

RECEPCIÓN Y “CRÍTICA INMANENTE” DE HEIDEGGER DE LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA

Francesc Pereña
Universitat de Barcelona

La vinculación de Heidegger con su maestro Husserl viene marcada por la filiación, por la pertenencia del primero a la línea de pensamiento inaugurada por el segundo, justamente la fenomenología como uno de los ejes mayores de la filosofía del siglo XX.

Por otra parte, es claro que el camino de Heidegger es la aventura del disidente, de un trayecto profundamente original, de una interpretación libérrima de lo que supone la exigencia de radicalidad de la fenomenología, de modo que, si se adopta como principio que los aúna el conocido *diktum* husserliano “¡A las cosas mismas!”, y aun si se considera que esta llamada está llena de sentido y no es un frase vacía en el panorama filosófico del momento en que fuera pronunciada, sino el territorio común en el que ambos se mueven, no parece sino que, en la puesta en obra en un caso y en otro, no se pasa de las cosas mismas a las mismas cosas. Basta una simple ojeada a los temas de Heidegger desde el comienzo de su actividad en Friburgo, precisamente como asistente de Husserl, en el año 1919.

Por supuesto, la inclusión de Heidegger, junto con Sartre, Merleau-Ponty, etc. en el llamado “movimiento fenomenológico”, está plenamente justificada desde el punto de vista historiográfico: sirve para dibujar el mapa de la filosofía del pasado siglo. Pero es un hecho incontrovertible que dicho movimiento en nada se parece a lo que Husserl creía haber inaugurado: una “comunidad científica”, la *Phänomenologengemeinschaft* que debía realizar el proyecto de una “filosofía científica” cuya idea Husserl reivindica decididamente y cuyos fundamentos cree haber establecido. A parte del hecho de que el paso de Husserl a la “fenomenología trascendental” desconcierta y disgusta a los “fenomenólogos realistas” de la primera hornada, e independientemente de las simpatías o antipatías (o los malentendidos) que la idea de una “filosofía científica” pudiera despertar en su momento, lo cierto es que puede

parecer que lo que cuestionan los grandes protagonistas del movimiento fenomenológico son aspectos sustanciales de las bases mismas del proyecto, y que siguen su camino a partir de este cuestionamiento. Aquí ocurre algo, empero, en cierto modo sorprendente que justamente se hace especialmente patente en la investigación fenomenológica reciente. A partir de un principio o un espíritu que bebe de “las cosas mismas” en tanto que lo que se muestra (fenómeno), que Heidegger recoge en una fórmula acaso inmejorable: “Esencialmente, no hay nada ‘detrás’ de los fenómenos”,¹ lo que tienen en común los diferentes grandes filósofos fenomenológicos no es tanto una idea general nítidamente perfilada, y en puntos esenciales más o menos alternativa a la idea husserliana, de lo que son la filosofía o la fenomenología, o un cuestionamiento explícito y bien articulado de los fundamentos establecidos por Husserl, como un conjunto de temas afines, tratados en cada caso de manera libre y original. Aunque es difícil acotar unívocamente dichos temas, puede decirse que giran en torno al gran binomio subjetividad-intencionalidad (o conciencia-mundo). Pero lo que importa resaltar aquí es que el “movimiento fenomenológico” no es, ciertamente, la comunidad científica planeada por Husserl, pero tampoco un nombre que agrupa propuestas heterogéneas más o menos contingentemente entrelazadas, ni siquiera un conjunto de reacciones explícitas o de replanteamientos del proyecto husserliano: ni siquiera se puede decir que compartan una misma idea de filosofía. En último término esto llega hasta el punto de poner en tela de juicio incluso las líneas mayores del mapa, en la medida en que llegan a borrarse felizmente las fronteras entre los grandes continentes (“filosofía continental”-“filosofía analítica”) a la luz los temas comunes, no sólo al “movimiento fenomenológico”, sino a toda filosofía que se ocupa de dichos temas, de estas “cosas mismas”.

Así, si el término “fenomenología” tiene un significado histórico, que sirve para caracterizar una de las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo y delimitarla frente a otras, y si la fenomenología es una propuesta y una apuesta determinada para dar sentido a la filosofía en el momento crítico en que surgió, no hay que pasar por alto, en contrapartida, el componente fenomenológico intrínseco a toda filosofía, el vínculo que une a la fenomenología contemporánea con las grandes filosofías del pasado y del presente (aparezca o no en ellas el término “fenomenología”). Y en este espíritu de apretura, inherente a la fenomenología como una “posibilidad” más que como una “realidad” (según la conocida y reiterada reivindicación de Heidegger), los “compañeros de viaje” que se dejan regir por los fenómenos son acaso más de los previstos. Con todo, acaso se pueda trazar una línea divisoria que permite situar a los “fenomenólogos” de un lado frente a los que quedan del otro, a saber, la que separa a los que piensan que los fenómenos son la instancia de

¹ *Sein und Zeit*, (Gesamtausgabe, vol. 2), Frankfurt a. M., Klostermann, p. 48. Citamos la obra con la abreviatura *SuZ*.

justificación última de los que piensan que son aquello que hay que justificar, cuando no eliminar o reducir, apelando a realidades no fenoménicas últimas.

En este espíritu podemos preguntarnos, por ejemplo, si y hasta qué punto puede pretender Heidegger, más allá de su autointerpretación o de la aparición o no del término "fenomenológico" en sus diversos escritos, que su trayectoria completa (no sólo su primera época) es fenomenológica en el sentido de la formulación citada, o más bien pasa en algún momento a pensar que "hay algo detrás de los fenómenos". Y bajo el mismo criterio cabría examinar el sentido de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, que, más allá de la aparición del término "fenomenología", tiene como subtítulo "Ciencia de la experiencia de la conciencia", que valdría como fórmula para caracterizar el programa de Husserl.

