

Diferenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 4, NÚMERO 3: JULIO DE 2017. ISSN 2386-4877

[pp. 57-81]

Recibido: 22/05/2017

Aceptado: 08/06/2017

Husserl, Heidegger y la fenomenología. Algunas reflexiones críticas a propósito de *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*

Husserl, Heidegger and the phenomenology. Some critical considerations regarding *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*

Noé Expósito Ropero

Personal Investigador Predoctoral en formación (FPU),

Dpto. Filosofía Moral y Política, UNED

Resumen:

Este trabajo, presentado como material de investigación de mi tesis doctoral sobre la fenomenología de Husserl, su recepción en la filosofía contemporánea y sus derivas actuales, ofrece algunas reflexiones críticas en torno a estas cuestiones, a propósito de una publicación actual: *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, estudio coordinado por Ramón Rodríguez. Tras exponer las ideas fundamentales de los tres primeros capítulos -al hilo de la relación entre Husserl, Heidegger y la fenomenología-, realizo un comentario crítico de los mismos.

Palabras Clave:

Husserl; Heidegger; *Ser y tiempo*; fenomenología; método fenomenológico.

Abstract:

The present paper, which comprises part of the research for my Ph.D. about Husserlian phenomenology, its reception in contemporary philosophy and current drifts, offers some critical remarks on aforementioned issues. The occasion to explore their complexity is a recent publication: *Ser y tiempo de Martín Heidegger. Un comentario fenomenológico*, collective study coordinated by Ramón Rodríguez. After explaining the main ideas of the three first chapters: namely, the relationship among Husserl, Heidegger, and the phenomenology, I shall expose some critical remarks about them.

Keywords:

Heidegger; Husserl; *Being and Time*; phenomenology; phenomenological method.

1. Introducción

El presente trabajo se enmarca dentro de mi proyecto de investigación doctoral¹ sobre la ética fenomenológica de Edmund Husserl, de ahí que haya dedicado una parte del mismo al estudio de la recepción de la fenomenología en la filosofía contemporánea y sus derivas actuales. Mi propósito aquí no es realizar un repaso histórico de los numerosos estudios y las distintas interpretaciones que podemos encontrar al respecto, sino algo muchísimo más modesto. Como han mostrado varios autores, a los que aludiremos a continuación, la interpretación y recepción contemporánea de la fenomenología de Husserl ha estado marcada, en gran medida, por la lectura crítica que Heidegger ha transmitido de su maestro, según la cual Husserl seguiría anclado en la *metafísica de la presencia* que Heidegger denuncia. Desde este esquema interpretativo, la fenomenología de Husserl asumiría, en definitiva, una concepción cartesiana del ser humano «*como ego cogito, como conciencia*», según afirma Heidegger todavía en 1966.² Gran parte de los

1 Quiero agradecer a Javier San Martín su minuciosa lectura de la primera versión de este escrito, así como sus valiosos comentarios y correcciones, que han contribuido notablemente a mejorar mi trabajo inicial.

2 HEIDEGGER, M.: *Seminarios de Zollikon*, Herder, México, 2013. Traducción de Á. Xolocotzi, p. 223. Me permito remitir al lector interesado al análisis que realizo de esta obra en relación con el método fenomenológico de Husserl, en *Differenz*. Revista Internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas, Número 2, 2016, pp. 35-49, disponible online: <http://institucional.us.es/differenz/uploads/differenz/numero2/exposito.pdf>.

intérpretes de Heidegger -con F.-W. von Herrmann como figura más ilustrativa-³ asumen esta lectura de la fenomenología de Husserl, de modo que, en última instancia, entre Husserl y Heidegger no puede más que haber un insalvable abismo filosófico, a pesar de su *familiaridad fenomenológica*.

En este contexto, la reciente publicación de *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*,⁴ nos brinda una magnífica oportunidad para reflexionar sobre esta ambigua y compleja relación: Husserl, Heidegger y la fenomenología. La publicación de este detallado estudio de *Ser y tiempo*, como el también reciente trabajo de J. A. Escudero sobre la misma obra,⁵ atestiguan el interés que suscita el filósofo alemán en el ámbito hispanohablante. Lo mismo cabría decir respecto a la obra de Edmund Husserl, si bien es cierto que esta goza de muchísima menos popularidad y divulgación en nuestro ámbito académico -baste comparar, por ejemplo, el número de traducciones disponibles en castellano de uno y otro filósofo para darse cuenta de esta disparidad. No obstante, debemos señalar que esta situación está cambiando paulatinamente gracias a la labor de traducción, divulgación e investigación que algunos autores como Antonio Zirián, Javier San Martín, César Moreno, Julia Iribarne, Roberto Walton, Miguel García Baró, Jesús M. Díaz o Agustín Serrano de Haro -por citar solo algunos nombres- han realizado y realizan al respecto.

Por tanto, y sin más dilación, me propongo en lo que sigue llevar a cabo una reflexión crítica a propósito de *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, pues este importante estudio se hace eco, como veremos, de las complejas cuestiones apuntadas. Para ello, tomaré como hilo conductor tres puntos fundamentales: en primer lugar, la cuestión del método fenomenológico y la noción de «fenomenología» en Husserl

3 J. A. ESCUDERO (2011: 216) nos resume esta interpretación como sigue: “Nos hallamos ante dos conceptos de fenomenología que se diferencian básicamente en la determinación de la intuición fenomenológica: Husserl comprende esta intuición en términos de un «ver reflexivo»; Heidegger, en cambio, la entiende en términos de una «intuición hermenéutica». Como ha señalado en repetidas ocasiones Herrmann, la fenomenología de Husserl se determina a partir de una actitud eminentemente teórica y reflexiva, mientras que la versión heideggeriana de la fenomenología se caracteriza por su dimensión ateórica y prerreflexiva. Dicho en otras palabras, Husserl se mueve en las coordenadas de una fenomenología reflexiva; Heidegger, en cambio, desarrolla una fenomenología hermenéutica”, “El joven Heidegger y los presupuestos metodológicos de la fenomenología hermenéutica”. Una revisión crítica de esta interpretación la ofrece posteriormente el propio Escudero (2015: 93-119); también, en la misma línea, Felipe LEÓN (2015: 159-181).

4 RODRÍGUEZ, R. (coord.): *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Trotta, Madrid, 2015.

5 ESCUDERO, J. A.: *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger* (2 volúmenes), Herder, Barcelona, 2016.

y Heidegger; en segundo lugar, la noción de «ser humano» que según Heidegger se desprende de la fenomenología de Husserl; en tercer y último lugar, comentaré algunos problemas y aporías que Jean Grondin encuentra en los planteamientos «trascendentales» de *Ser y tiempo*, y cómo, a mi juicio, podrían resolverse si atendemos a las nociones fundamentales de la fenomenología de Husserl que subyacen y operan en la obra magna de Heidegger. Por tanto, me limitaré en mi comentario únicamente a los tres primeros capítulos de este estudio, donde se tratan expresamente los tres temas indicados, expuestos por Jean Grondin, François Jaran y Ramón Rodríguez, respectivamente.

2. *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*

El estudio que tenemos entre manos supone, insisto, una magnífica aportación para la divulgación y comprensión de *Ser y tiempo*, lo cual significa que estamos ante una contribución filosófica de primer orden, ya que, como nos recuerda R. Rodríguez, *Ser y tiempo* es «una de las tres o cuatro obras más importantes del siglo XX». ⁶ La línea interpretativa que se adopta en este estudio, tal y como refleja el subtítulo, es la fenomenológica, y

con ello se pretende nombrar explícitamente el ángulo de visión desde el que se afronta la lectura de *Ser y tiempo* y el hilo conductor con el que se teje el tratamiento de los diversos capítulos (p. 11).

Por tanto, al adoptar este calificativo, se está considerando que

dicha obra es -advierte R. Rodríguez- lisa y llanamente una obra de fenomenología, por mucho que puedan registrarse diferencias notorias con el pensamiento de Husserl y otros fenomenólogos, diferencias y similitudes a las que el comentario hará referencia en numerosas ocasiones (Ibíd.).

