

DANIEL HERRERA
Universidad del Valle

HEIDEGGER: PROLONGACION, RADICALIZACION Y ABANDONO DE LA FENOMENOLOGIA DE HUSSERL

Quisiéramos señalar hoy, en forma muy sintética, algunos puntos que nos puedan servir para un intercambio de ideas sobre las relaciones entre el pensamiento de Heidegger y la fenomenología de Husserl.

Ignoramos los motivos personales que llevaron a Heidegger a distanciarse de su maestro. No conocemos, tampoco, un texto en el cual Heidegger discuta ex profeso las ideas de Husserl. Es de lamentar que en el curso sobre *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, dictado en 1927, no hubiese logrado Heidegger desarrollar los dos últimos puntos del programa anunciado, a saber: "Las estructuras fundamentales del método fenomenológico: Reducción, Construcción, Destrucción" y "La ontología fenomenológica y el concepto de filosofía" /1/.

A pesar de lo anterior, tenemos elementos suficientes en la obra de Heidegger para que nosotros podamos indicar en qué sentido su

(1). *Die Grundprobleme der Phaenomenologie*. XII-472, Klostermann, Frankfurt, 1975.

filosofía significó una prolongación, una radicalización y, finalmente, un abandono de la fenomenología husserliana.

Ante todo, séanos permitido afirmar que en Husserl, más que en ningún otro filósofo, es necesario el conocimiento de las obras posteriores para poder comprender los alcances de los primeros escritos. A lo largo de su vida un sólo propósito acompañó los esfuerzos intelectuales de cada día: tematizar la intuición de la correlación sujeto-objeto, tenida en 1890, según la cual todo existente es un índice para un sistema de vivencias en las cuales él 'se da' según leyes aprióricas: "todo el trabajo de mi vida, escribe Husserl, estuvo dominado por la tarea de elaborar sistemáticamente este apriori de la correlación" /2/. La imposibilidad de llevar a feliz término esta elaboración desde un primer momento, explica que muchos de sus discípulos, entre otros el mismo Heidegger, no hubiesen logrado "pensar lo impensado" en los primeros escritos husserlianos y que, siguiendo otros caminos, hubiesen logrado, en cierto momento, metas que en lugar de significar un rompimiento total con el maestro, representaron una prolongación de la fenomenología en un sentido no muy lejano de la prolongación realizada por el propio Husserl al final de sus días.

I

Bien sabemos que el problema de Husserl, desde el primer momento, fue aquel del 'fundamento'. Fundamento de las matemáticas, de la lógica, de la epistemología e, inclusive, de la historia de la filosofía. De acuerdo con la intuición ya mencionada de 1890, Husserl considera en las *Investigaciones Lógicas* que lo que define a una verdadera ciencia es su tendencia hacia una objetividad absoluta. Si esto es así, el problema del fundamento sólo puede ser resuelto mediante un *análisis* de la *intencionalidad* de la conciencia.

La formación matemática de Husserl 'contaminará', desde el primer momento los intentos de solución al problema del fundamento. El matemático no sólo trabaja sobre valores o esencias ideales sin preguntarse sobre su correspondencia con realidades de hecho sino que, inclusive, tiende a hipostasiar las relaciones inteligibles, a considerar que el espíritu puede encontrar una verdad en sí que no sólo se impone al matemático sino que puede darse sin él. Condicionado por este espíritu matemático Husserl establece en las *Investigaciones Lógicas*

(2). *Krisis*, La Haya, 1954, p. 169.

una distinción entre el orden de las verdades y el orden de las cosas. El orden de las verdades existe por sí mismo y es a partir de él que el orden de las cosas adquiere un valor objetivo. Husserl llega a hablar, inclusive, de que las verdades de la lógica reinan en el reino intemporal de las ideas y poseen un valor aunque el hombre nunca las conozca /3/. Las verdades en sí son las relaciones intelígibles tomadas en sí mismas. Por otra parte, un acto de conocimiento es verdadero en la medida en que actualice aquellas relaciones. Aparece aquí el problema de la evidencia: sabemos que un acto de conocimiento es verdadero cuando podemos verificar la adecuación entre el sentido del objeto o de la situación objetiva mentado por el acto cognoscitivo y el sentido que el objeto o la situación objetiva ofrece a la experiencia, es decir, cuando la experiencia 'llena' completamente el sentido mentado: el acto cognoscitivo sólo es verdadero y evidente gracias a la presencia efectiva del objeto.

