

Sobre la fenomenología en los escritos póstumos de la historia del ser*

On Phenomenology in the Posthumous Writings of the History of Being

CÉSAR GÓMEZ ALGARRA**

Resumen. Este artículo intenta reconstruir el lugar y el sentido que asume la fenomenología en el conjunto de textos privados que Heidegger escribió en los años 1930 y 1940: los tratados, los *Cuadernos negros* y sus notas de trabajo. Primero, expondremos la crítica heideggeriana a la fenomenología, para luego analizar en una segunda sección en qué medida la historia del ser reactualiza varios de sus conceptos fundamentales. Finalmente, concluiremos con una reflexión abierta sobre la posible actualidad de la historia del ser para repensar la fenomenología contemporánea.

Palabras clave: fenomenología; historia del ser; *Dasein*; *epoché*; *Ereignis*;

Abstract. This paper aims to grasp the place and the meaning of phenomenology in the private texts that Heidegger wrote in 30s' and 40s': the treatises, the *Black Notebooks* and his working manuscripts. First, we will show the heideggerian critique of phenomenology, before analyzing in our second part to which extent the history of being transforms many of his fundamental concepts. Finally, we conclude with a consideration on the possible appeal of the history of being in order to rethink phenomenology nowadays.

Keywords: phenomenology; history of Being; *Dasein*; *epoché*; *Ereignis*

Recibido: 31/10/2021. Aceptado: 31/01/2022.

* Una primera versión de este trabajo fue presentada en el V Coloquio Nacional de Fenomenología para estudiantes, organizado por la Asociación Chilena de Fenomenología, que tuvo lugar virtualmente el 17, 18 y 19 de septiembre de 2020. Damos las gracias a P. Guíñez, y a A. Gatica por la interesante conversación que allí se entabló.

** Investigador postdoctoral Juan de la Cierva en la Universidad Complutense de Madrid. Sus investigaciones giran en torno al problema del *Da-sein* en los escritos póstumos de Heidegger (1936-1948), así como sobre la antropología filosófica y la fenomenología francesa contemporánea.

Fenómeno y fenomenología ya están aquí pensados para indicar de manera alethética el preguntar por la verdad del ser (desocultación del presenciar en cuanto tal) (GA 99, 126).

Desde hace ya más de medio siglo la pertenencia y la influencia de Heidegger a la corriente fenomenológica ha sido objeto de numerosas investigaciones de muy distinto calado. Hoy en día, parece bien establecido que su obra se benefició del impulso fenomenológico, sobre todo de la sexta *Investigación lógica*. Sin embargo, a partir de los años 1930 y del llamado viraje [*Kehre*], el filósofo se fue distanciando progresivamente de este impulso, lo que le condujo a desarrollar el pensamiento del *Ereignis* —que conocemos primero por los escritos de posguerra, pero que empezó mucho antes, a partir de 1936. Eso no implica que Heidegger no reconociera por momentos su deuda con la fenomenología, y las menciones tardías a una “fenomenología de lo inaparente” han dado pie a interpretaciones divergentes de sus últimos textos, desde su defensa a su rechazo radical (GA 15, 499)¹. En general los estudios actuales asumen que Heidegger fue un fenomenólogo heterodoxo, pero riguroso, hasta poco después de *Ser y tiempo*, para acabar alejándose del método preconizado por su “maestro” Husserl, aunque fuera para radicalizar o ir más allá de ese mismo método (Veraza, 2016; Slama, 2018).

Sin embargo, gracias a la publicación reciente de los últimos y fragmentarios tratados de la historia del ser, así como de los *Cuadernos negros*, estamos en mejores condiciones para precisar y completar nuestra comprensión del problema y de sus intrínquilis. En ese sentido, es patente que los tratados de la historia del ser (también llamados tratados del *Ereignis*), desde los *Beiträge zur Philosophie* (GA 65) hasta *Das Ereignis* (GA 71), junto a los distintos volúmenes de los *Cuadernos negros* (GA 94-102), nos permiten acceder al laboratorio conceptual de Heidegger, tal y como éste se elaboró entre los años 1930 y 1940, pero también más allá². Estos escritos, a los que debemos añadir los volúmenes de notas de relectura de su obra publicada (GA 82) y de sus notas de trabajo (GA 73.1/73.2), nos ofrecen numerosas pistas de reflexión sobre el sentido que adopta para Heidegger el método fenomenológico, inserto ahora en el marco conceptual de ese período complejo y enigmático que representa el proyecto de una historia del ser y del otro comienzo del pensar.

En este artículo nos gustaría abordar cómo Heidegger reflexiona sobre el problema de la fenomenología en el conjunto de tratados, *Cuadernos negros* y notas recientemente publicados —y, en gran medida, aún por descubrir. Más particularmente, procuraremos reunir e interpretar los apuntes que encontramos en el contexto de una historia del ser, y que abarca desde 1936 hasta poco después de la guerra, cuando esta historia se transforma progresivamente en una reconsideración de las épocas y envíos [*Geschick*] del ser mismo. Pese a que están dispersados y son fragmentarios, intentaremos mostrar que estos apuntes forman una unidad coherente. Se tratará entonces de interpretar las numerosas páginas que el filósofo

1 Citamos la obra de Heidegger y de Husserl según la paginación alemana de la obra completa: *Gesamtausgabe* (GA) y *Husserliana* (Hua). Todas las traducciones son nuestras, aunque nos hemos inspirado de las traducciones disponibles.

2 En este punto, seguimos especialmente a C. Sommer (2019, 179-184).

dedica a cuestionar el estatuto y los límites de la fenomenología, pero también de meditar sobre sus posibles aciertos y reconocimientos.

Para exponer este problema, llevaremos a cabo un análisis a partir de dos frentes distintos, uno negativo y otro positivo. En un primer momento, rastrearemos y reuniremos las diferentes críticas y argumentos que Heidegger desarrolla a este respecto en los textos póstumos. Nuestro objetivo será mostrar que no solo en los tratados, sino también y sobre todo en los *Cuadernos negros* y en las notas de relectura del volumen 82 (volúmenes que han recibido menos atención por la investigación especializada) encontramos un rechazo tajante del método propio de la fenomenología³. Más concretamente, Heidegger critica su máxima de una tarea descriptiva que vaya “a las cosas mismas”, como vía errada para preguntar por el Ser mismo, entendido éste como *Seyn*: como el desarrollo histórico de su propia esencia y la diferencia entre el ser y el ente. La fenomenología se vería reducida, a su pesar, a ser heredera del contexto intelectual neokantiano y trascendental en el que el impulso originario nació, lo que la crítica de la subjetividad en estos textos atestigua con claridad (1).