Y en este sentido, si la "etiqueta" o la "marca" que nos identifica como investigadores de la fenomenología no debe deslumbrarnos es porque debemos someter el sentido de lo que somos como estudiosos del "movimiento fenomenológico" contemporáneo al criterio normativo del significado regulativo del término, que debe guiarnos en nuestro trabajo investigador, por ejemplo en el examen y la valoración crítica de la relación entre Husserl y Heidegger, más allá, una vez más, de quien o a quien se adjudique la patente de uso del término "fenomenología".

En cualquier caso, aquí trataremos de seguir el hilo de la recepción y la crítica de Husserl por Heidegger en *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*² (con alguna excursión a *Sein und Zeit*) siguiendo este criterio.

El texto presenta una serie de ventajas para una tarea que bien podría basarse en otros textos: En primer lugar, es el texto más extenso en el que Heidegger toma posición explícitamente frente a Husserl. En segundo lugar, por lo que respecta a la interpretación de Heidegger, nos brinda una larga introducción, que la editora del volumen, Petra Jäger, convierte en la "parte preparatoria", que antecede a la "parte principal", donde encontramos lo que cabe llamar el "ensayo general con público" (se trata de "Lecciones" ante sus estudiantes) dos años antes de la publicación de la gran obra, y ofrece una primera versión de la misma (especialmente de la "primera sección", pues la segunda queda apenas esbozada). En tercer lugar, Heidegger procede con un orden sistemático: expone primero la recepción de la fenomenología husserliana para pasar después a lo que llama la "crítica inmanente". Finalmente, el extenso ajuste de cuentas con Husserl encuentra justo ahí su lugar adecuado porque hace surgir de la crítica de la fenomenología precedente el punto de arranque de *SZ*, que en esta obra nos hace frente de una manera más bien abrupta, y substituye con ventaja la propia "Introducción" a *Sein und Zeit*, especialmente

² Las referencias a esta obra si indican en nuestro texto citando entre paréntesis la página de la edición: Heidegger, M., *Gesamtausgabe* (vol. 20), Frankfurt a. M., Klostermann, 1979.

el § 7 sobre el “método fenomenológico de la investigación”. En cualquier caso, después de lo que en la edición queda como “Introducción” (§ 1-4) los §§ 5-10 presentan la recepción, y el resto de la parte preparatoria (§§ 11-13) contiene la crítica. Con la particularidad inequívoca, además, de que lo que se recibe son las *IL* y lo que es objeto de crítica es básicamente el programa de *Ideas*, sobre todo de *Ideas I*.

Al comienzo del § 8, al aclarar “el significado de la máxima ‘A las cosas mismas’”, Heidegger afirma que dice algo que debería ser obvio y que “en su generalidad es principio de *todo* conocimiento científico”, añadiendo que la penosa situación de la filosofía en tiempos de Husserl se hace patente en la necesidad de hacer de esta obviedad un “grito de combate” (*Kampfgruf*) (104). Ahora bien, si lo que designa la máxima fenomenológica, en su carácter general, es la exigencia normativa para todo conocimiento, entonces hay que considerar, volviendo a lo que decíamos al principio, lo siguiente: primero, que lo que importa es la exigencia de ir a las cosas mismas, no tanto la palabra “fenomenología”, no ya como designador de un movimiento específico entre otros en la filosofía del siglo XX, sino ni tan siquiera en su acepción más amplia eventualmente aplicable a Hegel, o a quien fuere. Y segundo, que en su generalidad, es máxima no sólo de la investigación filosófica sino también de las ciencias particulares. Esto encuentra su reflejo, en el pasaje que estamos comentando, en la expresión “investigar mostrativamente sobre el suelo” (*bodenständig ausweisend forschen*). Este es el sentido del “método fenomenológico” como método general del conocimiento, y la pertinencia del “grito de combate” en la situación de la ciencia a finales del s. XIX tiene su trasunto en el rendimiento del método fenomenológico como método descriptivo en el campo de las ciencias particulares, donde una vez más no importa si se apela de hecho a la palabra “fenomenología” o nos atenemos simplemente a las exigencias propias de la “descripción” frente al predominio de la “explicación” o de los programas reduccionistas al uso, por ejemplo.

Este sentido general de la fenomenología se encuentra claramente formulado en el § 7 de *Sein und Zeit*, no sólo en las consideraciones generales sobre el “método fenomenológico”, sobre el “como” (*Wie*), y no sobre el “qué” (*Was*) de la investigación, sino más precisamente en lo que Heidegger llama “el concepto formal de fenómeno” como aquello a lo que se alude con “las cosas mismas”.³

Pero con esto, precisamente a causa del sentido general del concepto formal, todavía no hemos entrado en el campo específico de la filosofía, es decir, en el “qué” de la filosofía fenomenológica. También Heidegger nos ofrece la fórmula para ello, con la distinción entre el “concepto vulgar” y el “concepto fenomenológico” de fenómeno, como dos legítimas material-

³ *SuZ*, p. 42.

zaciones del concepto formal. No debemos detenernos tampoco aquí en los detalles de la terminología, quizás no precisamente afortunada, primero por las connotaciones peyorativas que se asocian al término "vulgar", y segundo porque parece reservarse el término "fenomenológico" para una materialización del concepto formal, la específica de la filosofía, cuando lo que es originariamente fenomenológico es el concepto formal.

