

## **LAS IDEAS DE HUSSERL Y *SER Y TIEMPO* DE HEIDEGGER\***

RAINER THURNHER

Speaking about the influence Husserl had on his early thinking Heidegger later on always referred to Husserl's 'Logische Untersuchungen' (1900/01), emphasizing the attitude of critical distance he had towards the "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie" (1913) and Husserl's transcendental phenomenology pointed out there. Nevertheless, as shown in this paper, it is evident that in 'Being and Time' Heidegger took over some essential issues from Husserl's later work (as e.g. the transcendental attitude, the claim of phenomenology to be a "productive logic" and the conception of "regional ontologies"). But it is also clear that he was also essentially changing their character.

### **I**

En *Ser y tiempo* (en lo que sigue abreviado como *ST*), publicado en 1927 con una dedicatoria a Husserl en el volumen 8 de su *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Heidegger constata: "Los siguientes análisis sólo han sido posibles sobre la base puesta por E. Husserl con cuyas *Investigaciones Lógicas* se abrió paso la fenomenología". Además: "Si el presente estudio avanza unos pasos en la averiguación de las 'cosas mismas', entonces el autor lo debe en primer lugar a E. Husserl, que lo introdujo durante sus años de aprendizaje en Friburgo, a

---

\* Traducción española: Prof. Kurt Spang; revisión técnica: Alejandro G. Vigo.

través de una dirección personal eficaz, ... en los diversos ámbitos de la investigación fenomenológica” (ST 38, GA 2, 51 s.).<sup>1</sup>

Si bien estas frases hacen caso omiso de que con *ST* Heidegger se enfrenta a Husserl a la vez en la postura de un crítico severo, son, sin embargo, expresión de un amplio agradecimiento y obligación. Baste pensar en los numerosos conceptos que Heidegger pudo tomar de Husserl, en el método de la visión y la mostración fenomenológicas, en la inicial liberación husserliana del filosofar de una perspectiva históricamente condicionada y estrechada, así como en el interés de Husserl por las cuestiones ontológicas, para darse cuenta de que las frases citadas no se deben entender como la cortesía de turno. Por ello, siempre constituye una empresa provechosa, no sólo para la interpretación de Heidegger, sino también para los esfuerzos de comprensión de la postura filosófica fundamental de Husserl, contemplar más de cerca la relación entre ambos pensadores, bajo determinados aspectos. Dado que, naturalmente, en el marco de un artículo no será posible ni aproximativamente valorar con detenimiento la parte que toca al pensamiento husserliano en el complejo mundo de las ideas de *ST* (o en la filosofía del Heidegger temprano en general), nos limitaremos en la exposición que sigue a un aspecto determinado. El interés particular de dicho aspecto resulta de la observación de una discrepancia evidente entre la descripción posterior de los inicios de su “camino de pensamiento” realizada por el propio Heidegger y el resultado literario accesible ahora de modo exhaustivo a través de la *Gesamtausgabe*.

Heidegger se refirió repetidas veces en sus esbozos filosófico-autobiográficos a su relación con la fenomenología de Husserl. Descubrimos dos momentos particularmente acentuados: por un

---

1. Citaremos a Heidegger en lo que sigue y en cuanto sea posible según la *Heidegger-Gesamtausgabe*, Frankfurt/M., 1975 ss., abreviada como GA; las cifras siguientes designan el volumen y el número de la página. Los títulos todavía no acogidos en las obras completas se citan según las ediciones individuales. También *Sein und Zeit* se cita según la edición individual, Tübinga, 16ª ed. 1986 (abreviada aquí y en lo que sigue con *ST*). Pero indicamos también la página del volumen *Sein und Zeit* en la *Gesamtausgabe* (GA vol. 2).

lado, la impresión que causó el encuentro personal con Husserl y “su enseñanza... en forma de una paulatina práctica del ‘ver’ fenomenológico”<sup>2</sup> y, por otro, el estímulo que experimentó su desarrollo de la cuestión del ser, a través de la lectura de las *Investigaciones lógicas*. Entre estas Heidegger destaca particularmente la VI *Investigación lógica*, que trata de la intuición categorial: allí estaría el lugar en el que dentro de esta obra se trata la cuestión del ser, y precisamente con este estudio Husserl se había acercado, según el juicio de Heidegger, a la cuestión del ser<sup>3</sup>. Son estos los dos momentos que Heidegger subraya insistentemente. Llama la atención que en sus afirmaciones sólo se refiera marginalmente a la obra que Husserl consideraba en la época de la composición de *ST* como su obra principal, a saber, las *Ideas acerca de una fenomenología pura y filosofía fenomenológica*. Allí donde Heidegger hace alusión a las *Ideas*, no lo hace nunca sin dejar advertir su ya temprano distanciamiento crítico y su reserva interior frente a esta obra o, en general, frente al punto de vista filosófico desarrollado por Husserl, tal como se presenta por primera vez de modo exhaustivo en esta obra. De esta manera, las escuetas tomas de postura autobiográficas confieren la impresión de que retrospectivamente Heidegger quiso atribuir una importancia decisiva en su evolución intelectual sólo a las *Investigaciones lógicas*, pero no a las *Ideas*.

Para nuestro estudio nos interesan los criterios que resultaron decisivos para la valoración crítica de Heidegger de la evolución de Husserl desde la *fenomenología descriptiva* de las *Investigaciones lógicas* hasta la *fenomenología transcendental* de las *Ideas*. Ellos se hacen patentes a partir de la descripción de las circunstancias de su encuentro con las obras de Husserl.

Así, relata Heidegger que durante sus años de estudios filosóficos entre 1911 y 1913 se dedicó intensamente a la lectura de las

2. *Zur Sache des Denkens* (en lo que sigue abreviado *SD*) Tubinga, 3ª ed., 1988, p. 86; Cfr. GA 63, p. 5: “Empujones me daba Kierkegaard y Husserl me puso los ojos”.

3. Cfr. *SD* 47, p. 86; también GA 15, 373-378, § 6; La visión categorial; allí part. pp. 97-99.

*Investigaciones lógicas*, y que en aquel entonces se le presentaba en el primer plano la cuestión derivada de la aparente contradicción entre el primer volumen y el segundo. Mientras que el primer volumen contiene la refutación husserliana del psicologismo y demuestra que una doctrina del pensamiento y el conocimiento no se puede fundamentar sobre la psicología, el segundo volumen contiene la descripción de cómo el conocimiento se erige sobre los actos de la conciencia. De este modo, afirma Heidegger, parece que Husserl “recae con su descripción fenomenológica de los fenómenos de la conciencia en la posición del psicologismo anteriormente refutada”. De modo que se le planteó la cuestión: “Sin embargo, si no se puede atribuir a la obra de Husserl un error tan grosero, ¿qué es entonces de la descripción fenomenológica de los actos de conciencia?” (SD, 83).

