Entre Husserl y Heidegger: Un equívoco inextricable

PATRICIO PEÑALVER GOMEZ

Allein die Phänomenologie ist in ihrem Eigensten keine Richtung. Sie ist die zu Zeiten sich wandelnde und nur dadurch bleibende Möglichkeit des Denkens, dem Anspruch des zu Denkenden zu entsprechen.

M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, 90.

Habrá que empezar advirtiendo la parcialidad y la limitación —obvia y no obvia— de la aproximación que sigue al tema múltiplemente debatido Husserl-Heidegger: parcialidad y limitación tanto más señalables si se reconoce la inscripción del tema en el problema, ineludible al fin y de enorme alcance, del destino de la fenomenología como pensamiento de la época, más allá de su apariencia delimitable de cierta "dirección" o movimiento de la filosofía del siglo XX. El asunto que quisiera al menos saber localizar o poner en su sitio, y que se trata por otra parte menos de presentar o exponer simplemente, que de denunciar o poner en evidencia, es el de una equivocidad inextricable, *indecidible*, una complejidad no reductible a sentido único, en la raiz misma de la constitución de la fenomenología. El equívoco se visualiza en lo que le pasa a la fenomenología cuando pasa de Husserl a Heidegger, o mejor, cuando oscila entre uno y otro: cuando se mueve, diríamos, se decide pero finalmente no se decide entre el autor de las *Investigaciones Lógicas* y el autor de *Ser y Tiempo*. No se decide porque ninguno de los dos detenta la clave de la fenomelología, por más que Husserl sea el fundador histórico, y por más que Heidegger haya sido decisivo para sacar el discurso fenomenológico de la esfera egológica. Pero se decide *entre* ellos: la esencia, y sobre todo el destino y la causa de la fenomenología se juega en el diálogo explícito e implícito que entablan el pensamiento de Husserl y el de Heidegger, en la fase sin duda más virulenta y apasionante de la que para muchos ha sido, es la

filosofía fundamental del siglo.

La reconsideración de ese cruce de pensamientos tan seriamente heterogéneos, el reexamen de esa encrucijada o ese quiasmo en la esencia de la fenomenología, y ante lo que ya anticipamos que no cabe decidirse hacia un camino seguro o un sentido unívoco, no debería y no podría encuadrarse en una perspectiva "internalista", en términos de que tal equívoco no hubiera sido otra cosa que una confusión, una vicisitud en la peripecia histórica del llamado movimiento fenomenológico, que tal o cual crónica mejor o peor ilustrada, pudiera simplemente registrar (1).

No es eso. Pensar el equívoco inextricable entre Husserl y Heidegger, entre el idealismo trascendental y la cuestión del ser —digámoslo así provisionalmente—; y pensarlo, además, en su localización en la zona focal, en la matriz conceptual e histórica de la fenomenología, exige dejar atrás sin contemplaciones este tipo de aproximaciones restrictivamente historiográficas: exige dejar atrás, desde luego, la triste y claudicante presentación de la fenomenología como cierta "corriente" o "escuela" filosófica, con derecho a ser tolerada en el Museo de la Academia con tal de que permanezca en su sitio. Más bien, por el contrario, se quisiera llegar a determinar, a partir de la tópica anunciada, en qué dirección y en qué sentido la fenomenología es un pensamiento verdaderamente contemporáneo, en qué medida tiene vigencia para ella lo que ha sido siempre un imperativo categórico de toda filosofía: pensar su época.

