

Heidegger y la fenomenología: El camino hacia la analítica existencial

Gonzalo Serrano Escallón*

RESUMEN

El presente trabajo intenta reconstruir el camino que conduce desde la fenomenología husserliana hasta el surgimiento de la obra de Heidegger **El ser y el tiempo**. Para esto se ocupa de la relación de Heidegger con la obra de su maestro, especialmente las **Investigaciones lógicas**, de donde se alimentó su radicalismo, que lo llevó a una interpretación propia de la fenomenología, llegando incluso a principios opuestos a los de Husserl, sobre los cuales habrá de erigirse su obra fundamental. Se concluye llevando a su máxima expresión la contradicción entre las dos concepciones de la fenomenología y mostrando la imposibilidad de un diálogo entre ellas.

Recht! alles weiss ich, alles kann ich meistern
Wie meiner Hände Werk, erkenn ich es
Duchaus, un lenke, wie ich will,
Ein Herr des Geistes, das Lebendige.
Mein ist die Welt, und untertan und dienstbar
Sind alle Kräfte mir,

zur Magd ist mir

Die herrnbedürftige Natur geworden.
Und hat sie Ehre noch, so ists von mir.
Was wäre denn der Himmel und das Meer
Und Inseln und Gestirn, und was vor Augen

* Profesor de la Universidad Javeriana y de la Universidad Nacional de Colombia.

*Den Menschen alles liegt, was wäre es,
Dies tote Saitenspiel, gäb ich ihm Ton
Und Sprach und Seele nicht? Was sind
Die Götter und ihr Geist, wenn ich sie nicht
Verkündige? nun! sage, wer bin ich?**

1. La Fenomenología y la pregunta por el ser

Así como la formación científico-matemática de Husserl determinó su ideal de filosofía como ciencia estricta (1) por un lado, y ciertas distinciones como actitud natural-actitud reflexiva, hechos y esencias, entre otras, lo determinaron por otro lado, así en Heidegger fue la pregunta por el ser lo que marcó el destino de su filosofía. El viraje radical que constituyó la fundación de la filosofía fenomenológica, viraje que consistió en el intento de lograr un comienzo absoluto, venía precedido por algo similar a lo que había dado pie para plantear la cuestión del ser. La consigna "a las cosas mismas" presupone el mismo estado de cosas que la pregunta "entonces, ¿qué es el ser?".

"Queremos retroceder a las cosas mismas" (2) decía Husserl, lo cual quiere decir hacer revisión de la tradición, de cualquier supuesto, teoría, prejuicio: en definitiva, volver a las cosas mismas.

Pocos años después (1907), siendo apenas estudiante en el gimnasio, Heidegger sentía el mismo anhelo de fundamentación y de retroceso a cuestiones fundamentales, al inquietarse tras la precoz lectura del libro de Brentano *De la múltiple significación del ente según Aristóteles*. Decía el propio Heidegger:

"Con bastante imprecisión me hacía yo la reflexión: si el ente se dice en múltiples significaciones, ¿cuál es entonces la significación básica directriz? ¿Qué quiere decir ser?" (3).

• Justo! todo lo sé, todo lo puedo dominar/ Como obra de mis manos, lo conozco/ enteramente, y guío, a mi arbitrio,/ como señor de los espíritus, lo viviente./ Mío es el mundo, y sometidas y solícitas/ me están todas las fuerzas,/ ...En criada mía/ ha devenido la naturaleza necesitada de señor./ Y si aún tiene honra, es por mí./ Qué sería pues el cielo y el mar/ estrellas e islas y todo lo que yace/ ante los ojos de los hombres, qué sería/ esta inerte Lira, si no le diera yo tono/ y habla y alma? qué son/ los dioses y su espíritu, si yo no los proclamase? pues bien! dime, quién soy yo? (Hörderlin, *La muerte de Empédocles*).

1. Cfr. mi artículo "El itinerario de la conciencia dentro de sí misma. Una introducción a la fenomenología de Husserl", en *Universitas Philosophica*, Bogotá, Nº 9, pp. 93-115.
2. HUSSERL, Edmund: *Investigaciones Lógicas*, Madrid, Revista de Occidente, 1976, p. 218.
3. BIEMEL, W.: *Martín Heidegger*, Rowohlt Verlag, 1973. Allí se cita, en la página 21, un trozo de "Mein Weg in die Phänomenologie" de Heidegger. En adelante este libro se citará como BIEMEL, 1973.

4 Pero no se puede decir que con esta pregunta radical Heidegger quedara matriculado en la escuela fenomenológica; en absoluto. Desde el punto de vista del desarrollo del pensamiento de Heidegger, la pregunta por el ser es pre-fenomenológica; es decir, precede cronológicamente a su ingreso en la filosofía fenomenológica o, si se quiere, es anterior a su lectura de las *Investigaciones Lógicas* de su futuro maestro. Ahora bien, desde el punto de vista de la filosofía del siglo XX en general, la pregunta por el ser es para-fenomenológica, es decir, es un problema paralelo al de la fenomenología y que corre parejo con ella durante un buen trecho. Tal trecho, en el cual fenomenología y pregunta por el ser van juntas, es lo que ha de ocuparnos en el presente trabajo.

El que la pregunta por el ser sea para-fenomenológica quiere decir que ella no es esencial a la fenomenología tal como fue concebida por su fundador, sino que, de nuevo, ambas cuestiones, fenomenología y pregunta por el ser, están motivadas por el mismo anhelo de reforma radical de la filosofía. Esto no quiere decir que el resultado tenga que ser idéntico. No. Aún más, será opuesto y dará ocasión incluso a la ruptura entre los dos filósofos.

Si la pregunta por el ser es pre-fenomenológica y a la vez para-fenomenológica, entonces, ¿qué tiene que ver, en definitiva, con la fenomenología? Heidegger se encuentra en el camino con Husserl, primero a través de las *Investigaciones Lógicas* y luego personalmente. Los caminos de ambos pensadores parecen fundirse en uno solo, hasta el punto en que el mismo Husserl, por allá al comienzo de los años veinte, habiendo sido interrogado acerca de la fenomenología, contestó: "la fenomenología - eso somos yo y Heidegger" (4).

Sin embargo, no basta el hecho de la lectura de las *Investigaciones Lógicas* por Heidegger y un encuentro personal para resolver el problema del parentesco entre la fenomenología y la pregunta por el ser. El carácter *fundamental*, de retroceso, de recomienzo, de la fenomenología se adaptaba plenamente en principio a la cuestión que tanto inquietaba a Heidegger. La fenomenología terminará por constituirse en el método para abordar el desarrollo de la pregunta por el ser (5).

El radicalismo de Heidegger fue precisamente lo que hizo que Husserl lo identificara como el otro gran fenomenólogo. Ellos dos eran quienes fundamentalmente se ocupaban de la cuestión del principio de la filosofía. Había en aquel entonces muchos filósofos matriculados en la escuela fenomenológica, y que escribían a nombre de ella; por su parte, Husserl acogía sus contribuciones, publicándoselas en su Anuario de Investigaciones Fenomenológicas. Y, sin

-
4. Citado por GADAMER, Hans-Georg: "Martin Heidegger", en *Kleine Schriften III. Idee und Sprache*, Tübinga, J.C.B. Mohr, 1972, p. 204.
 5. Cfr. HEIDEGGER, Martin: *El ser y el tiempo* (Introducción), México, F.C.E., 1974, pp. 37 y ss.

embargo, ninguno de ellos mereció el reconocimiento como Heidegger. ¿Por qué? Simplemente porque los otros no se ocupaban de cuestiones fundamentales de la fenomenología; eran sus ejecutores, escribían y pensaban desde disciplinas distintas, aplicando la técnica fenomenológica. Utilizaban la metodología fenomenológica, la aplicaban a diversas esferas de la realidad, haciendo prácticamente fenomenologías regionales o particulares. Y no dejaba de ser éste uno de los objetivos de la fenomenología. Al fin y al cabo, fue así como ella brindaba "sitio para miles de genios" (6). Pero no era el objetivo principal en la mira de Husserl. El compartía con Heidegger su preocupación por lo fundamental, y ambos iban al meollo de la cuestión: a las cosas mismas, o al ser, según el caso.

La radicalidad de Husserl, ya expresada en la máxima de la fenomenología, se vió afianzada en Friburgo con la proximidad de su discípulo (7), quien a su vez no dejaba de seguir de cerca a su maestro, pues era esa radicalidad, o quizá una todavía mayor, la que él necesitaba para continuar adelante en la empresa de la pregunta por el ser.

Aún después de ver la luz las *Ideas* de Husserl (1913), Heidegger insistía en el inestimable valor de la primera obra de la fenomenología, a saber, *Investigaciones lógicas* (1900-1901). Semejante preferencia de Heidegger, cuenta él mismo, era tolerada con gran liberalidad por el maestro, quien ya no estimaba mucho su primera gran obra (8). Por eso, el parentesco de la pregunta por el ser con la fenomenología se remonta a la lectura de Heidegger de las *Investigaciones Lógicas* y a su incansable e insistente estudio de ellas.

Todavía en su época de Marburgo (1923-1928), sus cursos sobre fenomenología versaban fundamentalmente sobre aquella obra, a pesar de que su autor mismo ya la menospreciaba, teniendo por más importante su segunda gran obra, *Ideas*.

Abordaremos a continuación el análisis de la confrontación de Heidegger con su maestro en la época de Marburgo; veremos entonces cómo entendía aquél la fenomenología, y cómo ya empezaba a estudiarla desde el punto de vista de la pregunta por el ser.