En lo que sigue, pues, nos remitiremos a los pasajes de este estudio donde se expone, por un lado, en qué sentido *Ser y tiempo* es una obra fenomenológica y, por otro, recogeremos los comentarios en los que se abordan las distancias y divergencias con Husserl, resultando esta última cuestión la más importante para nuestro propósito, de modo que será en ella en la que más incidiremos.

⁶ RODRÍGUEZ, R.: “Presentación”, en *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, ed. cit., p. 9. En lo que sigue incluiré las referencias a esta obra en el cuerpo textual para agilizar la exposición y la lectura.

2.1. La fenomenología y el método fenomenológico en Husserl y Heidegger

Dado que en él se aborda un punto decisivo para comprender la relación entre Husserl, Heidegger y la fenomenología, comenzaremos remitiéndonos al segundo capítulo del libro, titulado «El método científico de la ontología y la idea de la fenomenología (§7)» (pp. 37-50). En él mantiene François Jaran que

Heidegger expone un concepto novedoso de fenomenología que debe dar pautas a las investigaciones sobre el ser del ente, de modo que Heidegger no fue un discípulo “ortodoxo” de Husserl (p. 37).

Esto nos pone ya en la línea de la compleja relación entre Husserl, Heidegger y la fenomenología, ya que, según explica Jaran, por un lado, Heidegger «*decide abandonar la fenomenología alrededor de 1930*», pero, por otro, tal y como declara en 1963,

toda su vida siguió fiel al espíritu de la fenomenología, espíritu que el mismo Husserl habría traicionado en las *Ideas* de 1913 al convertir la fenomenología en una ciencia de la conciencia pura (p. 38).

Expuesta esta tensión constitutiva, el comentario de Jaran se basará en los siguientes textos de Heidegger: en el §7 de *Ser y tiempo*, así como en los *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo* (verano 1925) (GA 20) y, sobre todo, en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (verano 1927) (GA 24). A partir de estos textos nos pretende mostrar Jaran «*el sentido que tiene para Heidegger el método fenomenológico de tal forma que veamos claramente en qué medida debe convertirse en el método de la ontología*» (pp. 38-39).

Según estos textos de Heidegger, las dos omisiones fundamentales de la fenomenología residirían en «*su incapacidad para plantear dos problemas fundamentales: la pregunta acerca del ser del hombre y la pregunta acerca del ser mismo*», resultando esta omisión, no algo accidental que pudiese corregirse, sino que, «*dada su naturaleza propia, la fenomenología exige ella misma este giro ontológico*» (p. 39). Es por ello que «*la pretensión de la fenomenología de orientarse sobre las cosas mismas se queda en una promesa imposible de cumplir*» (*Ibíd.*). Desde aquí se articula toda la crítica heideggeriana a la fenomenología de Husserl, pues,

según Heidegger, la fenomenología caracterizaría su campo más propio -la intencionalidad- *no a partir de las cosas mismas, sino desde un prejuicio tradicional que se ha convertido en algo dado por supuesto, en una evidencia* (*Ibíd.*).

Desde esta perspectiva, el principal tema de estudio de Husserl sería la intencionalidad y la conciencia pura, olvidando plantear la pregunta en un «*marco más amplio, el de la pregunta por el ser mismo. Así, para ir a las cosas mismas, la fenomenología debería adentrarse en temas ontológicos*», aclara Jaran (*Ibíd.*). Es así como Husserl queda subsumido en el planteamiento general de *Ser y tiempo*, según el cual, la tradición filosófica ha olvidado la pregunta por el ser, y se ha limitado a los entes. Esto nos mostraría que las problemáticas ontológicas -prosigue Jaran-

en principio, no preocupan en absoluto a Husserl, que considera la metafísica como las demás ciencias, es decir, como una forma de preguntar que encuentra su fundamento en el método fenomenológico una vez asegurado (*Ibíd.*).

Es necesario tomar nota de esta última afirmación sobre la concepción de la metafísica y de las ciencias en la fenomenología de Husserl, ya que, para mostrarla, Jaran nos remite a un texto del propio Husserl -*La idea de la fenomenología* (1907)-, donde

sostiene, en efecto, que la fenomenología entendida como “crítica de la razón” precede a todo lo que llamamos “filosofía”, de tal forma que cualquier tipo de metafísica debe referirse a dicha crítica (nota 7, p. 39).

Es por ello, continúa Jaran, que «*a Heidegger no le convence este estatuto de “propedéutica” de la fenomenología, es decir, su sentido meramente crítico*» (p. 40). En definitiva, Heidegger se mueve en un plano ontológico, motivo por el cual no interpreta la fenomenología «*como una nueva forma de fundamentar el conocimiento*» (*Ibíd.*). Así es como Heidegger habría superado el planteamiento de Husserl, al retrotraer la problemática epistemológica a una más originaria, la ontológica.

A partir de este planteamiento, mantiene Jaran, se puede «*entender que la definición que Heidegger da de la fenomenología en Ser y tiempo se aleja de la definición canónica encontrada en Husserl*» (*Ibíd.*). Sin embargo, hay que advertir aquí que Jaran no nos indica cuál sería «*la definición canónica encontrada en Husserl*», pero suponemos que esta estaría formulada en el texto citado de 1907 o en *Ideas I* (1913), las dos únicas obras de Husserl mencionadas hasta el momento. En todo caso, sería a esta «definición canónica» a la que Heidegger se opone, de modo que para este «*la fenomenología no concierne nunca al contenido de la investigación filosófica -su qué-, sino únicamente al modo en que la investigación se lleva a cabo -su cómo*» (*Ibíd.*), de ahí que Heidegger asuma la fenomenología desde una perspectiva *metodológica y formal*, sin que ello atañe al objeto de estudio o al contenido de la investigación. Lo que Heidegger pretendía, prosigue Jaran, no sería sino llevar a cabo el lema fenomenológico de ir «*¡a las cosas mismas!*», pues

cualquier discurso que tenga una mínima pretensión de veracidad busca precisamente esto: decir algo acerca de las cosas mismas y no acerca de una representación de las cosas. De esta forma, Heidegger reduce el método fenomenológico a una evidencia, a una voluntad de hablar de las cosas tal y como son (pp. 40-41).

Así es como Heidegger *transformaría* la fenomenología husserliana, ya que esta se enmarcaría, según hemos visto, en el ámbito de la conciencia y las representaciones. Es por ello que la fenomenología de Husserl no puede más que desembocar en un idealismo o psicologismo, ya que su método –que se inicia con la *epoché*– implicaría un abandono o puesta entre paréntesis de la realidad. Por este motivo, según Jaran,

en la fenomenología de Husserl, el fenómeno se entendía como el resultado de la reducción fenomenológica, es decir, como lo que queda de las cosas cuando uno habla de la actitud natural y adopta la actitud fenomenológica (p. 41).

Así, la fenomenología permanecería anclada en la conciencia o, en otras palabras, no podría superar las nociones de «inmanente» y «trascendente», siendo el primero un dato evidente y fuente de conocimiento, y este último, continúa Jaran, «*el objeto que supuestamente existe más allá de mi conciencia*» (*Ibíd.*). Heidegger rechazaría todo este planteamiento psicologista, ya que, explica Jaran,

este rasgo definitorio del fenómeno que es la inmanencia no aparece en la aclaración heideggeriana. Las referencias a la conciencia o a las *cogitaciones*, tan presentes en Husserl, desaparecen aquí (*Ibíd.*).

En definitiva, frente al método fenomenológico y la fenomenología de Husserl –tal y como ha sido expuesta aquí–, Jaran concluye que «*Heidegger la convierte en un método para poner al descubierto el ser del ente, esto es, un método hecho a medida para la investigación ontológica*» (p. 45). La fenomenología ha de transformarse, pues, en ontología, y no solo esto, sino que, según señala Jaran, dado que

el ser del ente no comparece de forma directa, *no es aún fenómeno*, sino que tiene que ser obtenido abriéndose camino entre los “encubrimientos dominantes” (...), la tarea de la ontología no solamente será *fenomenológica*, sino también *hermenéutica* (*Ibíd.*).

Encontramos aquí la exigencia de *transformación hermenéutica* de la fenomenología.