En todo lo anterior reinan las ambigüedades, las antinomias, las contradicciones. Señalemos algunas:

- 1^a Según la doctrina husseriana de la evidencia, la verdad es la adecuación entre un acto significante y la presencia del objeto o de la situación objetiva. La verdad es, por consiguiente, una *relación* sea o no relacional el acto verdadero. Si esto es así, ¿cómo se puede hablar de un orden de verdades en sí dentro de una teoría relacional de la verdad?
- 2^a Una verdad absoluta implica una evidencia perfecta —adecuación total— y esta evidencia sería la base para hablar de una filosofía 'como ciencia estricta'. Ahora bien, qué alcance real puede tener esta doctrina si la percepción —modo de presencia originaria a la cual reenvía finalmente todo otro tipo de conciencia— es, por definición, 'perspectivista'?
- 3^a ¿Cómo conciliar la idea de presencia con la tesis de que "la evidencia tiene universalmente una estructura teleológica"? La presencia llena por definición un momento presente, mientras que una realidad dotada de una estructura teleológica está orientada esencialmente hacia el futuro.
- 4^a La teoría de la evidencia se obscurece aún más, cuando Husserl en las *Meditaciones Cartesianas* introduce la idea de una evidencia

(3). *Logische Untersuchungen*, Halle, I, p. 159.

apodíctica propia de aquellos objetos cuya no existencia es impensable. ¿Cómo compaginar esta necesidad lógica que se impone a la conciencia con la contingencia de la experiencia? ¿La apodicticidad no implica un primado del pensamiento sobre la experiencia? ¿Y este primado no está en contradicción con las tesis fenomenológicas acerca de la experiencia?

- 5^a La lógica sólo establece las reglas formales que deciden acerca de la posibilidad de expresar una afirmación verdadera. No es de su competencia realizar una crítica de la intencionalidad. Esto tampoco lo puede realizar una teoría del conocimiento ya que la noción de presencia —que pone en juego a la vez el modo de ser de aquello que es presente y el modo de ser de aquél a quien es presente— no puede reducirse al conocimiento, ya que éste sólo define una de las formas de dicha noción. ¿La evidencia y la verdad de nuestros juicios no reenvían a una evidencia y a una verdad antepredicativa? ¿No significa esto que la definición de la verdad como adecuación no es absolutamente primaria ya que el problema del conocimiento supone una concepción preontológica de la realidad que nos aclare la apertura de la conciencia frente a la realidad y la posibilidad de que la realidad se manifieste tal cual ella es?

Las preguntas anteriores son suficientes —podríamos formular otras— para darnos cuenta de cómo Husserl fue simultáneamente condicionado por tres factores: su formación matemática, la problemática lógica de sus primeros años y la idea de una filosofía como ciencia estricta fruto de dicha formación y de dicha problemática.

El Heidegger de *Ser y Tiempo* tratará de superar estos condicionamientos de su maestro prolongando y radicalizando con su reflexión los objetivos originales de la fenomenología. Pero antes de entrar de lleno en Heidegger veamos brevemente cómo el propio Husserl trató de hacerlo por su cuenta. No vamos a detallar todo el proceso, un proceso que se inicia en las mismas *Investigaciones Lógicas* y que se extiende hasta los inéditos de sus últimos años. Centremos nuestra atención en una obra: *Experiencia y Juicio*, /4/ obra elaborada en base a materiales de 1920, es decir, anteriores a *Ser y Tiempo* y que, sin duda, fueron conocidos por Heidegger.