La publicación del primer volumen de las *Ideas* en 1913 había aportado una aclaración de esta problemática. Ahora se podía ver la orientación hacia la que tendía el segundo volumen de las *Investigaciones lógicas*: Husserl pretendía que los actos intencionales se concibieran ahora como actos de una conciencia pura, por tanto, como actos de “una conciencia en general”, en el sentido kantiano. Con ello se habría hecho patente, según Heidegger, “que la ‘fenomenología’ se situó consciente y decididamente del lado de la tradición de la filosofía moderna, pero ello de tal modo, que la ‘subjetividad transcendental’ alcanzaba, a través de la fenomenología, una determinabilidad originaria y universal” (SD, p. 84). En otros términos: la fenomenología se manifestaba ahora como una ciencia en actitud reflexiva. Los objetos y ámbitos objetuales intencionados en la actitud directa no-reflexiva debían ser explicados en su constitución general atendiendo a los actos y las combinaciones de actos específicos de la conciencia que generan tal objetualidad. Si al principio Husserl había entendido todavía por fenómeno, es decir, las “cosas mismas” en cuanto objetos de la fenomenología, “todo lo que se manifiesta en la conciencia”, a lo cual había que describir de una manera exenta de prejuicios teóricos; ahora este concepto de fenómeno recibe una determinación

más exacta, en cierto sentido más restringida<sup>4</sup>. No es la actitud natural dirigida a las cosas mismas la que nos las presenta como objetos de la fenomenología, sino que sólo en el abandono de la actitud natural y en la retrospectiva reflexiva se nos revela lo mentado en su carácter *como* fenómeno, es decir, en el “como” de su ser concientemente intencionado. Por tanto, los objetos primarios de la fenomenología son los actos productivos de la conciencia pura. Un ámbito nuclear<sup>5</sup> de los estudios fenomenológico-transcendentales lo configura, por consiguiente, la *investigación de la correlación*, que descubrirá la correspondencia esencial de una estructura específica de actos intencionales con una objetualidad intencionada en dicha estructura de actos. Esta fenomenología puede llamarse “transcendental”, porque la investigación de la vida de los actos constituyentes es la condición de la posibilidad de la aclaración del sentido objetual de todo lo concientemente mentado<sup>6</sup>.

El acceso seguro a los fenómenos, en el sentido de la fenomenología transcendental, lo ofrece el *método de reducción*, cuya observación incondicionada es, según Husserl, la única garantía de la pureza y del carácter estrictamente científico de la fenomenología. Junto a la *reducción eidética*, que conduce a la esencia, y la *reducción psicológico-transcendental*, que asegura la actitud reflexiva y nos descubre la multiplicidad de la vida de los actos constituyentes, resulta de importancia decisiva la *reducción fenomenológico-transcendental*. Como suspensión de la “tesis general de la actitud natural”, es decir, como puesta entre paréntesis de toda validez transcendente, ella impide concebir los actos constituyentes como actos del yo *en* el mundo (por tanto, como

4. Véase a este respecto la consideración temprana de la evolución de Husserl por parte de Heidegger, GA 63, pp. 72 s.

5. Véase *Hua* III, 64, citamos a Husserl aquí y en lo que sigue según: Husserliana – Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Publicada sobre la base del legado por el Husserl-Archiv (Lovaina) en colaboración con R. Boehm bajo la dirección de S. Ijsseling, La Haya 1950 ss. (en lo que sigue abreviada como: *Hua*, las cifras romanas designan el número del volumen las árabes el de las páginas).

6. Véase *Hua* V, p. 152; *Hua* III, pp. 214 ss.

actos del yo empírico); nos obliga a considerar estos actos como actos de una conciencia “transcendentalmente purificada”<sup>7</sup>. Con la puesta entre paréntesis de toda validez transcendente hay que comprender y explicar ahora no sólo el mundo, sino también el yo empírico, a partir de las actividades constitutivas de la conciencia pura<sup>8</sup>. La reducción fenomenológico-transcendental descubre a ésta, por tanto, como la dimensión originaria sin más<sup>9</sup>. Con la ejecución de esta reducción se constituye la fenomenología como ciencia originaria pura y apriorística, y queda eximida así del reproche de psicologismo.

Si con ello quedaba superada la objeción de Heidegger, con su giro hacia la fenomenología transcendental Husserl había emprendido, sin embargo, un camino por el cual sólo muy pocos de sus numerosos discípulos y adeptos quisieron seguirlo. La mayoría de los representantes de la escuela de fenomenólogos de Gotinga y de Munich consideraron el giro de su maestro hacia una “conciencia absoluta” pura como una construcción teórica a través de la cual la máxima originaria de la fenomenología, la consigna de lucha “¡A las cosas mismas!” era puesta en peligro y sacrificada.

El entusiasmo de los inicios de la fenomenología y su consigna “¡A las cosas mismas!” estaba dirigida, no en último término, contra el neokantismo que predominaba en el ámbito académico, y precisamente contra su actitud reflexiva en la teoría del conocimiento. La fenomenología se experimentó en este sentido como una liberación, por parte de toda una generación de jóvenes filósofos; como liberación de la filosofía de su sujeción a los planteamientos propios de la teoría y la crítica del conocimiento<sup>10</sup>. La fenomenología fue acogida y celebrada como una “vuelta al objeto”. Se consideraba que con los medios de la visión fenomenológica y la descripción de la esencia se era capaz nuevamente de

7. Véase *Hua* III, p. 72, 119 ss, pp. 195.

8. Véase *Hua* III, p. 133 s; *Hua* IV, pp. 108 ss.

9. Véase *Hua* III, p. 73.

10. Véase a este respecto el trabajo del autor “¡A las cosas mismas!”, Acerca de la significación de la máxima fenomenológica fundamental en Husserl y Heidegger, en *Seminarios de Filosofía*, vol. 9 (1996), pp. 29-44.

practicar filosofía de los valores, antropología, aclaración de la existencia y ontología.

Quien había comprendido de esta manera el estímulo que emanaba de las *Investigaciones lógicas*<sup>11</sup> tenía que enfrentar con escepticismo la evolución de Husserl; pues ahora Husserl parecía acercarse significativamente al Neokantismo antes combatido, por lo menos en lo que se refería a la configuración esquemática básica de su filosofar<sup>12</sup>. Para nuestra temática interesa ver ahora que el Heidegger tardío, en lo esencial, equipara su distanciamiento crítico frente a la evolución de Husserl hacia la fenomenología transcendental con el de la mayoría de los discípulos de Husserl. Así, escribe Heidegger<sup>13</sup> retrospectivamente:

“Hoy en día ya resulta muy difícil imaginarse la dimensión de las dificultades que se oponían a la formulación de la cuestión del ser, a su punto de partida y a su realización. En el marco del Neokantismo de entonces, una filosofía que pretendiera ser oída debía satisfacer la exigencia de pensar de modo kantiano, crítico y transcendental. Ontología era un título mal visto. El mismo Husserl... no pudo resistir la atmósfera filosófica de entonces; padeció la influencia de Natorp y realizó el giro hacia la fenomenología transcendental, que alcanzó su culminación en las *Ideas*. Con ello, quedaba abandonado el principio de la fenomenología. Esta irrupción de la filosofía (en forma del Neokantismo) en la fenomenología tuvo como consecuencia que Scheler y muchos otros se separaran de Husserl” (SD, 47).