Metodológicamente o estrategicamente me parece más eficaz, para ponernos enseguida ante el núcleo de la cuestión —esa diferencia o escisión en la raíz de la fenomenología— invertir el orden expositivo aparentemente natural. El orden aparentemente natural pediría, quizás, perseguir la secuencia coherente, o identificar acaso los momentos de discontinuidad, de un proceso genéricamente descriptible como la transformación de la fenomenología husserliana o idealismo transcendental en la fenomenología heideggeriana o hermenéutica ontológica. Aquí, sin embargo, vamos a arrancar directamente del texto de Heidegger. Elección que pretende tener algún motivo consistente, más allá de cierta dosis de ineliminable arbitrariedad en el "¿cómo empezar?" de todo discurso: es que el texto de Heidegger, en lo que a este asunto importa, se muestra en principio como más potente que el de Husserl, más potente, en cualquier caso, para registrar y soportar la tensión de la cuestión. Memorable para el caso es la afirmación de Heidegger en *Qué significa pensar*, según la cual la interpretabilidad múltiple de lo que da a pensar un pensamiento es esencial a todo pensamiento esencial (2). Sin duda podría objetarse que cierto nivel de sentido de ciertos textos muestran a un Heidegger animado por una fortísima y sistemática voluntad de clarificación y delimitación conceptual, de fijación terminológica de significaciones; y por ejemplo, en un texto tan pertinente a nuestro problema como el parágrafo 7 de *Ser y Tiem-*

po. A lo que cabe contestar que hay que atender menos a lo que Heidegger "dice" que a lo que "hace" —siguiendo en esto, por cierto, su propio consejo respecto a Kant (3). Heidegger, en efecto, asume y trabaja activamente la pluralidad significativa de los conceptos— y ya en ese mismo parágrafo, tan "univocista", tan "terminológico" aparentemente: el discurso de Heidegger se deja atravesar por la historia del lenguaje, opera en un elemento en que los conceptos pierden su integridad, su idealidad unívoca. Una frase perdida de *Ser y Tiempo*, en el contexto de subrayar las dificultades de repetir la experiencia griega del ser, sitúa lo que llama "el negocio de la filosofía" en salvaguardar "la fuerza de las palabras más elementales" (4). Una tarea como esa sólo tiene sentido al margen de toda garantía en la idealidad ahistórica de los significados. Nada menos que todo el problema enorme, pero ineludible de la traducibilidad e intraducibilidad de las palabras esenciales de la lengua filosófica griega, es lo que está indicado en ello. Y esa necesidad de explicarse con el origen es muy otra cosa, o hasta lo contrario, de la práctica alucinatoria de un pensamiento que querría construir sus conceptos desde el presunto grado cero de una carencia de supuestos —ese desfallecimiento mítico de Husserl—. Así, pues, una primera determinación, si se quiere formal, del equívoco entre Husserl y Heidegger, puede enunciarse así, como la diferencia entre la sostenida vocación husserliana de purificar la idealidad significativa de los conceptos, y la afirmación heideggeriana de un movimiento indetenible como ley de la historia y del sentido.

Pero la propuesta de situarnos en el texto de Heidegger de entrada, para situar a su vez el equívoco que tiene lugar en la raíz de la fenomenología, cabe justificarla desde otra instancia menos formal, y que nos aproxima, por otra parte, a lo que se busca aquí. Es la deficiencia muy notoria en la percepción husserliana de la tradición, su secundarización de la historia del pensamiento, frente a la esencialidad de la historia y del diálogo con lo pensado y con lo no-pensado que lega cada época, en la obra de Heidegger. Esta, pues, de nuevo, se deja ver como mejor armada o más potente para debatirse con el equívoco que lo une y lo desune a Husserl, equívoco en el que todos modos participa activamente como parte implicada.