Sin embargo, y pese a sus críticas acerbas, los tratados y demás textos de la época también contienen consideraciones más positivas de lo que la fenomenología aportó al pensar filosófico. Más concretamente, Heidegger se refiere a la “seguridad en el proceder y en el preguntar” fenomenológicos como un método que se reveló “fructífero para las interpretaciones históricas” (GA 66, 413). Así, a partir de la crítica de los límites de la fenomenología, expondremos y explicitaremos cómo estos textos contienen una reelaboración de varios de sus conceptos clave. En particular, los escritos privados de los años 1930 y 1940 presentan: 1) la positividad que surge de la destrucción fenomenológica que *Ser y tiempo* tematizaba, entendida ahora desde la historia del ser; 2) una relectura de la *epojé* a partir del pensar histórico de las épocas del ser, y 3) un nuevo sentido de la reducción a partir del *Da-sein* (2).

Finalmente, una vez expuestas las críticas y los límites del método fenomenológico, así como sus posibles reactualizaciones “fructíferas”, concluiremos nuestros análisis apuntando una breve indicación sobre las direcciones concretas que pueden asumir estas reactualizaciones. Siguiendo algunas indicaciones de A. Schnell, esbozaremos las posibles vías abiertas que nos quedan para releer el proyecto de la historia del ser y del pensar del *Ereignis* en clave fenomenológica, y determinar en qué medida tal proyecto puede dar nuevos impulsos a la fenomenología actual.

1. Los límites de la fenomenología

1.1. El vocabulario de su tiempo

A primera vista, el proyecto heideggeriano que se despliega a partir del viraje en los años 1930 —y que conocemos antes que nada por sus cursos, pero ahora también por la lectura de sus densos tratados y otros textos— debe poco o nada a la fenomenología. Todo apunta a que ésta, tras los elogios concedidos por Heidegger, y su intento de reelaboración en su primera etapa (entre 1919 y 1929), se reduce ahora a ser un vástago, por poderoso que sea,

3 Afortunadamente, hay algunas excepciones significativas a este vacío en la recepción e interpretación del volumen 82. A ese respecto, remitimos a Veraza, 2018; Seubert, 2019; Polt, 2020; McNeill, 2020.

de la historia de la metafísica. Dicho con otras palabras, la fenomenología pasaría de ser una posible ruptura de la sedimentación de los conceptos tradicionales, a ser la heredera (inconsciente) de esos mismos conceptos. Una prueba de esto sería, por ejemplo, cómo Heidegger refiere, en el §94 de las *Contribuciones*, a la “fenomenología pre-hermenéutica” como última etapa de la primacía de la representación del ente y de su esencia (GA 65, 188; GA 66, 274). Sabemos que, ya en *Ser y tiempo*, pero incluso antes (por lo menos desde el curso de 1923/24, *Introducción a la investigación fenomenológica*), todas las referencias a Descartes estaban pensadas y desarrolladas como críticas veladas al maestro Husserl. Esta asociación sigue rondando las escasas pero decisivas menciones a Husserl en los textos del viraje. En ese sentido, podemos leer en el tercer volumen de los *Cuadernos negros* la afirmación tajante y sin ambages según la cual para Heidegger “fenomenología es igual a cartesianismo” (GA 96, 210).

Dicho más claramente: si *Ser y tiempo* llevaba a cabo un proceso de crítica y de desmontaje [*Abbau*] de los conceptos tradicionales, entre los que la relación sujeto-objeto y la primacía de la actitud teórica recibían especial atención, Heidegger relee su obra cumbre en los años posteriores y considera que no ha sido lo suficientemente radical en esta crítica. En parte, esto es lo que escribirá en la *Carta sobre el humanismo*. Es decir, que el tratado de 1927 aún “hablaba el lenguaje de la metafísica” (GA 9, 328). Si consideramos las notas de relectura del volumen 82, podemos precisar esa crítica en los términos siguientes. No solo es que *Ser y tiempo* aún se expresara con el lenguaje de la metafísica, sino que más bien, hablaba el “lenguaje trascendental” de las corrientes intelectuales de la época, entre las que destacan especialmente el neokantismo y la fenomenología (GA 82, 274). Aunque Heidegger marca la diferencia entre ambas, y denuncia en esas mismas páginas al neokantismo como una filosofía demasiado historiográfica [*historische*] y demasiado *teórica* de la que la fenomenología buscaba liberarse, da más bien la impresión de que ambas corrientes adolecen de los mismos defectos (GA 82, 44). En última instancia, las dos filosofías remiten a un preguntar de tipo trascendental, a un tipo de subjetivismo que opera cuestionando las condiciones de posibilidad y, por tanto, más propio de la teoría del conocimiento (GA 82, 224).

Además, la fenomenología, cuando se considera como mera disciplina o técnica filosófica, es casi siempre denunciada en estos textos como una filosofía demasiado encorsetada, y, por lo tanto, estéril. Es incapaz, a ojos de Heidegger, de llevar a cabo un preguntar suficientemente radical y originario en la medida en que acaba retro trayéndose siempre al punto de partida subjetivo-trascendental⁴. En ese sentido, el método fenomenológico puede ser caracterizado y denostado como un tipo de “huida” respecto a lo más fundamental (GA 82, 394). Por eso, a veces parecería que para Heidegger la fenomenología es una corriente que tuvo algo de esencialmente artificial o postizo. Es un movimiento filosófico que, como escribe en un comentario al §7 de *Ser y tiempo* —titulado justamente “El método fenomenológico de la investigación”— nunca existió realmente, “nunca se dio” como tal: “*es hat nie gegeben*”. Se trató más bien de un movimiento que correspondía a “una situación histórica determinada” (GA 82, 35). La fenomenología tendría incluso algo de “fachada”, polemiza Heidegger, subrayando así que *Ser y tiempo* se había servido de ella tan sólo para apuntar

4 Sobre la crítica de la filosofía trascendental en los escritos privados de los años 1930 se han avanzado interpretaciones muy variadas y divergentes. Véase, por ejemplo, Basso-Monteverde, 2016 y Gourdain, 2018.

en otra dirección (GA 82, 189). Entendida como título de un método y de una máxima, la fenomenología inevitablemente es “dependiente” de lo anterior, de lo que se ha dado hasta ahora. Así pues, si bien Heidegger reconoce los impulsos decisivos al “ver efectivo [*wirkliches Sehen*]”, para él el problema de tal dependencia no dejaría de ser el no haber podido preguntar de manera decisiva sobre la historia (Íbid).