Cuando Heidegger<sup>14</sup> subraya que el libro de Scheler *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle* (Acerca de la fenomenología y la teoría de los sentimientos de simpatía) se publicó en el mismo año en el que aparecieron las *Ideas*, indirectamente quiere decir también que este libro documentó

11. Véase a este respecto Max SCHELER, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, en *Ges. Werke*, vol. 7, Berna 1973, part. pp. 261, 297, 307 ss.

12. Véase *ibid.*, p. 311.

13. Véase a este respecto también GA 66, p. 412.

14. Véase SD p. 85.

cómo el impulso que emanaba de la fenomenología descriptiva de Husserl siguió surtiendo efectos fructíferos. Evidentemente, mostró su eficacia como vía para decir algo sobre las cosas de modo mostrativo, en la actitud no-reflexiva dirigida inmediatamente a ellas, sin tener que entrar por ello ya al terreno de las ciencias positivas, puesto que el modo de acceso a las cosas propio de tales ciencias se basaba, tal como había demostrado Husserl, sobre múltiples prejuicios teóricos y anticipaciones práctico-epistemológicas.

Ahora bien, ciertamente no se puede negar que ya en *ST* se revela también, de modo patente, un distanciamiento crítico respecto del punto de vista filosófico desarrollado por Husserl y del giro dogmático que de este modo alcanzó el concepto de fenomenología. Así es como Heidegger rechaza expresamente que su adhesión a la fenomenología se considere como asunción de un “punto de vista” o como adhesión a una “orientación” filosófica. Subraya que lo esencial de la fenomenología “no descansa en el hecho de ser *real* como ‘orientación’ filosófica. Más elevada que la realidad se sitúa la *posibilidad*. La comprensión de la fenomenología reside únicamente en su empuñamiento como posibilidad” (*ST*, p. 27, GA 2, p. 37; véase *ST*, p. 34, GA 2, p. 46). Lo decisivo del método lo ve Heidegger precisamente en poder descubrir las “cosas mismas”, quedando por de pronto abierto en qué consisten éstas: “A través de Edmund Husserl no sólo hemos aprendido a comprender nuevamente el sentido de todo auténtico ‘empirismo’ filosófico, sino también a manejar el instrumental necesario para ello” (*ST* 50, GA 2, 67). También a través de este afán de destacar el elemento *metódico* se nos revela, ante todo, la intención de distanciarse de las fijaciones de *contenido* que Husserl había establecido en su fenomenología transcendental.

Esta actitud crítica de ninguna manera excluye —y con ello llegamos a nuestra tesis propiamente dicha— que también hayan entrado en *ST* contenidos doctrinales particulares, pertenecientes a la *fenomenología transcendental* de Husserl. Si esto es cierto, se debe concluir que la interpretación no debe dejarse conducir inmediatamente por la autorepresentación de Heidegger. Ésta transmite la impresión —formulándolo de modo agudizado— de

que, evitando las *Ideas*, SZ se apoyaría inmediatamente en las *Investigaciones lógicas*; y precisamente esta impresión induce a error. Pues, el material literario disponible nos proporciona una imagen completamente distinta. Los textos que se nos han hecho accesibles en el marco de la *Gesamtausgabe*, y que documentan el camino que conduce a ST, nos muestran que, si prescindimos del primer impulso, esta obra no está determinada tanto por las *Investigaciones lógicas*, sino más bien por una apasionada confrontación con el enfoque de las *Ideas*. En esta confrontación no podía no ocurrir que las *Ideas* codeterminen en los puntos esenciales el proyecto intelectual de ST. Al margen quisiéramos observar que Heidegger conoció las *Ideas* en la época de la génesis de ST en toda su amplitud y, por tanto, también pudo apreciar aquellas partes que en aquel entonces todavía no se hallaban accesibles al público<sup>15</sup>.

En lo que sigue se mostrará respecto de dos momentos en qué medida el punto de vista de ST está codeterminado considerablemente por contenidos que se deben atribuir a la fenomenología transcendental de Husserl, a saber:

1) respecto de la articulación ontológica del ente en su totalidad según diversos tipos de constituciones de ser, la cual está prefigurada en la concepción husserliana de las “ontologías regionales”;

2) respecto de la exigencia de esclarecer estas constituciones de ser a través de una retro-fundamentación transcendental.

Nuestra intención primordial no consiste en determinar más exactamente qué parte que tuvieron las *Ideas* en el desarrollo del enfoque de ST. De ello se sacaría poco. Antes bien queremos, a través de la explicitación de las diversas modificaciones que padecieron las posiciones tomadas de Husserl en el pensamiento de Heidegger, dirigir la atención sobre la diversidad de los puntos de vista filosóficos resultantes. En este sentido, nos dedicamos ahora a los puntos mencionados.

---

15. Véase ST p. 47, nota 1, GA 2, p. 63, así como GA 20, p. 168.

## II

Uno de los propósitos centrales de *ST* consiste en mostrar una diversidad originaria de constituciones de ser, precisamente como contrapartida de un concepto vago y mediano del ser. Éste tiene, según Heidegger, un origen remoto en la tradición filosófica, por lo cual dicho concepto mediano del ser conlleva, a la vez, la apariencia de ser comprensible de suyo. Tal apariencia trae consigo que en la actualidad falta totalmente la sensación de la necesidad de “repetir” la cuestión por el “sentido del ser”. Este concepto mediano del ser, que se aplica de modo indiscriminado a entes de distintas regiones y deforma así su esencia, se orienta primordialmente a partir de un sentido no aclarado de presencia cósmica. Por esta razón, la pregunta por el ser tiene que plantearse en primer lugar a partir de dicho sentido nivelado y y debe hacer patente como su contrapartida la “multiplicidad regional del ser” (GA 26, p. 192)<sup>16</sup>.

Así, lo que le importa a Heidegger es demostrar fenomenológicamente, por la vía de un análisis de nuestra comprensión previa del ser, que “ser” no sólo quiere decir presencia, sino que incluye también el *serr-a-la-mano* como modo de ser de los objetos de uso, la subsistencia como modo de ser de los objetos matemáticos, la existencia como modo de ser del *ser-ahí* (humano), el *ser-con* como modo de ser del *alter ego*, la vida como modo de ser del animal, por nombrar sólo algunas constituciones de ser cuya elucidación fenomenológica se postula y, en parte, incluso se emprende en *ST*<sup>17</sup>. Se trata, pues, “de ponernos como tal por delante el problema de la multiplicidad de los modos de ser, más allá de la unicidad de lo meramente presente” (GA 24, p. 171; véase GA 29/30, pp. 398 ss.) La demostración de esta riqueza originaria de constituciones de ser forma, por así decir, la base sobre la

---

16. Véase a este respecto el trabajo del autor: “Heideggers *Sein und Zeit* als philosophisches Programm, en: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, vol. 11, 3 (1986), pp. 29-51.