Lo que importa, sin embargo, es la distinción misma, en el seno del concepto formal, entre los campos propios de las ciencias particulares y el de la filosofía. Sin esta distinción, la filosofía fenomenológica sería una aplicación más del concepto formal, y el problema de la relación entre la desformalización o materialización filosófica y las otras se movería en el mismo plano que el de las relaciones entre estas mismas, sean estas de dependencia o de independencia mutuas. La novedad histórica decisiva en que incide la fenomenología contemporánea es precisamente la configuración de las ciencias particulares como tales y su independización de la filosofía, y la necesidad de la filosofía de encontrar su lugar en este contexto, tal como Heidegger expone con meridiana claridad en justo al comienzo § 4 de nuestro texto (13). Esto es, por cierto, parte fundamental de lo que Husserl y Heidegger comparten —y comparten con las otras corrientes contemporáneas. Pues bien, lo que dice Heidegger, en la exposición del sentido específico del "fenómeno fenomenológico" (vamos a llamarlo así) en su relación con el "vulgar", es lo siguiente: "¿En vistas a qué debe desformalizarse el concepto formal de fenómeno en aras del concepto fenomenológico y cómo se distingue este del vulgar? Qué es lo que la fenomenología debe 'hacer ver', aquello que ha de ser llamado 'fenómeno' en un sentido señalado? Qué es lo que por su esencia es *necesariamente* tema de una mostración *explícita*? Patentemente que justamente *no* se muestra inmediata y regularmente, aquello que, frente a lo que se muestra inmediata y regularmente, está *oculto*, pero que es a la vez algo que pertenece a lo que se muestra inmediatamente y regularmente, y precisamente de tal modo que constituye su sentido y fundamento."⁴ Y en relación con el sentido general antes aludido que no necesariamente pasa por el uso del término "fenomenología" pero que responde a su significado profundo, al sentido que yace acaso en toda filosofía fiel a su propia exigencia, cabe recordar esta referencia a Kant: "Lo que en las manifestaciones (*Erscheinungen*), el fenómeno entendido vulgarmente, se muestra ya, previa y concomitantemente, si bien atemáticamente, puede ser llevado temáticamente a mostrarse, y esto que se muestra en sí mismo ('formas de la intuición') son fenómenos de la fenomenología".⁵

Creo que no es excesivo afirmar que la caracterización heideggeriana del fenómeno fenomenológico podría ser suscrita cuasi literalmente por Husserl, al punto que la relación entre ambos, de recepción o de crítica, de inma-

⁴ Loc. cit.

⁵ Loc. cit.

nencia o de trascendencia, en todo caso es inmanente a la misma. Acaso se pueda alegar que esta caracterización del “fenómeno fenomenológico” es en sí misma formal. Pero esto no es una objeción sino lo que pone las cosas en su justo punto: por un lado, por decirlo paradójicamente, el “contenido” de la forma y del programa de la filosofía fenomenológica es suficientemente específico y determinado. Y ciertamente define la filosofía fenomenológica en el sentido en el que Heidegger entiende la fenomenología como una “posibilidad”, lo que abre la vía a diferentes materializaciones de la posibilidad. Pero, por otro lado, tratándose del fenómeno fenomenológico, no es una posibilidad en el sentido de las múltiples posibles aplicaciones legítimas del concepto vulgar de fenómeno, sino que el concepto fenomenológico de fenómeno admite una única materialización. Aquí, la gigantomaquia entre Husserl y Heidegger no se puede resolver apelando a caracteres, intereses, objetivos, enfoques u horizontes divergentes, que sería una fuerte tentación hermenéutica que bien podría basarse en el hecho de que tales divergencias se dan efectivamente entre Husserl y Heidegger. La razón es que ello equivaldría a tomar el fenómeno fenomenológico al modo del fenómeno vulgar. El problema es, por tanto, que de los dos sólo puede quedar uno, o tal vez ninguno, pero en todo caso no ambos a la vez. Y por ello mismo, si las palabras de Heidegger delimitan el campo de la filosofía fenomenológica como terreno compartido y valdrían para Husserl, entonces la materialización heideggeriana, es decir, la “analítica del Dasein”, implica la crítica de la materialización husserliana que se hace explícita en *Prolegomena* en su única forma posible, la de la crítica inmanente, a saber, inmanente a las exigencias del concepto fenomenológico de fenómeno.

La cuestión en litigio en tanto que la pregunta por el fenómeno fenomenológico que define comúnmente para ambos el campo específico de la filosofía fenomenológica queda claramente formulada por Heidegger en el § 8 de *Prolegomena*, inmediatamente a continuación de la apelación al sentido general de la máxima: *¿Cuáles son las cosas a las que debe retrotraerse la filosofía si a he ser investigación científica, a qué cosas mismas?*”(104).

Sin solución de continuidad, y citando expresamente a Husserl, Heidegger añade al punto un rasgo esencial de la fenomenología que ambos comparten: la exigencia de ganar las cosas mismas a partir de su encubrimiento inicial: “Escuchamos en la máxima fenomenológica una doble exigencia: por un lado, a las cosas mismas en el sentido de: investigar mostrativamente sobre el suelo (la exigencia del trabajo mostrativo); luego, volver a ganar y asegurar el suelo, tal como Husserl entendió su filosofar (la exigencia de poner al descubierto el suelo)”. Las diferencias entre ambos en la ejecución de esta doble tarea cobran sentido únicamente en el seno de un proyecto común basado en la doble exigencia, o mejor, en las dos tareas indisolubles como las dos caras de la exigencia fenomenológica.

