

HUSSERL Y HEIDEGGER EN 1927¹

HUSSERL AND HEIDEGGER IN 1927

A Lucía, recién nacida al mundo

Alejandro Escudero Pérez
UNED, Madrid

aescudero@fsf.uned.es

Resumen: En la segunda década del siglo XX Husserl y Heidegger intentaron colaborar con el fin de elaborar un artículo para la *Enciclopedia Británica* en el que se explicaba en qué consiste la *fenomenología*. Analizaremos aquí un documento de ese periodo: la carta que Heidegger remitió a Husserl en octubre de 1927. ¿Contiene, acaso, una pista sobre el futuro de la fenomenología?

Palabras clave: Fenomenología, conciencia, existencia, idealismo.

Abstract: In the second decade of the twentieth century Husserl and Heidegger tried to work together to develop an article for the *British Encyclopedia* in which it explains what the phenomenology is. We will analyze here a document from his period: the letter that Heidegger forwarded to Husserl in October 1927. Does it contain perhaps a clue on the future of phenomenology?

Keywords: Phenomenology, consciousness, existence, idealism.

Introducción

El 22 de Octubre de 1927 redactó Heidegger una carta dirigida a Husserl. La carta dice lo siguiente:

¡Querido amigo paternal!

De todo corazón le agradezco a usted y a su respetable esposa los días que he pasado en Friburgo. Tuve realmente el sentimiento de ser acogido como un hijo.

Solo en el trabajo efectivo se ponen de manifiesto los problemas. El placer de las meras conversaciones de vacaciones no engendra nada de esto. Esta vez todo está bajo la presión de una tarea urgente e importante. Y apenas en los últimos días comencé a darme cuenta de en qué medida su insistencia en la psicología pura da la base para aclarar la cuestión de la subjetividad trascendental y sus relaciones con lo puramente

¹ Este artículo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación «La pretensión trascendental de la hermenéutica fenomenológica y el problema de la historicidad» (FFI2012-32611), financiado por el Ministerio español de Economía y Competitividad y cuyo investigador principal es Ramón Rodríguez García.

anímico (*reine Seelische*), o bien para plantearla por vez primera con plena determinación. El inconveniente es por supuesto que no conozco las investigaciones concretas de los últimos años. Por ello es fácil que las objeciones parezcan demasiado formales.

En las hojas anexas intento de nuevo fijar los puntos esenciales. Ello da también oportunidad de caracterizar la tendencia fundamental de *Ser y tiempo* en el interior del problema transcendental.

Las páginas 21-28 (=271,1-227,21) están escritas de una manera esencialmente más concisa que el primer borrador. La estructura es transparente. Las abreviaciones y pulimentos estilísticos los he puesto ya en el texto tras repetidas revisiones. Las observaciones marginales encerradas con un círculo en rojo se refieren a cuestiones de contenido que resumo brevemente en el apéndice I de esta carta.

El apéndice II se refiere a cuestiones de disposición para las páginas mencionadas.

Para el artículo, el punto verdaderamente capital es que la problemática de la fenomenología sea expresada bajo la forma de una exposición concisa y en todo momento impersonal. Así como la aclaración completa de las cosas sigue siendo el presupuesto de la claridad de la exposición también, tratándose de un artículo, su finalidad debe limitarse a una presentación clara de lo esencial.

El curso de nuestras conversaciones ha mostrado que usted no debe aplazar más las publicaciones más importantes. En los últimos días observó repetidas veces: propiamente todavía no hay ninguna psicología pura. Ahora bien, los fragmentos esenciales de la psicología pura se hallan en las tres secciones del manuscrito mecanografiado por Landgrebe.

Estas investigaciones tienen que aparecer primero por dos razones: 1) que se tengan a la vista las investigaciones concretas y no que se busquen en vano como un programa prometido; 2) que usted mismo tome aire para una exposición fundamental de la problemática transcendental.

Quisiera ofrecerle mantener como hilo conductor el segundo borrador destinado a los *Studien*. Lo he vuelto a leer completo y mantengo el juicio expresado en la carta anterior.

Ayer me dio mi esposa la carta de Richter. Le he escrito a Mahnke.

Aquí evidentemente aún no he comenzado el trabajo que me espera. Me veré ahora en un buen aprieto con la lección del curso, los dos ejercicios de seminario, las próximas conferencias en Colonia y Bonn y, además, debo atender al conde Kuki.

Pero la indispensable excitación para los problemas está despierta y el resto debe ser obtenido en la disputa.

La próxima semana viajaré a ver a Jaspers, con quien recogeré algunos consejos tácticos.

Le deseo una feliz conclusión del artículo, que como despegue para las próximas publicaciones mantendrá despiertos en usted muchos problemas.

Agradeciéndoles de nuevo a usted y a su respetable esposa de todo corazón aquellos días hermosos, le saludo con sincera amistad y respeto.

Suyo,

Martin Heidegger

Apéndice I

Dificultades de contenido

Hay coincidencia en lo siguiente: lo ente en el sentido de lo que usted llama «mundo» no puede ser aclarado en su constitución transcendental mediante un retroceso a lo ente de ese mismo modo de ser.

Pero con ello no está dicho que lo que constituye el lugar de lo transcendental no sea en general nada ente —sino que ello origina directamente el PROBLEMA: ¿cuál es el modo de ser (*Seinsart*) del ente en el cual el «mundo» se constituye? Este es el problema central de *Ser y tiempo* —es decir, una ontología fundamental de la existencia (*Dasein*). Se trata de mostrar que el modo de ser del existir humano es totalmente diferente del de todos los demás entes y que él, en tanto que es, encierra en sí precisamente la posibilidad de la constitución transcendental.

La constitución transcendental es una posibilidad central de la existencia del sí mismo fáctico (*faktische Selbst*). Este, el hombre concreto, no es nunca en cuanto tal —en cuanto ente, un «hecho real mundano», porque el hombre nunca está solamente ahí dado como ente subsistente, sino que existe. Y lo «maravilloso» está en que la composición de la existencia (*Existenzverfassung*) del *Dasein* posibilita la constitución transcendental de todo lo positivo.

Las consideraciones «unilaterales» de la somatología y de la psicología pura solo son posibles sobre la base de la integridad concreta del hombre, que como tal determina primariamente el modo de ser del hombre.

Lo «puramente anímico» (*das 'rein Seelische'*) no ha surgido en absoluto en vista de una ontología del hombre entero, es decir, no con el propósito de una psicología —sino que se origina desde un principio en las meditaciones de Descartes sobre la *Teoría del Conocimiento*.

Lo constituyente no es una nada, sino algo y existe —aunque no en el sentido de lo positivo.

No debe pasarse por alto la cuestión del modo de ser del constituyente mismo.

Por ello el problema del ser está universalmente referido al constituyente y a lo constituido.

Apéndice II

Sobre la disposición de las páginas 21 y siguientes (271, I y ss.)

Lo primero en la exposición del problema transcendental es la aclaración de lo que quiere decir «incomprensibilidad» (*'Unverständlichkeit'*) en lo ente.

¿En qué respecto es incomprensible lo ente? Es decir, ¿qué exigencia más elevada de comprensión es posible y necesaria?

¿En el regreso (*Rückgang*) a qué se adquiere esta comprensión?

¿Qué significa ego absoluto a diferencia de lo puramente psíquico?

¿Cuál es el modo de ser de este ego absoluto —en qué sentido es *el mismo (dasselbe)* que el yo fáctico; en qué sentido *no* es el mismo (*nicht dasselbe*)?

¿Cuál es el carácter de la posición (*Setzung*) en la que el ego absoluto está *puesto (gesetzt)*? ¿En qué medida no se halla aquí ninguna positividad (cualidad de puesto)?

La universalidad del problema transcendental².

El propósito de este artículo es destacar la relevancia de esta carta no solo como un documento del pasado de la fenomenología sino como un impulso en sus desarrollos futuros. Para tratar de cumplirlo la contextualizaremos y la comentaremos.

Un texto de Otto Pöggeler nos va a proporcionar una primera aproximación al denso y rico contenido de la carta que Heidegger dirigió a Husserl el mismo año en que se había publicado *Ser y tiempo*:

Todavía en el año 1927 fue posible colaborar y discutir con Husserl. Por aquel entonces, Husserl intentaba exponer para la *Enciclopedia Británica* lo que era la fenomenología y Heidegger colaboró en este intento, aprovechando la ocasión para caracterizar «la tendencia fundamental de *Ser y tiempo* dentro del problema transcendental». Heidegger ve que hay coincidencia entre Husserl y él en la intelección de que la suma total del ente accesible, el «mundo», no puede ser clarificado en su «constitución transcendental» mediante el regreso a lo ente que tenga justamente el mismo modo de ser. El lugar de lo transcendental no es para Heidegger, empero, «en general algo ente»; más bien es el modo de ser de lo constituyente lo que tiene que ser captado positivamente, es decir, como modo de ser de la existencia fáctica. Pero esto quiere decir que de nuevo hay que hacerse problema del sentido del ser en general. Puesto que Husserl no cuestiona de modo nuevo el sentido del ser sino que, de acuerdo con la tradición, lo toma como ser Presente, sólo puede caracterizar el modo de ser del Yo transcendental *negativamente*. De este manera llega a la discutible distinción —criticada expresamente por Heidegger— entre el «Yo puro» en cuanto lugar de la constitución transcendental y el yo humano. Aquello que Husserl entiende como «constitución transcendental» es para Heidegger «una posibilidad central de la existencia del sí-mismo fáctico. Este, el hombre concreto en cuanto tal, en cuanto ente, no es nunca un “hecho real mundano”, porque el hombre jamás se limita a estar ahí presente, sino que existe». Cuando Husserl convierte a la psicología pura, que hace abstracción de lo somático, en propedéutica fenomenológica, hace caer la totalidad concreta del hombre en un opaco cartesianismo. La existencia fáctica siempre está, en cuanto fáctica, en un mundo. Por eso, y frente a Husserl, pregunta Heidegger: «¿no pertenece un mundo en general a la esencia del puro ego?». Al igual que el modo de ser de la existencia, también hay que volver a cuestionar el modo de ser de lo ente, en el que la existencia, en cuanto fáctica, está ya siempre: «Por consiguiente el problema del ser está referido universalmente a lo constituyente y a lo constituido». Al inicio del proyecto de artículo redactado por Heidegger se yergue por ello la cuestión del ser, vista por primera vez por Parménides. A partir de la cuestión del ser se problematiza, según el modelo de la antigüedad, el planteamiento moderno y también husserliano relativo a la conciencia. «¿Será casual este regreso de la mirada de lo ente para dirigirla a la conciencia, o estará finalmente exigido por la propiedad de aquello continuamente buscado bajo el título de “ser” en tanto campo problemático de la filosofía?». Pero en la última redacción de su artículo, Husserl *no* ha aceptado la orientación hacia la cuestión del ser ni problematizado a partir de esta cuestión el punto de partida de la modernidad, o sea, la *conciencia*. La fenomenología hermenéutica pregunta por el sentido del ser de la existencia (*Dasein*) para poder así problematizar de nuevo el sentido del ser en general³.

² Edmund Husserl/Martin Heidegger. *Phänomenologie (1927)*. ed. de Renato Cristin, Duncker & Humblot, Berlín, 1999, pp. 51-53.

³ Otto Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. de Félix Duque, Alianza, Madrid, 1993, pp. 90-92.

La recapitulación sobre la carta de 1927 ofrecida aquí por Otto Pöggeler, además de señalar una serie de difíciles temas filosóficos de primer nivel, subraya que el centro del escrito de Heidegger está en una *confrontación* entre dos formas de concebir, plantear y desarrollar la filosofía. Precizando este importante punto explica Pöggeler:

Heidegger ha dedicado a Husserl su libro *Ser y tiempo*, porque las investigaciones que aporta este libro han sido posibles únicamente «sobre la base establecida por E. Husserl». Con las *Investigaciones lógicas* de Husserl había salido a la luz la fenomenología; y también el método de las investigaciones de *Ser y tiempo* sería fenomenológico. Lo que es la fenomenología lo aclara Heidegger, al menos de modo provisional, en la Introducción a *Ser y tiempo*. Heidegger no quiere ceñirse a la fenomenología como si se tratara de una «dirección» filosófica «realmente efectiva», sino captar la fenomenología como «posibilidad». Surge así la pregunta: ¿qué es la fenomenología?, ¿qué es fenomenología en el sentido específico dado por Heidegger? Si la fenomenología de Husserl es, en el estadio del que parte Heidegger, una «fenomenología trascendental», hay que preguntarse entonces no sólo por la fenomenología en general, sino que también habrá que preguntar qué quiere decir «trascendental». ¿Qué es filosofía trascendental en el sentido de Husserl y qué en el sentido de la forma más originaria que tenía en Kant? Y si las investigaciones fenomenológicas de *Ser y tiempo* hablan todavía, según las ve posteriormente Heidegger, un lenguaje «metafísico», restaría entonces por preguntarse hasta qué punto la fenomenología y la filosofía trascendental son «metafísica»⁴.

¡Cuántas cuestiones se encierran en un documento tan breve! Trataremos de ir desmenuzando las que nos parecen más relevantes y decisivas.

I. Una colaboración fallida

El contexto concreto de la carta de octubre de 1927 es, como se ha apuntado, la elaboración de un artículo destinado a la *Enciclopedia Británica*. Thomas Sheehan ha reconstruido minuciosamente los avatares de un tortuoso proceso finalmente fallido⁵. Nos limitaremos aquí a mencionar unos pocos detalles.