2. Elucidación de los supuestos de la filosofía de Husserl desde la pregunta por el ser

El radicalismo de Husserl jamás se vió satisfecho. El comienzo absoluto

6. PLESSNER, H.: "Con Husserl en Göttinga", en Revista *Eco*, tomo II/4, 1961, p. 369.

7. *Ibidem*, p. 368.

8. Véase FERRARI, O.: "El ser en la fenomenología de Husserl y de Heidegger", en Revista *Philosophia*, Mendoza, 1965, p. 71.

nunca se logró. Ello no quiere decir que el anhelo de comienzo absoluto sea un error para la filosofía. La filosofía sin supuestos es un ideal legítimo, aunque, al creerse logrado, sigan aflorando supuestos antes insospechados. Y el que sigan aflorando supuestos, y el que los pensadores no cesen de perseguirlos y de denunciarlos, confirma y corrobora la legitimidad del ideal filosófico de comienzo absoluto o, lo que es lo mismo, de la filosofía sin supuestos. Husserl moría consciente de no haber concluido su tarea filosófica (9). Además, comparaba su trabajo con el suplicio de Tántalo (10), a quien el viento arrebatava los frutos al remover las ramas de los árboles de los cuales pendían.

Esa distancia que no logró salvar Husserl y que lo separaba de sus frutos es el terreno abonado donde habrán de germinar las diferencias con su discípulo y su novedosa filosofía. Para Heidegger, su maestro resulta ser un filósofo de la tradición por excelencia, y a partir de él podrá emprender la crítica a prácticamente toda la historia de la filosofía, crítica que le ha proporcionado un privilegiado lugar en ella misma.

El lugar de la obra de Heidegger donde podemos anotar esta primera confrontación con la fenomenología está en algunos cursos que dictó durante su estadía en Marburgo (11). Es aquí donde podemos apreciar cómo emprende Heidegger la identificación de Husserl con la tradición, intentando mostrar que no se ha podido liberar de ciertos prejuicios que impiden el comienzo absoluto en filosofía.

La pregunta por el ser estaba determinada por la inquietud que dejaba la múltiple significación del término en cuestión. Esto le había ocurrido a Heidegger desde su temprana lectura del libro de Brentano, como ya lo hemos indicado arriba. Si el ser es todo aquello que Aristóteles mienta con diversos nombres, entonces, ¿qué es el ser? ¿En qué consiste la universalidad del ser para subyacer a todas aquellas significaciones?

9. Cfr. CRUZ VELEZ, Danilo: *Filosofía sin supuestos*, Buenos Aires, Suramericana, 1970, p. 14.

10. En tal sentido se expresa en una carta dirigida a Albrecht el 1º de Enero de 1908, citada por Biemel en su artículo "Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl", en *CAHIERS DE ROYAUMONT: Husserl*, Buenos Aires, Paidós, 1968, p. 51. Husserl escribe "Sísifo", pero indudablemente se refiere a Tántalo.

11. Se trata de los siguientes cursos: "La historia del concepto de tiempo", semestre de verano de 1925. "Lógica. La pregunta por la verdad", semestre de invierno de 1925-26. "Los problemas fundamentales de la fenomenología", 1927. Estos tres cursos ya están editados como parte de las obras completas de Heidegger. Sin embargo, sólo contamos con un extenso artículo de Biemel, que versa sobre estos tres cursos, y que ha sido publicado con el título: "Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit", en *Phänomenologische Forschung* 6/7, Alber München, 1978, pp. 141-223. En adelante será citado como, BIEMEL 1978.

De dos de estos cursos contamos con extensas reseñas de A. Rosales en *Rev. Venezolana de Filosofía*: "Los problemas fundamentales de la fenomenología", en el Nº 5-6, pp. 119-144, 1976; "Lógica. La pregunta por la Verdad", en el Nº 12 de 1980, pp. 113-124.

Volverá a sentir Heidegger esta misma inquietud cuando su maestro se vea obligado a emitir un claro pronunciamiento respecto del problema del ser. Pasemos ahora a ubicar ese momento.

En los *Prolegómenos a la lógica pura*, primera parte de la obra fundamental de la fenomenología, según el parecer de Heidegger, el autor dedica la mayoría de sus capítulos a la refutación del sicologismo. La importancia de esta refutación estriba en que de ella depende la posibilidad de un resurgimiento de la filosofía, y de la emancipación de ésta respecto de cualquier ciencia particular, en este caso de la sicología. Husserl accedió a la filosofía por el camino de la matemática y la lógica, y esta última parecía no poder sacudirse el yugo de la sicología; por eso, aparece en primera instancia para él la filosofía como lógica pura, es decir, depurada de cualquier elemento empírico y, por lo tanto, sicológico. Pero ella, a saber, la lógica pura, no está dada, y Husserl la concibe hasta ahora apenas como exigencia, como tarea: si se quiere hacer filosofía, entonces hay que depurar la lógica de cualquier contenido sicológico y empírico. Esta es precisamente la meta de las *Investigaciones Lógicas*.

En los *Prolegómenos a la Lógica pura*, el sicologismo es detectado por Husserl como el enemigo más peligroso que impide satisfacer aquella exigencia. En esencia, el argumento sicologista reza: "Definase el arte lógico como se quiera —como arte de pensar, de juzgar, de raciocinar, de conocer, de demostrar, de saber...—, siempre encontramos actividades o productos síquicos como objeto de regulación práctica. Y así como en general la elaboración técnica de una materia supone el conocimiento de sus propiedades, así ocurrirá también aquí tratándose especialmente de una materia sicológica. La investigación científica de las reglas conforme a las cuales habrá de elaborarse dicha materia retrotraerá naturalmente a la investigación científica de estas propiedades. La sicología, y más concretamente la sicología del conocimiento, será por ende la que suministre el fundamento teórico para la construcción de un arte lógico" (12). Se trata, pues, en la lógica de las leyes del pensamiento, y han de investigarse estas leyes allí donde tiene lugar el pensamiento vivo, es decir, en el alma humana; y si los acontecimientos anímicos son el tema de la sicología, entonces es ella la disciplina fundamentadora de la lógica (13).

El objeto de la sicología es una región de ser natural. Por lo menos la actitud del sicólogo la define por analogía con el ser natural: lo síquico es una región de ser fáctica, múltiple y real. Desde este punto de vista, la sicología es una ciencia natural, que estudia los procedimientos fácticos de su objeto, sea cual fuere la actividad que éste lleve a cabo: conocer, pensar, juzgar, sentir, etc. Las leyes que puede lograr la investigación sicológica así concebida tienen la misma forma que las leyes naturales, y se relacionan con su objeto de la misma manera como éstas se relacionan con la naturaleza, cuando se la considera

12. HUSSERL, Edmund: *Investigaciones Lógicas*, p. 68.

13. BIEMEL 1978, pp. 181-182.

meramente a partir del fáctum natural, de su acaecer. Por tanto, las leyes lógicas así obtenidas, a saber, por mera consideración fáctica, son apenas "vagas universalidades empíricas" (14), pues es lo máximo a que puede llegar una investigación que se restringe a lo fáctico. Y una ley que depende del fáctum sobre el cual versa no es una ley.

En conclusión, la psicología no puede ser fundamento de la lógica, pues la primera apenas puede describir facta y, por tanto, sólo logra aseveraciones y verdades de tipo asertórico, es decir, existencial. La lógica, por el contrario, pretende verdades de tipo apodíctico, verdades necesarias. Y querer fundamentar la lógica en la psicología es nada menos que utilizar certeza asertórica para fundamentar certeza apodíctica (15).

Esta refutación del psicologismo prefigura ya un acotamiento, una limitación, de la región de ser natural. La apodicticidad no puede provenir de lo fáctico, de lo natural, de lo que existe realmente; y, sin embargo, la lógica tiene principios apodícticos. Por tanto, lo natural, fáctico o real, es apenas una región de ser que debe quedar claramente diferenciada de otra región de ser que es la única posibilidad de aquella apodicticidad. De este modo, queda para Husserl zanjada esta discusión, a su favor por supuesto, mediante la distinción fundamental entre el ser *real* y el ser *ideal* (16). Ahora bien, este ser ideal queda definido por contraposición al ser real: si éste es particular, aquél es universal; si el ser real es cambiante, el ideal es permanente; y si el ser real es fáctico y por tanto contingente, entonces el ser ideal es universal y necesario.

Henos aquí, pues, frente a los más atrevidos pronunciamientos de Husserl en torno a la cuestión del ser. Heidegger procederá inmediatamente con su aguda crítica para desentrañar los supuestos que yacen bajo semejante concepción del ser.

En primer lugar, esta diferencia entre el ser real y el ser ideal no es ninguna novedad, ni ningún descubrimiento. Es, por el contrario, casi tan vieja como la filosofía occidental, por lo menos tan antigua como la doctrina de los dos mundos de Platón (17). En segundo lugar, está llena de inevitables consecuencias tales como la parcialización en favor de una de las dos regiones del ser, obviamente, en este caso, de la región del ser ideal. Pero, sobre todo, lo grave de esta diferencia reside en que ella implica el olvido de la cuestión del ser. Al distinguir al ser en dos regiones, la real y la ideal, cada una de las cuales será definida por contraposición a la otra, el problema principal de la filosofía se torna entonces en cómo se relacionan o cómo están conectadas estas dos

14. HUSSERL, Edmund: *Investigaciones Lógicas*. p. 160.

15. BIEMEL 1978, p. 186.

16. HUSSERL, Edmund: *Investigaciones Lógicas*, pp. 160-164.

17. Cfr. ROSALES, A.: Reseña de "Logik. Die Frage nach der Wahrheit", en *Revista Venezolana de Filosofía*, Caracas, Nº 12, p. 114. Igualmente, BIEMEL 1978, p. 187.

regiones del ser, en principio y por definición tan abismalmente diferenciadas. Y esto ha sido ciertamente el esfuerzo de toda la filosofía occidental, y en particular el de la filosofía moderna fundada por Descartes. La urgencia en relacionar estas dos regiones del ser reside en un olvido, a saber, el del ser. Al definir las por mutua contraposición: real-ideal, variable-permanente, contingente-necesario, particular-universal, se queda preso de la contraposición, no pudiendo ir más allá de la dualidad del ser, hacia la instancia más universal que las funde a ambas. El concepto de ser aplicado a estas dos regiones contrapuestas es un concepto equívoco, pues tiene que ser aplicado a cada una de ellas con significación enteramente distinta. El sentido de ser que subyace a ambas significaciones es lo que ciertamente olvida toda la tradición, incluido Husserl. Y en ello consiste precisamente el olvido del ser.