En el límite de esta nota no se va a entrar propiamente en la historia del camino de Heidegger a la fenomenología, para la que él mismo proporciona pistas y referencias importantes en el breve texto autobiográfico escrito con ocasión del homenaje al editor Max Niemeyer, *Mein Weg in die Phänomenologie* (5). Esta historia hay que escribirla o reescribirla: su necesidad y, hasta cierto punto su posibilidad, han llegado a adquirir cierto grado de evidencia a partir de la edición, estos últimos años, de las importantes Vorlesungen de los años 25 al 28. Cursos que no sólo prefiguran *Sein und Zeit* y nos permiten asistir así a su génesis, sino que también señalizan los rodeos y las perplejidades del Heidegger de la época, sus vacilaciones en su camino a la fenomenología y en ella. Pero aun sin entrar

con el debido rigor en esa historia, lo que sí enseña pronto la lectura de estos textos es la insostenibilidad de una leyenda interesadamente difundida entre ciertos heideggerianos más heideggerianos que Heidegger, en el heideggerianismo beato: la leyenda según la cual el encuentro entre Husserl y Heidegger habría sido en suma circunstancial, y en rigor, prescindible para Heidegger en el acceso a su propia vía de pensamiento. Desde Beaufret a Birault, desde Gadamer a Pöggeler, con variaciones importantes, desde luego, se ha generalizado una insistencia en la secundariedad del método fenomenológico como tal en la obra de Heidegger. Claro que la deslegitimación de ese mito de una separación simple entre un Husserl reducido a epígono del cartesianismo y un Heidegger que finalmente sólo habría sido determinado por los griegos, no debe hacernos retroceder a una imprudente simplificación contraria, ejemplificada en un Merleau-Ponty: éste creía poder argumentar en favor de la continuidad homogénea de los dos pensamientos, al afirmar que "todo *Ser y Tiempo* ha salido de una indicación de Husserl", como una explicitación del tema husserliano del *Lebenswelt* (6).

Pues bien, ni separación resuelta ni continuidad simple: lo que pasa entre Husserl y Heidegger, ese legado y esa deuda, en relación con la "causa de la fenomenología", sólo cabe entenderlo en términos de tensión y de tensión en la raiz. Como si la oposición clara y explícita entre lo que a partir de un cierto momento se constituyen como dos autointerpretaciones de la fenomenología —filosofía de la consciencia pura versus pensamiento que recupera de su olvido la cuestión del ser— se sostuviera sobre, —y así encubriera— una vinculación recíproca, previa a la polémica. Tal vinculación recíproca se alimentaría de la imantación que cada una de las dos versiones experimenta hacia un núcleo de la fenomenología, que cada autointerpretación pretende apropiarse, pero constantemente deja fuera de sí. Se trata del enigma fascinante del sentido de las *Investigaciones Lógicas* (7).

Es interesante notar que la autointerpretación de la fenomenología por la vía del transcendentalismo y la filosofía reflexiva no se configura en Husserl hasta las lecciones de 1907 sobre *La Idea de la Fenomenología* (8), en las que, como se sabe, elabora por primera vez el tema de la reducción: este tema que Heidegger rechazará definitivamente como perversión cartesiana de la esencia de la fenomenología. Desde la autointerpretación ontológico-hermenéutica, el sentido y la tarea de la fenomenología sólo podía recrearse en la medida en que supiera anudarse o reanudarse con las *Investigaciones Lógicas*, esto es, una obra que su autor consideraba, en aspectos fundamentales, todavía prefenomenológica. Los motivos de su fascinación ante lo mágico de aquella obra (el mayor avance científico en la filosofía desde la *Crítica de la Razón Pura*, según Dilthey), él mismo los resumía, de acuerdo con los protocolos del seminario de Zähringen (1973), en el tema de la intuición categorial: en esa tópica, y más precisamente en la tesis del *excedente* (*Uberschuss*) sobre la intencionalidad que aportaría la intuición categorial, Husserl habría barruntado la esencia ontológica de la fenomenología, sin

haber llegado a apropiarse de ella. Dicha tópica recibe un desarrollo muy articulado en el importante curso de 1925, cuyo título programático apuntaba a un entorno problemático que correspondería a lo que en el plan diseñado en la introducción de *Ser y Tiempo* habría sido la segunda parte de dicha investigación: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (9). Aquel curso asignaba expresamente a la elaboración husserliana de la intuición categorial en la VI Investigación, sección 2ª, el rango de un pensamiento auténticamente ontológico, más allá o más acá de lo que el mismo Husserl llamaba ontología formal o teoría del objeto.