Pero hay algo más que define este proyecto común. El texto que analizamos tiene un subtítulo (de Heidegger mismo, no de la editora):

Prolegómenos a una fenomenología de la historia y de la naturaleza, y Heidegger comienza comentando este subtítulo en el § 1. No podemos demorarnos en el análisis detallado de este parte del texto, pero lo que encontramos es lo siguiente: la distinción entre las ciencias de la historia y de la naturaleza, con sus respectivos "ámbitos de objetos", por un lado, y la fenomenología de la historia y de la naturaleza como "esclarecimiento fenomenológico de el modo de ser originario de ambas", con los respectivos "campos temáticos", en el modo de una "lógica productiva" u "originaria" previa al trabajo de las ciencias, por el otro (1-2). En este sentido, la fenomenología de la historia y la de la naturaleza serían "prolegómenos" a las ciencias respectivas.

Y al comienzo del § 2 encontramos el "suelo" a partir del cual han de surgir la fenomenología de la naturaleza y de la historia. La tarea que corresponde a estos prolegómenos de prolegómenos es: "Ganar un *horizonte* sólo a partir del cual se destacan (*abheben*) la historia y la naturaleza. Este horizonte tiene que ser él mismo un *campo de hechos* (*Feld von Sachbeständen*, un campo de fenómenos, [¿qué otra cosa puede ser, si no?]) desde el cual se destacan la historia y la naturaleza". La puesta al descubierto (*Freilegung*) de este campo es la tarea a cumplir por una fenomenología previa al las fenomenologías de la historia y de la naturaleza (7). O, dicho de otro modo en el espíritu del texto: una "lógica productiva" de las respectivas lógicas productivas. Sin entrar en detalles, y aún con las diferencias sin duda relevantes entre Heidegger y Husserl, aquí buscamos lo común. Y lo encontramos en un paralelo estricto con el programa husserliano: la diferencia entre ciencias positivas y ciencias eidéticas, por un lado y entre éstas y la ciencia filosófica fundadora, por el otro; es decir, un paralelo del programa de *Ideas*.

Ahora bien, en nuestro texto, la inmanencia presenta contornos mucho más precisos y determinados que los que se desprenden directamente de la posibilidad abierta que viene definida simplemente por el concepto fenomenológico de fenómeno. En efecto: el § 8 nos ofrece una definición o determinación (*Bestimmung*) de la investigación fenomenológica: "*La fenomenología es descripción analítica de la intencionalidad en su a priori*" (108). Esta definición surge del análisis del "principio" de la investigación fenomenológica que se articula en las preguntas por el "campo temático" o "campo de la cosa" (*Sachfeld*), la "perspectiva" sobre la cosa (*Sachhinsicht*) y el método o "modo de tratamiento" (*Behandlungsart*), que encuentran su respuesta en los elementos que componen la definición: respectivamente, la intencionalidad, el a priori y la descripción analítica. Pero Heidegger no procede por su cuenta y riesgo ni a partir de una "idea de la filosofía" o de la fenomenología. Antes bien: *a partir de la concreción de la investigación leemos (lesen wir ab) su principio* (105). Esto es, a partir de su concreción en el momento de su "irrupción" (*Durchbruch*) en las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Más concretamente, en lo que llama "los descubrimientos fundamentales de la fenomenología": la intencionalidad, la intuición categorial y el sentido originario del a priori, que forman una unidad sistemática en el sentido de que el segundo descubrimiento

presupone el primero y el tercero, el segundo —algo que Heidegger pone de relieve (99) — y que expone respectivamente en los §§ 5, 6 y 7. No podemos seguir paso a paso esta exposición y debemos limitarnos a entresacar algunos pasajes donde Heidegger destaca la novedad y la relevancia de estos descubrimientos. En cuanto a la intencionalidad: “No es la explicación última de lo psíquico sino el primer paso para la superación de la posición acrítica de realidades tradicionalmente determinadas como lo psíquico, la conciencia, el complejo de vivencias, la razón. Ahora bien, si esta tarea está implicada en este concepto fenomenológico fundamental, tanto menos debe convertirse en un tópico, sino que designa más bien aquello en cuyo esclarecimiento la fenomenología se encuentra a sí misma en sus posibilidades (63). En cuanto a la intuición categorial: “Lo decisivo del descubrimiento de la intuición categorial es: Hay actos en los cuales se muestran ellas mismas existencias (*Bestände*) ideales, que no son productos de estos actos, funciones del pensar, del sujeto. Además, la posibilidad de este tipo hecho patente de intuición proporciona la base para la puesta de relieve de las estructuras de estos objetos ideales, esto es, para la elaboración de las categorías. Con otra palabras: Con el descubrimiento de la intuición categorial se alcanza por primera vez el camino concreto de una investigación categorial mostrativa y genuina” (99). Y finalmente, sobre el a priori: “La triple exposición del a priori: *primero*, su alcance universal y su indiferencia frente a la subjetividad, *segundo*, el modo de acceso a él (simple aprehensión, intuición originaria) y *tercero*, la preparación de la determinación de la estructura del a priori como un carácter del ser del ente, no del ente mismo, nos abrió el sentido originario del a priori” (102-103). Ahí cabe recordar la nota que aparece al final del § 10 de *SuZ*, donde leemos: “Por *E. Husserl* hemos aprendido no sólo a comprender de nuevo el sentido de toda ‘empiría’ filosófica genuina, sino también a manejar el instrumento necesario para ella. El ‘apriorismo’ es el método de toda filosofía científica que se entienda a sí misma”.⁶

Con todo, hay que advertir que estas observaciones van acompañadas de otras en las que se señalan las insuficiencias de estos descubrimientos, básicamente debidas a la necesidad de desarrollo de algo que se encuentra en el estadio inicial propio de una “irrupción”. Esto implica un sentido de “posibilidad” que se acerca al de un estado inicial o germinal que habrá de realizarse en un desarrollo ulterior. En esta línea, prepara la crítica a un “primer desarrollo” representado por Scheler y por el Husserl de *Ideas*) después del momento inicial y, por ello, para otro desarrollo del momento inicial en “otro desarrollo” alternativo: la propia realización heideggeriana.