Más tarde, en *Ideas*, Husserl caracterizará semejante distinción como un "abismo de sentido" (18) que se abre entre las dos regiones del ser. Todo esto permitirá a Heidegger mantener su pregunta: si el ser es tanto lo real como lo ideal, entonces, en definitiva, ¿qué es el ser?

No obstante haber elucidado el supuesto en su maestro, Heidegger le reconoce sus logros en lo que respecta a una verdadera crítica del sicologismo; pero haciendo la salvedad de que ella no se lleva a cabo en los *Prolegómenos* (19). Son las propias *Investigaciones Lógicas*, y la nueva disciplina en ellas fundada, a saber, la fenomenología, las que restituyen a la filosofía el papel fundamental que siempre ha pretendido. Allí Husserl ya no lucha contra un modo de explicación ajeno a la filosofía, lucha que es más bien consigo mismo por haber compartido al principio semejante error, sino que lleva a cabo sus descripciones fenomenológicas, que de hecho se constituyen en una reconquista del terreno otrora usurpado por la psicología.

Estas descripciones fenomenológicas no persiguen otra cosa que salvar ese abismo de sentido abierto para efectos previos tales como el de su refutación del sicologismo. Pero, como decíamos arriba, ya se prefigura el lugar donde se salva ese abismo; con la distinción entre lo real y lo ideal ya se opta por lo segundo, y con mayor razón cuando se conoce lo que caracteriza a cada uno de los polos de dicha distinción. Ese es precisamente el idealismo inherente a la concepción dual del ser. Hay que hacer la salvedad de que Husserl en ningún caso rechaza este apelativo de idealista; por el contrario, él mismo se define como idealista (20).

18. HUSSERL, Edmund: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, F.C.E., 1949, p. 114.

19. ROSALES, A.: *op. cit.*, p. 115.

20. Al respecto, cfr. el epílogo de *Ideas*.

En conclusión, Husserl se mantiene con el presupuesto de la distinción entre lo real y lo ideal, lo cual marca su filosofía con la impronta de la filosofía moderna, consistiendo ésta fundamentalmente en una teoría del conocimiento, que inevitablemente conduce a lo que Heidegger denominó “metafísica de la subjetividad” (21).

3. La nueva determinación del radicalismo en filosofía por Heidegger

El desentrañamiento del supuesto principal de la filosofía de Husserl por parte de Heidegger ha puesto al primero en una corriente tradicional de la historia de la filosofía. Por un lado, lo ha identificado con aquella característica del pensamiento occidental: el olvido del ser; por otro lado, ha quedado preso de las directrices impuestas por la propia aurora de la filosofía moderna, a saber, la forma que toma el dualismo ontológico en Descartes. He aquí que entonces podemos reclamar a Husserl: ¿dónde está el radicalismo de su filosofía? El comienzo absoluto de su filosofía tiene una forma histórica determinada, remotamente, por los griegos y, más próximamente, por Descartes. Entonces, ¿cómo comienza absolutamente una filosofía que no puede evitar un previo concepto del ser? Nos encontramos ciertamente ante un movimiento en círculo inherente a todo intento por determinar el comienzo del filosofar. “La filosofía no puede dejar de ser una mera actitud y convertirse en un filosofar real, si no tiene su primer campo para investigar. Pero este campo debe ganarlo filosofando realmente” (22). Esto es lo mismo que decir: “antes de comenzar a filosofar hay que filosofar”. Lo cual no carece en absoluto de verdad, pues, tratándose del mismo Husserl, la desconexión de la tesis de la actitud natural ya es de algún modo filosofía, tanto como el concebir que haya una actitud distinta de ella. El momento incondicionado, el fundamento absoluto, lo gana Husserl sólo al término de su regreso hacia la subjetividad, regreso que se inicia con dicha desconexión. Y si queremos buscar el comienzo en la mera exposición, ella sí que está llena de supuestos tales como la diferencia entre hechos y esencias, con que se inicia su obra *Ideas*.

Heidegger no renuncia en absoluto al radicalismo de la filosofía. Pero tampoco lo concibe necesariamente como filosofar sin supuestos. El ideal de la filosofía sin supuestos tiene su origen en el dualismo característico del pensamiento de la edad moderna. Allí, donde todo el ser se reparte entre sujeto y objeto, la filosofía se concibe como la tarea de fundamentar el uno en el otro. Y como el que filosofa se concibe a sí mismo como sujeto, entonces no hay más remedio que fundar toda objetividad en el sujeto. Este, el sujeto, es comienzo y

21. CRUZ VELEZ, Danilo: *op. cit.*, p. 117.

22. *Ibidem*, p. 282. Sobre esto, cfr. también SCHELER, Max: *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, Buenos Aires, Nova, p. 7.

fundamento de todo lo otro. Pero, si es demasiado evidente el ser de los objetos, como en ellos es imposible fundar algo, pues son definidos desde el principio por referencia a un sujeto, entonces hay que cambiar de actitud, con toda la violencia que ello implique, con el fin de acceder al terreno seguro y firme de la subjetividad. Y como el mismo sujeto está teñido de modos de ser característicos de los objetos, a saber, particularidad, facticidad, en fin, realidad, entonces esta corriente moderna del pensamiento emprende en la figura de Kant lo que podemos reconocer como la desobjetivación del sujeto (23), obteniendo así su peculiar trascendentalidad, y realizando completamente el ideal de contraposición de las dos regiones del ser que Descartes no había logrado.

El radical punto de vista de Heidegger le permite señalar al ser como el asunto de la filosofía a pesar de todos los encubrimientos de que ha sido víctima durante el curso de la historia de la filosofía. El ser, el asunto de la filosofía, no puede ser cuestionado sin presuponerlo. Intentémoslo: ¿qué es el ser? En la misma pregunta por el ser, al interrogar por él, necesitamos ya del ser. Por tanto, no se puede, según Heidegger, comenzar absolutamente a filosofar sin antes determinar filosóficamente su asunto, en este caso el ser. De este modo se realiza el círculo característico e inevitable del filosofar.

Esta es, pues, la interpretación que hace Heidegger de la máxima de la fenomenología: "a las cosas mismas". Muchos años más tarde, precisamente celebrando el 30º aniversario de la muerte de Husserl, corrigió a su maestro diciendo que la máxima de la fenomenología no era "el principio de todos los principios", sino "a las cosas mismas" (24). ¿Y dónde están las cosas mismas? Pues en nuestro trato con el mundo, trato que sólo es posible por la analogía que cobija tanto a nosotros como al mundo, es decir, por la identidad previa a cualquier distinción: mundo y nosotros, antes de determinar al primero como enfrente de los segundos, ambos somos. La distinción por tanto no es comienzo, sino resultado; a lo sumo será algún modo particular de ser de cada uno de los dos el que resulta opuesto al otro, pero el comienzo es la identidad que hay de antemano entre los dos.

4. El empalme de la pregunta por el ser y la fenomenología. Las conquistas de la fenomenología en torno al ser: La cosa misma

Las *Investigaciones Lógicas* de Husserl habían logrado avanzar mucho terreno en relación con el desarrollo de la pregunta por el ser. La vuelta a la

23. Para este problema, cfr. CRUZ VELEZ, Danilo: *op. cit.*, especialmente el capítulo titulado "La descosificación del yo y el sujeto trascendental".

24. HEIDEGGER, Martin: "Über das Zeitverständnis in der Phänomenologie und im Denken der Seinsfrage", en *Phänomenologie-lebendig oder tot? Zum 30. Todesjahr E. Husserls*, publicado por Helmuth Gerig, Friburgo, 1969, p. 47.

cosa misma proclamada en la introducción a las *Investigaciones lógicas* no se había quedado en mera proclama. Husserl, en su sexta y última investigación, había logrado mostrar claramente el modo de darse de la cosa misma. Heidegger mismo abrigaba esa esperanza al ver que la inquietud causada por la lectura del libro de Brentano se desvanecía. "En 1919, enseñando y aprendiendo en la cercanía de Husserl, cuando me ejercitaba en el ver fenomenológico, y al mismo tiempo intentaba en el seminario una comprensión distinta de Aristóteles, mi interés se inclinó hacia lo nuevo de las *Investigaciones Lógicas*, sobre todo la sexta investigación según la primera edición. La distinción allí elaborada entre intuición categorial y sensible se me reveló en todo su alcance para la determinación de la 'múltiple significación del ente' " (25).

a. El estado de la cosa misma antes de Husserl: Kant (26)

"Volver a las cosas mismas" implica que la cosa misma había estado entre los filósofos, pero que ya no le era permitido al filósofo tratar con ella, o que, por lo menos, la había olvidado, a la fuerza o voluntariamente. El culpable de esta mala comprensión de la filosofía de Kant era el Neokantianismo, escuela en boga por aquel entonces, cuya preocupación principal era la teoría del conocimiento para fundamentar las nuevas ciencias surgidas y maduras en el transcurso del siglo XIX. El mismo concepto natural de fenómeno privativo de la *Crítica de la razón pura* pretendía servir para la determinación de cualquier otra forma de acaecer, produciendo como resultado obvio una absoluta naturalización de todas las formas posibles de ser. Emanciparse de ese naturalismo es el objetivo básico de la nueva filosofía fundada por Husserl a comienzos de siglo.