17. Véase *ibid.* pp. 36 s.

cual pueden desplegarse todas las demás posibilidades de cuestionamiento desarrolladas en *ST*, como por ejemplo la pregunta por la unidad en la multiplicidad (es decir, la pregunta por el tiempo como horizonte universal desde el cual se pueden comparar y explicar estas constituciones de ser), la pregunta por el origen de la comprensión mediana del ser, previamente constatada como hecho, y otras cuestiones<sup>18</sup>.

Esta idea de una multiplicidad de constituciones de ser se encuentra prefigurada en Husserl, en su concepción de las ontologías regionales.

La totalidad de la realidad se subdivide, según la concepción de Husserl, en regiones del ser y a cada una corresponde una constitución de ser específica. Estas constituciones esenciales no se pueden deducir unas de otras, tampoco reducirse unas a otras, sino que tienen que ser esclarecidas en su propio ser, lo que sólo es posible en sentido pleno mediante un retroceso transcendental a los actos intencionales en los que los objetos de cada región alcanzan su condición de ser-dados.

Con la doctrina de las ontologías regionales se relaciona en Husserl la convicción de que a cada región del ser corresponde un género de ciencias empíricas factuales, de modo que existen tantas orientaciones fundamentales de ciencias empíricas, diferenciables según el sentido de rendimiento y el método, como existen regiones del ser<sup>19</sup>. La fenomenología transcendental (como ontología regional) se encuentra frente a las ciencias empíricas individuales en la posición de una ciencia fundamental<sup>20</sup>, en el sentido de una *philosophia prima*. Pues, una aclaración última del sentido de los conceptos fundamentales y categorías superiores mediante los

---

18. Véase *ibid.* pp. 37-46 así como la presentación de la filosofía de Heidegger por el autor en: Rainer THURNHER, Wolfgang RÖD, Heinrich SCHMIDINGER, *Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts. 3: Lebensphilosophie und Existenzphilosophie (=Geschichte der Philosophie*, ed. por Wolfgang RÖD, vol. VIII), München 2002, pp. 196-274; respecto de lo aquí expuesto pp. 206-215.

19. Véase *Hua* III, p. 39; *Hua* V, p. 25.

20. Véase *Hua* III, p. 25, 17r; *Hua* IV, p. 315; *Hua* V, pp. 160 s.

cuales las ciencias empíricas exploran su ámbito, para Husserl, sólo es posible por vía apriorística. Esto significa que, en última instancia, la filosofía como ciencia esencial puede aclarar ontológicamente el ámbito objetual de una ciencia empírica (es decir, su región) y de poner en claro los así llamados conceptos regionales fundamentales. Esto capacita la filosofía para proveer una pauta normantiva respecto de las ciencias particulares, y ello tanto en lo que se refiere a la delimitación de las diversas disciplinas como en lo que se refiere a su proceder metodológico fundamental<sup>21</sup>.

En el último punto mencionado vemos en Heidegger una coincidencia. También para Heidegger las distintas ciencias tienen como tema entes de diversa estructura ontológica fundamental. El esclarecimiento fenomenológico de las constituciones de ser específicas constituye, sin embargo, como ya se mencionó, un aspecto esencial de la pregunta por el ser. Por ello, Heidegger concibe la filosofía, en tanto despliegue de esta pregunta por el ser, como “lógica productiva”, frente a las ciencias positivas: “ella es lógica productiva en el sentido de que da el salto, por así decir, en un ámbito objetivo determinado, lo abre primero en su constitución de ser y hace disponibles las estructuras adquiridas de este modo a las ciencias positivas, como instrucciones transparentes para sus interrogaciones” (ST, p. 10; GA 2, p. 14). Esta lógica productiva se caracteriza por el hecho de que “da de antemano el salto al ámbito primario de una ciencia posible y prepara, mediante la apertura de este ámbito, la estructura fundamental de un posible objeto de esta ciencia” (GA 20, p. 2). Por tanto, la “interpretación del ente respecto de la constitución fundamental de su ser” es, a la vez, “investigación previa que crea conceptos fundamentales” (ST, p. 10; GA 2, p. 14).

En este lugar, en el que la coincidencia entre Husserl y Heidegger parece evidente, puede ser útil para la comprensión de ambos pensadores dirigir también la atención sobre las diferencias.

Una diferencia importante consiste, en primer lugar, en el hecho de que en Heidegger se ha superado aquel paralelismo es-

---

21. Véase *Hua* III, pp. 148, 176 s; *Hua* V, pp. 12 ss., 21 ss, p. 99.

tricto que existe en Husserl entre las regiones del ser (y, con ello, entre los modos de ser), por un lado, y las disciplinas científicas fundamentales, por el otro. Esta diferencia tiene su origen en otra divergencia que trae consigo múltiples consecuencias: para Husserl, realidad es aquello que es representable y dable en actos intencionales de la conciencia. Realidad es, por principio, objetualidad, más precisamente: objetualidad para una conciencia que representa y observa teóricamente. Las objetualidades de ésta índole pueden ser acogidas favorablemente por las diversas ciencias y ser sometidas a ulterior determinación, según diversos puntos de vista.

Para Heidegger, sin embargo, el ente en su totalidad no coincide con aquello que se muestra en la representación objetual, sino que comprende también, por principio, lo no objetual, es decir, el ente que no se abre a una consideración teórica y contemplativa, sino que se comprende de modo originario en su constitución como ser sólo en la ejecución de la existencia (en la ejecución del “cuidado”) del ser-ahí humano. Tal es el caso, por ejemplo, de los objetos de uso, que en su constitución de ser del ser-a-la-mano, según Heidegger, no son accesibles en la contemplación teórica, sino sólo en la circunspección del cuidado; o del ser-ahí humano mismo, que en su constitución del ser sólo se abre en la transparencia y la autointerpretación que conlleva la realización de la existencia humana como tal.

Sobre la base de un enfoque de esta índole ya no es restrictivo el paralelismo supuesto por Husserl entre especies fundamentales de investigación científica y diferenciación regional del ser. En la visión de Heidegger se revela ahora la posibilidad de que determinadas ciencias, sólo a causa de su modo de acceso fijado en la aproximación teórica, corran el riesgo de no poder descubrir la región que han tematizado en su sentido de ser originario: “No cosa ya decidida”, constata Heidegger, “si un ámbito objetual da necesariamente también el propio campo objetivo del cual se ha recortado la temática de las ciencias”. Más bien es de suponer “que al posible modo de exploración científica de un

campo le queden vedados necesariamente aspectos esenciales” (GA 20, pp. 1 ss.; véase GA 9, pp. 192 ss.).