Podríamos resumir las tesis que nos interesan en los siguientes puntos:

(4). *Erfahrung und Urteil*, Hamburg, 1948.

- 1º Las reglas lógicas sólo representan las condiciones negativas de la verdad (p. 8).
- 2º El conocimiento no recae ni sobre una representación ni sobre el sujeto lógico del juicio. El recae sobre un objeto real (p. 11).
- 3º Todo juicio presupone, por consiguiente, la predonación de un objeto que debe darse en una presencia efectiva (p. 12).
- 4º La evidencia predicativa se funda, por consiguiente, en una evidencia antepredicativa (pp. 12 ss.).
- 5º La evidencia de un objeto individual define finalmente la noción de experiencia (p. 20).
- 6º Pero este objeto individual aparece en la experiencia como integrado a un medio que se impone, sin más, a nosotros. Esto implica que anterior a todo conocimiento se anuncia un mundo sobre el cual descansa nuestra creencia universal y pasiva en el ser (Ein Boden universalen passiven Seinsglaubens) (p.24).
- 7º Es posible que no alcancemos la certeza sobre un objeto particular, pero la certeza del mundo está fuera de toda duda (p. 25).
- 8º Husserl habla de una conciencia del mundo como “conciencia al modo de la certeza como creencia” (p. 25: *Weltbewusstsein ist Bewusstsein in Modus der Glaubensgewissheit*), en el sentido de que se trata de una certeza necesaria que no se deja explicitar y tematizar en un saber racional.

Husserl llega de esta manera a presentarnos el mundo como condición y fundamento de la vida predicativa. Podríamos decir que aquí comienza Heidegger. Añadamos, sin embargo, que aún en esta conquista del mundo en *Experiencia y Juicio* se ponen de presente las insuficiencias ontológicas de la fenomenología husserliana. Efectivamente, la experiencia de una realidad individual sólo es posible, se nos dice, a partir de un horizonte mundano, horizonte que de antemano, traza ciertas reglas estructurales sin las cuales el objeto sería impensable (p. 27). ¿No caemos, nos preguntamos, de nuevo en el problema de la evidencia apodíctica? ¿Cómo Conciliar el ‘empirismo’ husserliano de la presencia con la necesidad lógica de lo inteligible? Si la imposibilidad de una conciencia equivale a una conciencia de imposibilidad, ¿no se cae en el idealismo objetivo de Marburgo? Husserl trata de colocarse más allá de la distinción clásica entre objeto

sensible y objeto de pensamiento para responder a estos interrogantes mediante descripciones fenomenológicas que quieren convencernos, en contra de los empiristas ingleses, de que existen diversas modalidades de presencia. Pero estas descripciones ponen de manifiesto cómo Husserl no desarrolló la ontología exigida por su fenomenología, cómo no logró poner en claro las relaciones que tanto la conciencia como el mundo tienen con el ser y la relación, a partir del ser, entre la conciencia y el mundo. La prolongación de las reflexiones husserlianinas sobre el mundo en *Krisis* que desembocan en su teoría de la *Lebenswelt* no logra resolver el problema que nos ocupa. Los análisis 'ónticos' sobre el mundo de la vida como "reino de evidencias originales" (p. 130), como horizonte universal de todo lo que es (p. 141), incluyendo la praxis teórica de la ciencia, no conducen a Husserl a una reflexión ontológica. La *Lebenswelt* aparece en *Krisis* como un nuevo camino hacia la meta ya alcanzada, a través de otros, a saber la subjetividad trascendental. Mediante la *Lebenswelt*, Husserl pasa de las cosas del mundo de la vida a los modos de hacerse presentes estas cosas a una conciencia que ha roto sus lazos de familiaridad antepredicativos con el mundo y que al romperlos se ha convertido a sí misma en un mirar puro y desinteresado y a las cosas las ha convertido en 'objetos' arrancados de ese marco de referencia que es el mundo como horizonte.