1.2. “Un proceder y un preguntar históricos”

Hay cierta ambigüedad en cuanto a la crítica de la dimensión histórica. Si, por un lado, el filósofo acusa a la fenomenología de ser incapaz de desarrollar un preguntar de manera histórica —un preguntar que cuestione el sentido histórico de las determinaciones del ser—, al mismo tiempo y por otro lado reconoce en ella el intento de hacer precisamente esto. Así, como subraya en los primeros comentarios a *Ser y tiempo* (las “*Laufende Anmerkungen*”), un avance de la fenomenología no dejaba de ser que “trata con los objetos de la filosofía de una manera nueva, pero no pregunta históricamente, a la medida del *Da-sein* [*daseinsmäßig*], por el fundamento” (GA 82, 37). A ese respecto, él mismo da a entender que en el tratado de 1927, la orientación fenomenológica acabó siendo un camino errado que no llevó a pensar el *Da-sein* de manera correcta, de ahí que la analítica existencial fuera descartada posteriormente. Esta evaluación está íntimamente relacionada y debe compararse con otra que encontramos en un anexo de *Meditación*, que ya hemos citado y que viene a completar positivamente la crítica: la fenomenología trajo una seguridad nueva en el proceder y en las interpretaciones históricas, que se reveló “fructífera” (GA 66, 413). En ese sentido, si la tarea de una descripción fenomenológica no fue capaz de dar cuenta de manera satisfactoria de la dimensión histórica de los conceptos del pensar, poseía una cierta libertad que invitaba justamente a llevarlo a cabo. Este problema refuerza uno de los ejes fundamentales de la lectura heideggeriana de la fenomenología en estos textos y de cómo oscila entre crítica y concesión. La cita completa al respecto es especialmente significativa:

lo esencial de la fenomenología no fueron sus resultados, sino el estilo de sus avances [o impulsos, *Vorstöße*], fue en realidad su carácter de movimiento, su carácter móvil [*Bewegungscharakter*], que puso algo en movimiento y lo hizo, ciertamente, dentro de los marcos y de los objetos de la psicología contemporánea y la filosofía neokantiana (GA 82, 30).

En pocas palabras: la fenomenología abrió las puertas a una investigación histórica sobre las determinaciones del ser que ella misma no estaba en medida de realizar, de tal manera que el sentido de su máxima habría dejado de lado la historicidad del pensamiento, pero también la historicidad de las cosas mismas. Es la misma crítica que Heidegger mencionará en la “Carta sobre el humanismo”, cuando presenta la historia marxista como superior a toda fenomenología, incapaz de plantearse la pregunta de la historia (GA 9, 339-340). Hoy en día, cualquier lector atento del Husserl tardío, así como de sus manuscritos póstumos, podría matizar esta cuestión. Pero tal dificultad merecería un análisis mucho más prolijo: está por ver qué queda de histórico en lo que Heidegger llama *Geschichte*, y más concretamente

en lo propiamente histórico de la historia del ser, si esta ya no concierne ni a doctrinas de pensadores ni acontecimientos históricos, sino tan sólo al ser mismo en sus distintos sentidos a lo largo de la filosofía occidental. Por el momento, debemos volver a la máxima de la fenomenología y al problema que supone para Heidegger. En ese sentido, nos parece muy importante y esclarecedor rescatar aquí algunos comentarios, aunque breves, que encontramos en el cuarto volumen de los *Cuadernos negros*. ¿Qué tiene que decir Heidegger respecto al principio y máxima determinante de la fenomenología: *a las cosas mismas*?

1.3. El saber descriptivo del principio de los principios

El texto, un extracto de las “*Anmerkungen II*”, empieza cuestionando el sentido mismo de la máxima fenomenológica. La llamada a “las cosas mismas” habría dejado sin decidir qué son las cosas propias de la filosofía e incluso en qué sentido se puede decir que son “mismas” (GA 97, 206). Sin embargo, para Heidegger, la llamada fenomenológica, frente a toda una invención de teorías y de cálculos, no dejaría de constituir en la historia del pensamiento un “mérito imperdible [*unverlierbares Verdienst*]” (GA 97, 207). ¿Cuál es el problema entonces? No haber llegado lo suficientemente lejos, no haber preguntado por la coseidad [*das Sachliche*] de la cosa en un sentido que superara toda interpretación y descripción del pensar. El traer a la mirada la intuición fenomenológica acabaría alejando, incluso bloqueando, el acceso a la cosa del pensar, a su asunto más propio. De nuevo, es para Heidegger en este punto en el que los límites de la fenomenología se hacen inevitables: cuando para pensar el ser y su sentido, se requiere una experiencia histórica que rememore el primer comienzo griego y sus desarrollos posteriores hasta Hegel y Nietzsche. El párrafo concluye con la afirmación de que en *Ser y tiempo* sí se buscaba traer ante sí esa cosa, el asunto mismo del pensar, y que con tal propósito se sirvió de la fenomenología, logrando al menos hacer cuestionable la esencia de la filosofía: la metafísica (Íbid). Y ello, en vistas a determinar el pensamiento a través de lo que está “por-pensar [*Zu-Denkenden*]”.

Unos años más tarde y ya acabada la guerra, Heidegger retoma esta cuestión en las “*Anmerkungen V*”, y subraya que el principio de ir a las cosas mismas no garantiza a ningún pensador ser “experto, versado [*Sachkundige*]” en ellas (GA 97, 442). Uno puede equivocarse, continúa precisando el filósofo, respecto al sentido y al valor del asunto mismo del pensar, asunto que justamente el principio y la máxima de la fenomenología debía indicar. Pero lo que es más peligroso en esta equivocación respecto al propio principio es que uno, tomándose por experto, demuestre ser incapaz de *sacrificar* el principio al asunto que debe ser pensado. Al obcecarse con un proceder descriptivo, podría darse la situación paradójica de que ya no se consiga explicar el fenómeno que justamente debe ser mostrado y manifestado como tal. Así, Heidegger dictamina, tajante, que “el asunto del pensar, (la cosa misma del pensar), podría requerir que el principio cambiara en su esencia (Íbid.)⁵. Cabe destacar, sin embargo, que no es nada evidente que la fenomenología pueda

5 Heidegger también critica la perspectiva descriptiva en GA 66, 231. A ese respecto, véase el quinto volumen de los *Cuadernos*: “‘A las cosas mismas’ es un toque de diana [una llamada o música, militar o no, que suena a la venida del día, *Weckruf*. N.d.A.]. Pero, ¿un despertarse para qué, para velar el qué?” (GA 98, 153). Unos años después,

reducirse sin más a este principio descriptivo⁶. El mismo Husserl, junto a su asistente Fink, habría explorado diferentes posibilidades, que hoy en día adoptan la forma de otros caminos, como el de una fenomenología *constructiva* (Schnell, 2007). Pero volveremos sobre este punto en nuestra conclusión.