Quizás estas lecciones —junto con las pronunciadas en el semestre de invierno 1925-1926 sobre *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, publicadas como volumen 21 de la *Gesamtausgabe*— contienen la más explicativa explicación de Heidegger con Husserl, acaso desde la mayor libertad e independencia respecto a su maestro que le proporcionaba su ubicación en la Universidad de Marburgo. En cualquier caso proporcionan claves interesantes para una relectura de *Ser y Tiempo* que quiera y pueda tomarse en serio la esencialidad o principalidad que en la economía conceptual de esa obra tiene el diálogo implícito —y no sólo el polemismo encubierto— con Husserl. En el curso de estas lecciones especifica como los tres descubrimientos fundamentales de la fenomenología, la reelaboración de la intencionalidad, la captación del sentido original del *apriori* y la intuición categorial. Pero de este documento nos interesa aquí más la consideración crítica a que somete el proceso de pensamiento de Husserl tras las *Investigaciones Lógicas*, y en el que éste se habría perdido y habría perdido la fidelidad fenomenológica a las cosas mismas. Desde lo que expresamente titula una "crítica inmanente de la investigación fenomenológica", Heidegger examina efectivamente la tesis husserliana que privilegia la región ontológica consciencia pura. La razón o la legitimidad de ese privilegio, diría el Husserl canónico y típico, reside en esto: la consciencia pura, "bien leída", esto es, desde una lectura que sólo la reducción fenomenológica permite abrir, enseña su transcendentalidad, los poderes de la constitución y la idealidad de todo noema (10). Heidegger sintetiza la legitimación husserliana del primado de la consciencia en virtud de estas cuatro determinaciones del ser de la consciencia: ser inmanente, ser absoluta datitud (*absolut gegebene Sein*), ser de modo que *nulla re indiget ad existendum*, y ser puro o ideal. Ahora bien, ninguno de estos rasgos o caracteres de ser lo son efectivamente del ser intencional de la consciencia: son más bien rasgos formales de la estructura de la intencionalidad en sí, o desligada. No se trata con ellos "um die Seinsbestimmung des Seienden, das die Struktur Intentionalität hat, sondern um die Seinsbestimmung der Struktur selbst als in sich abgelöster" (10).

Así pues, —cabría comentar por nuestra parte— el falso metodismo de Husserl reside en buscar la claridad más que la cosa misma, en cubrir con el velo de la transparencia intencional y la consciencia pura, el enigma del fenómeno o la opacidad que hay en la cosa misma. La transcendencia, en el sentido que fijará

ya en franco antagonismo con la fenomenología de la percepción el ensayo *Vom Wesen des Grundes*, no sólo no se deja registrar en la intencionalidad, en la estructura formal de la correlación consciencia-objeto, sino que por el contrario desenmascara la falsa claridad, la presunta *Selbsverständlichkeit* del análisis intencional. ¿Quién iba a atreverse a cuestionar que todo acto de consciencia lo es siempre de algo? Ahora bien, lo que metódicamente sostiene como punto de partida Heidegger, la analítica ontológica del *Dasein*, se asienta en que hay un ente, justamente ese señalado y ejemplar ente que es el *Dasein*, que ofrece una resistencia específica al análisis intencional y a la consideración ideativa: es que es un ser al que le va su ser en su ser. En *su* ser, se diría, y en ninguna otra parte —al menos por lo pronto—, a la altura de la ontología fundamental, antes de que el Heidegger de los años 30 se interrogue directamente por lo que llamará verdad del ser. Volviendo a los *Prolegomena*, la consideración ideativa de ese señalado ser que es el *Dasein* —dice ahí Heidegger— produce en la fenomenología su más grave malentendido: un malentendido por el que se desorienta, pierde la cosa misma, y se vincula acríticamente a la tradición egológica cartesiana. La necesidad de reconocer y «destruir» la tradición, encubridora aunque cómplice de la cuestión del ser, tiene, por eso, para Heidegger, un papel de primer orden en el interior mismo del trabajo de la fenomenología. Desde luego, una destrucción de mucha más envergadura, y mucho más violenta, que la casi inocente y pacífica desconexión —puesta entre paréntesis— husserliana de tales o cuales teorías o posiciones (12).