En cualquier caso, el momento inicial, el rendimiento de los tres “descubrimientos fundamentales”, se recoge en la definición de investigación

⁶ *SuZ*, p. 67

fenomenológica del § 8. Pero en el mismo § 8 (parte b), Heidegger insiste en que la definición es "formal", que "no es un final feliz sino un comienzo precario pero liberador" y que lo que se define es, una vez más, una "posibilidad" (109). Y una vez concluida la crítica inmanente, justo al comienzo de la "Parte principal" en el § 14, Heidegger insiste en que "lo grande del descubrimiento de la fenomenología no consiste en los resultados tácticamente alcanzados... sino en que es el *descubrimiento de la posibilidad de la investigación en la filosofía* (184).

Pero después de la crítica inmanente, las cosas presentan otro aspecto, el panorama ha cambiado. En efecto, la definición se ha tornado "insegura" (189), o mejor, se ha modificado, o mejor aún, se ha desformalizado de manera diferente a la husserliana (o, en general, de la "fenomenología hasta ahora" después de la irrupción). Pues "con la determinación originariamente fenomenológica de la intencionalidad y, sobre todo, con la captación fundamental de su ser", es decir, con lo que rinde la crítica inmanente por lo que hace al campo temático, que ya no puede ser el que la materialización de Husserl propone, se hace posible modificar, es decir "captar más precisamente el sentido del a priori, hasta ahora dependiente un determinado concepto de ser, el concepto específicamente griego". Pero esta modificación acarrea la del "modo de tratamiento"; de la "aprehensión del a priori como ideación" y como "generalización". Así: "se hará patente que la descripción tiene el carácter de la *interpretación*" (*Interpretation*), porque el "tema de la descripción deviene accesible en un modo específico del *interpretar* (*Auslegen*)" (190).

A esta modificación nos ha conducido la "crítica inmanente". Tras ella, ya no es la definición del § 8 lo que constituye el marco, el marco que da la clave de la tarea que se llevará a cabo en *Sein und Zeit*. El tránsito a la "parte principal", el ensayo general de dicha obra, es cosa hecha.

Una vez presentados en los §§ 5-7 los descubrimientos fundamentales de la fenomenología, es decir, de las *Investigaciones lógicas* de Husserl: la intencionalidad, la intuición categorial y el sentido originario del *a priori*, que conducen a la definición de la fenomenología en el § 8, Heidegger expone en el tercer capítulo su "crítica inmanente". El título del capítulo, el último de la "parte preparatoria" que da paso a la "parte principal" es: "El primer desarrollo (*erste Ausbildung*) de la investigación fenomenológica y la necesidad de una reflexión (*Besinnung*) en ella misma y desde ella misma" (123). La crítica se dirige fundamentalmente al Husserl de *Ideas* (aunque también se incluye a Scheler y a Dilthey), esto es, a lo que constituye "el primer desarrollo" después del momento inicial, el *Durchbruch* en las *Investigaciones lógicas*, y se despliega entre los párrafos 11 a 13. . El título del capítulo lo dice todo de la exigencia que Heidegger se impone a sí mismo. Y la exigencia que se impone al lector es la de ponderar si la crítica es legítima y si es inmanente. Con todo, está claro que la inmanencia y la legitimidad van de la mano si, como Heidegger pretende, la crítica, así como el "la cosa misma" puesta al descubierto

por medio de la crítica no son sino una “radicalización” de la fenomenología misma.

La exposición presenta los estadios fundamentales que forman el trayecto que conduce a la “conciencia pura” como la respuesta de Husserl a la pregunta por el “campo temático” o “campo de la cosa” (*Sachfeld*) de la fenomenología, partiendo de la “actitud natural” y alcanzado por medios de la aplicación a ella del procedimiento de las reducciones fenomenológicas. La crítica se anticipa ya al final del § 10, es decir, todavía en el parágrafo en que se expone, puede decirse que fielmente y aun en buena medida literalmente, la posición de Husserl: en efecto, se señala la “afinidad” (*Verwandtschaft*, “parentesco”) con Descartes, que se mostraría en la asociación de la conciencia pura con la *res cogitans* y del “mundo trascendente” con la *res extensa* (139). Heidegger apela a las propias palabras de Husserl, aunque no omite hacer alusión a las diferencias. Es claro, empero —y lo será más en el curso de la crítica subsiguiente—, que no son las diferencias entre Husserl y Descartes lo que le importa. Por ello mismo, a uno le asalta ya para empezar la pregunta de hasta qué punto se puede asimilar la conciencia de Husserl a la *res cogitans* si se tienen en cuenta las afirmaciones de Husserl de que el concepto de sustancia sólo sería aplicable a la *res extensa*. Esta cuestión será en último término de la máxima importancia para la valoración de la crítica. Sin embargo, habrá que ver hasta qué punto y en qué forma la crítica al cartesianismo sigue este hilo conductor y, por lo demás, aquí sólo se habla de *Verwandtschaft*. Por lo que si esta primera anticipación crítica no dice gran cosa, tampoco lo dice la anticipación de una posible réplica.