Finalmente, para terminar de marcar las distancias entre Husserl y Heidegger, Jaran sostiene que el método fenomenológico equivaldría en Heidegger a una «*mirada fenomenológica*» que haría posible «*aprehender el ser dirigiéndose al ente*», y que Heidegger apela a la «*reducción fenomenológica, desnaturalizando conscientemente el concepto husserliano*» (p. 47). Sin embargo, aclara Jaran, aunque Heidegger emplee estos términos y conceptos fenomenológicos, lo hará desde una perspectiva ontológica, rompiendo así con la fenomenología husserliana, de ahí que Jaran afirme tajantemente que «*no cabe la menor duda de que el sentido original de la epoché husserliana se pierde en su redefinición ontológica*» (*Ibid.*).

Por tanto, y a modo de «Conclusión» (pp. 48-49), sostiene Jaran:

Obviamente, el sentido originario de la fenomenología como método filosófico que permitía fundamentar una nueva teoría del conocimiento sobre bases absolutamente seguras se pierde en esta redefinición.

Por ello, la conclusión será que, si Heidegger parte de la fenomenología de Husserl, esta habrá de ser *transformada ontológica y hermenéuticamente*, de ahí que,

en definitiva, el homenaje a Husserl que concluye el §7 de *Ser y tiempo* pone más bien de manifiesto toda la distancia filosófica que separa Heidegger de Husserl en 1927, distancia que se tornará también personal con la publicación de la obra (p. 49).

Según me parece, esta exposición del §7 de *Ser y tiempo* resulta decisiva para comprender el enfoque que guía este «comentario fenomenológico», ya que aquí se nos presenta una ruptura y distancia insalvables entre la fenomenología de Husserl y la de Heidegger, así como del método fenomenológico que ambos reivindican. Esta interpretación es justamente la que pondremos en duda, pues ella se basa, según veremos, en una lectura sesgada de la fenomenología de Husserl, lectura que ignora la mayor parte de los textos husserlianos recogidos y publicados en los 42 tomos de *Husserliana* (las Obras completas de Husserl) –en breve se publicará el tomo 43.⁷ Esta desatención de los textos husserlianos se traduce, como veremos, en una desfiguración de las nociones básicas de la fenomenología, tales como las de *fenómeno*, *epoché*, *reducción* y las distintas *actitudes* que distingue la práctica fenomenológica. Solo, insistimos, desde una lectura sesgada de Husserl, como es la heideggeriana, se puede afirmar que

en la fenomenología de Husserl, el fenómeno se entendía como el resultado

7 Cfr. por ejemplo, la web del Archivo Husserl de Lovaina, que ofrece una amplia información al respecto, así como de los materiales inéditos aun: <https://hiw.kuleuven.be/hua/editionspublications>.

de la reducción fenomenológica, es decir, como lo que queda de las cosas cuando uno habla de la actitud natural y adopta la actitud fenomenológica (p. 41).

Esta interpretación no tiene en cuenta, por ejemplo, que la noción de *fenómeno* como «residuo» o «lo que queda» tras practicar la *epojé* la plantea Husserl en un estadio previo a la *fenomenología trascendental intersubjetiva*, estadio en el que la *epojé* mantiene aun la distinción propia de la *conceptualidad natural* entre «mundo» y «yo», es decir, entre el «mundo» como *representación* del «sujeto», por un lado, y el «sujeto» que *representa* o *constituye* el «mundo», por otro. En este esquema, propio aun de la *conceptualidad natural*, «lo que queda» sería justamente *lo apodíctico*, es decir, aquello de cuya evidencia, en términos cartesianos, no cabe dudar. Este esquema lo encontramos, efectivamente, en *Ideas I* (1913), donde Husserl desarrolla un amplio análisis de las estructuras generales de la conciencia y aborda, entre otras, la problemática de las estructuras noético-noemáticas, como indica Jaran, pero pretender reducir la fenomenología de Husserl a estos planteamientos -tal y como la presenta Heidegger- es, sencillamente, ignorar la inmensa mayoría de los textos husserlianos.

Al final de este trabajo comentaremos más detenidamente estas problemáticas, pero valga por el momento una breve referencia a un texto decisivo de Husserl, *Erste Philosophie II* (1923-1924) -las fechas son importantes-, donde afirma que, «*mientras no se haya conseguido la completa universalidad de la subjetividad trascendental, a saber, como inter-subjetividad*», y no se «*haya conocido el mundo como correlato de esta intersubjetividad*», hasta entonces, insiste Husserl, «*perdura la tensión entre la representación del mundo...y el mundo mismo*» (las cursivas son de Husserl).⁸ Como vemos, las nociones de *epojé*, *reducción*, *subjetividad trascendental*, *representación del mundo*, *mundo*, etc. no pueden ser ya interpretadas -solo- desde el esquema conceptual de *Ideas I* (1913), pues la *reducción intersubjetiva* transfigura aquel esquema y sus conceptos. Entiéndase: estos no son refutados ni invalidados -puesto que son válidos y efectivos en este plano fenomenológico, y realizan una importante función-, pero su *sentido*, como hemos visto, queda transfigurado en el genuino plano fenomenológico, que es el *trascendental*, logrado únicamente con la práctica de la *reducción intersubjetiva*. Por supuesto, nada de esto se tiene en cuenta en la interpretación heideggeriana de la fenomenología de Husserl, de ahí su limitación.

⁸ *Husserliana VIII* (1959), *Erste Philosophie* (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion, p. 480.

2.2. La noción de «ser humano» en la fenomenología de Husserl (según Heidegger)

En el capítulo tercero del estudio que comentamos, «La exposición de la tarea de un análisis preparatorio del Dasein (§ 8-11)», comienza R. Rodríguez exponiéndonos la problemática de la temporalidad (*Zeitlichkeit*) y la temporalidad (*Temporalität*), distinción clave para comprender la analítica del Dasein que Heidegger propone, dado que esta se realiza desde un planteamiento *ontológico* y no meramente *óptico* (pp. 51-52). Por ello, recuerda R. Rodríguez, resulta decisivo tener en cuenta que las «categorías» empleadas por Heidegger han de ser entendidas como «*indicaciones formales (formale Anzeige)*» y no como conceptos o categorizaciones rígidas en sentido tradicional (cfr. p. 58). Al situarnos en un análisis ontológico, el lenguaje mismo se torna problemático, pues este siempre está referido a los entes, y no al ser, lo cual tendrá repercusiones metodológicas que afectan tanto a la *descripción* (lingüístico-conceptual) que llevamos a cabo en el análisis fenomenológico, como al *modo de acceso* mismo a nuestro objeto de estudio —el *Dasein*. Por este motivo, la fenomenología debería asumir desde el comienzo la ya aludida *transformación hermenéutica*, y así nos lo recuerda R. Rodríguez:

el problema *fenomenológico* del recto acceso al ente que ha de ser investigado, el *Dasein*, se torna, pues, en *hermenéutico* porque carecemos de una evidencia nítida inicial del ser del *Dasein* (pp. 60-61).

Esta transformación hermenéutica no sería algo que se derivase de alguna decisión metodológica arbitraria, y de la cual podamos prescindir, sino que se trataría, al contrario, de una «necesidad metódica», tal y como señala R. Rodríguez, recogiendo una cita de *Ser y tiempo*:

la investigación del *a priori* exige la correcta preparación del terreno fenomenológico. El horizonte inmediato que debe prepararse para la analítica del *Dasein* es el de su *cotidianidad de término medio (durchschnittliche Alltäglichkeit)*» (p. 61).

Lo anterior significa que el análisis ha de remitirse al modo de ser según el cual estamos en el mundo de un *modo cotidiano* o, en palabras de Heidegger, con las cosas «a la mano» (*Zuhandenheit*), siendo e interactuando con ellas, y no desde una actitud teórica, la cual deformaría nuestro objeto de estudio por fundarse en la actitud que Heidegger denomina estar «ante» (*vor*) las cosas («*Vorhandenheit*»). Esta última perspectiva marcaría una distancia entre las cosas y nosotros, de ahí la preposición «ante», que apunta ya a una cierta *actitud teórica*, frente a la *originaria* «a la mano» (*Zuhandenheit*). Habría que ir, en definitiva, «a las cosas mismas» sin imponerles prejuicios o clichés de ningún tipo, de ahí que la cuestión del *método* y el *recto acceso* se tornen puntos decisivos.