Comenzado 1927, Husserl recibió el encargo de redactar una entrada para la célebre *Enciclopedia Británica* sobre la «Fenomenología». Se trataba de una excelente oportunidad para difundir entre el gran público internacional en qué consistía esta novedosa corriente de la filosofía. Desde luego Husserl podía haberse ocupado de este importante cometido en solitario, pero con un gesto de indudable generosidad le propuso a Heidegger redactar y firmar conjuntamente este importante artículo.

En 1931, en una carta dirigida a Alexander Pfänder⁶, calificó Husserl esta colaboración diciendo que fue un «completo fracaso». Sencillamente: Husserl y Heidegger, maestro y discípulo, no se entendieron en puntos cruciales, discrepaban en demasiadas cosas. Por eso, finalmente, y tras varios borradores, fue Husserl el que redactó el artículo que le habían encargado. Los rastros escritos de esta frustrada colaboración son pocos. Husserl había remitido un primer borrador a Heidegger; este realizó unas cuantas anotaciones con enmiendas o dudas e inició la redacción de un segundo borrador. Cuando Husserl recibió estas aportaciones empezó a percatarse de las serias dificultades que se cernían sobre este empeño común. Fue entonces cuando recibió la carta de Heidegger que está suscitando este ensayo, y fue aquí donde se detuvo el proceso. En la versión final, después de una serie de tres borradores, Husserl no conservó ni una línea del texto de Heidegger.

En el fondo el fracaso del intento estaba ya en ciernes una década atrás. Heidegger nunca fue un husserliano ortodoxo que poco a poco se fuera desviando de la «doctrina oficial». Hoy disponemos de muchos textos que avalan esta tesis: en los cursos universitarios impartidos por Heidegger desde 1919 salta a la vista que no hay nunca una mera aceptación de la propuesta de Husserl sino más bien un desarrollo original de las aportaciones de este (especialmente en las *Investigaciones lógicas*, el libro de Husserl que más interesaba a Heidegger).

⁴ Otto Pöggeler, *op. cit.*, p. 80.

⁵ Edmund Husserl, *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931)*, ed. y trad. de Thomas Sheehan y Richard E. Palmer, Springer, Dordrecht, 1997.

⁶ Edmund Husserl / Martin Heidegger, *Phänomenologie (1927)*, ed. cit., pp. 67-70.

Desde luego, y esto es digno de alabanza, Husserl apoyó institucionalmente a Heidegger conociendo desde el principio que no era un papagayo que se limitara a reiterar lo que él sostenía. Pero durante una década seguramente pensó que la distancia entre su planteamiento y el de Heidegger no era tan amplia y radical como terminó constatando.

Husserl nunca escribió un texto sistemático y detallado en el que afrontara sus discrepancias con Heidegger (¿tal vez porque pensaba que su propuesta no estaba en realidad afectada por el planteamiento y la propuesta de su discípulo?, ¿o acaso porque consideraba que si no la aceptaba era solo porque no la entendía bien?). Cuando leyó *Ser y tiempo* (1927) y *Kant y el problema de la metafísica* (1929) escribió unas cuantas páginas con apuntes críticos y en cartas a discípulos como Ingarden o Pfänder se lamentaba de la orientación heideggeriana en el terreno filosófico. Es obvio que, por ejemplo, la conferencia de Husserl de 1931 titulada «Fenomenología y antropología» tenía en el punto de mira la obra de Heidegger, pero lo cierto es que en ella ni siquiera mencionaba su nombre. El siguiente texto de Pöggeler —desde una óptica favorable a Heidegger— expone así las principales coordenadas de la crítica de Husserl a su discípulo:

Husserl no ha sido capaz de darse cuenta de la tentativa heideggeriana de poner positivamente de relieve el sentido de ser de la existencia humana en cuanto «yo transcendental» y de hacerse así problema del sentido del ser en general. Según la interpretación vulgar y dominante entonces de *Ser y tiempo*, Husserl ha computado la tentativa de Heidegger como «filosofía existencial», y de ésta ha criticado que no haya entendido la «ascensión de la subjetividad mundana (del hombre) a la subjetividad transcendental»: que no haya entendido, pues, la reducción fenomenológica. Las acotaciones escritas en los márgenes de Husserl a *Ser y tiempo* y al libro de Heidegger sobre Kant muestran que imputó a aquél los cargos de naturalismo y objetivismo, así como haber tomado —junto con Scheler y Dilthey— una dirección antropológica: «Heidegger traspone y tergiversa la clasificación de la fenomenología constitutiva de todas las regiones de lo ente y de lo universal, de la total región mundo, en lo antropológico...». Es en este «antropologismo» donde vería Husserl en lo sucesivo su auténtico rival. Husserl consideró que la tergiversación de la fenomenología en algo antropológico, esa filosofía existencialista «de moda», era junto con los antropologismos de toda laya y el relativismo historicista manifestación de su hundimiento en la crisis de la época moderna; crisis cuya superación se fue convirtiendo paulatinamente en el problema capital de su pensar. Quizá se halle aquí el signo trágico de Husserl, pues su superación de la crisis de la época moderna no sirvió al fin y al cabo sino para repetir nuevamente el camino de la metafísica moderna. Lo propiamente trágico de Husserl no estaría, pues, en la injusticia cometida con él por causas políticas, ni tampoco en que los discípulos de la última época, a los cuales había ayudado a que irrumpieran en una nueva libertad del pensar, no continuaran su camino de pensamiento. El signo más profundamente trágico de Husserl estribaría más bien en que él, que había hablado a favor de las cosas mismas y en contra de toda construcción metafísica, repetiría finalmente de nuevo el camino de los sistemas metafísicos de la época moderna, sin ver siquiera que no se había parado a escrutar supuestos que podían haber sido suspendidos. Cuando Heidegger intenta cuestionar de nuevo aquellas posiciones decisivas de la metafísica que seguían determinando también el pensar de Husserl, sirve entonces a la causa de la fenomenología de un modo totalmente diferente de aquellos que sencillamente seguían investigando sin enfrentarse con el punto fundamental de partida de Husserl o que tomaban su obra desde el punto de vista histórico, valorándola como la obra de un «clásico» de la filosofía, con lo que no se dejaba hacer lo único que Husserl deseaba solo y exclusivamente: que, partiendo del volverse «a las cosas mismas», se continuara edificando sobre los cimientos por él establecidos⁷.

No podemos detenernos más en los vericuetos de la discusión que Husserl entabló, aunque fuese de un modo fragmentario y en documentos privados, con Heidegger, ni tampoco en medir y evaluar hasta qué punto varios de los desarrollos temáticos y problemáticos del Husserl tardío son una reacción, a la vez negativa y positiva, a la propuesta de Heidegger: algo así requeriría un ensayo específico.

2. Heidegger en debate con Husserl

En 1953/54 explicó Heidegger con estas palabras su vínculo con la fenomenología en la segunda década del siglo XX: «Sin embargo, lo que para mí estaba en cuestión no era una dirección dentro de la fenomenología,

⁷ Otto Pöggeler, *op. cit.*, pp. 92-94.

ni tampoco el hacer algo nuevo. Más bien intenté pensar más originariamente la esencia de lo que es la fenomenología y de este modo restituirle propiamente su pertenencia a la filosofía occidental»⁸.

Este doble intento —entender qué sea la fenomenología ahondando en su arraigo en la tradición de la metafísica— implicaba, a la vez, proseguir el impulso de Husserl y rechazar su concreto desarrollo de la fenomenología sobre la base de la tesis de que la orientación de Husserl estaba afectada por una serie de supuestos heredados que no había sido capaz ni de advertir ni de desarticular.

El curso del semestre de invierno de 1923/1924, titulado *Introducción a la investigación fenomenológica*, contiene ya una sistemática exposición crítica de la fenomenología de Husserl (en los cursos anteriores ya se advertían significativas diferencias de orientación pero las discusiones expresadas con las tesis husserlianas aludían solo a temas puntuales sin que se llevase a cabo un debate general)⁹. En este curso se pone de relieve con detalle, por ejemplo, la adhesión de la propuesta de Husserl al «cartesianismo» con todo lo que esto implica: concepción de la filosofía como un saber enteramente cierto y autofundamentado que busca obsesivamente la segura fundamentación de la totalidad de la realidad y del conjunto del conocimiento en un ente absoluto¹⁰; estipulación como pauta epistémica y como criterio de jerarquización en lo óptico de la evidencia intuitiva y así de la plena presencia; la primacía del «ego cogito» y, por lo tanto, de la autoconciencia o de la conciencia reflexivamente ensimismada¹¹; la aceptación de un dualismo óptico según el cual la realidad es o física (externa, espacial) o psíquica (interna, temporal); la tesis de que el hombre está compuesto por una parte material —el cuerpo— y por otra parte «espiritual» —la mente consciente—, etc.

Con el fin de exponer con brevedad en qué consistió en sus líneas básicas la asunción (crítica) de Heidegger de la fenomenología husserliana nos detendremos en lo que expuso en el curso del semestre de verano de 1925 titulado *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (trad. de Jaime Aspiunza, Alianza, Madrid, 2006), en concreto en el apartado «Sentido y cometido de la investigación fenomenológica»¹². Sobre este curso universitario recogido finalmente en un libro dice Patricio Peñalver: «[...] contiene seguramente el intento más sistemático de Heidegger por “aclararse a sí mismo” en su enigmática relación con el gran idealista»¹³. Continúa señalando al respecto Peñalver: «La exposición pasa por dos momentos claramente diferenciados. En primer lugar Heidegger adopta una actitud de “identificación” con el pensamiento fenomenológico tal y como este quedó fijado en las *Investigaciones lógicas*, y explicita el principio de “a las cosas mismas” a través del nombre, griego en el fondo, de “fenomenología”. En segundo lugar Heidegger fija los límites, las omisiones de la fenomenología, agudizadas según él en las obras de Husserl posteriores a las *Investigaciones lógicas*, y apunta a una crítica inmanente del pensamiento fenomenológico. Se destacan en el primer momento tres “descubrimientos” fundamentales: la *intencionalidad*, la *intuición categorial* y el sentido original del *a priori*»¹⁴.

Debe subrayarse que Heidegger no recogió estos tres importantes «hallazgos» en su literalidad husserliana: los elaboró de un modo «novedoso» (no por afán de novedad sino a partir de una rigurosa consideración de los propios «fenómenos»).

⁸ «De un diálogo acerca del lenguaje (entre un japonés y un inquiridor)», en Martin Heidegger, *De camino al habla*, trad. de Yves Zimmermann, Serbal, Barcelona, 1987, p. 88.

⁹ Véase sobre este asunto, por ejemplo, el excelente estudio de Sophie-Jan Arrien, *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, PUF, París, 2014.

¹⁰ En la historia de Occidente se han desplegado tres figuras del *Fundamento*: Mundo, Dios y Hombre. La primera la encontramos, por ejemplo, en el mundo platónico de las Ideas o en el mundo aristotélico de las Formas. La segunda en Santo Tomás, Descartes o Berkeley. Y la tercera en Kant, Hegel o Husserl.

¹¹ Una brillante exposición de la tesis de que el hombre moderno está dramáticamente encerrado en una interioridad que lo clausura (clausurando a su vez el mundo mismo en la medida en que el hombre pretende erigirse en el fundamento, esto es, en el sujeto) puede leerse en el ensayo de Jean-François Mattéi *La barbarie interior*, Ediciones Del Sol, Buenos Aires, 2005.

¹² Véase al respecto la excelente exposición de Ramón Rodríguez en el libro *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Tecnos, Madrid, 1997. También puede resaltarse los dos amplios capítulos que se dedican a este crucial asunto en el libro de Jesús Adrián Escudero, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Herder, Barcelona, 2010. En la bibliografía citaremos más estudios relevantes sobre el tema.

¹³ Patricio Peñalver, *Del espíritu al tiempo (Lecturas de 'El ser y el tiempo' de Heidegger)*, Anthropos, Barcelona, 1989.

¹⁴ Patricio Peñalver, *op. cit.*, p. 64.

Respecto al crucial asunto de la «intencionalidad» realizó —si atendemos al conjunto de los textos de este periodo— una serie de aportaciones de enorme relevancia que habría que estudiar con el detalle que merecen; por ejemplo, rechazó —y esto es algo decisivo— que haya algo así como una «región psíquica» que pueda ser «esencialmente» definida por una propiedad denominada «intencionalidad»; con ello se da un paso notable para dejar de una vez de considerar a la intencionalidad como la propiedad que define una clase de realidad suponiendo así como obvia la dualidad entre el ente psíquico y el ente físico (carente por su parte de esa presunta propiedad). También es resaltable la inicial ubicación de lo intencional en los *comportamientos*¹⁵ de la existencia humana en vez de localizarlo en las vivencias de la conciencia pues esto contribuye a la tarea tan necesaria de des-interiorizar la intencionalidad¹⁶.

Por otro lado, la elaboración heideggeriana del complejo asunto de la «intuición categorial» —expuesto por Husserl en la Sexta de las *Investigaciones lógicas*¹⁷— le conduce a una renovada tematización de la cuestión del «es» del «ente» (captado o aprehendido en toda suerte de trato del existir con los entes que se le descubren al dirigirse «intencionalmente» hacia ellos con sus comportamientos). Lo cual, a su vez, implica un replanteamiento de la tradicional cuestión del «ser» que pivota sobre su «comprensión» («previamente» al «darse del ente» en los comportamientos intencionales de la existencia humana, o sea, a priori, el «ser» se *da* en una «comprensión»).