II

El joven Heidegger experimentó, bajo las influencias del neokantismo y del Husserl de las *Investigaciones Lógicas*, los condicionamientos de un pensar lógico.

Husserl llega a Friburgo en 1916. En este mismo año Heidegger publica su trabajo de habilitación profesoral. Y será en este mismo año en el cual comenzará a mostrar un interés por lo metafísico y una reacción contra todo logicismo y toda pretensión de hacer de la filosofía una ciencia estricta. En *Carta sobre el Humanismo* encontramos un texto en el cual, sin duda alguna, Heidegger tiene en mente el logicismo de Husserl, la pretensión de éste de hacer de la filosofía una ciencia estricta y con el cual responde, igualmente, a los ataques que su maestro le dirigió en su famoso *Epílogo a las Ideas* por el carácter 'irracionalista' de su reflexión filosófica. Citémoslo y así nos ahorraremos el entrar en detalles: "Para que podamos aprender a percibir —y esto significa consumar— la dicha esencia del pensar, tenemos que liberarnos de la interpretación técnica del pensar. Los comienzos de ésta alcanzan hasta Platón y Aristóteles. El pensar mismo vale allí como una *tekné*, el procedimiento del meditar al servicio del hacer y ejecutar... La caracterización del pensar como *theoria* y la

determinación del conocimiento como un comportarse ‘teórico’ acontece ya dentro de la interpretación ‘técnica’ del pensar. Es un ensayo reactivo de salvarle también al pensar una independencia frente al obrar y hacer. Desde entonces está la ‘Filosofía’ en el constante apuro de justificar su existencia frente a las ‘ciencias’. Ella cree que tal cosa acontece en la forma más segura elevándose a sí misma al rango de ciencia. Este empeño es renunciar a la esencia del pensar. La filosofía está perseguida por el temor de perder en prestancia y valía si no es una ciencia. Esto pasa por ser un defecto que se coloca a la altura del empirismo. El ser como elemento del pensar ha sido abandonado en la interpretación técnica del pensar. La ‘Lógica’ es la sanción de esta interpretación que comienza desde los sofistas y Platón. Se juzga al pensar según una medida que le es inadecuada. Este juzgamiento se asemeja al procedimiento que intenta aquilatar la esencia y virtud del pez en vista del tiempo y modo en que es capaz de vivir en lo seco. Hace tiempo, hace demasiado tiempo, que el pensar está en seco. Se puede pues llamar ‘irracionalismo’ al empeño de reconducir el pensar a su elemento?” /5/.

¿En qué sentido, nos preguntamos nosotros, trató Heidegger de reconducir el pensar fenomenológico a su elemento? ¿En qué sentido Heidegger prolonga y radicaliza a la fenomenología husserliana?

Recordemos un dato de interés. En 1928, poco después de la publicación de *Ser y Tiempo*, Husserl se jubila. Sus discípulos quieren rendirle un homenaje y lo hacen dedicándole un número especial del *Jahrbuch fuer Philosophie und phaenomenologische Forschung*. Heidegger contribuye con uno de sus más notables escritos, a saber, con *Sobre la esencia del Fundamento*. El contenido gira alrededor de la fundamentación antepredicativa de la verdad, la trascendencia como estructura fundamental del Dasein, la determinación de esta trascendencia como ser-en-el-mundo, el mundo como proyección que está al origen de toda subjetividad y de toda objetividad ya que lo existente en bruto sólo es accesible si se integra en esa estructura que es el mundo, estructura proyectada por el Dasein para poder entender la realidad y entenderse a sí mismo.

El título del trabajo y su contenido —concebido como homenaje a Husserl—, nos inclinan a pensar que Heidegger, de alguna manera, quería poner de presente en qué sentido se distanciaba de su maestro y

(5). *Ueber den Humanismus*, Klostermann, Frankfurt, 1949, p. 6.

en qué sentido prolongaba y radicalizaba el proyecto original de Husserl.