Desde esta perspectiva, afirmamos que estamos ante un análisis genuinamente fenomenológico, pero este rompería radicalmente con la fenomenología husserliana, y no solo por los dos giros anunciados —el ontológico y el hermenéutico—, sino por algo aun más fundamental, en lo que se basará toda la crítica a Husserl, y que R. Rodríguez expone sucintamente como sigue:

La comprensión del ser de las cosas como *Vorhandenheit* no es la suya originaria ni tampoco el modo correlativo de estar el «sujeto» puesto *ante* ellas. Pero justamente esta es la manera como Husserl solía describir la actitud natural, siempre mediante el uso constante de la palabra *vorhanden*, lo que sin duda para Heidegger significaba que la actitud teórica se introducía subrepticamente en la actitud natural, lo que hacía imprescindible una nueva descripción de ella (p. 64).

Estas líneas exponen nítidamente la idea central desde la que Heidegger critica la fenomenología de Husserl. Para mostrar la interpretación de Heidegger, R. Rodríguez nos remite al texto husserliano de *Ideas I* (1913), concretamente, a los §27, §33 y §28. Retomaremos más adelante esta cuestión clave, comentando los citados textos de Husserl, para mostrar el sentido del término «*vorhanden*», que Husserl efectivamente emplea, y comprobar la validez de esta crítica de Heidegger.

Esta problemática nos remite, a su vez, a la importante noción husserliana de «mundo de la vida» (*Lebenswelt*), cuya interpretación enfrentaría a las distintas lecturas de Husserl, Heidegger y la fenomenología. De ello se hace cargo R. Rodríguez en una larga nota (nota 15, p. 64), donde alude tanto a la posición de Merleau Ponty, para quien todo *Ser y tiempo* nacería de una indicación de Husserl, justamente, la de desarrollar el concepto natural de mundo, que identifica con el mundo de la vida (*Ibid.*), como también a las lecturas opuestas, representadas en este punto por Landgrebe y Gadamer, quienes mantendrían que la confrontación con Heidegger habría influido en este giro existencial de Husserl, pero no solo esto, sino también la experiencia de la guerra y el derrumbamiento de la humanidad en los años treinta (*Ibid.*). Sin embargo, no se señala en esta discusión que ya desde 1917 Husserl se encontraba en Friburgo impartiendo conferencias sobre ética y el ideal del ser humano en Fichte,⁹ es decir, mucho antes de los años treinta y de la aparición de *Ser y tiempo*. Para esta vertiente ético-práctica de la fenomenología de Husserl resultan decisivos tanto estos textos como los escritos en 1922-1924, traducidos al castellano bajo el título *Renovación del hombre y de la cultura*,¹⁰ muy importantes para esta polémica.

9 Cfr. *Husserliana* XXV (1986), *Aufsätze und Vorträge*. 1911-1921, pp. 267-293.

10Cfr. *Husserliana* XXVII (1988), *Aufsätze und Vorträge*. 1922-1937, pp. 3-94. Existe traducción

En todo caso, como señala R. Rodríguez, lo fundamental aquí sería que, desde la crítica heideggeriana, la fenomenología de Husserl asumiría «*cómo Descartes y la filosofía moderna en general comprende inmediatamente la conciencia o el yo como sujeto*» (p. 66), lo cual implica, en última instancia, una «*sustancialización del alma*» o la «*cosificación de la conciencia*», de ahí que

la oposición tradicional cosa/persona, conciencia/mundo necesite de un previo análisis positivo de *ese ente que no es cosa*, de forma que pueda destacar su tipo ontológico previo (*Ibíd.*).

En resumen, Husserl,

a pesar de todos sus esfuerzos por determinar el ser de la persona, no pasa de caracterizaciones esencialmente negativas: la persona no es una cosa, no es una sustancia, no es un objeto (p. 67).

Sin embargo, como bien señala R. Rodríguez, es importante recordar que Heidegger mantiene esta interpretación crítica de su maestro a pesar de conocer los manuscritos inéditos de Husserl dedicados al estudio de la persona, recogidos en el segundo tomo de *Ideas* (también de 1913), manuscritos que Heidegger conocía porque Husserl se los facilitó, pero que, “*tal vez por discreción*” -apunta R. Rodríguez-, Heidegger “*no entra en su consideración explícita*” (*Ibíd.*).

La idea más importante para la cuestión que nos ocupa, presentada por R. Rodríguez como conclusión de este tercer capítulo, sería la siguiente:

Que la fenomenología supone una cierta idea de ser bajo la cual comprende el ser de la persona, con lo que ejerce un pre-concepto latente y no asumido como tal, Heidegger lo fundamenta en que se mueve sin sentirlo en los carriles marcados por la ontología antigua (p. 68).

Lo que la fenomenología estaría asumiendo, según Heidegger, no sería otra cosa que «*la habitual orientación hacia la antropología antiguo-cristiana*» (*Ibíd.*), resultando que, finaliza ya el capítulo R. Rodríguez,

Los dos hilos conductores de esa concepción heredada del hombre, que este es un animal racional y que ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, reposan sobre un modelo de ser tomado de la experiencia de las cosas, es decir, de aquello que tiene un ser que consiste en el puro estar ahí dado, lo que Heidegger llama *Vorhandesein* (*Ibíd.*).

He aquí la imagen del «ser humano» y de la realidad que se atribuye a la fenomenología de Husserl en la interpretación de Heidegger. Volveremos sobre esta problemática, que apunta a la importante relación entre fenomenología y antropología, y cuyas consecuencias ético-prácticas no pueden ser ignoradas.

2.3. Problemas y aporías en los planteamientos «trascendentales» de *Ser y tiempo* (según Jean Grondin)

En este tercer apartado comentaremos brevemente el primer capítulo del libro, «La destrucción hermenéutico-fenomenológica de la pregunta por el ser (§§ 1-6)», a cargo de Jean Grondin. En él se expone la «Introducción» de la obra, la cual «ofrece una síntesis condensada de toda la concepción de *Ser y tiempo*» (p. 17), según señala Grondin. Del mismo modo, nos recuerda que «de lo que se trata en la introducción es de recuperar una pregunta silenciada» (*Ibid.*), pero hemos aludido ya a la problemática que supone el intento de plantear esa cuestión en términos ontológicos, puesto que, por la diferencia ontológica, «el ser no se deja concebir por medio de la conceptualidad que se ajusta a los entes», de ahí que «el discurso sobre el ser tendrá que ser puramente “ontológico”» (pp. 19-20). En este punto advierte Grondin algo fundamental:

La división programática entre el plano ontológico y el óntico no se debe concebir como la de dos regiones estrictamente separadas la una de la otra porque esto sería a su vez pensar de forma demasiado “óntica” (*Ibid.*).

Aquí encontraríamos una de las paradojas que, según Grondin, supone la «distinción» entre lo «óntico» y lo «ontológico», pues, en *Ser y tiempo*, la pregunta por el ser quedaría adscrita al «ente», y esto en un doble sentido: en primer lugar, «el ser se dice siempre del ser de los entes» y, en segundo lugar, «la pregunta por el ser se dirige a un ente específico» (p. 20).

Esta primera aporía, que aparece ya en el planteamiento mismo de *Ser y tiempo*, queda expuesta por Grondin como sigue: por un lado, nos remite al epílogo de 1943 de la cuarta edición de *¿Qué es metafísica?*,

donde Heidegger aventura la fórmula de “que el ser existe sin el ente”. En la quinta edición Heidegger modificó el texto y escribió, regresando a la posición de *Ser y tiempo*, “que el ser nunca existe sin el ente” (nota 7, p. 20).