En tercer lugar, Heidegger prosigue una crucial aportación husserliana sobre la noción de «a priori»¹⁸: el a priori no es solo —como se sostiene en el kantismo— «subjético» ni tampoco exclusivamente «formal»¹⁹. Gracias a la aportación de Husserl —que Heidegger elaboró con nuevos matices e inflexiones— la indagación filosófica puede ir sacando descriptivamente a la luz el a priori de las «categorías»²⁰, el a priori de los existenciales de la existencia humana, y el a priori del «ser» y el «sentido» como último «a priori del a priori».

A partir de la convergencia de estos tres hallazgos husserlianos Heidegger, en el libro que recoge su curso de 1925, llega a la siguiente definición inicial de la fenomenología: esta emprende la tarea de realizar una «descripción analítica de la intencionalidad en su a priori»²¹.

El punto álgido de la crítica de la fenomenología husserliana se concreta cuando Heidegger repasa las cuatro propiedades con las que su maestro define *esencialmente* a la «conciencia»: inmanencia; absoluta donación; autosuficiencia o independencia; idealidad o esencialidad. Si la fenomenología es inicialmente una descripción analítica de la intencionalidad en su a priori sucede que Husserl explicita el a priori de la intencionalidad asignándoselo a la conciencia y concibiendo lo apriórico como un reino ideal de esencias, a lo que añade que la conciencia está absoluta e infaliblemente dada para sí misma en una reflexividad que la encierra

¹⁵ Véase el artículo de Michel Dalissier «La notion de “comportement” selon Heidegger», *Revue philosophique de Louvain*, n.º 106, 2008. La «sustitución» de las vivencias por el comportamiento ha sido destacada en su importancia por F.W. von Herrmann en su libro, *Hermeneutik und Reflexion*, V. Klostermann, Fráncfort del Meno, 2000. Es obligado aquí mencionar el libro de Maurice Merleau-Ponty redactado en 1938 y titulado *La estructura del comportamiento*.

¹⁶ Al respecto véase nuestro artículo «Un ensayo de fenomenología: el a priori de correlación», en la revista electrónica *La Caverna de Platón* (sección artículos y fuentes). Expone con detenimiento este punto Friedrich-Wilhelm von Herrmann en su artículo «Die Intentionalität in der hermeneutischen Phänomenologie», en *Die erscheinende Welt (Festschrift für Klaus Held)*, ed. de Heinrich Hüni y Peter Trawny, Dunker & Humblot, Berlín, 2002. Sobre esta temática es muy interesante el texto de Andy Clark y David Chalmers titulado *La mente extendida*, KRK, Oviedo, 2011.

¹⁷ Sobre esta cuestión véase el artículo de Ramón Rodríguez «La cuestión del ser en la fenomenología de Husserl», *Revista Pensamiento*, n.º 202, 1996.

¹⁸ Sobre este tema merece resaltarse el libro de Mikel Dufrenne, *La noción de “a priori”*, Sígueme, Salamanca, 2010.

¹⁹ La importancia para la problemática filosófica actual del «debate» entre Husserl y Kant ha sido brillantemente expuesta por Dominique Pradelle en su libro *Par-delà la révolution copernicienne (sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl)*, PUF, París, 2012.

²⁰ Remitimos aquí a nuestro estudio «Hermenéutica filosófica y teoría de las categorías», en R. Rodríguez y S. Cazzanelli (eds.), *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012. Una notable aportación de Heidegger a la cuestión tradicional de las categorías de lo óntico ha sido una recuperación peculiar del asunto kantiano del «esquematismo» (un tema en el que hay que destacar las aportaciones del fenomenólogo Marc Richir).

²¹ Martin Heidegger (2006), *op. cit.*, pp. 107-108.

en su pura inmanencia, todo lo cual implica, al final, que la conciencia del yo es lo primordial y lo fundamental por su estricta autosuficiencia e independencia óptica²².

¿Qué afirma Heidegger sobre esta caracterización de la «conciencia» (el campo temático propio de la fenomenología)? Lo recapitula así Patricio Peñalver: «Los motivos por los que Husserl atribuye ese privilegio a la conciencia se resumen en que ésta presenta las siguientes cuatro determinaciones: es ser *inmanente*, ser *absolutamente dado* o *datitud absoluta*, ser tal que *nulla re indiget ad existendum*, y ser *puro*, como ser ideal de las vivencias. Ahora bien, ninguno de estos cuatro presuntos caracteres del ser de la conciencia se legitima en una aproximación original, según el “a las cosas mismas”, al ser de la conciencia. Lo que opera en ese bosquejo husserliano de la conciencia es más bien el prejuicio de una cierta idea de *ciencia* que “pide” como objeto aquella conciencia pura. No es el ser propio de la conciencia lo que dejan ver aquellas cuatro determinaciones, sino su ser en cuanto *erfasst, gegebene, konstituierend e ideierend* (“aprehendido, dado, constituyente, idealizante”). No es un retroceso a las cosas mismas lo que aquí habría movido a Husserl sino un retroceso a una idea tradicional de la filosofía moderna»²³.

En general la tesis de Heidegger en este punto clave es la siguiente: la fenomenología de Husserl ha tematizado «la conciencia» (el Yo reflexivo) desde una serie de supuestos asumidos como obvios y evidentes (la reflexión ideativa, la presencia intuitiva, la exigencia de certeza y la necesidad de localizar un fundamento autosuficiente, incondicionado, absoluto, etc.); unos supuestos que, sin embargo, desfiguran al ser humano por cuanto le aplican sin miramientos una plantilla prefijada. Por ejemplo: Husserl tematiza lo a priori de la conciencia dando por bueno sin más que lo apriórico es una «esencia» —algo eidético—, pero, pregunta Heidegger: ¿y si la existencia humana *carece* (positivamente) de una esencia? Si así fuese —si eso se puede probar y mostrar descriptivamente— entonces la aplicación al ser humano de la «reducción eidética» (la abstracción ideatoria) lo deformaría y lo desfiguraría, etc.

Sobre la base de estas consideraciones —que habría desde luego que exponer con más destalle— lo que finalmente reprocha Heidegger a su maestro es haber *omitido* la pregunta por el «ser» del «ente intencional» (la existencia humana y sus comportamientos —en los que los entes resultan descubiertos siendo esto o siendo aquello) y, a la vez, haber *ignorado* la pregunta por el «ser en general» (dando por ello como obvio el supuesto tradicional según el cual «ser» significa «Presencia» —*Vorhandensein*— y creyendo que lo máximamente presente —la esencia y la vivencia— es lo que fundamenta todo aquello cuya presencia no sea tan rotunda ni completa, etc.). Sobre este punto de tanto calado señala Peñalver: «Obviamente, esa omisión de la cuestión del ser no puede entenderse como producto de un descuido, de un desfallecimiento causal del rigor científico de la fenomenología. La gran pregunta platónica en *El Sofista* (244 a) citada por Heidegger —¿qué queréis decir cuando decís ser?— habría enmudecido desde Aristóteles. Retomar esta cuestión exige retomar el problema del destino histórico por el que esa pregunta se ha perdido, relacionarlo con el modo de acaecer (*Geschehensart*) de la existencia, con la decadencia o la caída (*Verfallen*) del *Dasein*»²⁴.

Concluyendo este sucinto repaso por el debate de Heidegger con la fenomenología elaborada por Husserl: Heidegger rechaza —sobre la base de un planteamiento alternativo— que la «conciencia» (o el Yo reflexivo) sea el *tema* de la fenomenología porque entiende que por esta vía se deja escapar la explicitación adecuada del «ser» de la «vida humana». El hombre no es una pura conciencia centrada en y por un Yo puro autorreflexivo. No se trata, insistimos en ello, de un rechazo arbitrario y caprichoso: es una analítica ontológica de la existencia humana lo que lo avala y apoya. Este análisis del existir es, según la propuesta de Heidegger, nada menos que la «ontología fundamental». Pöggeler expone así esta tesis tan cargada de consecuencias: «La pregunta ontológico-fundamental de Heidegger por la “subjetividad del sujeto” desemboca en una renovación

²² Esta independencia y autosuficiencia es tan extrema que, como se expone en el párrafo cuarenta y nueve de *Ideas I*, la conciencia del yo subsistiría intacta aunque el «mundo» resultase «aniquilado». Sobre este asunto véase nuestro artículo «¿Es aniquilable el mundo? Un obstáculo al giro idealista en la fenomenología» en la revista electrónica *La Caverna de Platón* (sección artículos y fuentes).

²³ Patricio Peñalver, *op. cit.*, p. 70.

²⁴ Patricio Peñalver, *op. cit.*, p. 73. Debemos a Peñalver un magnífico estudio de la fenomenología de Husserl cuyo hilo conductor es, precisamente, la incuestionada primacía de la *Presencia en Presente* titulado *Crítica de la teoría fenomenológica del sentido*, Universidad de Granada, 1979; véase también el libro de W.W. Fuchs, *Phenomenology and the Metaphysics of Presence*, M. Nijhoff, La Haya, 1976.

de la cuestión del ser»²⁵. Explicado con más detalle: «La analítica de la existencia pregunta, así, por el hombre pero no al modo de la antropología, que toma al hombre como un ente entre otros (aunque señalado), ni tampoco desde luego al modo del antropologismo, que emplaza todo ente delante del hombre, lo orienta hacia él y lo explica a partir de él. La analítica de la existencia pregunta más bien por el modo en que pertenezca en general la pregunta “¿qué es el hombre?” al preguntar ontológico. Pregunta por el modo de copertenencia de la pregunta por el hombre y la pregunta por el ser»²⁶.

Un último apunte. Sea cual sea el acierto de la crítica de Heidegger a Husserl —un tema tan difícil y complejo como decisivo pero sobre el que no se puede eludir un pronunciamiento en el que se incline la balanza hacia uno u otro lado— y aunque se acepten las líneas básicas de esta crítica —y esta es nuestra opción de fondo— esto no significa por sí solo, si no se despliega una argumentación adicional, que la propuesta de Heidegger sea filosóficamente mejor. Y algo más aún: la rotundidad de la crítica de Heidegger a Husserl no prueba tampoco que su propuesta sea radicalmente distinta; tal vez, como señalaremos más adelante, hay un «fondo común» a ambos planteamientos filosóficos (¿o es secundario, por ejemplo, que en ambos se estipule la primacía de la cuestión del hombre —en relación con el asunto del «fundamento»— y también la prioridad de la problemática del «tiempo» sobre el «espacio», etc.?).

3. Desmenuzando la carta de 1927

El propósito de este artículo es llamar la atención sobre la relevancia filosófica de la carta que Heidegger envió a Husserl en octubre de 1927. Los dos apartados anteriores han intentado, aunque sea de un modo rápido, restituir su contexto. Ha llegado el momento de comentar con detalle su contenido. Nos ayudará en este cometido un artículo que Walter Biemel —el editor de la carta y de todos los materiales relacionados con el artículo destinado a la *Enciclopedia Británica*— publicó en 1950 bajo el título «El artículo de la *Encyclopaedia Britannica* de Husserl y las anotaciones de Heidegger al mismo»²⁷.

Lo más jugoso de la carta de 1927 que Heidegger dirige a Husserl está en sus dos apéndices. Respecto al «primer apéndice» comenta Biemel:

En el primer párrafo Heidegger hace referencia a la comunidad que se da entre el pensamiento de Husserl y el suyo. Ya la expresión comunidad es propiamente demasiado fuerte, puesto que presupone un punto de partida común. Más cauteloso, Heidegger dice «coincidencia». Desde dos puntos de partida diferentes se puede llegar también a una coincidencia respecto de cuestiones determinadas —es lo que propiamente se quiere decir aquí. «Lo que usted llama ‘mundo’» —dice Heidegger, y con ello da ya a entender que el concepto de mundo en *Ser y tiempo* es enteramente distinto. El concepto de mundo de Husserl significa la «totalidad del ente». Lo que el ente es no puede ser esclarecido mediante un retroceso al ente. Sobre ello hay coincidencia, y ello quiere decir al mismo tiempo que la hay sobre la necesidad de poner en cuestión al ente. Este poner en cuestión no es el de las ciencias, que investigan dominios determinados del ente pero nunca preguntan qué es el ente *en cuanto* ente. Sobre ello también están de acuerdo Heidegger y Husserl —los caminos se separan, sin embargo, tan pronto como se determina más detenidamente dónde debe repreguntarse para pensar el ente en cuanto ente. Al principio esto parece exagerado. ¿No convierten ambos pensadores al ser humano en problema? Husserl, a través de las exposiciones sobre el ego transcendental; Heidegger, a través de la analítica existencial de la existencia. Sin embargo, se diferencian de modo fundamental en la manera como buscan concebir al hombre²⁸.

Hay aquí por un lado una decisiva coincidencia y, a partir de ella, una discrepancia. Ambos autores están de acuerdo, en último término, en la tesis kantiana —inédita hasta entonces en la tradición occidental— según la cual todas las preguntas remiten finalmente a la pregunta literalmente fundamental —pues en ella se dirime la cuestión del *fundamento*—: «¿Qué es el Hombre?» (siendo la respuesta kantiana: el hombre, en su esencia, es el sujeto racional, el fundamento del mundo, su origen y su meta). Pero Husserl y Heidegger discrepan en los

²⁵ Otto Pöggeler, *op. cit.*, p. 96.

²⁶ *Ibid.*, p. 100.

²⁷ El texto de Walter Biemel está publicado, bajo el detallista cuidado de Antonio Ziriñ, en el libro Edmund Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, UNAM, México, 1990.