Con ello se hace patente también que la pauta normativa que la filosofía debe suministrar a las ciencias tiene un sentido distinto en Heidegger y en Husserl. Dar a las ciencias conceptos fundamentales y directrices metodológicas ya no significa poner a disposición los medios que sirven a la captación de objetos, de modo tal que, en el caso ideal, ésta quede capacitada para la adquisición de resultados definitivos, sino que significa antes bien disolver y hacer transparente en su fijación objetual<sup>22</sup> aquello que las ciencias intencionan como objeto, con vistas a aquellas dimensiones más profundas que les subyacen y que son previas<sup>23</sup> a la captación de objetos. En este sentido, la “lógica productiva” es determinada por una dinámica que se libera a través del descubrimiento fenomenológico de tales dimensiones más profundas, que deben permanecer ocultas a las ciencias positivas, tomadas por sí solas, a causa de su modo específico de aproximación a los fenómenos. Es recién por medio de la inclusión de esta dimensión no objetual como se determina, para Heidegger, el sentido de apertura propio de una ciencia, que, a su vez, ha de dirigir la búsqueda de un instrumental conceptual y metodológico adecuado. Resultan ejemplares para este programa los análisis en el capítulo “Temporalidad e historicidad”<sup>24</sup> de *ST*, en los que Heidegger, partiendo de los acontecimientos y hechos intramundanos que se presentan primordialmente a la visión de la historia, remite a la transformación de las relaciones significativas mundanas, para desde allí remitir, a su vez, a la historicidad del ser-ahí y la estructura extático-temporal del cuidado. Desde esta dimensión fundamental Heidegger intenta una redefinición del sentido de apertura propio del conocimiento histórico. Este sentido se determina, según Heidegger, a partir del cuidado del ser-ahí por su libertad, en el sentido de la originariedad de su proyecto de posibilidades.

22. Véase GA 9, p. 67.

23. Véase GA 9, p. 50, pp. 132 s.

24. *ST* 372-397. GA 2, pp. 492-525; véase GA 40, pp. 46 ss.

A partir del reconocimiento del insuperable estado-de-arrojado del proyecto primario se deriva la necesidad de hacerse transparente el propio ser-sido y el propio origen. En la regresión hacia el ser-sido así motivada el ser-ahí se aclara su situación como resultado de decisiones pasadas y aún efectivas, por detrás de las cuales puede ahora remontarse “repetitivamente”<sup>25</sup>. Según esta concepción, el sentido de apertura de la historia se determina, por tanto, por el hecho de romper el poder del estado-de-arrojado sobre el proyecto (en tanto éste se base sobre una insuficiente clarificación del ser-ahí sobre su pasado). Esta concepción debía demostrar su eficacia también en el propio tratamiento de la historia del pensamiento por parte de Heidegger<sup>26</sup>.

Como otro ejemplo se puede mencionar aquí el anhelo de Heidegger de dar nuevos impulsos a la lingüística intentando mostrar como base de las relaciones lingüísticas de sentido la mundanidad del ser-ahí y su articulación significativa<sup>27</sup>. En qué medida otras ciencias, tales como especialmente la teología o la psiquiatría, recibieron un impulso a través de un proceso análogo, es algo que tendría que ser analizado de modo particularizado.

En este orden de ideas se debe tener en cuenta otra diferencia. Husserl vincula con su doctrina de las ontologías regionales una concepción básica de corte racionalista. Para Husserl existen ciencias en las cuales el esclarecimiento de la constitución regional fundamental se halla concluido en lo esencial. A ellas pertenecen, sobre todo, las ciencias naturales, que analizan de modo causal. Pero existen también otras ciencias, como, por ejemplo, la psicología, que todavía no poseen un fundamento seguro<sup>28</sup>. Característica de tales ciencias es su apariencia de hallarse en crisis, que se

25. Véase a este respecto el trabajo del autor: “Zum Begriff der Wiederholung bei Kierkegaard”, en: I. SCHÜSSLER, A. SCHILD, eds., *Histoire et avenir*, Lausanne 200 (=Genos 5) part. 59-61.

26. Véase *ST* p. 165 s, pp. 19-23, *GA* 2, pp. 27-32; *GA* 40, p. 48.

27. Véase *ST* pp. 165 ss., 119 ss., p. 349, *GA* 2, p. 219 ss., p. 462; *GA* 20, pp. 343 ss.; *GA* 24, p. 296; *GA* 29/30, pp. 438 ss.; *GA* 21, p. 151; *GA* 40, pp. 56-79 *passim*.

28. Véase *Hua* III, p. 144, p. 176, pp. 193 s; *Hua* V, pp. 48 ss.

expresa en polémicas de escuelas y en la incapacidad de un progreso perseverante. Husserl considera como tarea esencial de la fenomenología trascendental aclarar el ámbito de los objetos de tales ciencias en su estructura particular, a partir de la dimensión originaria de toda objetualidad, es decir, desde la conciencia pura y sus rendimientos intencionales<sup>29</sup>.

De este modo, Husserl une a su idea de la fenomenología trascendental la visión de que en un tiempo previsible estas ciencias pueden ser sacadas de su crisis a través de una fundamentación suficiente y así, finalmente, todo el cosmos de las ciencias puede ser llevado, siguiendo diversas perspectivas posibles, a la vía segura de una investigación paulatina y perseverante del universo de la realidad<sup>30</sup>. El hecho de que en Heidegger ya no encontramos una concepción análoga o simplemente una concepción tan optimista depende, en primer lugar, de su diferente comprensión de la fenomenología, en lo que concierne a la *metodología*, es decir, a la pregunta de cómo los fenómenos pueden en general ser abiertos y llevados a la autodonación. Para Heidegger, en efecto, no hay un acceso a los fenómenos que sea inmediato y libre de presupuestos. Éstos se abren sólo sobre la base de una *precomprensión* hermenéutica:<sup>31</sup>

“Ésta es la auténtica tendencia de la fenomenología: a las cosas mismas. Y fenómeno no designa otra cosa que un objeto específico de la investigación filosófica, en cuanto se lo empuña con la intención de captarlo por sí mismo. El título “fenómeno” significa, por así decir, siempre una tarea; de modo negativo: el aseguramiento contra preconceptos y prejuicios; de modo positivo: una tarea, en el sentido de que el análisis de los así llamados fenómenos tiene que aclararse a sí mismo cuáles son los preconceptos

29. Véase *Hua* III, pp. 175 ss.; *Hua* V, pp. 80 ss., p. 105.

30. Véase *Hua* V, p. 42 ss., pp. 100-104.

31. Véanse a este respecto también los trabajos del autor: “Hermeneutik und Verstehen in Heideggers *Sein und Zeit*”, en: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, vol. 28/29 (1983/84), pp. 101-104; “Verstehen als Existenzial. Zur Bedeutung und Wirkungsgeschichte von Heideggers hermeneutischem Ansatz”, *SCIENTIA*, vol. 19, Innsbruck, 1989.

que aporta a los objetos de la filosofía; pues, se puede mostrar, finalmente, que no se puede funcionar en absoluto sin tales preconceptos y que, por ello, la crítica de los preconceptos forma parte esencial de la investigación filosófica” (GA 21, p. 33).