Esta sería, pues, la primera cuestión: ¿qué relación guarda el ser respecto al ente? ¿puede el ser existir sin el ente? Como señala Grondin, Heidegger vacila ante estas preguntas, pero recuerda que, en cualquier caso, «lo decisivo para Heidegger» fue

siempre la «*experiencia del ser, incluso este asombro ante el ser que no provocamos sino en el que estamos*» (Ibíd.). A esta primera cuestión se añade una segunda, de no menos alcance, referida a la noción de *trascendental*, en la que Grondin encontrará una serie de problemas y aporías que comentaremos a continuación. Y es que, según nos advierte, «*Heidegger sabía que simplificaba algo esta experiencia al forzarla a entrar en Ser y tiempo dentro de un marco de conceptos trascendentales*» (Ibíd.). El problema de fondo sería, por tanto, cómo conjugar lo «*óptico*» con lo «*ontológico*», y más en un marco de conceptos trascendentales.

Por otro lado, también se torna problemática -prosigue Grondin- la afirmación de

algo así como una primacía ontológica, además de muy ambiciosa de la filosofía. Esto es así porque es la *filosofía* la que ha de elaborar las ontologías específicas en las que las ciencias se encuentran en cada caso (p. 22).

Pero, matiza Grondin,

más allá de esto a Heidegger le interesa la primacía ontológica de la pregunta misma por el ser, previa aún a estas ontologías. Husserl habla aquí de ontologías “regionales” (Ibíd.).

Probablemente, esta última afirmación hubiese pasado desapercibida para otro lector, pero no para nosotros, interesados por la relación entre Husserl, Heidegger y la fenomenología. Me refiero a la afirmación que, sin más referencias ni explicaciones, se inserta aquí inesperadamente: «*Husserl habla aquí de ontologías “regionales”*». Efectivamente, Heidegger asume esta distinción ontológica husserliana, y de ahí la importancia de la filosofía respecto a las demás ciencias o saberes. Retomaremos después esta cuestión.

Nos encontramos, en definitiva, ante una serie de aporías a las que Grondin dedica otra larga nota, en la que reconoce la profundidad del problema, de modo que vale la pena citar este pasaje:

La diversidad es, de hecho, inaudita. Por una parte, ha de producirse la elaboración previa de la pregunta por el sentido del ser —y, por consiguiente, la ontología fundamental— *antes del análisis del Dasein*; por otra parte, aquella tiene que hallarse ya en este e incluso lo *constituye*. ¿Cómo se le puede dar a esta disparidad un sentido cabal? (p. 27).

Las cursivas son del propio Grondin, y apuntan, según veremos, a conceptos fundamentales de la fenomenología: «*antes del análisis del Dasein*» y «*lo constituye*» remiten a nociones centrales de Husserl asumidas y puestas en práctica aquí por Heidegger,

pero que, según nos parece, al no ser tenidas en cuenta por Grondin, se encuentra aquí con estos problemas y paradojas.

Solo un punto más nos queda por exponer, pues llama la atención cómo también se le torna problemática a Grondin la siguiente cuestión: al hilo de la paradoja anterior, nos remite a la solución que propone el reputado intérprete de Heidegger, F.-W. Von Herrmann:¹¹

si se ha de plantear de nuevo la pregunta fundamental por el sentido del ser, se ha de desarrollar, y despertar, en el ente que está expuesto continuamente al problema del ser: el *Dasein*. En la ontología del *Dasein* parece estar encerrada la tarea fundamental de la filosofía (p. 28).

Aquí advierte Grondin que estamos ante el peligro de malinterpretar el planteamiento de Heidegger de un modo «subjetivista», pero que él mismo habría dado pie a ello, puesto que Heidegger, afirma Grondin,

Se apoyó en la sentencia de Aristóteles en el *De anima* según la cual el alma, es decir (i!), el ser del hombre, es todas las cosas [p. 14]. En el *Dasein* o en su comprensión del ser parecería encontrar cada uno de los entes su razón y fundamento. La ontología del *Dasein* se revela como una suerte de *philosophia perennis*. En cualquier caso a una pretensión tan ambiciosa la filosofía no había vuelto a ser conminada desde Hegel (p. 28).

Para Grondin resulta sorprendente –de ahí sus expresivas exclamaciones– la afirmación de Heidegger según la cual «el alma, es decir (i!), el ser del hombre, es todas las cosas». Aunamos así, en un único párrafo, que comentaremos en detalle a continuación, algunas ideas fundamentales que pretendíamos mostrar: primero, qué noción de ser humano se desprende de la fenomenología según la interpretación heideggeriana; segundo, qué concepción de la *filosofía* se atribuye a la fenomenología de Husserl; tercero, cómo esta «lectura fenomenológica» de *Ser y tiempo*, guiada por la interpretación heideggeriana de Husserl, comporta paradojas e incongruencias incomprensibles –tal y como manifiesta Grondin.

En definitiva, englobando los tres capítulos comentados, desembocamos en una determinada concepción de la *fenomenología* -la heideggeriana- que, según nos parece, impide vislumbrar la auténtica y estrecha relación fenomenológica entre Husserl y Heidegger. Los autores de estos tres capítulos -Grondin, Jaran y R. Rodríguez- acometen

¹¹ Vid. la nota 4 de este trabajo, donde queda resumida la postura de este autor en relación con la problemática que venimos abordando.

en sus respectivos comentarios la difícil tarea de exponer las ideas fundamentales de *Ser y tiempo* en cada uno de los párrafos tratados, poniéndolas en relación, a su vez, con la crítica heideggeriana a la fenomenología de Husserl. Sin embargo, según veremos, si nos limitamos únicamente a la *lectura crítica* que Heidegger mantiene de la fenomenología de Husserl, quedarían oscuros algunos puntos decisivos de *Ser y tiempo*, incluso quedarían irresueltas algunas paradojas y contradicciones muy importantes, como las apuntadas por Grondin. Por ello, reflexionando una vez más sobre la íntima relación existente entre Husserl, Heidegger y la fenomenología, intentaré en lo que sigue, en la medida de mis posibilidades, aportar algunas reflexiones críticas al comentario fenomenológico de estos autores.

3. Husserl, Heidegger y la fenomenología. Algunas reflexiones críticas a propósito de *Ser y tiempo* de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico

Quisiera comenzar señalando que resulta totalmente acertada la propuesta de leer la obra magna de Heidegger desde una perspectiva fenomenológica. Sin embargo, según nos parece, no lo sería tanto la asunción de la crítica que Heidegger dirige contra Husserl, y tomar esta supuesta *ruptura* entre ambos como hilo conductor. Por tanto, mi propuesta sería -en contra de la postura *explícita* de Heidegger- releer *Ser y tiempo* desde la fenomenología de Husserl, incidiendo más en lo que ambos comparten que en aquello que supuestamente los separa. Según intentaré mostrar, si recurrimos a los textos de Husserl y releemos desde ellos a Heidegger, desaparecen las «paradojas» señaladas por Grondin y, según nos parece, las nociones heideggerianas se nos muestran en toda su profundidad. Lo mismo cabría decir respecto a la importancia y significación del método fenomenológico en Heidegger, más allá de una supuesto papel meramente formal, abstracto o metódico-epistemológico. En lo que sigue intentaré justificar estas apreciaciones.

Recordemos que Grondin se planteaba cómo era posible que,

Por una parte, ha de producirse la elaboración previa de la pregunta por el sentido del ser -y, por consiguiente, la ontología fundamental- *antes del* análisis del *Dasein*; por otra parte, aquella tiene que hallarse ya en este e incluso lo *constituye*. ¿Cómo se le puede dar a esta disparidad un sentido cabal? (p. 27).

A esta primera paradoja seguía, según Grondin, una segunda, ya mencionada, dado que Heidegger

Se apoyó en la sentencia de Aristóteles en el *De anima* según la cual el alma, es decir (¡!), el ser del hombre, es todas las cosas [p. 14]. En el *Dasein* o en su comprensión del ser parecería encontrar cada uno de los entes su razón y fundamento. La ontología del *Dasein* se revela como una suerte de *philosophia perennis*. En cualquier caso a una pretensión tan ambiciosa la filosofía no había vuelto a ser conminada desde Hegel (p. 28).