²⁸ Edmund Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, *op. cit.*, p. 174.

conceptos —o sea, en los fenómenos— que constituyen los elementos principales de la respuesta. Así Husserl expone y defiende la secuencia Yo, Conciencia y Vivencias (bajo la pauta de la certeza reflexiva y la prioridad de la plena presencia intuitiva). En cambio en Heidegger la secuencia conductora del análisis ontológico del ser humano es la siguiente: Existencia (Dasein), Existenciarios, Comportamientos. Estamos aquí por lo tanto ante dos líneas de respuesta distintas: la Egología husserliana y la analítica de la existencia heideggeriana²⁹.

Respecto a la propuesta de Husserl su discípulo pregunta ante todo por la oscuridad y la confusión que acompaña a la *separación* entre el «yo empírico» y el Yo puro. Comenta este punto específico Walter Biemel:

En la relación de referencia yo-mundo todo el peso del mundo se transfiere al yo transcendental, por lo cual Husserl conscientemente llama a su filosofía idealismo transcendental. Mediante el acto de la reducción transcendental nos alzamos sobre el Yo puro y concebimos su actuación como conformación de sentido. En el manuscrito III se hallan unas anotaciones críticas de Heidegger. Una de estas anotaciones alude directamente a la dificultad de la diferencia del yo fáctico y el yo absoluto. Heidegger pregunta: «¿Cuál es la especie de ser de este ego absoluto?, ¿en qué sentido es él mismo que el yo fáctico, en qué sentido no es el mismo?». A ello Husserl responde en el siguiente apunte: «Mi yo transcendental es por ende evidentemente “diferente” del yo natural, pero de ninguna manera es un segundo yo, como un yo separado de él en el sentido natural de la palabra, así como, a la inversa, tampoco es un yo unido a él o entrelazado con él en el sentido natural. Es precisamente el campo (concebido en concreción plena) de la experiencia transcendental de sí mismo, que en todo momento puede convertirse, mediante una mera modificación de actitud, en experiencia psicológica de sí mismo. En esa transición se produce necesariamente una identidad del yo; en la reflexión transcendental sobre él, la objetivación psicológica se hace visible como objetivación de sí mismo del yo transcendental, y de esta manera se llega a ver cómo en todo momento de la actitud natural se ha impuesto una apercepción». Con otras palabras, el yo es siempre a la vez fáctico (psicológico) y transcendental —vive en la actitud natural referido a objetos, de modo que permanece oculta para él su función transcendental y nosotros tenemos que abrirnos paso hacia él mediante diferentes procesos de reducción. Puesto que la función, o con más exactitud, el ejercicio de la función del yo transcendental permanece oculto para el yo fáctico respectivo, Husserl también llama al yo transcendental el yo anónimo. Que éste existe, ha de desprenderse de las conformaciones de sentido que son su obra. Este yo transcendental es para Husserl el fundamento absoluto, por encima del cual no se puede ir. La tarea de la fenomenología transcendental consiste en revelar las diferentes maneras de ejercer este yo su función, para así hacer visible la constitución del mundo. Para volver al problema planteado arriba de la paradoja de la subjetividad humana, a saber, la oposición «del ser sujeto para el mundo y a la vez ser objeto en el mundo», Husserl lo resuelve de tal modo que propiamente el verdadero sujeto nunca es objeto en el mundo, sino siempre meramente sujeto para el mundo constituido por él. Sólo en tanto que no se ha aprehendido como sujeto transcendental, puede entenderse como objeto en el mundo. Ya en la actitud psicológico-fenomenológica el mundo se vuelve fenómeno —pero en ella (como se repite) el ser del mundo no está puesto en cuestión, sino que sólo se pone la atención en los actos psíquicos, mientras que en la actitud transcendental el mundo está suprimido como base. No nos adentraremos aquí más en la manera como el ego transcendental —mediante el proceso primigenio de la temporalización— inicia la protoconstitución sobre la cual se edifica todo lo demás³⁰.

Desde luego, el problema del «Yo» en Husserl —la esencia del «hombre» concebido como sujeto o fundamento—, el tema de su estatuto, su duplicidad, etc., es enormemente complejo³¹. Un amplio texto de Dermot Moran nos introduce en los principales vericuetos del tema:

Además de rechazar el naturalismo, Husserl también se sentía incómodo con el modo como había ignorado el rol del yo en tanto sintetizador de nuestras vivencias mentales en una vida singular en las *Investigaciones lógicas*, debido a que había seguido el tratamiento más o menos humeano de Brentano del yo como un haz de actos. Las *Investigaciones lógicas* habían concebido los procesos mentales (*Erlebnisse*) más o menos aislados, como eventos individuales, y no había examinado cómo se mantienen juntos en la vida de un yo individual. En 1902-1903 todavía insistía en que el fenomenólogo no estaba interesado en el yo donde aparecen los procesos mentales sino solo en su aparecer. Hablaba incluso de la necesidad de «excluir al yo» (*Ausschaltung des Ich*). El reconocimiento de que esta negación del yo distorsionaba la comprensión de la naturaleza de los procesos mentales surgió durante sus análisis de la naturaleza de nuestra experiencia

²⁹ Un excelente estudio sobre el tema se lo debemos a F.W. von Herrmann, *Hermeneutik und Reflexion*, V. Klostermann, Fráncfort del Meno, 2000.

³⁰ Edmund Husserl, *El artículo de la Enciclopedia Britannica*, op. cit., pp. 168-169.

³¹ Después de leer amplios y rigurosos estudios sobre estos temas, por ejemplo, *Phänomenologie und Egologie* de Jan M. Broekman, M. Nijhoff, La Haya, 1963, o *Phénoménologie de la subjectivité* de Georges Lanteri-Laura, PUF, París, 1968, no me parece que pueda concluirse que Husserl fue capaz realmente de conseguir aclarar satisfactoriamente el tipo de duda sagazmente formulada por Heidegger.

consciente del tiempo y del modo como los actos ordinarios de percepción acarrearán con ellos tanto momentos del pasado (retenciones) como anticipaciones del futuro (protenciones). Las meditaciones de Husserl sobre la estructura temporal de las retenciones y las protenciones, junto con un fuerte sentido de la unidad de la vida psíquica, lo obligaron a revisar esta primera aproximación al yo. Ahora reconocía la necesidad de enfocarse en el factor unificador que subyace a la conciencia temporal. El retorno al yo implicaba inevitablemente un retorno a Descartes y el legado del idealismo alemán. Cada vez más, articulaba su metodología en términos del proyecto fundacionalista radical de las *Meditaciones* de Descartes, entendiéndolo como fundamentación de la objetividad en la subjetividad. Influenciado tanto por Descartes como por Kant, la filosofía de Husserl tomó un *giro idealista y transcendental* desde 1905, un giro que reveló primero en clases impartidas en la Universidad de Göttingen en 1906. Este nuevo compromiso con una forma nueva de idealismo se mostró en letras de molde por primera vez en *Ideen I* (1913), con el disgusto de muchos de los estudiantes de Husserl en Göttingen, por ejemplo Roman Ingarden y Hedwig Conrad-Martius, quienes había sido atraídos por el realismo directo y el objetivismo lógico de las *Investigaciones lógicas*. No obstante Husserl mantuvo la interpretación de la fenomenología como un idealismo transcendental e interpretó regularmente su filosofía en términos del proyecto cartesiano, por ejemplo en el Discurso inaugural de 1917 en Friburgo, y en las conferencias de *Filosofía Primera* de 1923-1924, y, por supuesto, en las *Meditaciones cartesianas*, en donde Husserl comienza diciendo que la fenomenología transcendental debía considerarse un «neocartesianismo», aunque uno que retoma más la actitud de Descartes que los contenidos doctrinales de su filosofía. Como Descartes, Husserl, en su búsqueda de una fundamentación definitiva de los actos que constituyen significados, buscaba un punto arquimédico desde el cual comenzar, un punto desde el que pudiera mover el mundo, por decirlo así. Husserl siempre le concedió a Descartes el descubrimiento del dominio transcendental del yo puro. Así, en sus conferencias sobre *Filosofía Primera* de 1923-1924, Husserl dice: «Históricamente encontramos en Descartes la semilla de la filosofía transcendental». Husserl dice que debemos —como el escéptico de Descartes— poner en suspenso todas nuestras creencias naturalistas para poder alcanzar el modo especial como se da la verdad fundamental del *cogito ergo sum*. Para Husserl la claridad y distinción con la que se asume el cogito es la clave para entender el quiebre esencial de Descartes; todas las otras ciencias han de medirse por el modo como la filosofía misma alcanza su clarificación como ciencia. Es por esto que, como dice Husserl, la fenomenología es la «secreta nostalgia de toda la filosofía moderna» (*Ideen I*, § 62). Por supuesto el mismo Descartes habría fallado al tratar de entender la verdadera importancia del cogito y lo malinterpretó como substancia pensante (*res cogitans*), retrocediendo a los viejos hábitos metafísicos, interpretando al yo como un «pequeño etiquetador del mundo», naturalizando la conciencia como otra región del mundo, como de hecho buscan hacerlo otros programas de la filosofía contemporánea de la mente. La verdadera fenomenología entenderá el modo original como se da la conciencia precisamente en tanto modos de auto-donación más que como entidades naturalistas en algún sentido. No fue hasta mucho después que Husserl comenzó a criticar los supuestos cartesianos como punto de partida de la fenomenología. Así, en particular en la *Crisis*, reconoció que todo el «modo cartesiano» de la epojé y de la reducción trajo a la vista el yo, por un lado, pero al hacerlo, lo reveló como «aparentemente vacío de contenido» y, por tanto, no se percató de todo el aparato que constituye el «mundo de la vida» (*Crisis*, § 43). Husserl se dio cuenta de que al diseñar su reducción sobre el modelo cartesiano se olvidó de todos los complejos modos con los que la subjetividad humana está situada y atada al mundo³².

¿Qué sostuvo Heidegger sobre este tema tan complicado y relevante? Walter Biemel lo explica en estos términos: «Heidegger pone de relieve esta dificultad de la separación del yo puro y el yo humano, y su cuestionabilidad»³³. Es decir: «Heidegger critica así [...] la separación del ego transcendental del ego fáctico. Para Heidegger precisamente la facticidad pertenece necesariamente a la existencia concreta; el hombre no es nunca más que en cuanto fácticamente arrojado»³⁴. Heidegger entiende, además, que el estatuto del Yo en Husserl —sujeto y fundamento— es ambiguo, indeciso, está solo caracterizado negativamente, etc. Pöggeler desarrolla así este importante punto oscuro de la propuesta husserliana:

Heidegger reprocha a Dilthey, Scheler y Husserl, pero también a Kant y Descartes, e incluso a toda la metafísica, la teología y las ciencias que nunca hayan desplegado propiamente la pregunta por el sentido del ser de la existencia humana, por la 'subjetividad del sujeto' y el 'yo transcendental'. Bajo el influjo de la ontología tradicional, el sentido del ser de la existencia es captado positiva o negativamente a partir del estar Presente, y de este modo en absoluto se ha visto la necesidad de volver a preguntar de manera originaria por el sentido del ser. En la fenomenología transcendental de Husserl, el sentido del ser del Yo transcendental no es captado, en verdad, como ser presente, pero al estar emplazado simplemente como lo contrario a la interpretación tradicional del ser, es captado como un no-estar-presente, o sea, por modo únicamente negativo, no positivo. El ente presente (lo subsistente que está ahí dado) es fundado en su constitución por un Yo

³² Dermot Moran, *Introducción a la fenomenología*, Anthropos, Barcelona, 2011, pp. 134-135.

³³ Edmund Husserl, *El artículo de la Enciclopedia Britannica*, op. cit., p. 178.

³⁴ *Ibid.*, pp. 178-179.

transcendental. Puesto que el ser queda determinado como estar presente y el Yo transcendental no es ente ni puede nunca limitarse a estar presente, Husserl no puede llamar ontología a la fenomenología transcendental. La ontología, la pregunta por el ser de lo ente, sólo puede suministrar el hilo conductor de la fenomenología transcendental y constitutiva, subordinándose y preordenándose así a esta última, que es la que pregunta por la constitución del ser de lo ente en el Yo transcendental, que no es ente ni está «presente». Por el contrario, la fenomenología hermenéutica de Heidegger es ontología; dado que ella pregunta positivamente por el sentido del ser del Yo transcendental, tiene que plantear de nuevo también la pregunta por el sentido del ser, no pudiendo tomar ya al ser como mero estar presente o estar ahí ya dado³⁵.