Recordemos que este proyecto era el de la búsqueda de un fundamento radical de todo modo de conocer. Heidegger también se da el proyecto de encontrar un fundamento pero un fundamento más radical ya que no se trata sólo del fundamento del conocer, sino de todo lo que es. Ya en *Ser y Tiempo* Heidegger proyecta una '*Fundamentalontologie*' para responder a una *Fundamentalfrage* ('Die Frage nach dem Sinn von Sein') /6/ y esta ontología fundamental le permitía descubrir una *Fundamentalstruktur*; el ser-en-el-mundo /7/.

Como Husserl, Heidegger no pregunta sobre lo que es, ni sobre la realidad última y fundamental sino sobre "¿Cuál es el sentido del ser?". ¿Qué entendemos por ser? De esta manera la fenomenología de Heidegger se da por tarea someter a una investigación metódica la significación del ser, declarado tradicionalmente como indefinible. Y lo hace utilizando el método fenomenológico como método de 'mostración', 'desocultamiento' y 'explicitación' (*Aufweisung*, *Freileitung*, *Auslegung*) /8/.

En *Ser y Tiempo* la fenomenología es prolongada mediante la oposición entre lo empírico y lo trascendental bajo la forma de la oposición entre lo óntico y lo ontológico. Pero más importante es la profundización fenomenológica que realiza Heidegger.

Husserl había encontrado el 'fundamento' buscado en la conciencia trascendental, fuente constitutiva de toda realidad, Heidegger pretende ir más allá de dicha conciencia hasta un 'fundamento del fundamento' que en *¿Qué es Metafísica?* es definido como un 'vacío sin fondo' (*Abgrund*), como una nada, tratando de evitar —desde una posición radicalista— el que se le confundiera con un determinado 'ente', llámeselo Dios o conciencia trascendental.

Más allá de la conciencia hay una estructura ontológica fundamental el Dasein. A estas alturas no hay necesidad de insistir en que la interpretación antropológica del Dasein como 'existencia humana' debe

(6). *Sein und Zeit*, Halle, Niemeyer, 1927, p. 5

(7). *Ibid.*, pp. 41 ss.

(8). *Ibid.*, pp. 34-38.

ser superada. El Dasein expresa algo menos personal y más ontológico: el 'da' expresa aquella zona de 'apertura' en la que algo puede manifestarse, aquella apertura que hace de nuestra experiencia la experiencia de la presencia de un ente como ente "iluminada y orientada de antemano por una comprensión del ser del ente" /9/ y no la experiencia de una representación, de un sueño o de un signo indirecto.

Una de las consecuencias de esta concepción es muy semejante a una de las tesis de Husserl: "La predicación para llegar a ser posible ha de poder afincarse en un hacer manifiesto, que tiene carácter no *predicativo*. La verdad proposicional está enraizada en una verdad *más originaria* (descubrimiento), en la patencia antepredicativa del ente" /10/. Pero a diferencia de Husserl, Heidegger se esfuerza por hacernos ver que "sólo el descubrimiento del ser posibilita la patencia del ente" /11/ y que tanto este descubrimiento del ser como esta patencia del ente son posibles gracias a la estructura fundamental del Dasein como 'ser-en-el-mundo'. No hay un ego sino gracias a la relación a algo absolutamente exterior: el mundo de la experiencia /12/, mundo que no puede ser interpretado como la suma de los objetos sino como el campo unificado de las posibilidades del Dasein.

En *Ser y Tiempo* y en los trabajos inmediatamente posteriores, Heidegger va del hombre al ser. Todavía no nos habla del ser en sí. La analítica del Dasein trata de precisar las estructuras ontológicas de la existencia humana, sometiendo a una especie de 'reducción' a la conciencia. Eran condiciones indispensables para llegar a la primacía del ser: no es el hombre quien patentiza al ser, sino que es el ser el que se abre, el que se hace patente al hombre. La 'apertura' es el mismo ser y el hombre que en su ser es relación al ser, se encuentra colocado en esta apertura.