Ya apuntamos que, tal y como Grondin plantea aquí el problema, podemos afirmar que estas expresiones, «*antes del análisis del Dasein*» y «*lo constituye*», encierran la clave de la fenomenología de Husserl. Sin embargo, desde la lectura de Grondin, estas nociones solo pueden encerrar contradicción y peligro de «subjetivismo». Y es que, según nos parece, este «*antes del análisis del Dasein*» apunta a la noción de *sujeto trascendental* de Husserl -el cual existe ya *antes del análisis fenomenológico*-, y que es un *yo directo*, esto es, el yo que *se vive* y *se ejecuta*, y que no puede dejar de hacerlo porque ello significaría, sencillamente, dejar de vivir. Este *yo directo* -frente al *yo reflexivo* o *yo fenomenológico*- es la condición de posibilidad de todo ser, de ahí que Heidegger afirme que «lo constituye» (al ser). Pero que *lo constituye* no significa que lo crea, inventa o representa (ni mental ni físicamente), sino, sencillamente, como el propio Heidegger afirma, que «*el ser nunca existe sin el ente*». Es cierto que Heidegger vaciló al respecto, y llegó a postular en 1943 «*que el ser existe sin el ente*», pero, lógicamente, se vio obligado a rectificar, pues esta afirmación difícilmente puede tener sentido para nosotros (humanos). O, más cabalmente, ese “ser” que existiría con independencia de los “entes” solo podría concebirse como una especie de Ser Supremo o Dios que, ciertamente, no se limitaría ni dependería ya de los entes, pero este planteamiento parece desbordar los límites de la filosofía, introduciéndonos en el terreno místico-teológico –de ahí que algunos autores hayan criticado la “ontoteología y criptoteología de Heidegger”¹².

En todo caso, lo sorprendente aquí es que el propio Grondin expone esta cuestión (nota 7, p. 20), explicando incluso la idea de la «caída» heideggeriana -según la cual «caemos» en las interpretaciones establecidas del mundo desatendiendo nuestro modo de ser más propio, que exige el «cuidado»-, apelando a la siguiente idea: «*en el Dasein subyace una tendencia a entenderse reflejándose en el mundo en lugar de comprender el mundo desde el Dasein*» (p. 30). Es justamente esa idea central para la fenomenología, la de «*comprender el mundo desde el Dasein*», entendido el *Dasein* como *subjetividad trascendental* y, por tanto, superada la dicotomía *subjetividad/mundo* descubierta por el

12 cfr. ESTRADA, J. A. “Crítica a la ontoteología y criptoteología de Heidegger” en PEÑALVER, P. y VILLACAÑAS J. L. (eds.): *Razón de Occidente. Textos reunidos para un homenaje al profesor Pedro Cerezo Galán*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, pp. 137-166

a priori de correlación intencional universal, la que parece pasar desapercibida aquí para Grondin.

Aclarar esta cuestión resulta decisivo para comprender esta problemática, puesto que, justamente, en este movimiento o cambio de perspectivas se *practica* o se *ejecuta* la fenomenología, de modo que no basta aquí con recurrir a las *Investigaciones lógicas* (1900) o a las *Ideas* (1913), sino, sobre todo, a textos como *Erste Philosophie II* (1923-1924),¹³ donde Husserl explica la siguiente idea central, sin la cual, nada de lo anterior resulta comprensible. Se trata de la teoría de los *tres yoes* -el yo natural, el yo fenomenologizante y el yo trascendental-, pues solo desde esta estructura se entiende el auténtico sentido trascendental de nociones como *epojé* y *reducción*: mediante la *epojé* -realizada por el yo fenomenólogo- ponemos entre paréntesis o neutralizamos al yo natural para reconducirnos -he ahí el sentido de la *reducción* o *reconducción*- al yo trascendental, que siempre había estado ahí, de modo que la reducción es, en última instancia, el descubrimiento del carácter trascendental de la subjetividad, de ahí que esta *constituya* la realidad (o al ser). Hablamos siempre, por supuesto, del mismo «yo», pero en distintas perspectivas o actitudes.

Como nos recuerda R. Rodríguez, Heidegger parte, efectivamente, de la comprensión de la «cotidianidad de término medio» (*durchschnittliche Alltäglichkeit*) -lo que equivale en Husserl a la *actitud natural* o *personalista*, en la que estamos en las cosas, ejecutándolas, viviéndolas, en definitiva, lo que Heidegger denomina «ser a la mano» (*Zuhandenheit*). Solo desde ella podemos comenzar a filosofar, pues el ser humano es siempre un «ser en el mundo», de ahí que Husserl parta, necesariamente, del «yo natural». Este *yo natural* o *yo directo* -son equivalentes- nunca puede ser abandonado o eliminado (¡pues moriríamos!), sino que la idea es, más bien, para decirlo con Ortega, que “*filosofar es propiamente no vivir, precisamente porque es una forma de vivir: la vida teórica, la vida contemplativa*”¹⁴. Por esta razón, *cuando hacemos fenomenología* -el «yo» fenomenologizante-, hacemos *epojé* de nuestra actitud natural para reducirnos o reconducirnos a esa vida directa, a ese yo constituyente que es la «subjetividad trascendental» o «yo trascendental».

Heidegger asume totalmente este planteamiento, de ahí que, en una mirada retrospectiva hacia su «camino en la fenomenología», en 1963, afirmase, por un lado, que

el tiempo de la filosofía fenomenológica parece haberse acabado. Esta tiene ya valor de algo pasado, de algo designado de una manera tan sólo histórica,

13 Cfr. HUSSERL, E.: *Erste Philosophie II* (*Hua VIII*), p. 427 y p. 440.

14 ORTEGA Y GASSET, J.: “¿Qué es filosofía?”, en *Obras completas*, Tomo VII, Alianza Editorial/ Revista de Occidente, Madrid, 1983, p. 429

junto con otras direcciones de la filosofía», refiriéndose claramente a la fenomenología de Husserl –desde su interpretación de la misma–; pero, por otro lado, a renglón seguido afirma: «Sólo que, en lo que tiene de más íntimo, no es dirección alguna, sino que es la posibilidad del pensar que, llegados los tiempos, reaparece de nuevo, variada, y que sólo por ello es la permanente posibilidad del pensar.¹⁵

Claramente expresado: *la fenomenología es la posibilidad del pensar*. Más aún, y atendiendo a la teoría husserliana de los «tres yoes»: el movimiento fenomenológico -del «yo natural» hacia el «yo trascendental», pasando por el «yo fenomenológico»- *es la posibilidad del pensar*; es, con otras palabras, el paso de la actitud natural a la filosófica.

Ahora bien, para quienes no estén familiarizados con la fenomenología de Husserl, estas expresiones no pueden más que sonar a psicología, filosofía de la conciencia, idealismo, etc. Esto, sin ser del todo cierto, tiene algo de verdad, pues todo lo expuesto hasta ahora no es más que un *movimiento fenomenológico hacia la reducción trascendental*. La fenomenología es, genuinamente, fenomenología trascendental, y esta solo se logra mediante la *reducción trascendental*. Para ello, hemos de practicar una *fenomenología psicológica* previa, que nos descubre eso que, por otro lado, no es ninguna “novedad”, pues, como Heidegger y Husserl afirman –y Grondin advierte–, *ya estaba ahí «antes del análisis del Dasein»*, y eso que «ya estaba ahí» no es otra cosa que la *subjetividad trascendental*, esto es, «lo que *constituye* el ser. La pregunta decisiva ahora es: ¿hemos “inventado” algo en el transcurso de la descripción fenomenológica? La respuesta es negativa ya que, simplemente, hemos puesto al descubierto el principio *constitutivo* -ontológico, si se quiere- de todos los principios o, en palabras de Heidegger, que «*el ser nunca existe sin el ente*». Ese ente es el *Dasein* -la *subjetividad trascendental* de Husserl. En definitiva: el ser humano entendido en términos ontológico-trascendentales, y no meramente óntico-naturales.