En definitiva y como resumen de este conjunto de temas y problemas:

En verdad, Husserl habla sin cesar del ego transcendental, pero por otro lado considera al hombre siempre como un cuerpo entre cuerpos, que mediante su cuerpo (Leib) pertenece a la región de ser cósmica. Por ello ocupa a Husserl hasta el fin de su vida la pregunta de cómo es posible que el hombre, una cosa en el mundo, constituya el mundo y todas las cosas. Muy particularmente salta a la vista este modo de consideración en la discusión de la experiencia del otro. El otro es experimentado ante todo como un mero 'cuerpo' que se mueve; luego veo que los movimientos no son arbitrarios, sino que algo significan, y así llego finalmente a concluir que el cuerpo que se mueve es un hombre. Heidegger, desde el principio de *Ser y tiempo*, separa de modo enteramente radical la forma de ser de la existencia (Dasein) y las especies de entes que no son como la del existir (estar a la mano y estar ahí dado). El hombre nunca es apercibido meramente como un ente subsistente, sino que es aquel ente que antes que nada abre el ámbito del ente, irrumpiendo en él y de ese modo abriéndolo. Así pues cuando el hombre se concibe en el sentido de Heidegger como existencia, ya no puede ser entendido simplemente como 'cuerpo entre cuerpos', lo que se llama el mero 'estar ahí dado del ente subsistente'. Por lo tanto, mientras que Husserl separa el ego transcendental del mundo para mantenerlo puro de todo lo mundano, para Heidegger el existir es aquel ente que antes que nada abre el mundo, precisamente en tanto que lleva o compele a todo ente al ámbito de patencia. Esta referencia al mundo, sobre la cual no podemos extendernos aquí, es tan esencial que Heidegger define al existir precisamente como ser-en-el-mundo, donde, sin embargo, ser-en-el-mundo nunca jamás quiere decir el mero situarse entre otros entes (lo que el término mienta usualmente y también en Husserl). Por estas razones Heidegger anotó también sobre el texto de Husserl: «¿no pertenece un mundo en general a la esencia del ego puro?». Para él esto es una necesidad, pues solamente en la apertura del mundo la existencia en general comienza a existir. Si se suprime la relación del existir (Dasein) al ente, entonces ya no puede aprehenderse el existir como tal. El «yo puro», pues, tiene que ser para Heidegger en cierta forma un «no concepto», una abstracción artificiosa que impide aprehender al hombre en su totalidad y en su existencia concreta. Pero la analítica existencial se había propuesto como meta concebir al hombre como totalidad, y no por cierto una idea de hombre arbitraria, sino al hombre en su existir —aunque no en forma descriptiva, mediante la mera exhibición de modos de comportamiento, sino, por decirlo así mediante el señalamiento de las condiciones de posibilidad de su existencia, condiciones, o mejor, estructuras, existenciales, que no se asignan aprioricamente, sino que son puestas de relieve mediante un análisis del existir concreto. Que el análisis de la existencia en su totalidad no es una meta última —como la aprehensión en Husserl del Yo puro— sino meramente la preparación para el planteamiento de la cuestión del ser, aquí solo podemos mencionarlo brevemente, aunque para Heidegger es de una significación fundamental³⁶.

Como venimos subrayando, Heidegger coincide con Husserl en el carácter central de la moderna (kantiana) «pregunta por el hombre». Así lo expone Pöggeler: «La fenomenología hermenéutica de *Ser y tiempo* busca en la analítica existencial de la existencia la ontología *fundamental* para llegar, a través de la pregunta por el sentido de ser del existir, a la pregunta por el sentido del ser, echando así de nuevo las bases de la doctrina del ser. El preguntar de *Ser y tiempo* no llega empero a su meta, de modo que la parte publicada de *Ser y tiempo*, no da sino las líneas básicas de una crítica primera y provisional (más indirecta que directa) a la fenomenología de Husserl. En Heidegger, el lugar del yo transcendental lo ocupa la existencia. El existir

³⁵ Otto Pöggeler, *op. cit.*, pp. 85-86. Respecto al Yo absoluto —o la subjetividad transcendental— en definitiva Heidegger «[...] de antemano echa en falta la vida en su facticidad, la vida en el plexo de significatividad del mundo. En el lugar del Yo transcendental pone Heidegger la vida en su carácter fáctico. Esta vida fáctica es vida en un mundo; es en última instancia "histórica", y es históricamente como se comprende a sí misma. De esta forma la historia acaecida (geschehen) se convierte en un hilo conductor de la investigación fenomenológica» (*op. cit.*, p. 83). Surge así, por lo tanto, en lo concerniente a este tema central la siguiente duda y pregunta sobre el Yo puro: «¿Acaso solo llega a ser éste posible cuando la existencia es desmundanizada, cuando los rasgos de significatividad del mundo son nivelados y el estar a la mano se convierte en el simple estar ahí del ente presente y subsistente?» (*op. cit.*, p. 88).

³⁶ Walter Biemel en Edmund Husserl, *El artículo de la Enciclopedia Britannica*, *op. cit.*, pp. 176-177. Biemel expuso este tema con amplitud en su libro *Le concept du monde chez Heidegger*, Vrin, París, 1950.

mismo no es ningún Yo, distinto del ente pero constituyente de todo ente, sino que, en su sentido de ser, está determinado positivamente como “existencia fáctica”, y distinguido así de cualquier otro ente. La existencia es *ser-en-el-mundo* y, con más precisión, *ser-ya-siempre* en el mundo cabe lo ente y los otros. Esta facticidad no puede ser reducida a los rendimientos constituyentes de un sujeto; la apertura de esa facticidad (el estar arrojado) es igual de originaria que el proyecto que abre, el comprender. En cuanto apertura de la facticidad, el “encontrarse” (*Befindlichkeit*) es el que dice al existir que se encuentra ya siempre en el mundo»³⁷. En este marco Heidegger concibe a la existencia humana —en tanto distinta del Yo autoconsciente de Husserl— a partir de conceptos como «cuidado de sí», «tener que ser» y «poder ser», «apertura», «comprensión del ser»³⁸, etc. Esto marca una serie de relevantes diferencias con la Egología husserliana que habría que estudiar con detalle. Como no es esto lo que aquí cabe emprender, vamos a volver a una pista que proporciona el artículo de Walter Biemel que nos está sirviendo de hilo conductor en el comentario de la carta de Heidegger. En este artículo explica Biemel que el «método» de la fenomenología de Husserl arranca con una «epojé» y pasa después por la secuencia de tres «reducciones»: reducción fenomenológica, reducción eidética, reducción trascendental³⁹. Ofreceremos ahora un breve apunte sobre en qué coinciden y en qué discrepan Husserl y Heidegger en cada uno de estos pasos «metódicos» del camino de la filosofía.

Según Husserl la «epojé» —entendida como suspensión de la «actitud natural» de la Conciencia del Yo (en la que el sujeto se concibe fatalmente como un objeto mundano)— es un acto reflexivo libre. ¿Cómo elabora Heidegger esta temática? En primer lugar cuestiona la concepción husserliana de la actitud natural pero, por otro lado, y esto es muy relevante, entiende que la epojé —la suspensión del sentido que da paso o da pie a la filosofía— es el sentimiento de angustia que cae sobre el existir humano y lo zarandea⁴⁰.

La reducción fenomenológica es la encargada de fijar y establecer qué es, eminentemente, eso que la filosofía debe considerar «fenómeno» (y por lo tanto marca o delimita cuál es el campo temático de la investigación filosófica). Husserl —siguiendo la tradición que equipara «ser» con «presencia»— afirma que «fenómeno» es ante todo aquello acotado por la pauta de la máxima e íntegra «presencia» (siendo susceptible así de una plena y cierta captación intuitiva por la conciencia); y por eso sostiene que «fenómeno» es, por un lado, el «eídos» —la identidad permanente afinada en un reino ideal— y, por otro, las vivencias de la conciencia en la reflexión interiorizante que delimita una esfera inmanente (contrapuesta a todo lo trascendente, por ejemplo un «ente en el espacio»). En cambio, y tal y como expone en el § 7 de *Ser y tiempo*, Heidegger entiende «fenómeno», en último término, como eso «oculto» y recóndito que trabajosa e indirectamente una fenomenología hermenéutica tiene que intentar explicitar sabiendo que nunca será algo pura y absolutamente patente ante un entendimiento intuitivo que se limite a constatar su plenitud y su integridad manifestativa⁴¹.

La reducción eidética implica el paso, a través de la abstracción ideatoria o la variación imaginativa, de los hechos particulares, contingentes y múltiples a unas esencias universales, necesarias y únicas (según esta tesis esencialista, de origen platónico y aristotélico, el mundo está sostenido y atravesado por una trama rígida y jerárquica de esencias específicas y esencias genéricas). Heidegger en este periodo tiene sobre este crucial asunto una posición ambigua (aunque con posterioridad emprenderá una crítica de cualquier clase de «esencialismo» porque este intenta acometer una completa clausura del mundo que no puede ser aceptada). Pöggeler la explica en estos términos: «El conocimiento esencial de la fenomenología es captado

³⁷ Otto Pöggeler, *op. cit.*, pp. 86-87.

³⁸ A nuestro juicio, una «antropología filosófica» contemporánea —esto es, una respuesta a la pregunta «¿qué es el hombre?»— haría muy bien en tomar buena nota de los conceptos que acabamos de mencionar.

³⁹ Sobre estos temas resulta enormemente interesante el clásico artículo de Iso Kern «Los tres caminos hacia la reducción fenomenológica trascendental en la filosofía de Edmund Husserl», en *La posibilidad de la fenomenología*, ed. de Agustín Serrano de Haro, Editorial Complutense, Madrid, 1997.

⁴⁰ Una excelente elaboración de este específico tema se encuentra en el artículo de Jean François Courtine titulado «L'idée de la phénoménologie et la problématique de la réduction», en *Phénoménologie et métaphysique*, ed. de J.-L. Marion, PUF, París, 1984. En un texto posterior Heidegger vincula la epojé con el «aburrimiento».

⁴¹ En el § 7 de *Ser y tiempo* leemos: «¿Qué es eso que la fenomenología debe “hacer ver”? ¿A qué se debe llamar “fenómeno” en un sentido eminente? ¿Qué es lo que necesariamente debe ser tema de una mostración explícita? Evidentemente, aquello que queda *oculto* en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo pertenece a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento», trad. de Jorge Eduardo Rivera C., Trotta, Madrid, p. 58.

unilateralmente cuando es tomado como conocimiento eidético, cuando esencia es equiparada a género y su captación lograda mediante una universalización de tipo generalizador; en el comprender, el concepto de esencia recibe otro sentido que el de “eídos”. Si no fuera así el “conocimiento transcendental” correría el peligro de convertirse en un naturalismo refinado»⁴². En efecto, en el § 31 de *Ser y tiempo* se dice: «También la “intuición de esencias” de la fenomenología se funda en el comprender existencial» (*op. cit.*, p. 171). Pero lo que no termina Heidegger de aclarar —y esta es una omisión enorme— es qué otra noción de «esencia» debe sustituir o desplazar a las esencias específicas y genéricas postuladas por Husserl siguiendo una larga y discutible tradición esencialista. Hay aquí, además, encerrado otro asunto crucial y difícil: Heidegger rechaza aplicar al ser humano la «reducción eidética» (en cambio Husserl pretendía desarrollar toda una fenomenología eidética de la conciencia y del yo). ¿Por qué ese rechazo tan relevante y cargado de consecuencias? Porque el «Dasein» es un «ente *sin esencia*»⁴³. Estamos aquí ante un logro enorme —decisivo para llevar a cabo una respuesta no metafísica, o sea, no esencialista, a la pregunta «¿qué es el hombre?»— que, de todos modos, y como contrapartida, exige que se aclare cuál es entonces el estatuto exacto de los «existenciaros» que componen el existir (comprender, encontrarse y discurso); y esto es algo que lamentablemente Heidegger no consiguió⁴⁴.

Llegamos a la reducción transcendental: la cima de la fenomenología. Estamos aquí en el terreno de la fenomenología genética, encargada de tematizar el momento crucial en el que la instancia constituyente —es decir, según los parámetros de la tradición metafísica, el Fundamento— constituye todo lo por ella y desde ella constituido: el sentido y la verdad de todo lo óntico⁴⁵. ¿Qué dice Heidegger sobre este paso en el que culmina la actividad filosófica? En el Apéndice I de su carta a Husserl hay un pasaje en el que alude a este tema: «Hay coincidencia en lo siguiente: lo ente en el sentido de lo que usted llama “mundo” no puede ser aclarado en su constitución transcendental mediante un retroceso a lo ente de ese mismo modo de ser. Pero con ello no está dicho que lo que constituye el lugar de lo transcendental no sea en general nada ente —sino que ello origina directamente el PROBLEMA: ¿cuál es el ser del ente en el cual el “mundo” se constituye? Este es el problema central de *Ser y tiempo* —es decir, una ontología fundamental de la existencia (Dasein). Se trata de mostrar que el modo de ser del existir humano es totalmente diferente del de todos los demás entes y que él, como el que es, encierra en sí precisamente la posibilidad de la constitución transcendental. La constitución transcendental es una posibilidad central de la existencia del sí mismo fáctico. Este, el hombre concreto, no es nunca en cuanto tal —en cuanto ente, un “hecho real mundano”, porque el hombre nunca está solamente ahí dado como ente subsistente, sino que existe. Y lo “maravilloso” está en que la composición de la existencia

⁴² Otto Pöggeler, *op. cit.*, p. 83.

⁴³ Afirma sobre este asunto Pöggeler: «Lo que hay que rechazar de la objeción de Husserl a Heidegger, a saber que la facticidad misma sería un eídos, es el presupuesto subyacente de que toda “esencia” o “ser” sea “eídos”. Heidegger funda en *Ser y tiempo* la “intuición de esencia” en el comprender de la existencia fáctica, aunque rehúsa a tomar una decisión definitiva sobre la especie de visión propia de la fenomenología mientras no sean ganados —lo cual no ha sido todavía llevado a cabo en la parte publicada de *Ser y tiempo*— “los conceptos explícitos de ser y estructura de ser, en cuanto únicamente ellos pueden llegar a ser fenómenos en sentido fenomenológico” (*SuZ*, § 31)», *op. cit.*, pp. 88-89.

⁴⁴ La compleja temática de lo que Heidegger denominó en los años veinte del siglo pasado «indicación formal» tal vez podría ayudar a aclarar este delicado asunto del estatuto de los existenciaros de la existencia humana (en tanto distintos de unas «facultades» que, de acuerdo a una regulación eidética, funcionarían a piñón fijo). Además de esto, y como hipótesis desde la que investigar más a fondo el tema, nos parece que sería oportuno introducir en la secuencia «existencia, existenciaro, comportamiento» la noción y el fenómeno del «hábito» (así el existir *abierto* del ser humano define a un ser-de-capacidades —los existenciaros— que tienen que ser afinadas y afiladas por hábitos —destrezas, habilidades— adquiridos desde comportamientos en los que se desvelan fenómenos mundanos).