Este desplazamiento del centro de gravedad en la evolución de Heidegger nos parece implicar un abandono de su orientación fenomenológica.

(9). *De la esencia del fundamento*, Trad. de Eduardo García, Caracas, 1968. p. 17.

(10). *Ibid.*

(11). *Ibid.*, p. 18.

(12). *Ibid.*, pp. 22 ss.

Efectivamente, hasta aquí se podía comparar la conversión del ente al Ser con la 'reducción' husseriana. El mundo de los entes era colocado entre paréntesis para llegar a la aprehensión del ser. Ahora la clave de la relación Ser-Hombre ya no es la interrogación humana, la intencionalidad o el proyecto de Dasein. Heidegger parte del Ser, concebido como una especie de potencia oculta que consiente en manifestarse, en darse al hombre como una gracia. El método fenomenológico deja de tener sentido para Heidegger. Si el Ser viene al hombre, si al 'abrirse' hace surgir el 'da', es decir, la posibilidad misma del hombre, éste ya no necesita ponerse en camino, utilizar un método como el husseriano. Todo método puede ser comparado con un 'camino' en cuanto ambos pretenden posibilitar la llegada a un determinado punto. Es cierto que no son pocos los trabajos de Heidegger en cuyos títulos aparece la palabra 'camino'. Pero ¿cuál es su sentido? ¿No será el implicado en 'Holzwege', cuya traducción española, ya consagrada, es la de 'Sendas perdidas' o la de 'caminos que no conducen a ninguna parte'? El hombre debe ponerse en estas sendas perdidas para que la *Lichtung des Seins* lo ilumine haciéndose digno del 'acontecimiento' (Ereignung) de la 'patencia' del Ser.

Pero el abandono del método fenomenológico implica el abandono de tesis fundamentales de Husserl. Si el Ser se hace en Heidegger objeto de la intencionalidad del hombre, es sólo de una manera secundaria. El Ser ha dejado de ser el fundamento trascendental, ya que sólo hay lo trascendental para una conciencia que sea fuente constitutiva del mundo. Por consiguiente el mundo del ser y de las significaciones, deja de ser aquel mundo humano que interesa a Husserl.

El lenguaje viene a ocupar en Heidegger el punto central de la relación Ser y Hombre. Husserl se había interesado en el lenguaje al querer investigar el mundo de las significaciones dentro del marco de la intencionalidad como realidades ideales. En Heidegger ya no es el hombre quien habla sino el Ser. El lenguaje ya no es el instrumento utilizado por el hombre para expresarse sino la misma revelación del Ser. "El lenguaje, se nos dice, no es algo que el hombre posea, entre otras facultades o instrumentos, sino *aquello que posee al hombre*" /13/. Es el Ser el que habla al hombre posibilitando así el lenguaje, la lógica, el pensamiento. El puesto del filósofo será ocupado por el 'poeta' que puede nombrar lo sagrado (Das Nennen des Dichters), y por el 'pensador' que ha de 'decir el Ser' (Das Sagen des Denkers), mediante

(13). Was ist Metaphysik? Frankfurt, 1951. p. 46.

un lenguaje pleno de imágenes, pero de imágenes que no son simples metáforas sino portadoras de verdaderos valores ontológicos.

Un abismo se abre entre el mundo poético e inclusive místico del último Heidegger y el sobrio proyecto husserliano de restituir, a una conciencia lúcida, la plenitud de sentido que constituiría la racionalidad misma. ¿Avance o retroceso? Husserl, el último gran racionalista, jugaba con una razón concebida matemáticamente. Al final de sus días, Husserl confesaría el sinsentido de su proyecto de convertir la filosofía una ciencia rigurosa. Heidegger, continuando un movimiento ya iniciado en Hegel, nos pone de presente, entre otras cosas, que si queremos utilizar todavía el concepto de razón, hay que entenderlo de tal manera que incluya todas las ‘astucias’ de que se sirve el hombre total para alcanzar la ‘patencia’ de la realidad: lo emotivo, lo estético, lo mítico, etc...