Lo que hemos ganado con todo lo anterior no es otra cosa que «la mirada fenomenológica», tal y como se enuncia en *Ser y tiempo*, «mirada» que es ya «trascendental». Ahora bien, este descubrimiento no es algo banal o de lo que podamos prescindir en adelante, sino todo lo contrario: «*La verdad fenomenológica (el “estado de abierto del ser”)* es *veritas transcendentalis*», afirma Heidegger.¹⁶ Por tanto, todo discurso, todo análisis, toda ciencia particular, toda configuración histórico-social, etc. no puede ya obviar este principio, y de él debe partir: *la realidad se constituye* en co-relación a la

15 HEIDEGGER, M.: *Zur Sache des Denkens (1962-1964)*, (GA, 14), ed. de F.-W. von Herrmann, p. 101.

16 HEIDEGGER, M.: *El ser y tiempo*, FCE, México, 2007, p. 49. Traducción de José Gaos.

subjetividad trascendental. Sin ella no hay realidad (humana) –lo cual deja abiertas las puertas a la teología, por ejemplo, pero eso escapa ya a la filosofía.

Por tanto, la problemática concepción de la filosofía que Grondin encuentra en la afirmación de Heidegger, que vendría a sugerir «*algo así como una primacía ontológica, además de muy ambiciosa de la filosofía*» (p. 22), queda ahora, según nos parece, plenamente aclarada. Se entiende también la pasajera alusión de Grondin a Husserl, quien «*habla aquí de ontologías “regionales”*» (*Ibid.*). Efectivamente, desde la perspectiva de Husserl –que Heidegger asume–, tales ontologías solo se pueden constituir en relación a una subjetividad trascendental *constituyente*. Por esta razón afirma Husserl que la subjetividad trascendental es *absoluta*: de ella dependen todas las demás «ontologías regionales», siendo aquella lo absolutamente *desligado*: ella no es un hecho más del mundo, sino lo que constituye todo hecho mundano. No se trata, pues, como parece sugerir Grondin, de algo así «*como una suerte de philosophia perennis*» (p. 28), entendida esta en términos epistemológicos, sino que la filosofía fenomenológica que Husserl y Heidegger reivindican se mueve en un plano ontológico, el cual *funda y posibilita* toda epistemología, metodología y teoría ulterior.

Por tanto, si acudimos a los textos de Husserl, y desde ellos leemos a Heidegger, no resulta nada sorprendente que, a propósito de Aristóteles, afirme Heidegger que

el alma, es decir (!), el ser del hombre, es todas las cosas [p.14]. En el *Dasein* o en su comprensión del ser parecería encontrar cada uno de los entes su razón y fundamento (p. 28),

como exclamaba Grondin, puesto que los términos «razón» y «fundamento» no tienen aquí un sentido epistemológico, sino *fenomenológico-trascendental*. El ser humano, insistimos, no “crea” los entes, pero solo porque el ser humano existe, un este “es”, esto es, se *constituye socio-culturalmente* como ente y pasa a formar parte de la realidad (humana), del ámbito del *sentido*. De ahí que, a pesar de que pueda parecer paradójico, Heidegger encuentre en el *Dasein* «cada uno de los entes, su razón y fundamento». Esta afirmación no es más que una consecuencia lógica de la palmaria constatación anterior según la cual *no hay ser sin Dasein*, de ahí que la ontología heideggeriana sea fenomenológica.

Pero, según nos parece, la afirmación decisiva de Heidegger no sería esta, sino la inmediatamente anterior: «*el alma, es decir (!), el ser del hombre, es todas las cosas*». Y es que, con ella, Heidegger está apuntando al auténtico sentido de la fenomenología husserliana que, en realidad, hasta aquí no hemos enunciado todavía de un modo completamente pertinente, puesto que la *reducción trascendental* siempre nos descubre

que la *subjetividad trascendental* es, en última instancia, *intersubjetividad trascendental*. Esto quiere decir que la noción de *epojé* inicial queda superada o transfigurada, al comprender que la reducción a la *subjetividad trascendental* nos descubre al yo como «sujeto de hábitos», esto es, como un yo histórico y socio-cultural, de modo que, en última instancia, la reducción trascendental no puede resultar más que *reducción intersubjetiva*.¹⁷

Es así como el problema de la realidad en la fenomenología, al que venimos apuntando, involucra e incorpora -valga la redundancia- al «cuerpo vivido» (*Leib*), pues este es condición de posibilidad de toda percepción -tanto «animal» como «cultural»-, en la cual se enraíza la «razón originaria» (*Urvernunft*), la «verdad originaria» (*Urwahrheit*) y la «evidencia originaria» (*originäre Evidenz*), resultando decisivas estas nociones para comprender el auténtico alcance y sentido de la fenomenología de Husserl¹⁸. Según nos parece, desde esta lectura fenomenológica guiada por los textos de Husserl, y no solo por la interpretación crítica de Heidegger, desaparecería la aporía señalada por Grondin, puesto que se comprende ahora el sentido de la afirmación de Heidegger según la cual «*el ser del hombre, es todas las cosas*», ya que no existe hombre sin mundo, y viceversa. Las nociones de «hombre» y «mundo», «trascendental» e «inmanente», «subjetividad» y «exterioridad», se transfiguran en la fenomenología de Husserl, quedando reintegradas en la noción de «intersubjetividad trascendental». Según nos parece, a esta misma idea apunta Heidegger cuando afirma que los *conceptos fenomenológicos* son, en principio, «indicaciones formales» (*formale Anzeige*), y no «categorías» lógicas en sentido tradicional, como bien señalaba R. Rodríguez.

Sin embargo, para Grondin, restaría todavía por explicar una cuestión decisiva, y a ella se refiere cuando afirma que «*Heidegger señaló también la asombrosa procedencia del Dasein desde la psyché (y no desde el concepto de sujeto como ocurre la mayoría de las veces)*» (nota 13, p. 28). Los textos de Heidegger citados aquí por Grondin son, entre otros, *Platon: Sophistes*, (1924-1925), donde leemos: «*el ánima, el ser del ser humano, es, estrictamente tomado, lo que está en la verdad*» («*Die Seele, das Sein des Menschen, ist also, streng genommen, das, was in der Wahrheit ist*»).¹⁹

A los lectores de Husserl no les extrañará esta afirmación, pues no a otra cosa se refiere

17 cfr. SAN MARTÍN, J. *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Trotta, Madrid, 2015.: 108-115. Me permito remitir al lector interesado a la reseña que realicé de esta obra de San Martín, «La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato», en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 68, 2016, pp. 180-183.

18 *Ibid.*: 116-125

19 HEIDEGGER, M.: GA 19: *Platon: Sophistes (Wintersemester 1924/25)*, ed. de I. Schüssler, p. 23. La traducción es mía.

Husserl en *Ideas II*, y que San Martín nos expone claramente como esos tres planos «*que se nos dan en el ámbito de la conciencia trascendental: el mundo animal; el mundo humano, el ser humano, compuesto de cuerpo y alma; y la cultura*»²⁰. Allí matiza San Martín que, para Husserl, tal y como expone en *Ideas II* (*Hua IV*: 238; 285), la «cultura» (*Geist*) remite necesariamente a los «objetos espiritualizados» (*begeistete Objekte*), puesto que «*la inherencia del sentido a una cosa se entiende como “animación”, por ejemplo, el sentido de una palabra física, o de una materialidad, pongamos por caso, un libro*», de modo que, «*según Husserl, no tenemos una cosa que “se engancha a una segunda, el sentido, sino que este penetra ‘animando’ (durchdringt ‘beseelend’) el todo físico en cierta manera*»²¹. Es por ello que traducimos «ánima» o «alma» (*Seele*) referido al aspecto cultural que anima toda existencia humana, y no en sentido teológico.