La resolución positiva del movimiento crítico bosquejado es recuperar el sentido primitivo de la fenomenología como puro concepto de un método. La expresión o el "título" "fenomenología", dirá ya *Ser y Tiempo*,designa no el qué sino el cómo de la investigación filosófica, o mejor, "se limita a indicar *cómo* mostrar y tratar *lo que* debe tratarse en esta ciencia" (13). La estrategia heideggeriana en su explicación, su *Auseinandersetzung* con la autointerpretación husserliana de la fenomenología es el retroceso al concepto formal, en cierto modo neutro, de fenómeno: lo que se muestra en sí mismo; para desde ahí, desformalizar el fenómeno, pero justamente en una dirección contraria a la de la claridad y la consciencia intencional, es decir, en una dirección que se deja guiar más bien por la esencialidad del encubrimiento en el fenómeno fenomenológico.

Lo que hay que ver es cómo el cómo, o el fenómeno, viene a ser el ser de los entes. Porque la tesis de Heidegger tiene en esto la siguiente radicalidad: no es que la fenomenología conduzca a la ontología, sino que "la ontología sólo es posible como fenomenología".

La esencia metódica de la fenomenología, en lo que coinciden Husserl y Heidegger a pesar de todo, nada tiene que ver, pues, con la superficial restricción de la fenomenología a una cierta técnica descriptiva, a un trabajo preambular neu-

tro, previo a lo que sería la filosofía misma. Tan no es así que en diversas instancias Heidegger desplaza significativamente la posible y necesaria tematización de la idea de la fenomenología a una fase de la investigación posterior al tratamiento de las cuestiones fundamentales del ser (14).

Todo esto debe tenerse en cuenta si se pretende una lectura efectiva del tan citado parágrafo 7 de *Ser y Tiempo* sobre el *Vorbegriff* de la fenomenología, en que se ponga de manifiesto al mismo tiempo el rango propiamente arquitectónico, el alcance sistemático de esas páginas en relación al proyecto de la analítica de la finitud, y la persistencia en Heidegger de un vínculo, aunque tenso y equívoco, con Husserl. Se esboza en lo que sigue el movimiento de esa lectura necesaria.

El carácter explícitamente provisional de la exposición que ahí se hace del "método fenomenológico de la investigación", o su dimensión de "preconcepto de la fenomenología", debería ya de por sí desautorizar una práctica habitual en la interpretación de este fragmento: la de delimitar este parágrafo como una especie de paréntesis o excursus, desligado del trabajo central a lo largo del tratado, como si no hubiera ahí sino un ajuste de cuentas, acaso diplomático, o no tanto, con su maestro Husserl. De lo que no se excluiría la cortesía o el homenaje, como el que el autor rinde en la nota del final de la Introducción ("Si la investigación que sigue da algunos pasos hacia adelante por el camino que abre las 'cosas mismas', lo debe el autor en primera línea a E. Husserl, que le familiarizó durante los años de estudio del autor en Friburgo con los más variados dominios de la investigación fenomenológica, mediante una solícita dirección personal y la más liberal comunicación de trabajos inéditos"), nota por cierto reiteradamente recordada por Heidegger posteriormente como testimonio del reconocimiento de su deuda filosófica con Husserl. ¿Es sólo éste —un reconocimiento agradecido a lo que en sus comienzos impulsó a este pensamiento— el significado de estas páginas? E incluso, aún en el interior de ese "paréntesis", ¿no se habla allí más bien de *phainomenon* y de *logos*, que de fenomenología en su sentido contemporáneo? Lo cierto es, sin embargo, que tan escasamente puede querer Heidegger dejar atrás, o "superar" la fenomenología husserliana, que, por el contrario, ya en un momento avanzado del trabajo de la Analítica de la finitud —en el contexto de la "repetición" del análisis que exige la revelación de la temporalidad como ser del ser-ahí— reconoce expresamente la necesidad de desarrollar la verdadera Idea de la fenomenología, sobre las bases que la misma Analítica tiene que establecer (15).