Dicho con otras palabras, si la máxima fenomenológica conducía a la tarea de dejar mostrar(se) a partir y desde sí mismo aquello que debe ser pensado, Heidegger considera la posibilidad de un giro [*Wendung*] en tal tarea que conduciría a experimentar y pensar la des-ocultación del ser mismo (la *alétheia*), así como el olvido histórico de esta experiencia. Pero de todo esto, Husserl no habría sabido nunca nada. En ese sentido, hay cierta tensión a la hora de valorar los aportes filosóficos del padre de la fenomenología, por lo general prácticamente ausente en los tratados de la historia del ser. Heidegger se mantiene fiel a la ruptura, al choque [*Anstoß*] que supusieron las *Investigaciones lógicas*, y es sólo en esa línea que su autor es presentado en los *Cuadernos* como un verdadero “profesor”, “cuya posición histórica sigue siendo que, contra todas las argumentaciones vacías y aleatorias de afirmaciones historiográficas, simplemente se arriesgó a dar el paso en el dejar ver” (GA 97, 443). Todo esto pone aún más de manifiesto algo de lo que ya se tenía constancia: a saber, que Heidegger nunca prestó demasiado atención al Husserl tardío, y que, como afirma en estas páginas, para él, todo lo que Husserl escribió en 1930 (refiriéndose al “*Nachwort*” a las *Ideen I*) ya estaba dicho en el texto de *Filosofía como ciencia rigurosa* de 1910. Si hoy en día, con la consideración de los manuscritos póstumos, se puede defender que existe un nuevo Husserl, o más bien que finalmente contamos con una nueva imagen de él, es innegable que Heidegger nunca lo reconoció⁷.

Lo que hemos expuesto hasta aquí nos permite comprender los puntos críticos de la discrepancia con la fenomenología, tal y como aparecen en el *corpus* de textos privados concernientes a la historia del ser en los años 1930 y 1940. Para Heidegger, la herencia subjetivo-transcendental determinó la evolución y la influencia de toda una serie de presupuestos y de conceptos metafísicos no cuestionados respecto a su origen histórico, condenando así la fenomenología a no avanzar con libertad en el pensar. Sin embargo, fue esta libertad la que, al mismo tiempo, la fenomenología había favorecido e impulsado como ninguna otra corriente en los primeros decenios del siglo XX. En ese sentido, y pese al rechazo que hemos analizado en esta primera sección, es pertinente preguntarse si el proyecto de la historia del ser no retoma y desarrolla varios conceptos fenomenológicos clave. Sería posible que, pese a su voluntad de ruptura total, varias afinidades y vasos comunicantes siguieran operativos entre la fenomenología y la historia del ser.

Heidegger precisa que, a ojos del pensar, la cosa o el asunto mismo no es aquello susceptible de ser representado como objeto, sino lo digno de ser preguntado [*das Fragwürdige*] en el pensar mismo (GA 100, 53-54).

6 También podría evocarse aquí la interesante crítica de Levinas y Derrida respecto al cortocircuito ético del principio fenomenológico (Derrida, 1997, 95-98).

7 En ese sentido, el testimonio de J. Beaufret es ilustrativo y muestra bien la obstinación de su maestro. Dialogando sobre el problema de la corporalidad del *Dasein*, recuerda que Heidegger mencionó el intento husserliano, pero que tal intento habría fallado tan solo por hablar de... ¡“cinestésias”! (de Rubercy y Le Buhan, 2011, p. 35).

2. La historia del ser y la fenomenología

2.1. Destrucción y positividad

La desaparición casi completa del término *Destruktion*, destrucción, en los textos del viraje (tanto en los cursos como en los tratados y los *Cuadernos*), ha atraído la atención de numerosos especialistas. A ese respecto, W. McNeill destaca muy juiciosamente que un análisis comparativo de ambos conceptos, destrucción e historia del ser, permite sacar a la luz semejanzas insospechadas (2020, 104). ¿Acaso la tarea que apuntaba a un desmontaje [*Abbau*] y destrucción de la historia de la ontología, tal y como se anunciaba en *Ser y tiempo*, no parece coincidir con el proyecto que Heidegger lleva a cabo a partir de los años 1930? Varias notas repartidas en los escritos privados confirman esta hipótesis, al menos si añadimos una serie de precisiones hermenéuticas. Es evidente que el filósofo quedó decepcionado con la recepción de este concepto, y en numerosos momentos plasma su descontento con una lectura completamente equivocada de la *Destruktion*. No se habría visto en la destrucción más que una operación meramente “devastadora” o “eliminadora” que, en última instancia, habría propiciado las críticas a su obra como fundamentalmente nihilista, incluso como si se tratara de desembarazarse de la tradición por juzgarla “errónea” (*GA* 73.1, 79 y 555; *GA* 100, 176). Pese a ello, Heidegger no deja de mostrarse crítico con su propia elaboración del concepto y denuncia sus límites.

A su entender, el problema es que el término podía conducir a error, era un *Fehlgriff*, en la medida en que daba la apariencia de querer destruir para liberar y despejar algo en-sí [*An-sich*], una especie de origen absolutamente puro (*GA* 82, 390). Con este gesto, el filósofo señala también que lo originario no es aquello que debe ser pensado, de manera simple, como lo más “purificado”. Sin embargo, el abandono del término no implica de facto el abandono del proyecto que ese término señalaba. Se trata más bien de comprender el proyecto de una manera más correcta, más esencialmente *histórica*: como una investigación de las diferentes determinaciones del ser a lo largo de la historia. La insuficiencia del planteamiento de la destrucción en *Ser y tiempo* debe ser solventada, y para ello hay que proseguir el trabajo de dismantlar la tradición a través de otros medios (*GA* 82, 35-36; *GA* 94, 90)⁸. Como escribe en las “*Anmerkungen II*” poco después de la guerra: “¿Quién vio esto, la positividad de la destrucción? ¿Quién vio, la historia del Ser?” (*GA* 97, 141).

Encontramos esta “positividad” de la destrucción presentada de manera más explícita en varias notas del segundo volumen de *Zum Ereignis-Denken*, redactadas alrededor de los mismos años, con el título de “Destrucción de la diferencia ontológica”. Nos permiten comprender, retrospectivamente, por qué el proyecto de la historia del ser, pese a ser una “intuición tardía”, constituye una retoma directa del “sentido positivo” de una “destrucción de la historia”, siendo “idéntica” a ella (*GA* 73.2, 1330). Se debe a que la “positividad” implica justamente un “liberar [*Freilegen*]” las determinaciones históricas del ser, una liberación que permite pensar el ser mismo como “comienzo” [*Anfang*] o como *Ereignis*: como multiplicidad de sentidos que van más allá de los establecidos e instaurados históricamente,

⁸ Para una perspectiva crítica sobre la función operativa pero implícita de la destrucción en la historia del ser, remitimos a Arrien, 2021.

y que han privilegiado siempre al ser y al ente (a todo lo que es) como presencia constante [*Anwesenheit*] y no en su diferencia misma (Íbid). La destrucción no solo apunta a volver a lo que ya ha sido pensado, sino que también se dirige hacia lo “por-pensar” del ser, asumiendo el imperativo de despejar el camino hacia éste (*GA* 73.2, 1482). Pero, ¿cómo se puede lograr despejar este camino efectivamente?