Más interesante es el final del § 10 en su conexión con el comienzo del § 11. En efecto, allí se caracteriza “el planteamiento en el cual se mueve la elaboración del campo fenomenológico de la conciencia en *Husserl*” por medio de la pregunta por la relación entre la conciencia y el objeto trascendente, en principio separadas en estricta observancia fenomenológica por un “abismo absoluto”, esto es, la pregunta por el “doble vínculo” que constituyen la unidad psicofísica, por un lado, y, la relación con la trascendencia que supone el conocimiento (la percepción), por el otro (139). En el comienzo del § 11 expone Heidegger, frente a la pregunta o preguntas de Husserl, “la pregunta para nosotros” es decir sus propias preguntas, que no nos pillan por sorpresa: ¿Que significa “ser” cuando se habla del “ser absoluto” de la conciencia, y del ser de la cosa trascendente. Y sobre todo: “¿Está a su vez aclarada la perspectiva a partir de la cual se habla en la separación de dos esferas, a saber, *el sentido de ser?*” (140).

Está claro que estas preguntas no sólo nos la conocida “marca de la casa” de Heidegger, sino que en ellas se ha de basar la pretendida radicalización de la fenomenología si, como él pretende, en Husserl no se plantean pero yacen en el fondo mismo del fenómeno que es objeto de las preguntas. La pregunta para que los debemos valorar la “crítica inmanente” es si esto es realmente así

o si esta pregunta es más bien ajena a la fenomenología, o viene de alguna otra parte, o supone otro planteamiento de raíz. Y aquí es fácil que los intérpretes partidarios de uno y otro bando tomen sin mayor dilación cartas en el asunto. Pero esto es poco fenomenológico y en rigor no hace justicia al uno ni al otro en su aspiración a una fenomenología radical. En cualquier caso, dar por sentado que Husserl y Heidegger hablan desde ángulos distintos no es una manera fructífera de leer el texto. El mismo Heidegger procede cautelosamente planteando un argumento condicional: dejamos de momento sin elucidar si se trata o no de una "pregunta fundamental" para la "obtención del campo de la intencionalidad". Se contenta con sostener que, si lo es, "la posición hasta ahora no es fenomenológicamente suficiente" (140).

De todos modos, lo más importante, la clave en la crítica inmanente, se encuentra en dos factores: Primero, el hilo conductor del desarrollo de la crítica es la pregunta por el "ser de lo intencional" o "el ser de la conciencia" (en estricto paralelo, por cierto, con el sentido metódico fundamental del "análisis del Dasein" en el proyecto ontológico global de *Ser y tiempo*). El segundo factor calve, y más relevante, es que esta pregunta no se gana desde la subordinación de la tarea de la fenomenología a los intereses caídos del cielo de la ontología o a la "ontomanía" de Heidegger. Nadie, ni los de un bando ni los del otro, puede llamarse a engaño al respecto: la pregunta por el ser de la conciencia es la pregunta genuinamente fenomenológica de la donación o experiencia originaria, no modificada, del fenómeno de la intencionalidad y de sus modos, se hable de "conciencia" y de "actos" o "vivencias", o de "existencia" y de "comportamientos" (*Verhaltungen*). Quizás a estas alturas no podamos ser tan ingenuos como para pensar que el lenguaje es inocente, pero es un hecho fenomenológicamente notable que, en este texto,⁷ a Heidegger no le importan las denominaciones y no tiene inconveniente en conceder a Husserl su terminología. Lo que no le concederá es que nos de el "ser de la conciencia", pero esto quiere decir ni más ni menos que no tiene acceso a la experiencia originaria de la conciencia (o como quiera que se la denomine). "Nuestra pregunta" deberá ser, entonces, si esto es así o no.

El texto ilustra este planteamiento en el momento mismo en que pasa a examinar críticamente las 4 determinaciones del ser de la conciencia que propone Husserl. Heidegger concede que pretenden ser ontológicas con todos los pronunciamientos y viene a indicar que Husserl replicaría a la pregunta insidiosa con algo así como "la duda ofende". Por lo demás, en el mismo sentido, el lector puede verse sorprendido al leer que dichas determinaciones: "ser inmanente", "ser absoluto" en el sentido de "absolutamente dado", "ser absoluto" en el sentido de "*nulla re indigeat ad existendum*" (substancia) y "ser puro" no son ontológicas. Sin embargo, el sentido en que para Heidegger

⁷ De hecho, encontramos la misma actitud a propósito de la denominación "Dasein" en *SuZ*, p. 62.

no lo son es muy claro: no dan el ser de la conciencia porque no son genuinamente fenomenológicas.

No hay tiempo para examinar las críticas de Heidegger de manera detallada. Considero que están llenas de malentendidos: la inversión de la relación de dependencia entre inmanencia i reflexión, la separación no fenomenológica entre “ser “ y “ser dado”, la atribución de la condición de sustancia a la conciencia constituyente (algo que puede basarse, como es sabido, en insuficiencias en las exposiciones del propio Husserl), y la imposible atribución a Husserl de la idea de que la conciencia pura como “ser ideal” producto de la ideación puede ser como tal constituyente.⁸

Sea como sea, para Heidegger estas determinaciones no son originarias o, lo que es lo mismo: no nos dan “el ente en él mismo”, “el ser de este ente”, “el ser de la conciencia, de los comportamientos intencionales como tales”, etc. La razón es que las determinaciones del ser de la conciencia: “aprehendido, dado, constituyente y captado ideativamente como esencia... son de entrada (*zunächst*) extrañas (*fremd*) a la conciencia” (146). Y ello porque responden a una “consideración determinada” (*bestimmte Betrachtung*), una contemplación o perspectiva que convierte a la conciencia en una “región de contemplación científica absoluta”, que es la propia “la filosofía moderna desde Descartes”, con lo cual nos encontramos con “una idea tradicional de la filosofía” (147). Dos cosas merece la pena recordar aquí: en primer lugar, la palabra “Betrachtung” aparece en el título de la parte de *Ideas I* que Heidegger somete a crítica, la sección segunda: *Die phänomenologische Fundamentalbetrachtung*. En segundo lugar: así como la fenomenología es presentada (en el § 8, yaya también en el 4) como la imprescindible novedad que viene al rescate de la filosofía en la penosa situación en que se encuentra a finales del s. XIX, cosa se sustancia en el análisis de los “descubrimientos fundamentales de la fenomenología”, ahora la crítica es exactamente la misma que se aplicaba a dichas corrientes: “el primer desarrollo” recae en las mismas deficiencias que el momento de “irrupción” estaba destinado a superar.