La crítica kantiana de la razón es famosa, entre otros motivos, por la limitación del conocimiento científico a la experiencia posible. Semejante restricción del conocimiento no era, por supuesto, arbitraria. Había surgido de la encrucijada en que se hallaba la filosofía a mediados del siglo XVIII. El escepticismo de Hume, al que condujo todo el desarrollo del empirismo, y el

25. HEIDEGGER, Martin: "Mein Weg in die Phänomenologie", en BIEMEL, 1973.

26. En español es fácil confundir sin reparos la cosa en-sí kantiana con la cosa misma de Husserl, pues utilizamos el mismo término para las dos. Pero, originalmente, los términos, aunque no el concepto, como veremos, son distintos. "Das Ding an sich!" es aquello que en la filosofía crítica se opone al fenómeno y, por lo tanto, nunca aparece. En cambio, en la fenomenología, "die Sache selbst" es la meta que se propone la nueva filosofía, contra cierta tradición. Pero, contextualizando el problema dentro de la misma obra fundadora de la filosofía fenomenológica, especialmente en la sexta investigación, nos damos cuenta que el logro final es mostrar la cosa misma, suprimiendo la contraposición, introducida por Kant, entre fenómeno y cosa en-sí o noumeno. De este modo, podemos tomar por lo mismo aquello que está designado con dos nombres distintos. Los detalles de esta identificación quedan más claros en el curso del presente párrafo.

racionalismo dogmático, en que había degenerado toda la filosofía alemana, no podían, ninguno de los dos, dar salida a los problemas que planteaba el rápido desarrollo del conocimiento científico moderno. Hume no veía la posibilidad de fundamentar leyes científicas en hechos particulares y empíricos. Aceptaba apenas como fundamento del conocimiento científico el hábito psicológico. Por otra parte, el estricto proceder analítico de los dogmáticos, y su concomitante desdén por los conocimientos provenientes de la sensibilidad, llamada por ellos facultad inferior de conocimiento, no daba cabida a los problemas planteados por la filosofía experimental. Fue entonces cuando entró Kant en escena, siguiendo de alguna manera el ejemplo de Hume. Este, a pesar de ser el más consecuente de los empiristas, había reconocido que a partir de la experiencia sólo se podía llegar máxime, a hábitos, pero jamás a leyes científicas universales y necesarias. La pura experiencia no daba para más, concluía Hume sumiéndose en el más profundo escepticismo.

Kant siempre reconoció el ejemplo que significó para él el escepticismo de Hume. Así como éste había llevado a cabo lo que podríamos llamar una crítica de la experiencia pura, Kant, por ello despierto de su letargo dogmático, procedería con la crítica de la razón pura. El resultado de tamaña empresa fue el reconocimiento de la importancia de ambas facultades en el conocimiento, a saber, sensibilidad y entendimiento, pero a su vez también la restricción del campo de lo cognoscible. El conocimiento científico quedó fundamentado, pero el reino de la experiencia restringido. Si la ciencia expresa leyes universales y necesarias, ellas sólo regirán sobre el reino de lo dado sensiblemente, es decir, de la experiencia posible. A este reino lo llamó Kant el reino de los fenómenos, contraponiéndolo al de la cosa en-sí, de la cual no hay experiencia posible, tal como ésta había sido definida para el fenómeno. La cosa en-sí quedaba vedada para el conocimiento. La peculiaridad de la cosa en-sí es ser una mera idea propuesta por la razón, pero sin intuición sensible correspondiente y, por consiguiente, quedaba convertida en una idea vacía, sin contenido. Y todo ello porque hacía consistir el conocimiento en el juego de dos facultades cuyas funciones se excluyen mutuamente: intuición y entendimiento; la primera intuye, más no piensa; y el segundo piensa, pero no intuye.

“Volver a las cosas mismas” debió ser obviamente como un desafío a Kant; y en efecto lo era. Había entonces que someter a revisión los conceptos de experiencia, intuición y entendimiento de la filosofía de Kant si se quería llevar a cabo la empresa propuesta.

**b. Revisión y nueva determinación del concepto de experiencia:
la intuición categorial**

Lo que Kant entendía por conocimiento al escribir su *Crítica de la razón pura* era el conocimiento científico. Las proposiciones que él intentaba conec-

tar con alguna intuición eran las leyes científicas. Muy diferente era lo que se proponía Husserl. Cualquier juicio tiene que poder estar fundado en una evidencia, pensaba. Y no sólo los juicios y las proposiciones; no. También cualquier acto cognoscitivo o significativo debe poder fundarse en una evidencia. Un nombre, por ejemplo, tiene que tener su referente, pero esta relación, a saber, entre el nombre y el nombrado, debe estar fundada sobre una experiencia originaria. De este modo, se ampliaba para Husserl la esfera de problemas, pero a su vez se ampliaban también las posibilidades para su solución. A Husserl no le interesaba meramente justificar la necesidad y la universalidad de una proposición, de una ley, por medio de una posible referencia a la intuición. La evidencia que ésta brinda es una evidencia todavía ulterior, no es la fundamental, la originaria. El acto de legislar o universalizar está basado en otros actos cognoscitivos previos, tales como los actos significativos y nominales, todos los cuales están fundados, o deben poder estar fundados en una evidencia originaria.

Veamos entonces cómo procede Husserl. Todo acto, en cuanto es intencional, se dirige a algo. Tal acto no tiene necesariamente ese algo al cual se dirige. Pero el dirigirse a algo implica que debe haber un cumplimiento o no de dicha intención. El cumplimiento de la intención es el darse mismo de lo intendido, es decir, el darse de aquello a lo cual se dirige el acto intencional. Ahora bien, el correlato del acto se da a su vez en nuevos actos, a saber, los actos de la intuición y la percepción. Es la primera la que nos brinda lo posible, y la segunda lo real. Pero lo que se nos da en estos actos es apenas lo sensible: lo real y lo posible, pero siempre sensiblemente. Sin embargo, nosotros tenemos cumplimiento de nuestros actos aunque en ellos no todo sea necesariamente sensible. En una proposición o acto judicativo, por ejemplo, al llevarse a cabo su cumplimiento como tal acto, yo no logro evidencia sólo de aquellas partes de la proposición que tienen un referente sensible y que, por tanto, sólo pueden ser dadas sensiblemente. Hay, por el contrario, cumplimiento o no de toda la proposición, del acto en su totalidad, mediante una percepción (27). Si aceptamos, entonces, que en una proposición no sólo hay intenciones completables apenas sensiblemente, y que una proposición es un acto intencional que tiene que poder ser completable en su totalidad, tendremos por consiguiente que aceptar que hay modos no sensibles de darse las cosas. Veamos.

En la forma proposicional hay una cantidad de variantes posibles: "el, uno, algunos, pocos, muchos, no, que, y, o, etc." (28). Estas formas son las que Husserl llama "formas categoriales" (29) y las distingue de las materias sensibles, que son las que encuentran "cumplimiento directo en la intuición (per-

27. HUSSERL, Edmund: *Investigaciones Lógicas*, p. 693.

28. *Ibidem*, p. 694.

29. *Ibidem*, p. 698.

cepción, imaginación, etc.)” (30). Ahora bien, si hasta el momento hemos entendido la intuición sólo de modo sensible, y es el acto de intuir (percibir, imaginar) el único que puede proporcionarnos cumplimiento, entonces nunca intuiremos algo que complete las intenciones de los actos que corresponden a las formas categoriales; una intuición, en otras palabras, nunca podría brindar cumplimiento a las intenciones de los actos categoriales. Pero, si tenemos evidencia de que hay cumplimiento de un acto proposicional en su totalidad, y por tanto de todos y cada uno de los actos que él comporta, entonces sí hay cumplimiento de los actos categoriales, pues éstos pertenecen al conjunto de actos que conforman una proposición. En consecuencia, el cumplimiento que brinda la intuición no sólo ocurre sensiblemente, razón suficiente para tener “que distinguir... entre intuición sensible e intuición categorial” (31).

Y, entonces, ¿qué nos brinda la intuición categorial? La intuición sensible es la que nos da objetos sensibles. Kant sólo conoció este tipo de intuición; por eso su concepto de objetividad es muy limitado, pues se trata de una objetividad sensible, fenoménica, peculiar de las ciencias físicas de las cuales se ocupa la *Crítica de la razón pura*. La intuición sensible y la percepción sensible nos brindan la realidad a que se dirigen nuestros actos cognoscitivos. Pero esta realidad tiene apenas la forma de lo sensible o fenoménico, no de lo en-sí o de la cosa misma. Ahora, con el descubrimiento de Husserl de la intuición categorial, además de darnos la realidad de las cosas, se nos da también la cosa misma (32).

c. Consecuencias de la intuición categorial

Al poder intuir categorialmente hemos rebasado los límites sensibles y fenoménicos de la experiencia kantiana; por tanto, el concepto de fenómeno se ha visto ampliado hasta invadir los terrenos de aquello que según Kant nunca se daba: la cosa en-sí. Husserl ha logrado suprimir esa diferencia entre la cosa en-sí y el fenómeno, haciendo que la primera se dé, es decir, disolviendo la cosa en-sí en el fenómeno. De este modo, queda también superado el restringido concepto de objetividad de las ciencias naturales. “Las intuiciones categoriales constituyen una nueva objetividad, lo cual, entendido intencionalmente, quiere decir que ellas brindan simplemente la propia cosa dada; ellas no la alteran; por el contrario, ellas brindan, si se puede decir así, su denominado ser-en-sí” (33).