Por esta razón, la fenomenología comprende en sí la hermenéutica, como un aspecto integrante e inevitable, y tiene que ser concebida como *fenomenología hermenéutica*: “El sentido metodológico de la descripción fenomenológica es la *interpretación*” (ST, p. 37, GA 2, p. 50). La fenomenología no puede prescindir de una “notificación”, de un aspecto constructivo o preestructivo. Pero en cuanto —según la ya discutida historicidad del ser-ahí— la originariedad del proyecto comprensivo permanece vinculada a la condición de la confrontación con el condicionamiento histórico de toda precomprensión inmediata, a la fenomenología pertenece, según Heidegger, también aquel aspecto destructivo que debe anular o atenuar el poder de los prejuicios debidos a la historia<sup>32</sup>. Por esta razón, para Heidegger el método fenomenológico abarca tres fases: 1) la *reducción fenomenológica* (en Heidegger comprendida como la transición del “fenómeno vulgar” —es decir, del

---

32. Ya en la lección magistral del semestre de verano de 1923 que Heidegger consideró retrospectivamente (Véase GA 12, p. 90) como la decisiva apertura hacia ST, puesto que por primera vez se concretizó en ella la introducción de la hermenéutica en su pensamiento; allí dice: “Los objetos deben tomarse en la forma en la que se muestran en sí, es decir, tal como se encuentran para una determinada mirada. La mirada emerge de la orientación hacia ellos, de una familiaridad ya existente con el ente. Esta familiaridad la mayoría de las veces es el resultado de un haber oído... Su mostrarse puede ser un aspecto que se ha fijado de este modo a través de la *tradición*, que ya no se reconozca esta impropiedad, sino que se considera como lo propio. Y lo que se muestra simplemente en ella no tiene porque ser la cosa misma... Se toma una cobertura como la cosa misma. Una recepción tan sencilla todavía no garantiza nada. Se trata de superar la posición inicial y llegar a la captación descubierta de la cosa. Para ello es necesario descubrir la historia de la cobertura.... Hasta qué punto nos acomodamos nos lo muestra la ahistoricidad de la fenomenología: se cree que la cosa se puede adquirir en evidencia ingenua.” (GA 63, pp. 74 ss.); Además: “También la mirada imparcial es una mirada y tiene como tal su perspectiva... la *libertad de punto de vista*, si la palabra quiere decir algo, no es otra cosa que la expresa *apropiación de la perspectiva*.” (GA 63, pp. 82 ss.). No se puede desoir la crítica de Husserl, de la misma manera que en la decisión por un enfoque radicalmente distinto. (Véase también GA 21, pp. 279 ss.; GA 9, p. 4 ss.).

ente— al “fenómeno filosófico” —es decir, al ser del ente), 2) la *construcción fenomenológica* (entendida como pauta hermenéutica previa) y 3) la *destrucción fenomenológica*, en el sentido que acabamos de mencionar<sup>33</sup>.

Salta a la vista que para una fenomenología de esta índole ya no existe ningún principio absoluto, sino sólo un salto proyectivo-anticipativo que adquiere su dirección a partir el desmontaje de los encubrimientos históricos, y que debe hacer accesibles las cosas en su originariedad *en la medida de lo posible*. Este método ya no se puede recomendar como garantía de un progreso dirigido a un fin. Lo que le queda es solamente asegurarse hermenéuticamente de si sobre la base de la pauta previa escogida el fenómeno se abre de modo más originario y rico. No hay medida metódica preventiva que pueda preservar al pensamiento de la posibilidad de no dar con el punto de partida adecuado en el salto anticipativo, lo cual sólo puede ponerse de manifiesto en el transcurso del filosofar mismo. De este modo, el pensamiento se convierte para Heidegger en un “estar en camino”, que incluye tanto las posibilidades del desvío como del fracaso<sup>34</sup>.

Pero la necesidad de concebir la fenomenología como hermenéutica surge en Heidegger de la confrontación crítica con el punto de partida teórico en la conciencia asumido por Husserl o, lo que es lo mismo, de la concepción de que el acontecimiento fundamental de la comprensión del ser por parte del hombre, es decir, del ser-ahí, constituye el dato primario del cual tiene que partir cualquier explicación fenomenológico-filosófica. En cuanto la filosofía para Heidegger no es otra cosa que “la radicalización de una tendencia de ser que pertenece esencialmente al ser-ahí, la comprensión pre-ontológica del ser” (ST, p. 15, GA 2, p. 20), debe integrar *eo ipso* en su método su carácter hermenéutico fundamental.

---

33. Véase GA 24, pp. 28-32.

34. Véase ST 148, GA 2, p. 197.

### III

Con esta referencia al punto de partida en el ser-ahí hemos llegado ahora al segundo punto respecto del cual se puede constatar una dependencia de Heidegger de la fenomenología transcendental de Husserl, y respecto de la cual se recomienda una reserva frente a la posterior autopresentación de Heidegger. Según ésta el distanciamiento crítico de las *Ideas* se había dirigido contra la *actitud transcendental básica*. La supuesta conexión inmediata con las *Investigaciones lógicas* estaría condicionada, por consiguiente, por el hecho de que éstas “hubieran quedado filosóficamente casi neutrales” (SD, p. 84), a diferencia de las *Ideas*, que demuestran que ‘entretanto’ “la fenomenología”, en el sentido de Husserl, se transformó en una posición filosófica signada por Descartes, Kant y Fichte”<sup>35</sup>. Correspondientemente, la autopresentación de Heidegger sugiere, como vimos, una cercanía del Heidegger temprano a la mayoría de los discípulos de Husserl en su rechazo del giro transcendental del maestro.

Los textos tempranos nos transmiten una imagen muy distinta. En su lección magistral del año de la publicación de *ST* se dice:

“No debemos convertir en criterio de la verdad lo que es moda o rasgo del tiempo o consigna de un partido, sino que debemos preguntar qué busca este idealismo que se teme hoy en día como el dios-con-nosotros en persona. [...] Declarar algo como idealismo en la filosofía actual puede ser una proscripción astuta de política de partido, pero no es una prueba objetiva. El miedo del idealismo que actualmente hace estragos es, visto desde cerca, el miedo a la filosofía” (GA 24, p. 238).

Se advierte, pues, que el Heidegger temprano de ninguna manera se opone al planteamiento transcendental de las *Ideas*, sino que antes bien lo defiende como el punto de partida filosófico superior, frente a aquellos discípulos de Husserl que ensalzan su

---

35. Carta de Heidegger a William J. Richardson, Abril 1962, impresa como prólogo en: W.J. RICHARDSON, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, La Haya 1974, XV.

fenomenología como una recuperación del realismo<sup>36</sup>. La “preeminencia fundamental” (ST, p. 207; GA 2, p. 275) del idealismo se basa en el hecho de que el ser se ha convertido en problema cuya solución se busca en la regresión transcendental hacia aquella dimensión en la que acontece la comprensión del ser. El idealismo ha comprendido “que el ser nunca es explicable a través del ente, sino que para cada ente es ya lo ‘transcendental’” (ST, p. 208; GA 2, p. 275), razón por la cual plantea “de forma más radical y fundamental los problemas filosóficos de que lo es capaz de hacer el realismo” (GA 24, p. 238). Del realismo vale que “desconociendo el problema que debe ser planteado y decidido ante todo”, “no penetra en la dimensión de la problemática filosófica” (GA 24, p. 238).

Por tanto, no es la posición transcendental básica aquello contra lo que se dirige Heidegger. Ésta nos lleva más bien precisamente al punto en el que puede iniciarse ahora el planteamiento crítico propiamente dicho, a saber, la pregunta por el modo de ser de la dimensión originaria misma, desde la cual se debe esclarecer la comprensión del ser de todas las demás regiones del ente.