Podemos entender la historia del ser como la continuación de lo que Heidegger anunciaba en el §6 de *Ser y tiempo*: una destrucción fenomenológica de las capas sedimentadas en las diferentes determinaciones históricas del ser. Esta tarea debe realizarse para acceder a un pensar que sea esencialmente histórico, y en ese sentido, los tratados y el resto de apuntes señalan una vía para pensar el ser mismo en su desarrollo y en su despliegue. Es decir, el ser debe ser aprehendido en un sentido verbal, en su esenciar histórico como *Wesen*, y por esta vía, captarlo en la multiplicidad de épocas que conforman la metafísica occidental. Sin embargo, para desarrollar de manera coherente y legítima esta interpretación del esenciar del ser, Heidegger parece recuperar y transformar otro concepto fundamental de la fenomenología: la *epojé*.

2.2. El pensar epocal como *epojé* histórica

Pese a ser menos explícito a este respecto que en lo que concierne la parte destructivo-fenomenológica de la historia del ser, Heidegger apunta algunas ideas que nos permiten ligar ésta con la *epojé*. Recordemos que la *epojé*, pese a las múltiples elaboraciones que Husserl trabajó a lo largo de toda su vida, puede resumirse aquí, en su formulación clásica del §32 de las *Ideen I*, como el acto de “poner entre paréntesis la tesis de la actitud natural” y de esta manera, todas las teorías y toda validez ontológica respecto a la existencia del mundo “para mí” (*Hua III*, 65). A la hora de trasponer este proyecto y aplicarlo a la historia de la metafísica misma, Heidegger pretende ir más allá, radicalizando tanto el alcance como el sentido de la *epojé*.

Para ello, no se trata solo de poner entre paréntesis la validez ontológica del mundo, sino de procurar liberar un camino para cuestionar el conjunto de determinaciones ontológicas que se desarrollaron a lo largo de la filosofía occidental. De la misma manera, tampoco puede ser cuestión de lograr una ciencia eidética de ningún tipo —supeditada a los conceptos metafísicos tradicionales— puesto que ya no se aspira a captar una esencia fija e inamovible. Lo que se busca es aprehender el esenciar mismo del ser según su proceso y la lógica que ha seguido, desde su inauguración griega hasta el final en Hegel y Nietzsche: desde la determinación del ser como *physis* hasta el ser como *objetividad*, pasando por la *idéa*, la *enérgeia*, el *actus* y la *actualitas*, la efectividad, la voluntad, etc.⁹ Una nota crítica del volumen 82 nos permite medir mejor la cercanía y la diferencia entre el pensar epocal y la *epojé* husserliana. Esta última es criticada precisamente “no sólo por presuponer la subjetividad y la objetividad”, sino sobre todo por establecer esta presuposición como “ámbito de la filosofía” (*GA* 82, 261). A la inversa, y contra la *epojé* fenomenológico-trascendental, el pensar epocal busca “saltar” fuera de la subjetividad así pensada, dado que esta sería una determinación histórica del ser muy precisa, y que adviene a partir de la modernidad (Íbid).

9 A ese respecto, además del texto fundamental del *Nietzsche II*, “La metafísica como la historia del Ser” (*GA* 6.2, 363-410), remitimos a *GA* 66, 183-197.

Sin embargo, pese a su rechazo explícito y pese a pretender ser “algo completamente diferente”, es difícil no ver en algunos desarrollos del pensar epocal características que lo relacionarían con el acto de la *epojé* (GA 82, 251). Aunque ya no es el fenomenólogo el que lleva a cabo esta acción, no deja de ser (el pensar de) un pensador el que tiene que mantener, retener o contener toda la serie de figuras históricas del ser, para así captarlas y determinarlas en su esenciar mismo. Varios especialistas han apuntado la importancia decisiva que tiene la retención o contención, *Verhaltenheit*, como temple de ánimo y tonalidad fundamental [*Grundstimmung*] en los textos de esta época (Xolocotzi, 2011, 71-84; Keiling, 2017; Vigo, 2020). Desde el principio de las *Contribuciones a la filosofía*, Heidegger es particularmente explícito al respecto, y presenta la retención como la tonalidad superior, la que engloba el resto de tonalidades y que marca el “estilo”, la “certeza” y el “rigor” del pensar en la historia del ser (GA 65, 33 y 65). Los tratados, junto a algunos comentarios de los *Cuadernos negros*, ponen de manifiesto la necesidad de la retención, en la medida en que ella asegura que el “preguntar esencial” y el “saber originario” del esenciar histórico del ser sea conservado (GA 95, 238). Se trata entonces de un acto de “retenerse”, de “*retentio*”, a través del cual lograr separarse y mantener una distancia necesaria para que el pensar pueda aprehender las determinaciones metafísicas sin llegar a hundirse en ellas (GA 82, 260-261). Si la retención es decisiva en los textos de la historia del ser, es porque subraya el método por el cual esta historia puede ser observada desde una posición alejada y “exterior”. Solo así podemos ser capaces de captar el sentido del ser en una época histórica precisa, y entender la manera en la que ese sentido se “suspende”, se pone entre paréntesis, y dictamina cómo (se) diferencia —de manera cada vez distinta según la época— el ser y el ente que es (GA 66, 374-375).

En ese sentido, P. Slama ha mostrado que estas formulaciones del retener, así como sus variantes en torno a la noción de *Haltung*, llegan hasta una de las últimas conferencias de Heidegger, “Tiempo y ser”, de 1962. La descripción del pensar epocal y de la *epojé* recibe ahí una formulación de corte fenomenológico. Es “el mantenerse en sí mismo cada vez en favor de la perceptibilidad de la donación, es decir del ser con vistas a la fundación del ente” (GA 14, 13). Como subraya P. Slama con acierto, podríamos caracterizar entonces el proyecto heideggeriano de la historia del ser como el despliegue de una “*epojé* de la *epojé*”, en un sentido eminentemente histórico: la puesta entre paréntesis de toda validez ontológica dada y de todo sentido del ser (y de su diferencia con el ente) a lo largo de sus distintas épocas (2018, 15). No obstante, si hemos señalado cómo opera aquí una retención epocal, que suspende no solo la validez ontológica del mundo, sino también la subjetividad del sujeto mismo, cabe preguntarse hacia dónde reconduce esta *epojé* de la *epojé*. Dicho con otras palabras, ¿desde dónde nos situamos para aprehender las determinaciones históricas del ser? Hemos mencionado que, frente a la subjetividad trascendental, surge la figura del pensar del pensador; pero esta figura asume una nueva caracterización y un nuevo sentido, operando fenomenológicamente como *Da-sein*.