30. Ibidem, p. 698.

31. Ibidem, p. 704.

32. Ibidem, pp. 703-704.

33. Ibidem, p. 705. Véase también BIEMEL, 1978, p. 163, en donde se cita a Heidegger.

Queda así desmontada prácticamente toda la arquitectura kantiana de los conceptos de intuición, entendimiento, categoría, fenómeno y cosa en-sí. El mismo concepto de objetividad queda desplazado a un nivel mucho más profundo, como es el de la objetividad categorial, que podríamos llamar también ontológica. Todo el andamiaje de la *Crítica de la razón pura* dependía de la caracterización recíprocamente excluyente de las funciones del entendimiento y la intuición. Superada semejante disyunción entre entendimiento e intuición mediante el nuevo concepto de intuición categorial, queda desmontado el orden y la simetría de los conceptos en la crítica kantiana de la razón.

Estas son, pues, las consecuencias que se extraen de la nueva determinación de la objetividad por Husserl. Por fin se nos muestra el ente mismo (34), ya no simplemente como objeto sensible, sino tal como él es en sí. La realidad percibida sensiblemente nos proporcionaba al ente, no en cuanto ente, sino apenas como unidad de cualidades, unidad que era posible sólo por la identidad del yo que efectuaba la síntesis. Pero el ser mismo del ente no es perceptible sensiblemente, pues “una significación como la de la palabra ser no encuentra ningún posible correlato objetivo en la esfera de la percepción sensible” (35). Así pues, quedan sentadas las condiciones en que se puede dar el ser mismo. La pregunta por el ser hallaba aquí su punto de partida y, desde entonces, fenomenología y ontología, en el sentido demandado por la inquietud de Heidegger, no se diferenciaban en absoluto. El mismo Heidegger se permitía concluir así: “No hay ninguna ontología junto a una fenomenología, sino que la ontología científica no es otra cosa que la fenomenología” (36).

d. La reaparición del supuesto de Husserl

No podemos hacernos muchas ilusiones en lo que respecta a la pregunta por el ser de Heidegger si seguimos acompañando a Husserl en su desarrollo filosófico. Inmediatamente después de su descubrimiento de la intuición categorial, mediante la cual logró ver directamente al ser, afloran de nuevo los supuestos latentes en su punto de partida.

Lo que nos brindaban la intuición y percepción sensibles era lo real en sentido estricto; en cambio, la intuición categorial nos daba el ser mismo, la cosa en-sí, en términos kantianos. ¿Cómo podemos ahora caracterizar esa cosa en-sí, ese ser que se nos da en la intuición categorial? Si no es real, pues efectivamente no lo percibimos ni intuimos sensiblemente, ¿cuál es entonces

34. Cfr. BIEMEL, 1978, p. 160.

35. HUSSERL, Edmund: *Investigaciones Lógicas*, pp. 699-700.

36. HEIDEGGER, Martin: “Historia del concepto de tiempo”. Citado por BIEMEL, 1978, p. 164.

su modo de ser? Si todo lo sensible es real, entonces, de nuevo, ¿qué es lo categorial? A Husserl no le resta más que caracterizarlo como lo *ideal* (37). Aquí vemos cómo aparece de nuevo el supuesto que consiste en el dualismo entre realidad e idea. Habiendo superado el terreno de la objetividad real, pensamos que seguiría a conquistar el de la que arriba ya denominamos objetividad ontológica. Pero el ente que le salió al encuentro en esa nueva objetividad fue recibido con uno de sus tradicionales nombres: el nombre de *idea*. Con ello se renuncia definitivamente a seguir el camino de la pregunta por el ser.

Es obvio ahora el desarrollo ulterior del pensamiento de Husserl. Las *Investigaciones Lógicas* parecían haber cumplido su cometido: a la cosa misma. Pero la caída en viejos prejuicios tornó la empresa fenomenológica en algo totalmente distinto. La tendencia histórica a ubicar la *idea* en la conciencia, en la subjetividad, impuso el nuevo rumbo a la fenomenología. Continuar desde el punto a que habían llegado las *Investigaciones Lógicas* era seguir por la vía de la subjetividad. La "cosa misma" se había vuelto *idea*, y ella reside ahora, desde el comienzo de la modernidad, en la subjetividad. El viraje idealista de Husserl era ya un hecho.

5. Fenomenología y reflexión

La concepción de la fenomenología como reflexión no es mero producto del llamado viraje idealista de Husserl; incluso, nos atreveríamos a decir, no sólo es previo, sino también sobrevive a ese idealismo. Husserl siempre caracterizó su filosofía como reflexión. Sin embargo, tal reflexión es concebida de manera diversa en las distintas etapas del desarrollo de su pensamiento.

En la introducción a las *Investigaciones Lógicas*, Husserl insiste en la necesidad de la reflexión, a pesar de sus dificultades, para llevar a cabo una descripción fenomenológica (38). Esta exige "una dirección antinatural de la intuición y del pensamiento" (39). Además, la descripción y el análisis fenomenológicos deben ser puros, es decir, no deben ir mezclados de enunciados de existencia ingenuos; quien reflexiona debe "dejar que actúen sobre él puras las relaciones fenomenológicas" (40). Esta es ya una forma previa de exposición de lo que posteriormente será la "epojé" fenomenológica. Pero hasta ahora, en esta obra, Husserl no remite la dirección de su movimiento reflexivo hacia la pura subjetividad, como lo hará en *Ideas*. Y es esto precisamente lo que

37. HUSSERL, Edmund: *Investigaciones Lógicas*, p. 705.

38. *Ibidem*, p. 221.

39. *Ibidem*, p. 221.

40. *Ibidem*, p. 222.

constituye para Heidegger otra de las ventajas de la primera gran obra de su maestro. Aquí la reflexión es la dirección que toman la intuición y el pensamiento con el objeto de sacar a la luz los actos en los cuales se nos dan las cosas mismas. La reflexión no se dirige a las cosas mismas; ellas ya están dadas.

Al final de la sexta investigación, vuelve Husserl a poner en su lugar la reflexión: "si se entiende por juzgar, no sólo las intenciones significativas correspondientes a los enunciados actuales, sino también los eventuales cumplimientos completamente adaptados a ellos, es con seguridad justo que *un ser es sólo aprehensible en el juzgar*. Pero con ésto *no se ha dicho en modo alguno* que el concepto del ser haya de adquirirse, ni pueda adquirirse nunca 'en la reflexión' sobre ciertos juicios" (41). El concepto de ser y de toda otra forma categorial hallan su origen "no en la reflexión sobre los juicios, o, más bien, sobre los cumplimientos de los juicios, sino en los cumplimientos mismos de los juicios" (42). Por consiguiente, el ser tiene su origen en un darse primigenio y no en una reflexión ulterior. Sólo que la reflexión es la que nos permite ver los actos a través de los cuales el ser se da.

Decíamos anteriormente sobre el nombre que va a recibir, por parte de Husserl, el ser: al bautizarse el ser con el nombre de *idea*, es inevitable caer en la tradición moderna que identifica a la subjetividad como el lugar de la idea. Por eso, al finalizar así sus *Investigaciones Lógicas* (43), comprendemos por qué Husserl, en su nueva empresa filosófica, va ampliar el papel de la reflexión dirigiéndola hacia la región de la conciencia pura y, a su vez, requerirá no sólo de una 'epojé' fenomenológica, sino también de una reducción eidética que le haga visible el ser como eidos, como idea. De este modo, la cosa misma queda caracterizada de una forma completamente *ideal*, opuesta por entero a lo *real*.

6. El lugar de la epojé en Heidegger

Es un error pensar que la fenomenología de Heidegger es la misma de Husserl pero sin epojé. Empezando porque la salvedad que en este caso se hace afecta esencialmente a la fenomenología. Una fenomenología sin 'epojé' no sería tal. Ha contribuido a incurrir en este error el mismo Husserl, al polemizar indirectamente con Heidegger. El hecho de que éste no asuma la 'epojé' tal como su maestro lo exige es para Husserl "una recaída desde la problemática fenomenológica-trascendental" (44). Tampoco es correcto decir que Heideg-

41. Ibidem, p. 701.

42. Ibidem, p. 702.

43. Cfr. supra, p. 53, bajo el título "La reaparición del supuesto de Husserl".

44. TUGENDHAT, Ernest: *Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín, Walter de Gruyter, 1967, p. 263. Tiene a la vista el epílogo a *Ideas* de Husserl.

ger no necesita ya de la "epojé" simplemente porque la presupone (45). Es posible que la presuponga, pero nunca con todas sus consecuencias. "Cuando se argumenta que Heidegger no habla de la reducción fenomenológica porque él la presupone, entonces sólo se dice la mitad de la verdad, no tomando en serio el rechazo a la reducción por dirigirse hacia el eidos y el yo" (46). Entonces Heidegger no se compromete con ninguna reflexión, ni con ninguna "epojé" que tenga en sus miras al eidos o al yo, pues ello implica un encubrimiento del ser, de la cosa misma.