⁴⁵ La fenomenología genética de Husserl es un enorme galimatías. Por un lado el Yo (sujeto) constituye objetos (la mesa, el árbol, el triángulo —puestos ahí en su sentido y su verdad desde, por y para el Yo); pero, además, el Yo (sujeto) se constituye a sí mismo (¿sólo como «objeto»? ¿también el Yo se constituye como Sujeto (fundamento)?, ¿puede la instancia constituyente ser entonces constituida?). Por otra parte el Yo (sujeto) constituye el sentido y la verdad de los otros (el álter ego). A este galimatías —que podría ampliarse si introducimos el asunto de las síntesis asociativas de lo sensible, etc.— hay que añadir dos líos más: ¿el eídos es constituido por el Yo «ex nihilo» o la constitución del universo eidético se realiza conforme a un eídos previo?, ¿hay un Sujeto Absoluto de tal manera que la instancia constituyente es de iure única (habiendo así un único «mundo verdadero» como télos universal de la fundamentación en la razón)? No son pocos los graves problemas que se esconden, en definitiva, en la fenomenología genética. Un notable libro sobre estas cuestiones es el de Tamás Ullmann, *La génesis du sens*, L'Harmattan, París, 2002.

del Dasein posibilita la constitución transcendental de todo lo positivo». Comentando este importante texto afirma Walter Biemel: «Cuando Heidegger utiliza aquí la expresión “constitución transcendental”, lo hace en obsequio a Husserl. En *Ser y tiempo*, así como en otros escritos, falta este término, porque Heidegger considera la problemática de la constitución como un residuo idealista que tiene que ser superado»⁴⁶. ¿Es esto cierto? Creemos que no. Ya Jean-François Courtine nos alerta al respecto: «Ciertamente aquí Heidegger se expresa en un léxico que no es el suyo, pero no se puede dar cuenta de esta “traducción” en términos de concesión o de cortesía»⁴⁷. Si tenemos razón en este punto frente a la posición de Biemel, ¿qué implicación puede extraerse en último término? Nada menos que la siguiente: lo que Heidegger, en el corazón de *Ser y tiempo*, es decir, en el núcleo de la analítica ontológica de la existencia humana concebida como «ontología fundamental», denomina «proyecto» y «proyectar» —ubicado en el haber del existenciario principal: la comprensión— es el *equivalente* estricto y riguroso de lo que Husserl llama «constitución» y «constituir». Cambia, es cierto, el vocabulario, pero el asunto de fondo es el mismo: el Yo constituye, la Existencia proyecta (siendo el constituir o el proyectar algo efectuado desde sí mismo, por sí mismo y para sí mismo, esto es, teniendo su principio en una auto-referencialidad originaria).

Por lo tanto podemos ya responder a una pregunta que hasta ahora había quedado sin una nítida respuesta: ¿cuál es —a pesar de todas las discrepancias sin duda relevantes— el *fondo común*, en 1927, a Husserl y a Heidegger? Nada menos que la tradición principal y preponderante de la filosofía moderna: el *Idealismo*. Este fondo común no impide, por otro lado, que la adscripción a esta tradición en un caso y en el otro tenga un sentido bien distinto.

Husserl consideraba, en general, que la continuidad entre la naciente fenomenología y el Idealismo filosófico moderno era el inequívoco signo de su éxito. Hasta el punto de que, en su último libro, sostenía que la única solución cabal a la crisis de la modernidad se concentra en volver a afirmar que el fundamento último está en el Sujeto racional —ahora por fin fenomenológicamente esclarecido y explicitado.

En cambio la adscripción de *Ser y tiempo* al idealismo moderno fue el signo definitivo de su fracaso, de la insuficiencia de su planteamiento mismo. Es por eso que el programa inicial, expuesto en el § 8, nunca llegó a ser redactado⁴⁸.

A pesar de la aguda y lúcida discusión de las tesis propias de la concepción del hombre como Yo y Conciencia, Heidegger no consiguió blindarse suficientemente ante el empuje de los supuestos del Idealismo moderno. *Ser y tiempo* se sostiene sobre ellos. Como bien dice Ramón Rodríguez: «Hay, sin embargo, que reconocer que *Ser y tiempo*, pese a contener la tendencia profunda hacia un más allá de la subjetividad, no logra deshacerse del pensamiento subjetivo-transcendental. Ante todo porque la *Erschlossenheit* o apertura de la existencia es concebida como un modo de ser de ésta, como un rasgo estructural de ella. No es ciertamente una propiedad que ella posea, algo que tiene, sino algo que es: ella no es más que su propia apertura, no es un sujeto que abre. Pero aún así, al ser pensada la apertura como el elemento esencial de la constitución de ser del Dasein, es inevitable la representación de que éste, en su abrirse, “pone” el ser, dota de sentido a lo que se da en el ámbito por él abierto. El mismo tejido de referencias del mundo, que remiten esencialmente a un para-qué final que es el propio Dasein, parece abonar esta idea de que el ámbito al que la existencia se abre no es puro espacio libre, sino una posición suya. *Ser y tiempo* se mueve en la permanente ambigüedad de que la existencia se encuentra a priori en el ser como ámbito de manifestabilidad de las cosas y que a la vez ese ámbito es abierto por ella en virtud de su peculiar forma de ser, sin que se pueda apartar, en este segundo momento, la representación del poner subjetivo-transcendental. La clásica interpretación de Waelhens (1952), según la cual la analítica existencial supone un “idealismo de la significación” —la existencia no pone las cosas, pero sí su sentido— es un buen exponente de ello»⁴⁹.

La gran lección de la carta de 1927, su enseñanza más granada, está, nos parece, en que *Ser y tiempo* es, al fin y al cabo, *traducible* al idealismo fenomenológico transcendental. Esta es la prueba de que más acá de

⁴⁶ Walter Biemel en Edmund Husserl, *El artículo de la Enciclopedia Britannica*, op. cit., p. 176, n. 11.

⁴⁷ Heidegger, *cahier de l'Herne*, Herne, Paris, 1983, p. 65.

⁴⁸ Véase nuestro artículo «*Ser y tiempo*: una obra interrumpida», en la revista electrónica *Eikasía*, n.º 41, 2011. Este es el tema del libro *El tiempo del sujeto (un diagnóstico de la crisis de la modernidad)*, Arena Libros, Madrid, 2010.

⁴⁹ Ramón Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis, Madrid, 2006, p. 121.

todas las discrepancias que impidieron la colaboración entre maestro y discípulo había un *fondo común* cuyo alcance ninguno de ellos fue capaz de calibrar.

Iremos terminando este apartado citando el texto con el que Walter Biemel concluye su importante artículo de 1950: «Puesto que para Husserl en la perspectiva del idealismo trascendental el Ego trascendental es la base de ser absoluta, cierta en última instancia, no se plantea en modo alguno el problema de salir de ella y, en consecuencia, falta en él la auténtica problemática del ser, que preside el pensamiento de Heidegger. Así se separan necesariamente los caminos de ambos pensadores. Husserl permanece sobre la línea cartesiano-racionalista de la metafísica moderna, mientras que Heidegger intenta aprehender el destino de la metafísica occidental en su conjunto —en el retroceso a los pensadores premetafísicos primigenios»⁵⁰.

Solo un apunte más. Un punto que en efecto distancia a Husserl y a Heidegger es el crucial fenómeno de la *finitud* y la *facticidad* que Heidegger asigna a la existencia humana. Pues bien: solo cuando se radicalizan estos rasgos de lo que somos nosotros se encontrará al final una escapatoria al callejón sin salida del idealismo filosófico (y con ella, a la vez, se atisbará, nos parece, un nuevo destino para la fenomenología).

4. Un futuro para la fenomenología

La carta que Heidegger dirigió a Husserl en octubre de 1927 puede leerse como un documento del pasado que informa sobre un episodio peculiar al que ya nos hemos referido. Pero también cabe leerla como un texto significativo que en sus recónditos pliegues apunta hacia el *futuro* de la fenomenología⁵¹.

Este pequeño texto saca a la luz pública una crucial controversia entre dos gigantes que disputan sobre en qué consiste la filosofía. Cuando se analiza el contenido de la carta y el contexto que la rodea se revelan no solo una serie de variadas e interesantes diferencias sino también una convergencia de primer orden: tanto Husserl como Heidegger, con matices propios, subscriben la tesis *idealista* según la cual el «hombre» es el *Sujeto*, es decir, el *Fundamento* del mundo.

Este último punto —la línea de convergencia entre Husserl y Heidegger en 1927— suscita, por ejemplo, una pregunta básica que puede formularse así: *¿el sentido de algo y su correspondiente verdad está siempre constituido por la Conciencia de un Yo (Husserl) o, acaso, es proyectado por la existencia humana (Heidegger)?* La respuesta afirmativa puede, desde luego, seguirse ensayando, pero siempre que se aborden y enfrenten las profundas aporías de la tradición idealista (en vez de, como es habitual, proseguirla únicamente por inercia, de un modo puramente dogmático). Pero también cabe, y esta es hoy, nos parece, la mejor opción, ensayar otras rutas y caminos para la filosofía en los que, de entrada, se responde *negativamente* a esa pregunta crucial. En estos ensayos —en gran medida tentativos pero no por ello exentos de rigor y vigor— se está buscando una propuesta que ponga entre paréntesis, a la vez, el idealismo, el realismo y el fundacionismo (sin renunciar nunca, por otra parte, a aprender de los indudables aciertos de los desarrollos filosóficos que se han movido en estas direcciones). Una fenomenología postidealista suspende la primacía del «sujeto» (es decir, del hombre concebido como una instancia incondicionada, independiente y autosuficiente). Una fenomenología postrealista suspende la prioridad del «objeto» o de la «substancia» (dejando a la vez de postular que la totalidad de lo óntico está sostenida y atravesada por una única y rígida trama piramidal de esencias específicas y de esencias genéricas). Por último, una fenomenología postfundacionista ya no está ni obsesionada ni acuciada

⁵⁰ Walter Biemel en Edmund Husserl, *El artículo de la Enciclopedia Britannica*, op. cit., p. 179. En efecto Heidegger intentó encontrar en algunos pensadores «presocráticos» —especialmente Anaximandro, Parménides y Heráclito— pistas que solo podían proporcionar quienes habían abordado los problemas filosóficos antes del giro «metafísico» de Platón y Aristóteles (un giro en el cual la totalidad de lo óntico es presuntamente agotada y capturada por una única trama jerárquica de esencias universales, necesarias y eternas —¿y si, en vez de lo que dogmáticamente postula el esencialismo, lo óntico en su totalidad encierra una inagotable riqueza propia de un pluralismo manifestativo que saberes como el arte o la ciencia van explorando en cada caso y cada vez bajo un régimen específico de posibilidades y límites?).

⁵¹ El interés filosófico de esta carta ha sido destacado, por ejemplo, por Renato Cristin en su artículo «Die Phänomenologie zwischen Husserl und Heidegger», en el libro editado por él *Edmund Husserl · Martin Heidegger. Phänomenologie (1927)*, ed. cit., y en el texto de Steven Galt Crowell titulado «Husserl, Heidegger and Transcendental Philosophy: another Look at the *Enciclopedia Britannica* Article», publicado en el libro *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning*, Northwestern University Press, Evanstone (Illinois), 2001.

por la idea tradicional de que el mundo debe pivotar siempre sobre un Fundamento o caerá en las garras de un demoniaco caos irracional⁵².

Una propuesta concreta que vaya en esta dirección puede contar, como mínimo, con dos anclajes y una tarea.

El primer anclaje es un punto de partida. Lo expondremos brevemente siguiendo las enseñanzas del llamado «segundo Heidegger»: en el comienzo resalta el existir humano habitando en un *Claro*, en lo *Abierto* (pero sin la previa mediación de un abrirse del existir —pues este era el elemento idealista de *Ser y tiempo*, un elemento introducido sin la debida acreditación; en ese *Claro* o en eso *Abierto* comparece el ente siendo esto o siendo aquello)⁵³. ¿Por qué el segundo Heidegger es aquí decisivo? Porque experimentó desde dentro —desgraciada aventura política incluida— las profundas *aporías* del idealismo filosófico moderno; como bien dice Ramón Rodríguez: «A partir de estas reflexiones estamos en situación de entender el significado general de la segunda obra de Heidegger. El giro que ella presenta es sencillamente el intento de seguir elaborando la *cuestión del ser* fuera del radio de acción de las filosofías de la subjetividad. Para ello se hace preciso reinterpretar las tesis esenciales de su obra primera borrando todas las huellas que pudieran quedar en ella de subjetivismo transcendental y proseguir en la determinación de las relaciones *ser-existencia humana* aprovechando lo que en *Ser y tiempo* había de definitivo adiós a las mencionadas filosofías del sujeto»⁵⁴.

El segundo anclaje es el siguiente: el «sentido» de algo es siempre recibido, pasivamente acogido por unos comportamientos de la existencia humana que se dirigen hacia él y le ceden el paso descubriéndolo en cada ocasión en su verdad adecuada⁵⁵.