La fenomenología se expone en el parágrafo 7 como el método de la ontología: no un método posible entre otros, ni siquiera el "mejor" entre ellos, sino esto más sustantivo de consistir en el carácter y la vocación metódica de la ontología. De donde que la fenomenología tenga que estar presente en todo el trayecto de la inquisición ontológica: en el arranque (*Ausgang*) —la Analítica de la fini-

tud propiamente dicha o fenomenología hermenéutica del *Dasein*—, en el acceso (*Zugang*) al ser, mediante la reducción del ente al ser (16), y en el paso a través (*Durchgang*) de los encubrimientos que la tradición y la cotidianidad acumulan, esto es, el momento también fenomenológico de la destrucción de la historia de la ontología (17).

Desde tal caracterización de la fenomenología como ontología se entiende la necesidad de hacerla retroceder, por así decirlo, desde su autointerpretación idealista-transcendental que cristaliza en las *Ideas para una fenomenología pura*, hacia una obra como las *Investigaciones Lógicas*, en la que, en su misma "neutralidad" se mostraba aquella vocación ontológica. En primer lugar, el punto de partida no puede ser la región consciencia pura, porque el rasgo que ésta ofrece como presunto fundamento de su privilegio, —la datitud inmanente absoluta—, no orienta en la verdadera cuestión. El arranque o punto de partida efectivo de la fenomenología, que por eso se llama con un título de todas formas ambíguo, "ontología fundamental", elige el ente ejemplar y conductor en esa otra región más oscura que es el ser-ahí: un ente que de por sí consiste en dejarse inquietar y atravesar por la cuestión del ser, un ente cuya comprensión sólo es posible en el horizonte de la comprensión del ser que precisamente él mismo abre. Un punto de partida, pues, que se entiende a sí mismo, no sin problema, como inscrito de entrada en un círculo: del que no se trataría tanto de salir, como si fuera un círculo vicioso, sino de saber entrar en él. Este arranque en lo cuestionable y lo cuestionado, en la estructura de una pregunta que sostiene un ente, —en lugar del punto de partida típico de la metódica moderna en lo firme e indudable—, cabría comentarlo acaso invirtiendo una célebre metáfora de Goethe sobre la claridad del texto kantiano: pensando en Heidegger, digamos que es mejor avanzar en la noche, siguiendo una huella o una pista, o la trama de una pregunta, que permanecer en una habitación muy iluminada —la autoconsciencia— pero en la que no está lo que se busca.

En cuanto al acceso, el *Zugang*, el "optimismo" de Husserl ante el que Heidegger se muestra muy cauteloso, reside en que no encuentra obstáculos en el fenómeno como tal: éste se da, según Husserl, en la pureza de su sentido noemático, en cuanto la reducción transcendental pone fuera de juego las posiciones transcendentes de la actitud natural y de la tradición. Una vez efectuada la reducción, no hay más que, por así decirlo, ver y expresar lo que hay ahí. En el fondo, el primado de la percepción y del *Lebenswelt* patente en el último Husserl es cómplice del tema de la reducción transcendental y de la interpretación intuicionista del fenómeno (18). En cambio para Heidegger el fenómeno, por más que formalmente consista en lo que se muestra en sí mismo, justamente no se deja ver en su sentido primariamente, sino que hay que arrancarlo o conquistarlo al medio o elemento en que se oculta, y que es inicialmente el de la cotidianidad comprensible de suyo: la *Verdecktheit*, el estado de encubierto, es el *Gegenbegriff* del fe-

nómeno, y el concepto de fenómeno no puede sustraerse a la relación con ese encubrimiento. No es tanto que el encubrimiento sea lo contrario del fenómeno, como que el acceso al fenómeno consiste en quitar violentamente el velo que lo cubre (19).