Desde esta perspectiva fenomenológica trascendental desaparecería también cualquier resquicio psicologista relativo a la *psyché*, a la que alude Grondin, remitiéndonos al texto de Heidegger *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (1926), donde leemos: «*sobre la ψυχή: la comprensión del ser en el ser del Dasein. Actuar, hacer, obras. Ser. Conciencia y ser; yo; sujeto; Dasein*» («*Zu ψυχή: Seinsverständnis im Sein des Daseins. Handeln, Tun, Werke. Sein. Bewußtsein und Sein; Ich; Subjekt; Dasein*»)²². Según nos parece, más que una contradicción, encontramos aquí una síntesis, telegráficamente expuesta, de las ideas anteriores, pues no hay que olvidar que en el pasaje citado Heidegger está tratando el «problema fundamental de la ontología y la dialéctica» («*Zu: Das Grundproblem der Ontologie und die Dialektik*»), ontología que, de acuerdo con las nociones fenomenológicas esbozadas, no puede más que ser dialéctica, ya que la fenomenología se juega, como hemos apuntado, en la *constitución trascendental intersubjetiva*, esto es, *dialéctica*:²³ la «subjetividad» constituye al «mundo», y viceversa; la «cultura» constituye al «sujeto», y viceversa; el «otro» me constituye a mí, y «yo» constituyo al «otro», etc.

Para concluir me referiré a uno de los puntos decisivos que, según nos parece, apunta al núcleo central de la fenomenología: ¿qué imagen del ser humano se desprende de la filosofía de Husserl? Recordemos que Heidegger atribuía a la fenomenología una

20 SAN MARTÍN, J. *op. cit.* p. 86

21 *Ib*, p. 89

22 HEIDEGGER, M.: GA 22, p. 107. Existe traducción española de G. Jiménez: HEIDEGGER, M.: *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, Waldhuter, Buenos Aires, 2014, p.13.

23 Sobre la relación entre fenomenología y dialéctica al hilo, precisamente, de la ontología antigua –platónica– me permito remitir al lector interesado a mi trabajo “La dialéctica platónica en la fenomenología del materialismo histórico del primer Marcuse (1928-1933)”, en este mismo Número 3 de *Differenz. Revista internacional de estudios sobre Heidegger y sus derivas contemporáneas*.

actitud *teoreticista* y *objetivante*, interpretación sustentada en el uso que Husserl hacía del término «*vorhanden*» en *Ideas I*. Sin embargo, si nos remitimos a las indicaciones de Heidegger y acudimos al §27 de *Ideas*²⁴, donde Husserl se ocupa de «*El mundo de la actitud natural: yo y mi mundo circundante*» («§27. *Die Welt der natürlichen Einstellung: Ich und meine Umwelt*»), comprobamos que, cuando Husserl afirma que ese «mundo natural» le es «disponible» («*vorhanden*»), a renglón seguido explica qué significa esto, y es lo siguiente. Primero, que «*yo mismo soy miembro de él [de ese mundo]*» («*und ich selbst bin ihr Mitglied*»), de modo que, segundo, «*Este mundo no está ahí para mí como un mero mundo de cosas, sino, en la misma inmediatez, como mundo de valores, mundo de bienes, mundo práctico*» («*Dabei ist diese Welt für mich nicht da als eine bloße Sachenwelt, sondern in derselben Unmittelbarkeit als Wertewelt, Güterwelt, praktische Welt*»).²⁵ Por tanto, incluso en textos como *Ideas I*, donde Husserl se mueve en el marco de una *fenomenología psicológica*, no se pierde de vista este carácter originario del «mundo natural» o «mundo de la vida» (*Lebenswelt*) como *mundo práctico*. Desde esta perspectiva, las críticas de Heidegger quedan totalmente en entredicho, pues con el término «*vorhanden*» en ningún momento entiende Husserl esta actitud como *objetivista* o *teoreticista*, sino más bien todo lo contrario.

Quizás debiéramos, pues, replantearnos el alcance de las críticas a la fenomenología de Husserl lanzadas desde la óptica heideggeriana y, más allá de estas interpretaciones, repensar la relación entre Husserl, Heidegger y la fenomenología. No parece que tenga mucho sentido seguir aferrándose a las interpretaciones de Husserl que toman a la fenomenología como filosofía teórica; como filosofía de la conciencia pura; como idealismo trascendental, peyorativamente entendido; como mera teoría del conocimiento que desatiende la problemática ontológica; etc. Sobre todo, según nos parece, debemos deshacernos de la crítica más tergiversada de todas, que debe, por ello, ser tajantemente contrarrestada, dadas las implicaciones ético-prácticas que de ella se desprenden. Me refiero a la crítica heideggeriana que acusa a la fenomenología de asumir *una imagen del ser humano* concebido como «*un animal racional y que ha sido creado a imagen y semejanza de Dios*», que reposa «*sobre un modelo de ser tomado de la experiencia de las cosas, es decir, de aquello que tiene un ser que consiste en el puro estar ahí dado, lo que Heidegger llama Vorhandesein*», según lo resumía R. Rodríguez (p. 68). Esta crítica de Heidegger, además de obviar los principios teóricos fundamentales de la fenomenología de Husserl, apunta directamente contra su *intención* profunda, recogida no solo en su

24 *Hua III/1*: p. 56-58

25 Sigo la traducción de A. ZIRIÓN, cfr. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México, 2013, p. 137.

armazón teórico-conceptual, sino también en su motivación. Esta última se expresa en un considerable número de manuscritos de trabajo, cursos, conferencias y ensayos sobre ética y la función práctica de la filosofía como encargada de posibilitar una «auténtica humanidad» (*eine echte Humanität*), como afirma Husserl en *Erste Philosophie* (*Hua VII*, 204 y s.) y en su más importante legado filosófico-político, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936). Todo lo anterior se pasa por alto cuando se asume la visión crítica de la fenomenología de Husserl que Heidegger mantenía, de ahí que hoy deba ser profundamente revisada.

Bibliografía

ESCUADERO, J. A.: “El joven Heidegger y los presupuestos metodológicos de la fenomenología hermenéutica” en *Thémata. Revista de Filosofía*. Número 44, 2011, pp. 213-238.

--- “El problema de la reflexión en Husserl y Heidegger” en *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 5 (2015), pp. 93-119.

--- *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger* (2 volúmenes), Herder, Barcelona, 2016.

ESTRADA, J. A.: “Crítica a la ontoteología y criptoteología de Heidegger” en PEÑALVER, P. y VILLACAÑAS J. L. (eds.): *Razón de Occidente. Textos reunidos para un homenaje al profesor Pedro Cerezo Galán*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, pp. 137-166.

HEIDEGGER, M.: *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, Waldhuter, Buenos Aires, 2014. Traducción de G. Jiménez.

--- *El ser y tiempo*, FCE, México, 2007. Traducción de José Gaos.

--- *Seminarios de Zollikon*, Herder, México, 2013. Traducción de Á. Xolocotzi.

--- *Platon: Sophistes (Wintersemester 1924/25)*, (GA 19), ed. de I. Schüssler, 1992.

--- *Zur Sache des Denkens (1962-1964)*, (GA 14), ed. de F.-W. von Herrmann, 2007. [La primera parte está traducida por M. Garrido, J. L. Molinuevo y F. Duque como *Tiempo y Ser*, Tecnos, Madrid, 2009].

HUSSERL, E.: *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, (*Hua*, VIII), ed. de R. Boehm, M. Nijhoff, La Haya, 1965.

--- *Aufsätze und Vorträge. 1911-1921. Mit ergänzenden Texten*, ed. de T. Nenon y H. R. Sepp, M. Nijhoff, La Haya. 1986

--- *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México, 2013. Traducción de Antonio Ziri6n.

--- *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Alianza, Madrid, 1994. Traducci6n de C6sar Moreno y Javier San Mart6n.

--- *Aufsätze und Vorträge. 1922-1937*, ed. de T. Nenon y H. R. Sepp, Kluwer Academic Publishers, La Haya, 1988. [Traducci6n de A. Serrano de Haro: *Renovaci6n del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, Anthropos, Madrid, 2012].

LE6N, F: "Reflexi6n, objetivaci6n, tematizaci6n: Sobre una cr6tica heideggeriana de Husserl" en *Investigaciones Fenomenol6gicas*, vol. Monogr6fico 5 (2015), pp. 159-181.

ORTEGA Y GASSET, J.: "¿Qu6 es filosof6a?", en *Obras completas*, Tomo VII, Alianza Editorial/ Revista de Occidente, Madrid, 1983, pp. 275-438.

RODR6GUEZ, R. (coord.): *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenol6gico*, Trotta, Madrid, 2015.

SAN MART6N, J: *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Trotta, Madrid, 2015.