En el curso de Marburgo sobre "La historia del concepto de tiempo", aborda Heidegger el problema de la "epojé", otorgándole su lugar adecuado. La tematización de los actos intencionales, que es posible gracias a la vuelta de la mirada que permite la epojé, no es interpretada por Heidegger en un modo filosófico trascendental (47): "...más bien —dice Heidegger— mediante la puesta entre paréntesis aparece el objeto en el cómo de su ser mentado, por lo cual debe hacerse presente el carácter de ser del ente" (48). A Heidegger le interesa poner de relieve el carácter ontológico de la reducción, mientras que Husserl se preocupa por continuar en busca de algo que esté dado absolutamente. Y lo encuentra: la conciencia pura. Pero para Heidegger esto sigue siendo un problema que no permite continuar en la perspectiva de la pregunta por el ser o que, más bien, debe sucumbir ante el planteamiento de la pregunta por el ser: "En la elaboración del campo temático de la fenomenología, a saber, la intencionalidad, está planteada la pregunta por el ser de esta región, por el ser de la conciencia, es decir: ¿qué significa aquí y en general ser, cuándo se dice que la esfera de la conciencia es una esfera y una región de ser absoluto?" (49).

Sin entrar aún a examinar más a fondo las consecuencias de esta última pregunta formulada por Heidegger (50), intentemos ubicar el lugar exacto de la "epojé" que se mantiene presente en su filosofía.

Podemos comenzar salvando cierto equívoco muy frecuente en este tema de la fenomenología. Hay varios conceptos metodológicos que a veces son

45. Véase al respecto PÖGGELER, O.: "Heideggers Neubestimmung des Phänomenbegriffs", en *Phänomenologische Forschung* 8, München, Alber, 1978, p. 125.

46. Ibidem, p. 125. Sobre este mismo problema, véase también MONTERO MOLINER, F.: "Heidegger y la reducción fenomenológica trascendental", en *Revista de Filosofía del Instituto Luis Vives*, Madrid, 1952.

47. BIEMEL, 1978. p. 169.

48. Ibidem, p. 169.

49. Palabras de Heidegger en su curso sobre "La historia del concepto de tiempo". Citado por BIEMEL, 1978, p. 169.

50. Al respecto, cfr. infra, pp. 56 y ss.

caracterizados con fórmulas comunes, a saber: reducción, epojé, reflexión; muchas veces se utilizan los conceptos de reducción y "epojé" sinónimamente, y muy fácilmente se los emparenta con el de reflexión. Y todo porque ésta, la reflexión, puede ser definida como un movimiento invertido del pensar que va acotando (reduciendo) la región de lo estrictamente filosófico. Semejante retroceso (Rückführung) sólo es posible mediante una suspensión ("epojé") de aquello a lo cual se dirige el pensamiento en su funcionamiento normal (actitud natural). Estos conceptos no sólo están algo confundidos y entremezclados en los comentaristas, sino también en sus mismas exposiciones originarias por parte del propio Husserl. Ahora bien, la trama filosófica que los contiene hace que todos estos conceptos estén recíprocamente implicados y que sea difícil tratar acerca de uno de ellos sin inmiscuirse en el terreno de otro. Sin embargo, una ruptura como la que significó el pensamiento de Heidegger dentro de la escuela fenomenológica hace visibles algunas peculiaridades de aquellos conceptos, lo cual nos permitirá deslindarlos unos de otros.

Fue muy precipitada la creencia de que, al romper Heidegger con su maestro, se vinieran a pique en el primero casi todos los conceptos del segundo. A esto ayudaron, como decíamos antes, ciertos pronunciamientos algo indirectos de una de las partes, tanto como la ausencia de la tematización de esos conceptos en la obra capital de Heidegger. Pero el que Heidegger no los *tematice* no quiere decir que ellos no *operen* en su filosofía (51). Cuando él se ocupa de cuestiones metodológicas en su obra (52), hace caso omiso totalmente de problemas tales como la reducción y la "epojé". No obstante, Heidegger ha admitido la importancia de la "epojé" para la cuestión del ser. En su primer curso de Marburgo, él mismo reconoce que con el descubrimiento de la intencionalidad se ha hecho accesible por primera vez la totalidad del reino de los entes (53). Pero la intencionalidad no es temática en la actitud natural, y sólo puede llegar a serlo mediante una vuelta de la mirada propiciada por la "epojé" (54), que consiste en poner entre paréntesis los objetos a los que se dirige la intencionalidad: "mediante la puesta entre paréntesis aparece el objeto en el cómo de su ser mentado". El sentido de ser del ente al que se dirige la 'intencionalidad' de cada caso se hace visible por medio de la dirección de la mirada hacia el acto intencional, al poner entre paréntesis lo que se nos ofrece en la actitud natural. Así aparece, entonces, "el 'cómo' de su ser mentado" (55), se hace "presente el carácter de ser del ente". Ahora bien, podemos concluir con

51. Sobre la distinción entre conceptos operatorios y conceptos temáticos, cfr. FINK, E.: "Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl", en CAHIERS DE ROYAMOUNT: Husserl, pp. 102 y ss.

52. Cfr. la introducción a *El ser y el tiempo* de Heidegger.

53. BIEMEL, 1978, p. 167.

54. Ibidem, p. 169.

55. Ibidem, p. 169.

Heidegger: "sólo en tanto me hago presente en general al ente en el cómo de su ser mentado como ente, puedo yo decir algo acerca del ser" (56). Por tanto, la misma pregunta por el ser implica y exige, por mínima que ella sea, una cierta desatención a los entes en su diversidad propia de la actitud natural o, lo que es lo mismo, implica y exige una "epojé", una suspensión o puesta entre paréntesis de todo aquello que se nos ofrece en la actitud natural.

Demostrar que en Heidegger queda viva la "epojé" no quiere decir que lo comprometemos con toda la fenomenología de su maestro. Aquí es donde tenemos que deslindar ciertos conceptos que están entramados con otros de la fenomenología de Husserl. *'Epojé', reducción, reflexión* son conceptos que, según iremos demostrando, operan en la exposición de la filosofía de Heidegger, y que dependen en Husserl de la meta a la cual se dirigen: la región de la conciencia pura. Como Heidegger no pretende buscar el vacío lugar del "sin supuestos" que tanto preocupaba a su maestro, su filosofía no es un retroceso a una región caracterizada por contraposición a la que constituye el punto de partida: lo real de la actitud natural. El problema de "¿cuál es el sentido del ser?", que aqueja a Heidegger, no lo conduce a esa región. Además, allí, en la conciencia pura, no se puede evadir la pregunta por el ser de ella misma; y la cuestión, a saber, qué sentido tiene decir que ella (la conciencia pura) es, se plantea aquí ineludiblemente. Por lo tanto, hay que mirar en una dirección distinta a la de la conciencia pura o subjetividad trascendental. De este modo, los conceptos que ahora nos ocupan adquieren independencia frente a la meta que se les había impuesto. Ello, por supuesto, no quiere decir que hayan desaparecido. Entonces, la ruptura fundamental de Heidegger con Husserl consiste en su posición respecto de la dirección que ha de tomar la descripción fenomenológica, posición que a su vez está determinada por los motivos esenciales del filosofar de cada caso: la filosofía estricta y la pregunta por el ser.

Ahora bien, reducir no es ir acotando la región de la conciencia pura, ni reflexionar es volver la mirada sobre sí mismo; ni poner entre paréntesis o llevar a cabo una epojé compromete de antemano la dirección que se ha de seguir. Estos conceptos pueden ahora entrar a depender del nuevo motivo de la filosofía: la pregunta por el ser. Hay que trascender al ente, no para volver sobre sí, sino para buscar el modo originario y fundamental del ser, del cual depende cualquier ente o modo particular, diverso, fáctico, de ser. Tal acto de trascender al ente no ocurre ni ingenua ni irreflexivamente. El modo originario y fundamental de ser es el mostrarse mismo, también originario, de los entes, lo cual precisamente los constituye en fenómenos. "En la idea de la aprehensión y explicación 'intuitiva' y 'original' de los fenómenos (en lo cual consiste la fenomenología) está implícito lo contrario de la ingenuidad de una accidental

56. HEIDEGGER, Martin: "Historia del concepto de tiempo". Citado por BIEMEL, 1978, pp. 167-168.

'visión' 'directa' e irreflexiva" (57). Hay que traspasar todos los encubrimientos que no nos permiten acceder al ser originario. Semejante traspaso es nada menos que penetración, para lo cual hay que reflexionar. También hay que desatender al ente particular, para poder mirar más allá de los entes, al ser; y esto es, sin más, una "epojé". Finalmente, lograr una visión originaria del ser, lograr el modo originario como el ser se muestra a sí mismo, es nada menos que lograr el fenómeno originario tras el cual nada se esconde y que es puro mostrarse. Esto es, de nuevo, una reducción fenomenológica.

También se ha llegado a señalar que la filosofía de Heidegger es un pensamiento que se lleva a cabo desde la actitud natural. Pero esto sólo sería posible si se abandona o se desconoce por completo la actitud reflexiva. Ahora bien, la actitud reflexiva queda abandonada si por ella se entiende solamente una vuelta a la región de la conciencia pura, a partir de la actitud natural, entendida y definida ésta como contrapropuesta a la primera. Pero el motivo filosófico de Heidegger, la pregunta por el ser, como ya vimos, no admite contraposición alguna. Lo que en Husserl había surgido como diferencia entre ser ideal y ser real, que luego se convirtió en la diferencia entre esencia y hecho, para finalmente enunciarse como diferencia de actitudes, a saber, reflexiva y natural, no resiste a la pregunta de Heidegger, ¿qué es el ser?, o simplemente a la cuestión de si realidad y esencia, son ambas, ¿qué sentido tiene aquí el término ser? Y si cada una, esencia y realidad, se nos da en sendas actitudes, a saber, la reflexiva y la natural, entonces, ¿cuál es la actitud fundamental en la cual se nos da el ser, ya no dividido en regiones, ya no meramente en entes, sino originaria y fundamentalmente?