El fenómeno de Heidegger se *resiste*; y es en los modos de su resistencia, en el detalle de aquello tras lo que se oculta, como se delata o se denuncia a sí mismo. El *Dasein* es en toda una dimensión de su ser fugitivo, el ser-ahí *huye* a la cotidianidad; pero en su fuga deja ver la cuestión (del ser y el tiempo, de la finitud) que le concierne y le persigue (20). El fenómeno, o el ser, hay que sacarlo, pues, del olvido en que regular y no casualmente cae; hay que desenterrarlo, desenmascararlo, localizar sus maniobras de distracción o engaño. Toda esa compleja estrategia "afirmativa" comporta la famosa destrucción heideggeriana de la ontología. Cabría confirmar esta interpretación del movimiento general del texto en relación con la fijación terminológica de los conceptos formal, vulgar y fenomenológico de fenómeno, que propone Heidegger a partir de la oscilación y confusión múltiple de significaciones dentro de un campo semántico aparentemente homogéneo (*Phänomen*, *Schein*, *Erscheinung*, *blosse Erscheinung*) (21). Así pues, el fenómeno como el fenómeno del ser se revela como algo totalmente otro que la consciencia, y otro que lo dado a la consciencia intencional: como que es más bien aquello que marca a ésta con el trauma de lo absolutamente no familiar, lo *Unheimliche*, que se tematiza sobre todo en el marco de la interpretación ontológica del estado afectivo fundamental del ser-ahí, la angustia.

¿Qué contestar, en fin, a este movimiento y a este estilo de fenomenología, tan determinado por el pathos de lo profundo y lo oscuro, desde la autointerpretación husserliana de la fenomenología, tan afirmativamente racionalista, tan dramáticamente racionalista incluso, si se recuerdan los trabajos en torno a la *Crisis de las ciencias europeas*? ¿En que términos no vagamente irenistas transformar lo que se vivió entre sus protagonistas como un equívoco, en un diálogo efectivo, enseñante para una y otra dirección?

Se sabe que Husserl creyó poder aceptar desde sus propios postulados *Ser y Tiempo* en el momento de su publicación, en la medida en que creyó poder "situarlo" en ("limitarlo" a) una ontología regional del ser histórico. En el mismo volumen de su *Jahrbuch* en que apareció el tratado de Heidegger, se publicó un trabajo sobre fenomenología de la matemática de O. Becker: cabía entender que el programa constructivo de la fenomenología se desarrollaba así, por un lado en el campo de las ciencias de la naturaleza y las matemáticas, por otro lado en el campo de las ciencias del espíritu y de la historia, dejando intacto en cualquier caso el fundamento idealista-transcendental (22). No es extraño que Husserl solicitara generosamente la colaboración de Heidegger por aquel tiempo para la redacción del artículo "fenomenología" para la Enciclopedia Británica. Pero pronto

se vió por la potencia interna del texto como por su repercusión en la cultura filosófica de la época que el tratado de Heidegger no se "atenía" a aquellos límites, que su tematización de la historicidad afectaba a los fundamentos mismos de la filosofía fenomenológica. Y así la exclusión por Heidegger de los temas de la reducción y de la consciencia pura tenían que ser interpretados como regresión a posiciones prefenomenológicas, y al historicismo, esa "bestia negra" para Husserl. Se recuerda, a este propósito, las páginas duras contra el antropologismo y el relativismo del *Nachwort* a las *Ideas*, que envolvían por otra parte en un mismo gesto crítico a Heidegger y a Scheler. Sin duda, contestaría Husserl, también la consciencia pura es una región; pero la reducción transcendental que la abre en su sentido es al mismo tiempo reducción eidética: la fenomenología de la consciencia no sólo no es idealismo empírico o psicologismo (de lo que Heidegger acusaba tácitamente a Husserl), sino que por el contrario funda la razón, o muestra cómo ésta se autofundamenta (23).