“En cuanto permanece sin aclarar lo que quiere decir ontológicamente esta comprensión misma del ser, cómo es posible y el hecho de que pertenece a la constitución de ser del ser-ahí, él [el idealismo] construye la interpretación en el vacío. El hecho de que el ser no es explicable por el ente y la realidad sólo es posible en la comprensión del ser no exime de la obligación de preguntar por el ser de la conciencia, de la misma *res cogitans*. En la asunción consecuente de la tesis idealista se halla prefigurado el análisis ontológico de la conciencia misma, como una tarea ineludible” (ST, p. 207, GA 2, p. 275).

Por tanto, lo que Heidegger reprocha a Husserl es el hecho de que plantea la pregunta por las constituciones de ser sólo respecto de las regiones objetivamente dadas y excluye la subjetividad

---

36. Véase a este respecto Helmuth VETTER, “Husserl und die phänomenologische Bewegung”, en *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, vol. 21 (1989), p. 144, pp. 151 ss.

transcendental en sí. Si Husserl —aquí reside el sentido no articulado de esta crítica— hubiera incluido la dimensión originaria en la pregunta por las constituciones de ser, si hubiera preguntado por su ser con originariedad fenomenológica, entonces hubiera descubierto él mismo que la comprensión del ser no acontece en los actos de la conciencia, sino en la existencia concreta y fáctica del ser-en-el-mundo.

Como es sabido, en *ST* esta crítica se llevó a cabo de modo encubierto, a saber, como crítica del concepto cartesiano de conciencia. Pero en el fondo se apunta a Husserl y su *pathos* de un nuevo inicio filosófico, tal como, por ejemplo, cuando se dice: “Con el ‘*cogito sum*’ Descartes pretende proveer a la filosofía de un nuevo y seguro fundamento. Pero lo que permanece indeterminado en este comienzo ‘radical’ es el modo de ser de la *res cogitans*, más exactamente del sentido del ser del *sum*” (*ST*, p. 24, GA 2, p. 33)<sup>37</sup>. Las lecciones nos confrontan, sin embargo, con la polémica inmediata de Heidegger contra Husserl. Particularmente la lección *Prolegomenos para la historia del concepto de tiempo*, que en cierto sentido es la versión original de *ST*, muestra cómo Heidegger desarrolla su concepto de ‘ser-ahí’ como contrapartida al punto de partida teórico de Husserl en la conciencia. La primera parte de la lección contiene una descripción extensa de la fenomenología de Husserl, donde se desarrolla también *in extenso* la concepción de las *Ideas*. La crítica de Heidegger culmina con la constatación concluyente:

“De allí se hace patente que la pregunta por el ser no es una pregunta discrecional, sólo posible, sino la pregunta más urgente, precisamente en el sentido más estricto de la fenomenología misma —urgente en un sentido todavía mucho más radical respecto de lo intencional [...]. Así vemos, de hecho, que la investigación

---

37. Véase a este respecto *ST*, pp. 45 ss., GA 2, p. 61: “Por tanto, en una orientación histórica la intención de la analítica existencial puede aclararse: Descartes...estudió el *cogitare* del *ego*... Sin embargo, dejó sin estudiar completamente el *sum*, si bien se plantea tan originariamente como el *cogito*. La analítica es la pregunta ontológica por el ser del *sum*. Sólo si este se determina se hace concebible el modo de ser de las *cogitationes*.”

fenomenológica se mueve... en un descuido fundamental, a saber, respecto del cuestionamiento y la determinación fenomenológicas de lo que debería ser su tema: el comportamiento intencional y todo lo dado con él” (GA 20, p. 158).

Así, vemos que la exigencia de Heidegger de concebir la misma comprensión del ser con originariedad fenomenológica emana, en primer lugar, de su polémica contra las *Ideas* de Husserl. El concepto de *ontología fundamental* estaba destinado a responder a esta exigencia. Como analítica de la existencia ésta tiene como fin el relevamiento fenomenológico de la comprensión del ser, que va siempre ya envuelto en la ejecución misma del ser-ahí. Así, en una regresión transcendental se debe liberar el “a priori del sujeto fáctico”, mientras que el planteamiento de un “ego puro” brinda un “sujeto fantásticamente idealizado” y “echa a perder precisamente el *a priori* del sujeto únicamente ‘real’, el ser-ahí”:

“Las ideas de un ‘yo puro’ y de una ‘conciencia absoluta’ contienen el *a priori* de la subjetividad ‘real’ de manera tan mínima que pasan por alto o no ven en absoluto las características ontológicas de la facticidad y de la constitución de ser del ser-ahí. El rechazo de una ‘conciencia absoluta’ no significa la negación del *apriori*, como tampoco el planteamiento de un sujeto idealizado garantiza la aprioridad del ser-ahí fundada objetivamente” (ST, 229; GA 2, p. 303).

Pero para tematizar el ser-ahí en su total concreción como ser-en-el-mundo, como historicidad y temporalidad, como ser-en-cada-caso-mío y ser-en-cada-situación, la fenomenología tiene que cuestionar radicalmente su autocomprensión válida hasta el presente. Mientras que la fenomenología se comprenda como ciencia fundada sobre la *intuición* y la *evidencia*, mientras opine que la actitud teórica básica ya garantizará el acceso a los fenómenos, está sometida, según Heidegger, a una limitación que imposibilita el cumplimiento de su intención más originaria, que apunta a la autodonación de los fenómenos en su originariedad última. Ello se hace patente, para Heidegger, precisamente en el modo obvio e incuestionado en el que Husserl cree poder poner como punto de partida el “ego puro” y sus actos intencionales, como

dimensión originaria de una explicación ontológica universal. Esta falta de cuestionamiento se fundamenta, según Heidegger, en una decisión metodológica apriorística no reflexionada y, por tanto, se puede relativizar:

“No se pregunta por el ser específico de la conciencia, de las vivencias, sino por un señalado ‘ser objeto’ para una ciencia objetiva de la conciencia. ¿Cómo debo concebir el conjunto de las vivencias, para poder hacer enunciados universalmente válidos sobre él, a fin de determinar en ellos el ser de la conciencia? La respuesta es: si los fenómenos son psíquicos, por tanto, si no son naturaleza, poseen una esencia accesible en el ver inmediato y captable de modo adecuado. [...] Lo que es primario en una característica de la conciencia respecto de su ser es el sentido de una posible objetividad científica, y no su ser específicamente propio, que subsiste antes de toda posible elaboración científica misma y posee un sentido propio” (GA 20, pp. 165 ss.).