2.3. *Da-sein* y reducción fenomenológica

A partir del viraje, asistimos a un importante proceso de auto-interpretación y de auto-crítica por parte de Heidegger respecto a la analítica existencial del *Dasein*. En el marco de este trabajo, no podemos exponer en detalle esta polémica, que permite profundizar la

legitimidad del salto a un pensar histórico del ser frente a toda metodología que herede el vocabulario trascendental. Este habría sido uno de los grandes límites, incluso el gran error, de *Ser y tiempo*: partir de un ente considerado insigne, el *Dasein*, que, al poseer una comprensión de lo que es el “ser”, puede asumir el rol de punto de partida —de condición de posibilidad— para preguntar por el sentido mismo del ser en cuanto tal¹⁰. Sin detenernos en los pormenores de la transformación del *Dasein* y su papel fundamental a partir de los años 1930, lo que sí nos gustaría exponer aquí es la manera en la que este concepto adopta un rol similar a la reducción fenomenológica. Pero para llevar esto a cabo, debemos precisar antes un problema de índole metodológica.

En el desarrollo histórico de la fenomenología, el rechazo radical de Husserl al antropologismo ha suscitado muchas discusiones sobre el lugar del ser humano en su edificio teórico. Es destacable que este punto de encuentro entre el padre fundador y su discípulo heterodoxo —dado que tanto uno como otro se oponen violentamente a toda antropología filosófica— sea justamente el que Husserl denuncie como incompatible. Como es sabido, la lectura atenta de *Ser y tiempo* hunde al “maestro” en una profunda decepción que le llevará a oponerse públicamente a Heidegger en 1931, en el famoso ciclo de conferencias sobre “Fenomenología y antropología” (*Hua XXVII*, 164-183)¹¹. Pero una interpretación menos cerrada, por no decir menos dogmática, quizás nos ayude a comprender mejor los puntos en común a este respecto entre ambos pensadores, y aún más según evoluciona y se desarrolla la historia del ser.

Si para Husserl la reducción fenomenológica debe permitir acceder a un conocimiento intuitivo y absoluto, la antropología (como antes el psicologismo), es un enemigo que combatir, ya que en ningún caso podremos comenzar por las determinaciones naturales del ser humano para alcanzar un saber suficiente. Dado que “captarse como un ser humano ya es presuponer la validez del mundo”, un proceder así correría el riesgo de derivar el conocimiento, y su validez y su legitimidad, de características antropológicas y, por lo tanto y en última instancia, relativas (*Hua XXVII*, 173). Pero lo que vale la pena destacar aquí es cómo los tratados y *Cuadernos negros* presentan una nueva definición del *Da-sein* que se relaciona con el rechazo del antropologismo.

En las primeras páginas de las *Contribuciones a la filosofía*, Heidegger decreta que la comprensión tradicional del ser humano como “cuerpo-alma-espíritu ya no nos dice gran cosa” (*GA 65*, 50). De esta manera, el escollo que el pensar de la historia del ser debe evitar es retrotraer toda determinación del ser y del ente a partir de la posición y la caracterización del ser humano, lo que el filósofo denuncia justamente como “antropologismo metafísico” (*GA 66*, 159-163). Así, y pese a que el objetivo buscado ya no es el tipo de conocimiento intuitivo que Husserl añoraba, la captación de las diferentes épocas y determinaciones históricas del ser requiere ser reconducida a un ámbito que asegure su aprehensión adecuada. Si éste ya no puede ser calificado de subjetividad trascendental, de Yo o de *ego*, como Heidegger insiste a lo largo de los textos de los años 1930 y 1940, no deja sin embargo de

10 Sobre este punto, véase especialmente *GA 66*, §56, §94 y §95.

11 A este respecto, por supuesto, el texto fundamental es la primera parte de Blumenberg, 2011. Para una presentación clara y sucinta de este problema, remitimos a Monod, 2021.

exhibir algunas semejanzas que merecen nuestra atención (GA 65, 312-313)¹². Dicho con otras palabras, asistimos aquí a la reconducción del pensar histórico a un ámbito que posee una dimensión deshumanizada, incluso *inhumana*, que garantice su verdad y validez contra el peligro del antropologismo. Es este ámbito lo que debemos interpretar como *Da-sein*: el lugar mismo donde el ser histórico, la diferencia entre ser y ente, puede mostrarse y hacerse manifiesto, asumiendo también la forma del despeje de un claro, la *Lichtung*.

¿Cómo comprender, más precisamente, esta dimensión deshumanizada del *Da-sein*? La afinidad con la famosa expresión de Fink en la *Sexta meditación cartesiana*, va más allá de ser una mera coincidencia. Recordemos que, al principio del texto, Fink (con el beneplácito de Husserl) caracteriza la *epojé* como una reducción en la que el ser humano “se suprime” y “se deshumaniza”, hasta llegar a “fallecer” en el “espectador trascendental” así liberado (1988, 43-44). En el proyecto de la historia del ser, y pese a avanzar en una dirección opuesta al trascendentalismo, se insiste en esta dirección *inhumana*, que alcanza una radicalidad sin precedentes en varios apuntes y notas. Como leemos en el primer volumen de los *Cuadernos negros*:

El pensar habitual como cálculo calcula así: cuanto más ente [*je seiender*] es el ser humano, y más cerca llega a sí mismo como ente [...] (cuanto más “vivo” [*erlebender*] esté el ser humano) más cierto y seguro debe llegar a estar sobre el *ser*. ¿Por qué llegamos a saber tan raramente sobre esto Otro, que el Ser [*Seyn*] se ilumina mejor cuanto menos ente es el ser humano? El ser humano debería poder *no ser*, para captar la verdad del Ser y de ahí atesorar la entidad del ente en su poder esencial (GA 94, 480).

En ese sentido, y como Heidegger destaca en el tratado del mismo nombre, el pensar propio de la historia del ser puede y debe ser caracterizado justamente como un “pensar inhumano”, un pensar de la *Entmenschung*, en la medida en que no toma como apoyo ninguna de sus determinaciones tradicionales, e incluso las rechaza por completo (GA 69, 24)¹³.

Sin que ello conduzca a un sujeto trascendental (o tan siquiera a un sujeto) resulta posible ver en este proceder un acto semejante a la reducción fenomenológica. Lo que explicaría también las reflexiones habituales en los tratados y demás textos sobre la relación entre *Da-sein* y ser humano. Si no son equivalentes y no se trata de una identidad completa, entonces Heidegger debe explicitar en qué están ligados¹⁴. De ahí sus distintas formulaciones: tales como “el ser humano en el *Da-sein*”, “el *Da-sein* del ser humano” o incluso la del ser humano como “el ente del *Da-sein*” (GA 65, 301; GA 66, 143; GA 73.1, 400-401; GA 100, 141). En todas ellas, lo fundamental es no confundir y entender la pertenencia o el genitivo “de” como un mero añadido de propiedades, sino como una posibilidad misma que el ser

12 Pese a que no exista algo así como una subjetividad trascendental, un *ego* o el “Yo”, esto no implica que el *Da-sein* en estos textos no posea una dimensión mínima de ser sí-mismo o de ipseidad [*Selbtheit*], lo que hemos intentado demostrar en Gómez Algarra, 2021.