Es así como la pregunta fundamental de Heidegger sobrevive a las soluciones filosóficas que se construyen a partir de una contraposición de entes y que llevan a convertir una región del ente en el soporte de la otra. Estas contraposiciones están fundadas en diferencias ópticas, es decir, en diferencias entre entes. Y estas diferencias sólo son visibles mediante un cambio de actitud que ponga entre paréntesis una región de entes para hacer resaltar la otra; es decir, mediante una "epojé". Entonces, si hemos demostrado que en Heidegger se conserva una "epojé", ¿qué clase de diferencia o contraposición surge de allí? ¿No sucumbe él mismo, con su pregunta, a esta "epojé"? ¿O no sucumbe su "epojé" a esa misma pregunta? Obviamente, la epojé nos plantea una diferencia, pero no es una diferencia sobre la cual se construyan contraposiciones, sino una diferencia que borra toda contraposición. Precisamente porque no se trata de una diferencia óptica, es decir, entre entes, los términos no se contraponen. La nueva diferencia que aparece a la luz de la pregunta por el ser es la diferencia ontológica: la diferencia entre el *ente* y el *ser*. Y esta diferencia no es una contraposición, sino una diferencia de originariedad que está más allá de toda diferencia entre los entes, y que las hace posibles. Tal

diferencia es la que permite preguntar: ¿cuál es el modo de ser de lo ideal, y cuál el de lo real? ¿Cuál es el modo de ser de la conciencia pura y cuál el del ente real? Estas preguntas sólo son posibles si de antemano se ha considerado la prioridad de la pregunta por el ser.

En definitiva, lo que ha llegado a considerarse como una recaída de Heidegger en la actitud natural es la búsqueda del más originario darse (die ursprünglichste Gegebenheit) del ente, es decir, la cosa misma. Ello implica una consideración del fenómeno que subyace tanto a la actitud natural como a la reflexiva de Husserl. En otras palabras, se trata de una actitud que fundamenta tanto el modo de darse natural de los entes como el modo reflexivo, teniendo en cuenta que en ambos casos se trata de entes, pues para los dos sigue siendo pertinente la cuestión, a saber, ¿cuál es el modo de ser de los entes de cada caso? Tal actitud es la ontológica fundamental, para distinguirla de la actitud ontológica que resulta de la reflexión hacia la subjetividad.

Esta actitud ontológica fundamental conlleva una nueva concepción del lugar desde el cual se despliega ella misma. Lo que era concebido como conciencia intencional y constitutiva de todo sentido de ser entra ahora a depender del fenómeno originario: el ser. Esto con el fin de poder dar respuesta a la pregunta que interroga por el modo de ser de dicha conciencia. Quedando ahora indiferenciada la conciencia con el ser (pues antes ella ponía (setzen) todo ser, diferenciándose abismalmente de él), toma ella la forma de un ente que tiene que ser determinado y caracterizado filosóficamente en dos sentidos: como ente, y al mismo tiempo como comprendiendo el ser del ente. En otras palabras, como ente que es y que, al mismo tiempo, por tener una determinada forma de ser, comprende al ser. Esto constituye el objeto de la primera parte de *Ser y tiempo*: la analítica existencial del ser-ahí.

7. El ser-ahí, o el nuevo lugar de la constitución trascendental. Confrontación con Husserl

En ningún momento es para Heidegger la conquista husserliana de la intencionalidad, como modo de ser de la conciencia, algo que se pueda menospreciar. Aun más, es algo que no se puede evitar recordar que se ha conquistado. Los análisis intencionales de Husserl, en donde el mismo Heidegger reconoce que se "hace presente el 'como' del ser mentado del ente", implican una pérdida de la ingenuidad que nunca se puede recuperar. "Cuando el hombre ha llegado una vez a ser consciente de sí mismo como subjetividad constituyente, ya no puede volver a encontrar la antigua y despreocupada relación con las cosas" (58). Heidegger no puede desandar el camino recorrido por Husserl, aunque con ello no se quiera decir que quede comprometido con

58. FINK, E.: *op. cit.*, p. 200.

todas las conclusiones a que llega el segundo. La forma determinada (*da*, ahí) que toma el ser de la conciencia en el ser-ahí heideggeriano no significa una completa y absoluta omisión de todas las peculiaridades de la conciencia pura husserliana. Se trata de determinar, de ubicar (ahí) semejante conciencia en su comprensión del ser de los entes. Obviamente, la ubicación óptica de la conciencia que se lleva a cabo en la analítica existencial contradice uno de los logros de Husserl, a saber, la completa des-entización de la conciencia, la cual había ocurrido por estar presa la fenomenología de uno de los supuestos históricos del pensamiento, como es el de la regionalización de la totalidad del ser en sujeto y objeto. Semejante contradicción no implica un desdén por toda la caracterización husserliana de la conciencia. Inclusive, el mismo Heidegger lo confiesa: se trata ante todo de un problema de ubicación: "El acuerdo consiste en que el ente en el sentido de aquello que Ud. llama 'mundo', no puede ser aclarado en su constitución trascendental mediante un retroceso hacia un ente del mismo modo de ser" (59). La conciencia, ese lugar donde se constituye trascendentalmente el mundo, o totalidad de los entes según Husserl, no es, en sentido mundano, un ente. Heidegger está de acuerdo con su maestro en este respecto. Pero, al explicar su concepto de ente, y al mostrar que en la acepción husserliana de 'mundo' no se agotan los modos de ser posibles de los entes, intenta ubicar ópticamente ese lugar. De este modo continúa Heidegger: "Pero con esto no se ha dicho que lo que constituye el lugar de lo trascendental no sea en absoluto ente, sino que entonces surge el problema: ¿cuál es el modo de ser del ente en el cual se constituye el 'mundo'?" (60). Entonces la tarea de la fenomenología consiste ahora en determinar el modo de ser del ente en el cual se constituye el mundo, "eso que Ud. llama mundo". El punto de partida de Heidegger es la determinación óptica de lo constituyente; entonces no comienza por indagar la oposición entre lo constituyente y lo constituido (o mundo en sentido husserliano, es decir, totalidad de los entes), sino que busca primero en qué sentido lo constituyente 'es', lo cual presupone una determinación universal que cobija tanto a lo constituyente como a lo constituido: el ser. "Por consiguiente, el problema del ser está referido universalmente a lo constituyente y a lo constituido" (61).

Pero con esto cambia también el concepto del mundo. Ahora el concepto de mundo no se agota en la totalidad de los entes que hacen frente al ser-ahí. Como lo constituyente y lo constituido ya no están claramente opuestos y diferenciados, la dilucidación del lugar de lo trascendental adquiere otros matices. Lo constituyente es posible porque está indiferenciado en su modo de ser con lo constituido (62). Y esta originaria indiferenciación entre lo uno y lo

59. HEIDEGGER, Martin: "Carta a Husserl del 22 de Octubre de 1927", en *Husserliana IX*, p. 601.

60. *Ibidem*, p. 601.

61. *Ibidem*, p. 602.

62. Se puede observar que, a partir de este momento, la exposición se dificulta notoriamente. No puede variar la cosa misma sin afectar esencialmente su exposición. La fácil transitivi-

otro no es accidental; por el contrario, pertenece a la esencia de lo constituyente. Entonces, pertenece a la esencia del ente constituyente a saber, el ser-ahí, ser mundano (63). Sobre esta acepción heideggeriana de mundo pueden ahora ser montadas las diferencias con los entes que no son el ser-ahí: los entes intramundanos. Pero a ambos términos de la diferencia, el ser-ahí y los entes intramundanos, los cobija "el a-priori de la mundanidad en general" (64).

Con ésto podríamos dar lo que sería apenas una caracterización preliminar del ser-ahí, y en lo posible una confrontación con el concepto de sujeto (65). Este concepto de sujeto se realiza en aquello que cada uno de nosotros denomina "yo". Aquello a lo cual nos referimos con el término "yo" nos está dado como lo permanente e idéntico en la multiplicidad de mis posibles variaciones. El modo de darse lo permanente e idéntico es absoluto, y no depende de ningún modo relativo de darse los entes; éstos se matizan y escorzan, y por eso su modo de darse es relativo precisamente a los matices y escorzos de cada caso. El "yo" es por principio lo permanente y, por lo tanto, no puede variar. Es a su vez lo que hace posible la percepción de lo variable, al percibir también lo sustantivo en los cambios, —por permanecer él mismo invariable. De ahí que tome también otro nombre: "sí mismo" (das Selbst). Según ese modo de presentarse, como "sí mismo", entraña entonces una contradicción con todo aquello que "es" en sentido óntico. Si indagamos por la esencia de los entes, encontramos que ella es lo permanentemente presente en toda la multiplicidad óntica. Pero esta esencia o ser de los entes sólo puede darse a algo igualmente permanente, que pueda estar presente y ser testigo idéntico de toda la multiplicidad de los entes. Entonces el lugar donde se da el ser es ni más ni menos que el "sí mismo", y sólo este "sí mismo" posibilita el darse del ser. De este modo queda identificado el ser con el "sí mismo" y las caracterizaciones que de ambos se hacen lo corroboran. La diferencia ontológica, a saber, la que hay entre los entes y el ser, ha quedado en Husserl asimilada a la diferencia entre dos entes: el ente que es él mismo y el que no lo es, es decir, el ente propiamente dicho. El primero, el "yo", ha usurpado para sí el ser fundamento de todos los entes, de todo lo que es. Pero el ser no "es" en el sentido en que lo es

dad de sujeto a objeto es el ideal de la forma elemental de la predicación. Los modos reflexivos predilectos de Husserl hallan aquí también fácil expresión. No sucede así con Heidegger cuando se trata del núcleo de su pensamiento. Se dificulta la transitividad, pues, en principio, la diferencia y la oposición entre los términos han sido disueltas. La exposición se refiere a esa instancia fundamental que cobija a ambos términos. El ser no es ya un sentido dado por un sujeto que no es a un objeto que gracias a él es, en el sentido en que lo es. Ahora se dificulta la unidireccionalidad de la predicación, así como su posible inversión en el proceso de reflexión. Conocidas son las observaciones respecto a la violencia ejercida por Heidegger sobre el lenguaje. Una vez más, se trata de la cosa misma, y no de un capricho de estilo.