Con otras palabras: en la aproximación teórico-reflexiva, en la vía de la introspección la subjetividad se muestra siempre sólo en su modo abstracto y reducido como conciencia intencional, y no en su ser pleno y concreto como ser-en-el-mundo. Pero la intencionalidad se funda, en opinión de Heidegger, en el ser-en-el-mundo; por tanto, sólo puede ser comprendida y explicada en su plena esencia desde allí. Esto significa, a la vez, que el ser-en-el-mundo así como el mundo y la mundanidad no pueden ser concebidos desde la intencionalidad. Según Heidegger, todo dirigirse-a es ya superado y conducido por un estar-familiarizado-con, a saber, con el mundo como totalidad de relaciones de referencia<sup>38</sup>. La familiaridad con el mundo ya no tiene el carácter de una orientación objetiva intencional, sino el carácter de una remisión y un estar remitido a relaciones de significación previamente abiertas<sup>39</sup>. Por tanto, si la fenomenología ha de comprender también la dimensión originaria de la comprensión del ser que se realiza en el ser-ahí,

38. Véase GA 20, p. 420; GA 24, pp. 229-234, p. 452; GA 26, pp. 166-170; GA 15, pp. 379 ss., p. 284; GA 9, p. 135.

39. Véase ST 147, GA, pp. 195 ss.; GA 63, pp. 85-92.

entonces tiene que relegar su tendencia hacia la contemplación y la teoría, para colocarse, en cambio, “ fenomenológicamente justamente en la línea y en el contexto de acceso propios del trato cotidiano con las cosas, que es lo suficientemente inaparente, y aferrar fenomenológicamente lo que allí sale al encuentro” (GA 20, p. 254). Sólo de este modo se abre el ser-ahí no en su modo reducido como conciencia, sino que hará accesible “su ser específicamente propio, que preexiste a cualquier elaboración científica posible y posee un sentido propio” (GA 20, pp. 165 ss.).

Esto no significa sino que la fenomenología debe adquirir un carácter hermenéutico. Como fenomenología hermenéutica persigue las remisiones de las referencias del mundo y de la autointerpretación, que en el ser-ahí tiene siempre ya el carácter de acontecida. Ella ha adquirido forma desde siempre en el pensamiento filosófico, en el lenguaje, en narraciones, en mitos, en el arte y la literatura. Recurriendo a esta autointerpretación<sup>40</sup> la fenomenología hermenéutica debe aclarar la comprensión del ser propia del ser-ahí y recuperarla en su autodonación originaria.

#### IV

Con el fin de llegar a una conclusión resumimos: el planteamiento de *ST* puede concebirse respecto de algunos de sus momentos esenciales como resultado de una revisión crítica de la posición filosófica elaborada por Husserl en sus *Ideas*. En ella Heidegger se hace cargo de la concepción básica filosófico-transcendental. Con Husserl, Heidegger parte del supuesto de que una explicación ontológica del sentido de las regiones particulares debe realizarse recurriendo a un fundamento que debe elucidarse ontológicamente. La diferencia se halla en la concepción del mismo. Para Husserl el punto de referencia central es el “ego

---

40. Véase a este respecto el trabajo del autor; “Rückgriffe auf die vorontologische Selbstauslegung des Daseins als Moment der Methodik von *Sein und Zeit*”; en: P.L. CORIANDO, ed., *Vom Rätsel des Begriffs. Festschrift für F.W. von Herrmann*, Berlin, 1999, pp. 47-72.

puro”, que debe hacerse accesible en su pureza de modo metódico, a través de la reducción fenomenológico-transcendental. Heidegger, en cambio, considera que el marco de referencia se halla en el ser-ahí concreto, histórico-finito. En cuanto la comprensión (preontológica) del ser se revela como existencial ya originariamente efectivo e inevitable, sólo se puede realizar una elucidación ontológica universal, según Heidegger, a través de una aclaración fenomenológica del modo de ser del ser-ahí. Para poder captar el ser-ahí en correspondencia con su originaria autodonación, la fenomenología tiene que revisar su autocomprensión metodológica, orientada hacia el ver inmediato, a través de la integración de la hermenéutica.

Ahora bien, y con esto termino mi exposición, me parece significativo para la comprensión de Heidegger, pero también —en una acentuación casi contrapuntica— para la de Husserl, ponerse en claro acerca de en qué medida está planteada ya en *ST* una superación de la posición transcendental fundamental. Tal como vimos, con la concepción de *ST* Heidegger se suma conscientemente a la posición transcendental fundamental. A diferencia de los fenomenólogos de la escuela de Gotinga y Munich, no se cierra a la posición transcendental fundamental de Husserl. Sin embargo, al poner en lugar del sujeto transcendental purificado el ser-ahí concreto e históricamente determinado como ser-en-el-mundo, la quiebra, por así decir, desde dentro. Así, la superación de la posición fundamental idealista y transcendental no lleva en Heidegger a un objetivismo fenomenológico, sino que abre la posibilidad de una consideración histórico-hermenéutica, tal como se concretizó posteriormente en su pensamiento de la historia del ser. Esta consideración se mueve —siguiendo el existencial de la historicidad— en la estructura de la remisión recíproca de origen y porvenir. Con ella se inaugura una forma de pensar que tiene que abandonar la exigencia de fundamentación y argumentación que impregna la filosofía desde Platón y Aristóteles y, de modo particular, nuevamente al principio de la edad moderna. En Husserl esta exigencia de argumentación se había convertido otra vez en impulso central del filosofar, alimentado por la convicción de que la fenome-

nología transcendental representa el instrumento para poder satisfacerlo de una manera definitiva e insuperable. El planteamiento de *ST* se revela, a este respecto, como arma de dos filos, puesto que, por un lado, permanece en el marco del esquema de argumentación transcendental y, por otro, contiene ya aquellos elementos que debían hacerlo estallar<sup>41</sup>. Bajo este aspecto, una confrontación entre Husserl y Heidegger sobre el trasfondo de la discusión actual acerca de la llamada “crisis de la modernidad” y su posible reversión adquiere, según me parece, una dimensión actual adicional. Pues, tanto Husserl como Heidegger filosofaron, por su lado, ya a partir de la conciencia de una crisis profunda de su tiempo, y creyeron haber mostrado con su pensamiento el camino por el que se puede comprender y superar esta crisis. Aquí representan Husserl y Heidegger, al parecer, de modo paradigmático ya las posiciones que determinan la discusión actual. Husserl opina que la crisis tiene su origen en el hecho de que la intención de la modernidad, como intención de una fundación universal de todo comportamiento humano y toda institución humana, en la autotransparencia de la subjetividad que se comprende como razón todavía no ha llegado a la última plenitud y desarrollo. Heidegger, en cambio, descubre el motivo de la crisis en esta intención misma, y en el estrechamiento y la reducción del carácter de “claro” del mundo y del ser. Las posiciones filosóficas de Husserl y Heidegger adquieren así, respecto de la discusión actual acerca del “proyecto de la modernidad”, una importancia ejemplar que justifica particularmente el interés por las circunstancias detalladas de la transición de una posición a la otra.

Reiner Thurnher  
Institut für Philosophie  
Universität Innsbruck  
Innrain 52  
A-6020 Innsbruck  
Österreich  
Rainer.Thurnher@uibk.ac.at

---

41. Véase a este respecto el estudio del autor: *Wandlungen der Seinsfrage. Zur Krisis im Denken Heideggers nach 'Sein und Zeit'*, Tübinga (Attempto) 1997.

LAS *IDEAS* DE HUSSERL Y *SER Y TIEMPO* DE HEIDEGGER