13 Sobre el problema de la inhumanidad del *Da-sein*, véase Jaran, 2021.

14 En última instancia, como indica una nota de trabajo de los años 1930, este problema abriría incluso la posibilidad de que existiera un *Da-sein* no-humano, posibilidad que el filósofo matiza inmediatamente al afirmar “que no conocemos ningún otro [tipo de *Da-sein*]” (GA 73.1, 274).

humano puede realizar. Es decir, el *Da-sein* ya no sería el ente señalado que somos cada uno (como en *Ser y tiempo*), sino que, en el pensar del *Ereignis*, representa una posibilidad determinada por la comprensión del ser —y, por tanto, no sin semejanzas a la posibilidad fenomenológica de efectuar la reducción trascendental.

Conclusión: ¿Hacia una refundación de la fenomenología?

Nuestro objetivo en este artículo era doble: por un lado, presentar las críticas que Heidegger desarrolla a la fenomenología y a su método en los escritos privados de los años 1930 y 1940. Después y, por otro lado, hemos intentado mostrar que, pese a la virulencia de esas críticas, muchos conceptos del proyecto de la historia del ser parecen retomar y reactualizar conceptos fenomenológicos clave. En ese sentido, la pregunta de si la historia del ser es fenomenológica o no es siempre ambigua, puesto que no puede recibir una respuesta satisfactoria si nos limitamos a un “sí” o a un “no”. Es innegable que Heidegger quería alejarse del método fenomenológico practicado por su maestro Husserl, y lo empezó a hacer ya desde sus primeras lecciones, aunque aún se reivindicara como parte integrante del movimiento. Este alejamiento se exagera a partir de los años 1930, lo que el análisis riguroso de los tratados, de los *Cuadernos negros* y de los manuscritos de trabajo, publicados póstumamente, nos permite constatar.

Sin embargo, la comprensión de este *corpus* está aún en sus primeras etapas, y aquí tan solo hemos procurado avanzar un poco en ella, aunque sea circunscribiendo una serie de problemas. Se hace manifiesto que la ruptura heideggeriana con la fenomenología, pese a su radicalidad, esconde algunos puntos de contacto y similitudes sorprendentes en cuanto a la *epojé*, la reducción y la tarea histórica de destrucción, entre otros. Pero quizá la cuestión no sea solo determinar qué hay de fenomenológico en estos textos, sino rescatar los conceptos de la historia del ser que puedan ayudarnos a replantear y avanzar la investigación fenomenológica hoy en día. Los trabajos de A. Schnell en torno a una fenomenología constructiva siguen esta dirección, y es sin duda uno de los representantes contemporáneos que más ha insistido sobre la fecundidad de los escritos privados de Heidegger para alimentar el debate actual. Para concluir, nos gustaría recoger aquí algunas de sus indicaciones, delimitando varios aspectos del *corpus* que hemos analizado y que consideramos potencialmente fructíferos para la fenomenología actual.

Si según A. Schnell el pensar de la historia del ser, tal y como se plantea en los tratados, “anuncia una refundación de la fenomenología”, esta perspectiva puede abordarse desde varios frentes (2020, 212). De entrada, y como señala en *En voie du réel*, cabe destacar que los manuscritos póstumos albergan una perspectiva crítica sobre la afectividad y las tonalidades fundamentales. Pero también contienen, al menos *in nuce*, hitos para un pensar renovado de la corporalidad [*Leiblichkeit*] (Schnell, 2013, 231). Sabemos, desde las *Ideen II* y la obra de Merleau-Ponty hasta elaboraciones más cercanas a nosotros como son las de M. Henry, M. Richir o B. Waldenfels, que el cuerpo es fuente de problemas fundamentales para toda fenomenología. En el caso de Heidegger, y desde el problema del espacio en *Ser y tiempo* hasta los famosos seminarios de Zollikon, la corporalidad del *Dasein* ha recibido aproximaciones muy diversas, insistiendo sobre todo en la ausencia de un pensar satisfacto-

rio de lo corpóreo (Aho, 2009). No obstante, y como han apuntado algunos trabajos recientes, el proyecto de la historia del ser puede ofrecer nuevas aproximaciones al problema del cuerpo (Vallega-Neu, 2005; 2019). Si, como subraya A. Schnell, este proyecto busca superar las distinciones metafísicas entre lo ideal y lo sensible, bien podría ser entonces que en los escritos privados asistiéramos a un preguntar por el *Da-sein* que “nos devuelve al cuerpo” y que merece ser explorado con mayor detalle y profundidad (GA 73.1, 474).

Pero el desmontaje de la distinción entre idealidad y sensibilidad toma distintos caminos, y es importante destacar otro punto esencial a ese respecto. Se trata del problema de la imagen y de la reactualización crítica de la imaginación trascendental después del libro sobre Kant, que asume en los tratados la enigmática fórmula de una “fantasía del Ser [*Phantasie des Seyns*]” (GA 65, 312; GA 97, 248; GA 99, 116). El propio A. Schnell ha subrayado que esta reactualización es decisiva, a lo que debemos añadir también los trabajos de K. Ziarek, que ha propuesto un acercamiento interesante a este problema (Schnell, 2017; Ziarek, 2015). Hoy en día y al menos desde la publicación del volumen XXIII de *Husserliana*, la importancia que tiene la imaginación en el ámbito de la investigación fenomenológica no ha hecho más que crecer. La interpretación de la *phantasia* que elaboró M. Richir a partir de *Phénoménologie en esquisses* (2000) y hasta sus últimas obras constituye un buen indicio de ello, pero podemos encontrar diferentes pruebas en numerosos trabajos de distinto corte¹⁵. En ese sentido, una revisión atenta de los manuscritos y notas de Heidegger en los años 1930 y 1940 podrían ofrecernos nuevas herramientas para desarrollar una fenomenología de la imaginación, o incluso del *homo imaginans* (Schnell, 2011, 141-155; 2015, 223-245).

Si reunimos estas indicaciones junto a los conceptos ya abordados en nuestro segundo apartado, como lo son la dimensión histórica del pensar del ser o la *epojé* radical y subjetiva del *Da-sein*, entonces estaremos mejor preparados para analizar los aportes de estas densas obras al debate filosófico actual —en la estela de las propuestas de J. Patočka o de M. Richir. Pese a sus dificultades (y a sus oscuridades), el proyecto de la historia del ser podría constituir un ámbito fecundo de experimentación, susceptible de elaborar la tentativa de una refundación de la fenomenología.