Una pregunta clave “para nosotros” es si realmente lo que para Husserl es la “vida de la conciencia” y la experiencia que le es propia son realmente una “consideración determinada” en el sentido de un constructo cartesiano o meramente *vernunfttheoretisch* (una pregunta que cabría hacer, dicho sea de paso, también con respecto al sentido experiencial primario del “cogito” en Descartes mismo). En todo caso, en los términos de Husserl la pregunta toma una forma más concreta: ¿Es la diferencia entre *real* y *reell* (con las respectivas formas diferentes de experiencia) el producto de una imposición teoré-

⁸ Para una clarividente “contracrítica” de las críticas de Heidegger, véase: Agustín Serrano de Haro. “Cuestionamiento de la ‘crítica immanente’ de Heidegger a la fenomenología de Husserl”, en: Salvi Turró (ed.): *Fonamentació i facticitat en l'idealisme Alemany i la fenomenologia*, Barcelona, Societat Catalana de Filosofia-Institut d'Estudis Catalans, 2007, pp. 103-114.

tica, de una "modificación" de una supuesta experiencia más originaria? En cualquier caso, para Heidegger esta distinción es irrelevante y no juega ningún papel en la crítica inmanente. La valoración de esta crítica ("la pregunta para nosotros") es si esta irrelevancia está justificada o no repercute más bien en las insuficiencias de la crítica heideggeriana (en particular de la primera *Seinsbestimmung* de la conciencia).

El primer estadio de la crítica de Heidegger tiene por objeto el punto de llegada del trayecto husserliano: "el campo buscado", y hallado: la conciencia pura (137). Pero Heidegger ya ha presentado en el § 10 el trayecto completo: del "campo de partida" en la "actitud natural" a la conciencia pura por la aplicación de las reducciones fenomenológicas a la actitud natural. Está claro que, conduciendo a lo que conducen, la reflexión y las reducciones no pueden llevar más que al desastre, simplemente porque consisten en llevar a lo que llevan, por lo que Heidegger, al preguntarse si en este segundo estadio del camino se hace la pregunta por el ser de la conciencia, no tiene que esforzarse mucho para dar la respuesta negativa. De todos modos, lo poco que dice merece atención: "El sentido de la reducción es precisamente no hacer uso de la realidad (*Realität*) de lo intencional. De este modo, como prescindir-de según su sentido metódico, es fundamentalmente inapropiada para determinar positivamente el ser de la conciencia" (150). Esto es una enmienda a la totalidad del proyecto husserliano que le niega el pan y la sal. Pero lo significativo es que en esta crítica no aparece en ningún momento la *Reellität* de la conciencia como lo que le es propio y que se gana por la reflexión y la reducción trascendental, esto es, el campo positivo abierto y hecho accesible por el momento negativo de la *epoche* y que sienta la base del programa trascendental. Por ello mismo, con eso solo Heidegger tiene también poco que decir a la eventual réplica de Husserl, que Heidegger mismo formula: "El sentido de la reducción consiste precisamente en prescindir "de entrada" (*zunächst*) de la *Realität* para poder considerarla luego precisamente como *Realität*, tal como se presenta (*bekundet*) en la conciencia pura que obtengo por medio de la reducción" (150). Lo único que dice y puede decir aquí no es gran cosa: "Ante esta respuesta cabría preguntar de nuevo si se puede responder así a la pregunta por el ser" (151).

Sea como sea, una vez zanjada con un no rotundo la cuestión de si la pregunta se hace en el segundo momento del camino, queda una única posibilidad: que se haga en el punto o "campo de partida". En efecto, aquí Husserl no se hace la pregunta pero al menos tiene una respuesta: el ser tal como lo entiende la ontología tradicional, el ser como cosa. Ver a Husserl condenado irremisiblemente a la actitud natural, más que una crítica inmanente parece un sarcasmo. Pero sin duda es algo más que un sarcasmo: el resto de la crítica hasta el final, que pasa por el análisis crítico de la "tendencia personalista" (del Husserl de *Ideas II* pero también de Dilthey y de Scheler), y que no tenemos tiempo de ver aquí con detalle, descansa precisamente en la atribución a Husserl de una ontología naturalista, no precisamente debida a un puro arbitrio o

a negligencia, sino a la carencia de una ontología alternativa (esta es la crítica general al personalismo fenomenológico que Heidegger aplica a Husserl con especial detenimiento). Y, sin duda, lo que aquí está en juego, para Heidegger mismo (lo mismo vemos en *Sein und Zeit*) y para el sentido y la valoración crítica, es en el fondo la *Destruktion* de la ontología tradicional.

Ahora bien, arrinconado Husserl en la actitud natural, a la reaparición de la eventual réplica de éste – en las palabras del propio Heidegger: “*La pregunta por el ser se ha planteado, incluso se ha contestado*” (155) –, y después de repetir que “en realidad se trata del camino científico de una respuesta”, con lo que reitera lo ya dicho, Heidegger dice algo más: “Esta respuesta cae bajo un ‘pero’, y la dificultad no concierne, por ejemplo, a la determinación de la región como tal, a la caracterización de la conciencia pura, sino que... la dificultad de esta determinación de la *Realität* de los actos, se encuentra ya en la posición de partida” (155).