Desde estos dos anclajes complementarios tan sucintamente esbozados (el ser-en-el-mundo y el a priori de correlación junto a la receptividad del comportamiento humano al sentido que se le ofrece en las situaciones de la experiencia), ¿qué *tarea* filosófica se dibuja? Pensar el «fenómeno» (lo que es, lo que aparece y se muestra siendo esto o siendo aquello) en su intrínseca «*fenomenalidad*». Aquí está el terreno propio de una fenomenología que mira al futuro. El plano de la fenomenalidad del fenómeno (el aparecer de lo que aparece, etc.) es, dicho con una expresión más clásica, el «*lugar de lo transcendental*». ¿Y qué sucede en la filosofía contemporánea con ese «lugar» tan peculiar e insólito? De nuevo Ramón Rodríguez nos proporciona sagazmente una valiosísima pista que nos ayuda a ceñir el problema:

La crítica del sujeto metafísico de la modernidad ejercida durante todo el siglo XX tiene un sentido inequívoco: desalojarlo de su lugar transcendental, desposeerlo de su papel de instancia constituyente del mundo en el que vive y de fundamento de su propia legalidad. Una tal crítica, a pesar de su pretensión de abandonar el terreno propio de la subjetividad metafísica necesita, para ser llevada a cabo con todas sus consecuencias, asumir provisionalmente la topología de lo transcendental y adentrarse en el ámbito que marca la idea de origen fundacional, de fuente de sentido de lo que aparece (y no sólo de la validez de nuestros enunciados sobre ello), lugar que la tradición de la metafísica moderna atribuye al

⁵² Mencionaremos tres magníficos artículos centrados en este último tema: Jesús M. Díaz Álvarez, «¿Es Husserl un fundacionalista?», Revista *La Laguna*, n.º 28, Mayo 2011; Diego Sánchez Meca, «La crítica hermenéutica del fundacionalismo moderno», *Anales del Seminario de Metafísica*, n.º 26, 1992; Bernhard Waldenfels, «El desfundamiento del sentido (crítica de la idea husserliana de fundamentación)», Revista *Investigaciones fenomenológicas*, n.º 1, 1995. La aportación de Heidegger a este tema es la siguiente: la diferencia ontológica implica que «ser» no es el ente supremo, no es, pues, un Fundamento que clausure el mundo decretando que solo hay un «mundo verdadero» (adecuado a la Razón del Fundamento); por eso, y consecuentemente, la filosofía deja de concebirse como una empresa de fundamentación. Cuando se combina la diferencia ontológica con el acontecer del ser (Ereignis) se pone de relieve la problemática de los «mundos posibles»; sobre estos temas remitimos al artículo «Heidegger: acontecer del ser y mundos posibles», en la revista electrónica *La Caverna de Platón* (sección artículos y fuentes).

⁵³ Hemos desarrollado esta tesis en los artículos «El Afuera del Mundo: ensayo de ontología», Revista electrónica *Eikasía*, n.º 49, mayo 2013; «El principio de exterioridad: ensayo de ontología», Revista electrónica *Factótum*, n.º 10, 2013. Cada *Claro* —o lo *Abierto*— está rodeado, cercado y presionado por lo oscuro (simbolizado por Heidegger con la noción de «bosque»). El pensar, así, cuando es menester, camina en el mismo «bosque» de un *Claro* hacia otro *Claro* (según el juego propio de los mundos posibles que pende del acontecer del ser).

⁵⁴ Ramón Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, op. cit., pp. 121-122.

⁵⁵ Opera aquí, en este inicial e incesante *encuentro* entre el sentido de los fenómenos y los comportamientos, un «a priori de correlación». Sobre este tema remitimos a nuestro artículo «Un ensayo de fenomenología: el a priori de correlación», Revista electrónica *La Caverna de Platón* (sección artículos y fuentes). Esta «pasividad» de la actividad comportamental humana ha sido elaborada por Heidegger bajo la tesis de un «dejar ser» al ente que es, etc. (Véase, por ejemplo, su escrito titulado «De la esencia de la verdad»).

sujeto constituyente. Como toda querrela en torno a un ámbito originario, la crítica de la subjetividad ha de consistir esencialmente en aducir razones que muestren que lo pretendidamente originario es derivado, que lo que se arroga un papel fundante está, a su vez, fundado. Lo cual no significa, en modo alguno, que la crítica tenga que asumir, definitiva y no provisionalmente, el ámbito vacío de lo transcendental, para establecer en él una nueva instancia que sustituya a la que la crítica ha destronado. La experiencia de la desconstrucción contemporánea del sujeto hace pensar más bien lo contrario: sus esfuerzos se dirigen no sólo a expulsar al Yo o la Conciencia del ámbito transcendental, sino a deshacer la posibilidad del ámbito mismo. El éxito de la empresa es, sin embargo, dudoso: el ámbito destituido deja demasiadas huellas de su ausencia, de forma que no se tarda mucho en comprender que sólo desde él se hacen inteligibles las argumentaciones desconstruccionistas. A lo que la estrategia disolvente de la subjetividad apunta en último término es a una forma de pensamiento que aborde el ser consciente que somos y la realidad en la que estamos sin las categorías de la subjetividad. Es una pretensión que envuelve la doble convicción de que: 1) la relación sujeto-objeto, propia de la teoría del conocimiento, no es el esquema obligatorio, «natural», del pensamiento, sino una posibilidad histórica, en sí misma contingente (aunque la reflexión genealógica muestre la inexorable necesidad de su predominio), la cual 2) ha agotado ya su capacidad de servir de red conceptual básica para la comprensión de un mundo que ya no se deja entender, al menos en algunos sectores de la experiencia, bajo esa dualidad. Esa convicción, fundada en una ya larga hermenéutica de la modernidad, abre la posibilidad de tomar en serio, que es lo que aquí nos interesa, la separación entre individuo humano y sujeto: que los individuos sean sujetos deja de ser algo obvio, una vez que se ha cumplido la tarea de desconstrucción de la idea de sujeto y se ha puesto de manifiesto la *finitud* irrevocable de la realidad humana⁵⁶.

Es decir, desalojar del «lugar (de lo) transcendental» al Sujeto, a la Substancia, al Fundamento, a la Esencia, etc., no implica sin más eliminar ese «lugar»: la dimensión —filosóficamente explicitable— de las *condiciones aprióricas de posibilidad* de la experiencia del ente o de la comprensión (científica, técnica, artística, política, etc.) del fenómeno. Desembocamos así, en este rápido recorrido, en una definición de la tarea de la filosofía en la que la «fenomenología» converge en el fondo con la «hermenéutica»: la investigación filosófica lleva a cabo una descripción analítica en la que se explicitan las condiciones a priori de posibilidad del comprender en su acaecer, es decir: de los saberes ónticos (el arte y la ciencia, por ejemplo)⁵⁷. Sobre esta compleja tarea habría que ofrecer muchísimas precisiones, por eso nos limitaremos ahora indicar una serie de autores que, cada uno con su sesgo peculiar, se mueve en el amplio marco que acabamos de acotar: Renaud Barbaras, Jocelyn Benoist, Claude Romano, Denis Seron, Dominique Pradelle o Dan Zahavi; y antes, como maestros señeros: Maurice Merleau-Ponty, Eugen Fink, Erwin Straus, Mikel Dufrenne, Otto Friedrich Bollnow, Ludwig Landgrebe, Heinrich Rombach, Jan Patocka, Jacques Derrida, Max Loreau, Jacques Taminiaux, Marc Richir, Didier Franck, Bernhard Waldenfels o Jacques Garelli. En sus obras está insinuado y vivo el futuro de la fenomenología. Un futuro al que hemos llegado aquí a partir de una carta en la que relucía un debate de altura como los que siempre han animado a la fenomenología, impidiendo que desemboque en una (mala) ortodoxia⁵⁸.

Referencias bibliográficas

- Alweiss, Lilian (2003), *The World Unclaimed (A Challenge to Heidegger's Critique of Husserl)*, Ohio: Ohio Univ. Press.
Bernet, Rudolf (2004), *Conscience et existence*, París: PUF.
Crowell, Steven Galt (2001), *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning*, Evanstone (Illinois): Northwestern University Press.
Cruz Velez, Danilo (1970), *Filosofía sin supuestos: de Husserl a Heidegger*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
Hopkins, Burt C. (1993), *Intentionality in Husserl and Heidegger*, Dordrecht: Springer.

⁵⁶ Ramón Rodríguez, *Hermenéutica y subjetividad*, Trotta, Madrid, 2010, pp. 121-122. Sobre la temática moderna y contemporánea de lo transcendental como terreno de la indagación filosófica pueden destacarse los libros siguientes: Jeff Malpas (ed.), *From Kant to Davidson (Philosophy and the idea of the Transcendental)*, Routledge, Londres, 2003; Steven Crowell, Jeff Malpas (ed.), *Transcendental Heidegger*, Stanford Univ. Press, Stanford, 2007.

⁵⁷ Hemos expuesto esta tesis con más amplitud en los artículos «Entre fenomenología y hermenéutica: ensayo de ontología», revista electrónica *A parte rei*, n.º 69, 2010 y «Mordiendo la fruta prohibida: notas para una reforma de la hermenéutica», *A parte rei*, n.º 53, 2007.

⁵⁸ Un libro destacable sobre este asunto es *La fenomenología y sus herejías*, editado por María José López y José Santos Herceg, Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, 2004.

- Keller, Pierre (1999), *Husserl and Heidegger on human experience*, Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Overgaard, Soren (2004), *Husserl and Heidegger on Being in the World*, Dordrecht: Kluwer.
- Piller, Gereon (1996), *Bewusstsein und Da-sein. Ontologische Implikationen einer Kontroverse*, Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Stapleton, Timothy J. (1983), *Husserl and Heidegger: The Question of a Phenomenological Beginning*, Nueva York: SUNY Press.

Apéndice

Traducimos a continuación la parte del segundo borrador del artículo para la *Enciclopedia Británica* escrita por Heidegger (un texto del que Husserl no conservó nada en la redacción final del artículo):

Introducción. La Idea de la fenomenología y el regreso a la conciencia

El todo del ente es el campo del cual las ciencias positivas de la naturaleza, la historia, el espacio, toman sus respectivas regiones de objetos. Dirigidas directamente al ente, emprenden, en conjunto, la exploración de todo lo que es. Parece así que para la filosofía, que desde la antigüedad se consideraba la ciencia fundamental, no queda ningún campo posible de investigación. Pero, ¿no convierte precisamente la filosofía griega, desde sus decisivos comienzos, al «ente» en objeto del preguntar? Ciertamente, pero no para determinar este o aquel ente, sino para comprender el ente *en cuanto ente*, es decir, respecto de su ser. El planteamiento de la cuestión y con él las respuestas, permanecieron largo tiempo enredados en oscuridades. No obstante, ya en los comienzos se muestra algo notable. La filosofía busca la dilucidación del ser por el camino de un examen del *pensar* el ente (Parménides). El descubrimiento de Platón de las Ideas se orienta por el soliloquio (Logos) del *alma* consigo misma. Las categorías aristotélicas se originan tomando en consideración el conocer enunciativo de la *razón*. Descartes funda expresamente la filosofía primera sobre la *res cogitans*. La problemática trascendental de Kant se mueve en el campo de la *conciencia*. ¿Es accidental esta vuelta de la mirada desde el ente hacia la conciencia, o la reclama acaso la peculiaridad de aquello que bajo el título de *ser* se ha buscado contantemente como campo de problemas de la filosofía? La aclaración por principio de la necesidad del regreso (*Rückgang*) a la conciencia, la radical y expresa determinación del camino y de las leyes de la marcha de este regreso, la delimitación de principio y la cabal investigación sistemática del campo de la subjetividad pura abierto en este regreso, se llama fenomenología. La aclaración última del problema filosófico del *ser* y la sujeción metódica a un trabajo filosófico científicamente llevado a cabo, superan la generalidad y el vacío indefinidos del filosofar tradicional. El planteamiento de las cuestiones, la investigación y solución metódicas, se siguen de la articulación de principio del «ente» directo de la positividad en todas sus especies y niveles. Pero ¿no se hace cargo ya desde Locke la psicología de este mismo trabajo? ¿Exige una fundación radical de la filosofía algo que no sea solo una psicología de la subjetividad de la conciencia pura que se restrinja metódica y consecuentemente a la experiencia interna? Sin embargo, el examen de principio sobre el objeto y el método de una psicología pura puede poner a la vista que esta, por principio, no está en condiciones de suministrar los fundamentos de la filosofía como ciencia. Pues ella misma es ciencia positiva y, conforme al carácter de la investigación de las ciencias positivas en general, deja intacta la pregunta, que las afecta de igual forma a todas ellas, por el sentido de ser (*Seinssin*) de sus regiones ónticas (*Seinsgebiet*). El regreso a la conciencia, que toda filosofía busca con variable seguridad y claridad, se extiende así por encima de la región de lo puramente psíquico hasta el campo de la subjetividad pura. Este se denomina subjetividad *transcendental* puesto que en ella se constituye el ser de todo aquello que para el sujeto es experienciable (*erfahrbar*) en diferente modo: lo *trascendente* en el más amplio sentido. La psicología pura como ciencia positiva de la conciencia remite a la ciencia trascendental de la subjetividad pura. Esta es la realización de la Idea de la fenomenología como filosofía científica. A la inversa, solo la ciencia trascendental de la conciencia proporciona la plena intelección de la esencia de la psicología pura, su función fundamental y las condiciones de su posibilidad.