63. Cfr. HEIDEGGER, Martin: *El Ser y el Tiempo*, p. 78.

64. *Ibidem*, p. 78.

65. Al respecto, véase CRUZ VELEZ, Danilo: *op. cit.*, pp. 172 y ss.

un ente; en esto coinciden Heidegger y Husserl cuando el primero caracteriza al ser y el segundo al "yo". Desde el punto de vista del ente, el ser es nada, es no-ente (66). El "yo", por su parte, también es nada, el ser producido y determinado por el proceso de desentización o descosificación (67).

Si Heidegger encuentra las raíces ónticas del "yo", del sí mismo, emancipa al ser de este modo reflexivo y egológico de darse, para restaurar la antigua y originaria tarea de la filosofía, que consiste en pensar el ser depurado de todo modo particular y óntico de darse; en otras palabras, la restauración de la filosofía como ontología. Lo nuevo de semejante ontología es la determinación óntica del lugar donde el ser se puede dar; pero en ningún momento confundiendo al ser con un ente. Ningún ente suplanta aquí al ser, pretendiendo darse así mismo en la forma del 'yo'. El lugar donde ahora se da el ser es un ente y, por lo tanto, el darse del ser no es aquí un darse a sí mismo, pues el ser no es un ente. Semejante ente tiene una doble característica (68). Por una parte, la esencia de dicho ente está en su existencia. Existir no es aquello que atribuimos comúnmente a todos los entes. El único ente que existe es el ser-ahí, y por ello en eso consiste su esencia. Existir quiere decir "estar fuera de sí" (ek-sistere), "ser relativamente a" (Zu-sein). Por otra parte, el ser-ahí es el ente cuyo ser le va a él mismo; es decir, este ente se conduce relativamente a su ser, en su comportarse le incumbe su propio ser. Pero conducirse respecto de sí propio implica que al ser-ahí también le conviene el modo de ser de la impropiedad, del no pertenecerse y, por lo tanto, del poder apropiarse de sí mismo.

Es así como Heidegger entra ahora a dar una nueva determinación del concepto de "yo". "El 'yo' sólo debe comprenderse en el sentido de un provisional *índice formal* de algo que quizá se desemboce como su 'contrario' dentro del orden de fenómenos relativos al ser en el caso, sin que el 'no-yo' quiera decir en manera alguna otro tanto que un ente por esencia privado del 'ser yo', sino que mienta una determinada forma de ser del 'yo' mismo, por ejemplo, la pérdida de 'sí mismo' " (69). La convivencia de las dos determinaciones del ser-ahí se puede expresar así: sólo existiendo, en el sentido de estando fuera de sí, se puede ser "sí mismo". O de otra manera todavía: sólo conduciéndose "relativamente a", en relación a, puede el ser-ahí ser él mismo. Pertenece al modo de ser del "yo", es decir, al modo de ser del "sí mismo", el no serlo, o sea, el perderse a sí mismo. Y sólo en tanto se determina así al ser-ahí, a saber, como siendo él mismo y como perdiéndose a sí, se puede llegar al "auténtico sí mismo" (die echte Selbstheit); en cambio, el "yo" que es puro sí mismo, nunca

66. HEIDEGGER, Martin: *La esencia del fundamento* (prólogo), Caracas, Monteavila, 1975, p. 7.

67. Véase mi artículo citado en la nota 1, especialmente el apartado "La reducción trascendental", pp. 105 y ss.

68. HEIDEGGER, Martin: *El ser y el tiempo*, pp. 53 y ss.

69. *Ibidem*, p. 132.

confrontado con lo otro y siempre perteneciéndose a sí mismo, lo llama Heidegger la miserable yoidad (die elende Ichlichkeit) (70).

En conclusión, el "sí mismo" ya no es claramente diferenciable y opuesto a todo lo que no es él mismo, sino que, por el contrario, el "sí mismo" se halla indiferenciado en lo que no es él mismo. Por eso al "sí mismo" le debe pertenecer esencialmente el no serlo, el perderse. Y no ser "sí mismo" es estar fuera de sí, o sea, lo que caracterizábamos como existir (ek-sistere). El ser "sí mismo" es una modificación del ser "relativamente a los entes" peculiar del ser-ahí. Esta modificación del "sí mismo" ocurre cuando el ente respecto al cual el ser-ahí se comporta es él mismo. Pero se trata de una modificación existencial, es decir, donde permanece como esencia el existir.

8. Respuesta de Husserl. Las dos filosofías

Las diferencias puntualizadas por Heidegger y su sistematización expuesta en *Ser y Tiempo* tornan la admiración que el maestro sentía por su discípulo en triste desilusión (71). No hay en absoluto, como pudiera pensarse, ninguna traza de resentimiento por parte de Husserl, dada una supuesta superación del maestro por su discípulo. Del mismo modo, tampoco hay por parte de Heidegger ninguna subestimación hacia su maestro. Lo que los separa es su fidelidad a su propio pensamiento. Ocurrirán hechos que afecten sus relaciones personales; pero no son del caso en este trabajo.

Se trata fundamentalmente de dos puntos de partida de la filosofía, los cuales se alimentan de tradiciones diferentes, y que van a llegar a coincidir en varios aspectos. La legitimidad de los puntos de vista de que parten ambos pensadores, así como la de sus modos de proceder y la de sus conclusiones, no es algo que se pueda simplemente juzgar y decidir desde uno de los dos lados. Ambas filosofías están profundamente arraigadas en la vida de cada uno de los pensadores; en ningún caso son ajenas a ellos. Cada una de las filosofías expresa ansiosamente la inquietud que llevó a convertirse en filósofos a un matemático y a un estudiante del gimnasio aspirante a sacerdote. El primero pugna toda su vida por sacudirse la ingenuidad y la unilateralidad de las ciencias. El segundo dedica su vida a sacar del olvido una vieja pregunta.

La contemporaneidad y el azar de encuentros personales, además de la similitud entre el estado de cosas que a ambos inquietaba, condujo a un entendimiento entre los dos pensadores. Pero la peculiaridad de sus problemas

70. HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*, Tübinga, Max Niemeyer Verlag, 1977, apéndice, p. 442, nota al margen de la pág. 116. En la edición española esta nota se refiere a la p. 132.

71. Cfr. la introducción que hace Mario Presas a HUSSERL, Edmund: *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Paulinas, 1979, pp. 15-16. Cita aquí dos cartas de Husserl.

no por ello tenía que desaparecer. Por eso, si queremos ver cada una de estas filosofías a la luz de la otra, no se hará justicia en cada caso sino a la filosofía que juzga; en ningún caso a la que es juzgada. Para Heidegger, la fenomenología trascendental de Husserl es una metafísica de la subjetividad, comprometida completamente con la tradición fundada por Descartes, tradición que constituye para Heidegger la última gran época del encubrimiento de la pregunta por el ser.

Del mismo modo, para Husserl, la analítica existencial del ser-ahí, punto de partida de la exposición de la filosofía de Heidegger, es una recaída en algo de lo cual precisamente Husserl ha tratado toda su vida de salir. La filosofía debía ser emancipada de la facticidad de las ciencias particulares, de lo que él llamó la actitud natural. Heidegger representaba, entonces, una recaída en la facticidad. La fidelidad de Husserl consigo mismo y con su filosofía no le permitía en absoluto compartir este punto de vista.

Querer fundamentar la filosofía en un ente era algo contra lo cual Husserl había luchado hasta el cansancio en sus *Prolegómenos a la Lógica pura*. A un ente lo estudia una disciplina o ciencia particular; por tanto, la ciencia que de dicho ente se ocupara tomaría el lugar del fundamento de cualquier otra disciplina, lo cual es nada menos que la usurpación del papel de la filosofía por parte de semejante ciencia. Encontrar en el hombre, en sentido óntico, el lugar fundamental para sobre él construir la ontología que piense el problema del ser era para Husserl fundamentar la totalidad del saber, y el saber en general, en el conocimiento de un ente, a saber, la antropología. La pretensión filosófica fundamental de esta ciencia es lo que Husserl denominó antropologismo trascendental (72).

A esta objeción de Husserl, que va acompañada de toda una reiteración de su punto de vista fenomenológico trascendental (73), la contraparte calla. No porque crea que hay completa razón en ella, y que por tanto no haya respuesta posible; sino porque el diálogo en este punto es imposible. Además, Heidegger

72. Cfr. HUSSERL, Edmund: *Ideas* (epílogo), p. 374.

73. Todo el epílogo se ocupa de ello.

ya ha dicho lo que tenía que decir: había asimilado a su maestro a una tradición que desmontó en su obra. Era para él obvio no compartir el punto de vista de su maestro, ni hacer caso de sus objeciones. Para Heidegger estaba tan solucionado el problema como para Husserl. Las soluciones eran distintas e incontrovertibles. Incluso, cada uno podía dar solución a las refutaciones que provenían del otro lado; para cada uno de ellos eran problemas superados, no había nada que hablar. En cuanto a nosotros, sólo nos resta concluir con Fichte:

“Qué clase de filosofía se elige, depende, según esto, de qué clase de hombre se es; pues un sistema filosófico no es como un ajuar muerto, que se puede dejar o tomar, según nos plazca, sino que está animado por el alma del hombre que lo tiene” (74).