En efecto, la “actitud natural” no es natural precisamente porque es una actitud “en la que debemos colocarnos (*hineinstellen*)” a partir de una situación natural que se corresponde con una “experiencia originaria”, “no modificada”, de la cual la actitud natural de Husserl es justamente una modificación (156). Por ello mismo, no nos da el ser de la conciencia sino una “perspectiva determinada” que impone la modificación. La pretensión de Husserl de abandonar la actitud natural para adoptar la actitud filosófica o fenomenológica por la vía de las reducciones, de alcanzar de ese modo la experiencia originaria vedada a la actitud natural, se revela como lo contrario de lo que pretendía: a lo sumo como una variante, quizás incluso particularmente conspicua en virtud del hecho de que la reducción va en la dirección contraria a la que abre la experiencia originaria, de algo que era ya una modificación de la experiencia originaria en el modo del encubrimiento de la misma (para Heidegger – recordemos⁹ – la forma más grave de encubrimiento, la del *Schein*).

También para Heidegger es necesario el movimiento que conduce a la fenomenología por medio del abandono de la actitud natural. En este sentido, para él se hace también imprescindible una reducción, o como quiera que se la denomine. No en nuestro texto, ni tampoco en *Sein und Zeit*, pero sí en *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, del mismo año 27, Heidegger, una vez más, no tiene inconveniente en adoptar el término de Husserl para marcar las diferencias con él, una vez más acentuando en itálica la contraposición: *Für Husserl – Für uns*: “*Para Husserl* la reducción fenomenológica es la retrotracción (*Rückführung*) de la mirada fenomenológica desde la actitud natural del hombre que vive inmerso en el mundo de las cosas y las personas a la vida trascendental de la conciencia y sus vivencias noético noemáticas en las cuales se constituyen los objetos como correlatos de la conciencia. *Para nosotros*, la reducción fenomenológica significa la retrotracción de la mirada feno-

⁹ SuZ, p. 48.

menológica de una aprehensión del ente como quiera que se la determine a la comprensión del ser... de este ente".¹⁰

Dicha comprensión del ser es lo que caracteriza al Dasein como *Existenz* en el sentido específico que Heidegger reserva en exclusiva para el ser humano. En *Prolegomena* (§ 12) este concepto irrumpe con todos los honores, en la crítica a la posibilidad de aplicar al hombre la reducción eidética y con el significado estricto que recibirá en *SuZ* (§ 9), el de "haber de ser", en contraste con la perspectiva de la cosa o *Vorhandenheit* de la tradición: "Este concepción de la ideación como prescindir de la individuación real (*real*) vive en la creencia de que puede determinar el qué de cualquier ente prescindiendo de su existencia. Si, no obstante, hubiera un ente *cuyo qué es justamente haber de ser y nada más que haber de ser*, entonces la consideración ideativa ante un ser tal sería el más fundamental de los malentendidos".

Este concepto del Dasein como *Existenz* debe llevar de la mano, por la vía de su caracterización como "cura" (*Sorge*) y la interpretación de su sentido como "temporalidad" (*Zeitlichkeit*) a la posibilidad de alcanzar el sentido temporal del ser. No cabe duda del poder, el colorido, la vitalidad y la riqueza del campo fenoménico del "ser de la conciencia" o de la intencionalidad heideggeriano que abre la perspectiva fenomenológica de la *Daseinsanalyse*. Frente ello, la fenomenología trascendental de la "conciencia pura brilla acaso en su "blanca palidez".

Aun así, la "vida de la conciencia" tiene también su propio colorido, vitalidad y riqueza (aunque quizás no mucho poder), y la diferencia entre *real* y *reell* es algo que merece la atención fenomenológica que Heidegger no le presta, cuando da a entender, omitiendo los prolijos análisis de Husserl, que no hay una caracterización positiva del ser de lo *reell*, sino sólo la determinación negativa *Nicht-Natur*. Por ello piensa que en el fondo la conciencia pura no puede ser otra cosa que la *res cogitans*. Pero hay algo fundamental que Heidegger omite a este respecto: el concepto de *reell* y por tanto, el de la conciencia husserliano puede que sea pálido. Pero la identidad de la "corriente de conciencia" no radica en la sustancia, que queda para la "cosa trascendente" o natural, sino en la "línea intencional del tiempo, un tiempo que no miden los relojes".

Pero la problemática de la temporalidad, al fin y a la postre fundamental para ambos, es la gran omisión en la "crítica inmanente" de *Prolegomena*. Claro está que ello tiene su raíz en la omisión de dicha problemática, explícita y dudosamente justificada por razones "pedagógicas", en el que, como hemos visto, es objeto principal de la crítica: el texto de *Ideas I*. En resumidas cuentas, entre Husserl y Heidegger: "El uno por el otro y la casa sin barrer" (anónimo castellano).

¹⁰ *Gesamtausgabe* 24, Frankfurt a. M., Klostermann, 1976, p. 29.

ABSTRACT

At the beginning of *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (*Gesamtausgabe*, volume 20), Heidegger extensively puts forward his views against phenomenology, especially that of Husserl, which is the one we are going to consider. By means of what he calls the “fundamental discoveries of phenomenology”, that is, intentionality, categorial intuition and the meaning of the a priori in Husserl’s *Logical Investigations*, Heidegger reaches a definition of phenomenology: “the analytic description of intentionality in its *a priori*”. Next, Heidegger proceeds to what he characterizes as an “immanent critique” of phenomenology, that consists in highlighting that in *Ideas* Husserl does make but omits the fundamental question on “the being of consciousness” and on “the sense of being”, in a way that ends up in being un-phenomenological. We go into Heidegger’s text in order to consider the legitimacy of its critique and, particularly, its alleged immanence.