I. La Idea de una psicología pura

Todas las vivencias en las cuales nos comportamos directamente respecto de objetos (experienciar, pensar, querer, valorar), admiten un giro de la mirada mediante el cual ellas mismas se convierten en objetos. Los diferentes modos de las vivencias se manifiestan como aquello en donde se muestra, en donde «aparece» (*erscheint*), todo aquello respecto de lo cual nos comportamos. Las vivencias se denominan por ello fenómenos. La vuelta de la mirada hacia ellas, la experiencia y determinación de las vivencias puramente como tales, es la actitud fenomenológica. En este modo de hablar la expresión *fenomenológica* se emplea todavía en un sentido provisional. Con la vuelta de la mirada hacia los fenómenos se inaugura una tarea universal: explorar cabal y sistemáticamente las multiplicidades de las vivencias, sus formas típicas, sus niveles y nexos de niveles, y comprenderlas como un todo cerrado en sí. Vueltos hacia las vivencias, convertimos en objeto los modos de comportamiento del «alma» (*Seele*), lo puramente psíquico. Esto se llama puramente psíquico porque en el mirar hacia las vivencias como tales se prescinde de todas las funciones anímicas en el sentido de la organización de la

corporalidad (*Leiblichkeit*), es decir, se prescinde de lo psicofísico. La llamada actitud fenomenológica proporciona el acceso a lo puramente psíquico y posibilita su investigación temática en el sentido de una psicología pura. El esclarecimiento de la comprensión de la Idea de una psicología pura exige responder a tres preguntas:

1. ¿Qué pertenece al objeto de la psicología pura?
2. ¿Qué clase de acceso y qué clase de tratamiento exige este objeto, según su composición (*Verfassung*) propia?
3. ¿Cuál es la función fundamental de la psicología pura?

1. El objeto de la psicología pura

¿Qué caracteriza, en general, y en cuanto tal, al ente que merced al giro fenomenológico de la mirada se convierte en objeto? En todas las vivencias anímicas puras (en el percibir algo, en el recuerdo de algo, en el imaginarse algo, en el alegrarse por algo, en el juzgar sobre algo, en el querer algo, en el esperar algo, etc.) yace de origen un estar dirigido a ... Las vivencias son *intencionales*. Este referirse-a... (*Sich-beziehen-auf* ...) no se liga a lo psíquico sólo de vez en cuando y suplementariamente como una relación accidental, como si las vivencias pudieran ser lo que son sin la referencia intencional. Antes bien, con la intencionalidad de las vivencias se revela la estructura esencial de lo puramente psíquico. El todo de un nexo de vivencias, de una vida anímica (*seelische Leben*), existe en cada caso en el sentido de un sí mismo (yo) y como tal vive fácticamente en comunidad con otros. Lo puramente psíquico resulta por ello accesible tanto en la experiencia de sí mismo como en la experiencia intersubjetiva de la vida anímica ajena.

Entre las vivencias que se revelan en la experiencia de sí mismo (*Selbsterfahrung*), cada una tiene ante todo su propia forma esencial y los posibles modos de variación que le pertenecen. La percepción, por ejemplo la percepción de un cubo, tiene a esa cosa *única* misma en la mirada que la aprehende originariamente. No obstante, la percepción, por su parte, como vivencia, no es un simple y vacío tener-ahí la cosa. Antes bien, esta se exhibe en la percepción mediante múltiples «modos de aparecer» (*Erscheinungsweisen*). El nexo de estos modos, que es precisamente lo que constituye en un principio la percepción, tiene su propia tipología y una propia y típica regulación de su transcurso. En el recuerdo de la misma cosa, los modos de aparecer son iguales, solo que variados al modo del recuerdo. Se muestran además diferencias y grados de la claridad, de la relativa determinación e indeterminación de la aprehensión, así como de la perspectiva temporal, de la atención, etc. Así, por ejemplo, lo juzgado en un juicio es consciente sea como evidente o como no evidente. El juzgar no evidente puede a su vez presentarse como mera ocurrencia o desplegarse paso a paso. Correspondientemente, las vivencias del querer y del valorar son siempre unidades de «modos de aparecer» que ejercen ocultamente una función (*fungierend*). Sin embargo, en tales vivencias aparece lo vivido no simplemente como idéntico y diferente, individual y universal, como existente o no existente, posible y probablemente existente, como útil, hermoso, bueno, sino que se *verifica* como verdadero o no verdadero, genuino o no genuino. Las formas esenciales de las vivencias particulares están, sin embargo, incrustadas en una tipología de síntesis y transcurros posibles en el interior de un nexo anímico cerrado. Este tiene, en cuanto es un *todo*, la forma esencial de vida anímica de un sí mismo particular en general. Este existe sobre la base de sus permanentes convicciones, decisiones, costumbres, rasgos de carácter. Y este *todo* de la habitualidad del sí mismo muestra a su vez formas esenciales de la génesis, de su actividad posible en cada caso, la cual por su parte queda depositada en los nexos asociativos, cuya forma específica de ocurrir se conforma con aquella mediante típicas referencias recíprocas. Fácticamente, el sí mismo vive en cada caso en comunidad con otros. Los actos sociales (dirigirme al otro, convenir con él, dominar su voluntad, etc.) no tiene solamente para sí su forma propia como vivencias de grupos, estirpes, corporaciones y organizaciones, sino también una tipología de su acaecer (*Geschehen*), de su repercusión (poder e impotencia), de su desarrollo y de su decadencia (historia). Este *todo* de la vida del individuo en las comunidades posibles, edificado intencionalmente de un cabo a otro, compone el campo de lo puramente psíquico en su totalidad. ¿Por qué camino se efectúa el acceso seguro a esta región y de qué manera procede su adecuado descubrimiento?

2. El método de la psicología pura

Los componentes esenciales del método se determinan por la composición básica y la especie de ser del objeto. Si lo psíquico puro es por esencia intencional y es accesible en primer término en la experiencia de sí mismo (*Selbsterfahrung*) que tiene el individuo, el giro fenomenológico de la mirada hacia las vivencias tiene que llevarse a cabo de tal manera que estas se muestren en su intencionalidad y se vuelvan aprehensibles respecto de su tipología. El acceso al ente que, conforme a su composición básica, es intencional se lleva a cabo por la vía de la *reducción* fenomenológico-psicológica. Manteniéndose en la actitud reductiva, se lleva a cabo el análisis *eidético* de lo puramente psíquico, es decir, la exhibición de las estructuras esenciales de las especies particulares de vivencias, de sus formas de conexión y de sus formas de ocurrir. En tanto que lo psíquico se hace accesible en la experiencia de sí mismo y en la experiencia intersubjetiva, la reducción se articula correspondientemente en la reducción egológica y la intersubjetiva.

a) La reducción fenomenológico-psicológica

La vuelta de la mirada desde la percepción irreflexiva, por ejemplo de una cosa natural (*Naturding*), hacia este percibir mismo, tiene el rasgo peculiar de que en ella la tendencia aprehensiva dirigida antes a la cosa se *retira* (*zurückzieht*) de la percepción irreflexiva para dirigirse al percibir como tal. Este retorno (reducción) de la tendencia aprehensiva desde la percepción y la reorientación del aprehender hacia el percibir, cambia en la percepción tan poco, que la reducción hace accesible precisamente a la percepción como lo que es, a saber, como percepción *de* la cosa. Ciertamente, la cosa natural misma, por esencia, jamás es objeto posible de una reflexión psicológica; no obstante, se muestra a la mirada reductora

que se dirige al percibir, ya que este es por esencia percepción *de* la cosa. La cosa pertenece a la percepción como lo percibido por ella. La referencia intencional (*die intentionale Beziehung*) del percibir no es por cierto una relación libremente suspendida y dirigida al vacío, sino que como *intentio* posee un *intentum* que por esencia le pertenece. Esté o no ahí delante la cosa misma percibida en la percepción, el mentar (*vermeinen*) intencional de la percepción se dirige no obstante, conforme a su propio sentido de aprehensión, al ente como ahí delante en persona. Toda percepción ilusoria lo pone de manifiesto. Solo porque el percibir en cuanto intencional tiene por esencia su *intentum* puede modificarse como engaño *sobre* algo. Mediante la ejecución de la reducción se hace visible por vez primera la plena consistencia intencional de una vivencia. Ahora bien, puesto que todas las vivencias puras y sus nexos están contruidos intencionalmente, la reducción garantiza el acceso universal a lo psíquico puro, es decir, a los *fenómenos*. La reducción se denomina por ello fenomenológica. Sin embargo, lo que en la ejecución de la reducción fenomenológica se hace accesible en primer término es lo puramente psíquico como un nexo de vivencias *fácticamente* único del sí mismo *respectivo* (*jeweiligen Selbst*). ¿Es entonces posible un conocimiento científico genuino, es decir, objetivamente válido, de lo psíquico, a partir de una caracterología descriptiva de este curso de vivencias en cada caso único?

b) El análisis eidético

Si la intencionalidad constituye la composición básica de todas las vivencias puras y difiere respecto de los géneros particulares de vivencias, entonces surge como tarea posible y necesaria la exhibición de lo que, por ejemplo, pertenece a una percepción en general, a un querer en general, conforme a su plena consistencia estructural intencional (*intentionale Struckturbestand*). Así pues, la actitud reductiva hacia lo psíquico puro, que se da en primer término como nexo de vivencias individualmente fáctico, tiene que prescindir de toda facticidad psíquica. Esta sirve solo ejemplarmente como soporte para la libre variación de posibilidades. Así, por ejemplo, el análisis fenomenológico de la percepción de cosas espaciales no es de ninguna manera un registro de las percepciones que se presentan fácticamente o que empíricamente son de esperar, sino la exhibición del sistema estructural necesario sin el cual sería impensable una síntesis de múltiples percepciones como percepción de una y la misma cosa. La mostración de lo psíquico llevada a cabo en la postura reductiva pone la mira por ende en lo *invariante* que resalta en las variaciones, en el necesario estilo formal (*eídos*) de la vivencia. La actitud reductiva hacia lo psíquico ejerce su función, por lo tanto, en la forma de un análisis eidético de los fenómenos. La exploración científica de lo psíquico puro, la psicología pura, solo es capaz de realizarse como *eidética-reductiva*, como fenomenológica. La psicología fenomenológica es *descriptiva*. Esto significa: las estructuras esenciales de lo psíquico son extraídas de lo psíquico mismo, en el método de la variación, de modo directamente intuitivo. Todos los conceptos y proposiciones fenomenológicos exigen la acreditación directa en los fenómenos mismos. En tanto en cuanto la reducción en el sentido señalado procura únicamente el acceso a la vida anímica propia, se denomina *egológica*. Puesto que sin embargo cada sí mismo se halla en nexo de intrafección (*Einfühlungszusammenhang*) con otros y este nexo se constituye en vivencias intersubjetivas, se requiere una necesaria ampliación de la reducción egológica mediante la reducción *intersubjetiva*. Es en este marco en el que debe ser encarada la fenomenología de la intrafección (*Einführung*), aclarando la manera en que los fenómenos empáticos de mi sistema psíquico puro pueden tener lugar bajo el modo de la verificación concorde; esta, pues, no conduce solamente a la descripción del tipo de síntesis propias de mi alma. Lo que aquí se verifica en una particular forma de evidencia es la *co-existencia* (*Mitdasein*) de otro sí mismo concreto, indicado de modo consecuente y con un contenido de determinaciones siempre nuevo —y a la vez con una corporeidad experimentada original y concordantemente en mi propia esfera de conciencia. Por otra parte, sin embargo, este sí mismo ajeno no está ahí *originaliter* como el sí mismo en cada caso propio en su referencia original a su corporeidad. La aplicación de la reducción fenomenológica a mi real y posible poner en validez la vida anímica «ajena» en evidencias en la forma de la intrafección concordante es la reducción intersubjetiva. Sobre la base de la reducción egológica, la reducción intersubjetiva hace accesible la vida anímica ajena, que se verifica primigeniamente en ella, en sus nexos puramente psíquicos.

3. La función fundamental de la psicología pura

La reducción abre el camino a lo psíquico puro como tal. El análisis eidético descubre en sus nexos esenciales (*Wesenszusammenhängen*) lo que es accesible reductivamente. La reducción es el elemento *necesario* del método fenomenológico de la psicología pura, el análisis eidético es el elemento *suficiente* cuando acompaña al primero. En la investigación reductiva eidética de lo psíquico puro surgen por ende las determinaciones que pertenecen a lo psíquico puro como tal, esto es, los *conceptos fundamentales* de la psicología, en tanto que esta, como ciencia empírica del todo psicofísico del hombre concreto, tiene su región central en la vida anímica pura (*reine Seelenleben*) como tal. La psicología pura suministra el necesario fundamento apriorístico para la psicología empírica por lo que toca a lo puramente anímico. Así como para la fundamentación de una ciencia empírica «exacta» de la naturaleza se requiere un descubrimiento sistemático de las formas esenciales de una naturaleza en general, sin las cuales la naturaleza, dicho específicamente, sería impensable —como la figura espacial y temporal, el movimiento y el cambio, la sustancialidad y la causalidad físicas— también se requiere para una psicología científicamente «exacta» un descubrimiento de la tipología apriorística sin la cual el yo (o el nosotros), la conciencia, la objetividad de la conciencia y por tanto una vida anímica en general sería impensable, con todas las diferencias y formas de la síntesis en esencia posibles que son inseparables de la idea de una totalidad anímica particular y anímica comunitaria. Aunque el nexo psicofísico como tal tiene su propio a priori, que

no está todavía determinado mediante los conceptos fundamentales psicológicamente puros, el a priori psicofísico requiere una orientación fundamental por parte del a priori de lo psíquico puro.

(*Edmund Husserl · Martin Heidegger. Phänomenologie (1927)*, ed. de Renato Cristin, Duncker & Humblot, Berlín, 1999, pp. 55-61).