Bibliografía

- Aho, K. (2009), *Heidegger's Neglect of the Body*, Albany: SUNY Press.
- Alloa, E. (2021), *La imagen diáfana. Fenomenología de los medios visuales*, Santiago de Chile: Metales Pesados.
- Arrien, S.-J. (2021), «De la destruction phénoménologique à la destruction poétique» en: Arrien, S.-J. y Sommer, C. (eds.), *Heidegger aujourd'hui. Actualité et postérité de sa pensée de l'événement*, París: Hermann, pp. 21-40.
- Basso-Monteverde, L. (2016), *La unidad de la diferencia*, Buenos Aires: Biblos.
- Blumenberg, H. (2011), *Descripción del ser humano*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Derrida, J. (1997), *Adieu. À Emmanuel Levinas*, París: Galilée.

¹⁵ Véase la rigurosa y profunda investigación de E. Alloa, 2021.

- Fink, E. (1988) *VI. Cartesianische Meditation*, Dordrecht: Kluwer.
- Jaran, F. (2021), «De l'inhumanité du *Dasein*», en: Arrien, S.-J. y Sommer, C. (eds.), *Heidegger aujourd'hui. Actualité et postérité de sa pensée de l'événement*, París: Hermann, pp. 193-209.
- Gómez Algarra, C. (2021) «Nadie comprende lo que “yo” pienso aquí. Críticas de la primera persona y *Selbstheit* en los tratados del *Ereignis*», *Studia Heideggeriana*, vol. X, pp. 35-51.
- Gourdain, S. (2018), *Sortir du transcendantal. Heidegger et sa lecture de Schelling*, Bruselas: Oúsia.
- Heidegger, M. *GA 6.2, Nietzsche II*, 1997.
- Heidegger, M. *GA 9, Wegmarken*, 1976.
- Heidegger, M. *GA 14, Zur Sache des Denkens*, 2007.
- Heidegger, M. *GA 15, Seminare (1951-1973)*, 1986.
- Heidegger, M. *GA 65, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, 1989.
- Heidegger, M. *GA 66, Besinnung*, éd. F.-W. von Herrmann, 1997.
- Heidegger, M. *GA 69, Die Geschichte des Seyns*, éd. P. Trawny.
- Heidegger, M. *GA 73.1/73.2, Zum Ereignis-Denken*, 2013.
- Heidegger, M. *GA 82, Zu eigenen Veröffentlichungen*, 2018.
- Heidegger, M. *GA 94, Überlegungen II-VI (Schwärze Hefte 1931-1938)*, 2014.
- Heidegger, M. *GA 95, Überlegungen VII-XI (Schwärze Hefte 1938-1939)*, 2014.
- Heidegger, M. *GA 96, Überlegungen XII-XV (Schwärze Hefte 1939-1941)*, 2014.
- Heidegger, M. *GA 97, Anmerkungen I-V (Schwärze Hefte 1942-1948)*, 2015.
- Heidegger, M. *GA 98, Anmerkungen VI-IX (Schwärze Hefte 1948/49-1951)*, 2018.
- Heidegger, M. *GA 99, Vier Hefte I-II (Schwärze Hefte 1947-1950)*, 2019.
- Heidegger, M. *GA 100, Vigiliae und Notturmo (Schwärze Hefte 1952/53 bis 1957)*, 2020.
- Husserl, E. *Hua III, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1976.
- Husserl, E. *Hua XXVII, Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, 1989.
- Keiling, T. (2017), «Vers le chemin de la sérénité ? Retenue et recueillement dans les *Beiträge zur Philosophie*», en: Schnell, A. (ed.), *Lire les Beitrage zur Philosophie de Heidegger*, París: Hermann, pp. 197-214.
- McNeill, W. (2020), *The Fate of Phenomenology: Heidegger's Legacy*, Londres: Rowman&Littlefield.
- Monod, J.-C. (2021), «“La prohibición antropológica” en Husserl y Heidegger y su transgresión por Blumenberg», en: Jaran, F. y Rodríguez, R. (eds.), *El proyecto de una antropología fenomenológica*, Madrid: Guillermo Escolar, pp. 45-66.
- Polt, R. (2020), «A Running Leap into the There. Heidegger's “Running Notes on *Being and Time*”», *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 41, 1, pp. 55-71.
- de Rubercy É. y Le Buhan, D. (2011), *Douze questions posées à Jean Beaufret à propos de Martin Heidegger*, París: Pocket.
- Schnell, A. (2020), *Qu'est-ce que la phénoménologie transcendantale ?*, Grenoble: Jérôme Millon.
- Schnell, A. (2017), «*Ereignis* et *Da-sein* dans les *Beiträge zur Philosophie*», en: Schnell, A. (ed.), *Lire les Beitrage zur Philosophie de Heidegger*, París: Hermann, pp. 159-173.
- Schnell, A. (2015), *La déhiscence du sens*, París: Hermann.

- Schnell, A. (2013), *En voie du réel*, Paris: Hermann.
- Schnell, A. (2011), *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologische Metaphysik und Anthropologie*, Würzburg: Königshaus&Neumann.
- Schnell, A. (2007), *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble: Jérôme Millon.
- Seubert, H. (2019), *Ende der Philosophie oder Anfang des Denkens*, Friburgo de Brisgovia: Karl Alber Verlag.
- Slama, P. (2018), «En quoi l'histoire de l'être de Heidegger est-elle phénoménologique ?», *Bulletin d'analyse phénoménologique*, XIV, 1.
- Sommer, C. (2019), «Théologie politique de l'être. L'“erreur” de Heidegger à la lumière des Cahiers noirs», *Le Débat*, 5, 207, pp. 179-184.
- Vallega-Neu, D. (2019), «Body and Time-Space in Heidegger and Merleau-Ponty», *Research in Phenomenology*, 45, p. 31-48.
- Vallega-Neu, D. (2005), *The Bodily Dimension in Thinking*, Albany: SUNY Press.
- Veraza, P. (2018), «La transformación conjunta del *Da-sein* y el método en las “Laufende Anmerkungen zu *Sein und Zeit*», *Apéiron*, 9, pp. 135-145.
- Veraza, P. (2016), «El pensar del *Ereignis* como otra fenomenología. Método e inicio del camino», *Franciscanum*, 58, 165, pp. 89-116.
- Vigo, A. (2020), «Meditación, historia, contención», *Claridades*, 12, 2, pp. 45-74.
- Xolocotzi, Á. (2011), *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*, México: Porrúa.
- Ziarek, K. (2015), «Image-less thinking: The Time-Space for Imagination in Heidegger», in *Hermeneutisches Jahrbuch*, 14, pp. 145-162.