Se diría entonces que Husserl tiene toda la razón, o buena parte de ella, cuando intuye que el de Heidegger es un camino que pone en peligro la razón, en un momento en que ésta está en crisis, y los filósofos "funcionarios de la humanidad" tienen justamente la misión de salvaguardarla. El ineludible trabajo de destrucción del infinitismo y la teleología de la razón metafísica o de la ontoteología tiene su derecho y su fuerza en esta época del crepúsculo del sentido en que la clausura del saber absoluto ha tenido lugar. Pero Heidegger no puede borrar lo que incluso en esa finitud se barrunta como en un eco diferido: lo que ha llamado Derrida "el enigmático deseo de vigilancia crítica", de verdad, de racionalidad, de lucidez (24). Deseo de la idea, o del bien, diría Platón, el filósofo del logos. A pesar del indudable intelectualismo, e incluso teoreticismo de Husserl, en la profundidad de su reflexión se abre paso una idea de consciencia, que es menos un saber, que un despertar a una responsabilidad ante lo Absoluto. A tal deseo «utópico» de lucidez, la topología heideggeriana del ser, el pensar como habitar, la persistencia en la *Fragwürdigkeit* de la cuestión del ser a través de la palabra poética, no está armada para contestar.

Si Husserl está tan obsesionado por la claridad —sugeríamos más arriba—, que cuando ve una luz la sigue ciegamente, —y por cierto sin la cautela platónica en el *Fedón* cuando advierte del peligro de mirar directamente la fuente de la luz, de cegarse por el sol—, Heidegger, por su parte, está tan cogido por el enigma, y la cultura del enigma, que no acepta finalmente como tarea del pensar, como *Aufgabe des Denkens*, otra cosa que una persistencia de la cuestión, una apertura cada vez más indeterminada a no se sabe qué. ¿No solía decir, en sus últimas intervenciones, a propósito de la ocupación planetaria convulsiva de la racionalidad científico-técnica, que ante ello no hay nada que "hacer", sino sólo "esperar"? Parece como si el pensamiento sólo pudiera ser la preparación o la disposición para esa espera sin expectativas, sin proyecto.

Pero quizás esta conclusión provisional no es simplemente un impasse. Quizás sea enseñante para la causa de la fenomenología sembrar la duda en Husserl desde Heidegger, sembrar la duda en Heidegger desde Husserl, trabajar ese equívoco inextricable.

NOTAS:

(1) Cf. H. Spiegelberg, *The phenomenological movement,* La Haya, 1960; H.G. Gadamer, *Die Phenomenologische Bewegung,* in *Kleine Schriften III,* Tübingen, 1972.

(2) *Was heisst denken*, Tübingen, 1971, p. 68: "Dieses Vieldeutbare ist kein Einwand gegen die Strenge des darin Gedachte. Denn alles wahrhaft gedachte eines wesentlichen Denkens bleibt —und zwar aus Wesensgründenmehrdeutig. Diese Mehrdeutigkeit ist niemals nur der Restbestand einer noch nicht erreichten formallogischen Eindeutigkeit, die eigentlich anzustreben wäre, aber nicht erreicht wurde. Die Mehrdeutigkeit ist vielmehr das Element, worin das Denken sich bewegen muss, um ein strenges zu sein".

(3) Cf. *Kant y el problema de la metafísica*, México, 1973, p. 179.

(4) *Sein und Zeit*, Tübingen, 1979, p. 220; trad. esp. J. Gaos, F.C.E., p. 240.

(5) *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969, pp. 81-91.

(6) *Phénoménologie de la perception*, París, 1945, p. I. Cf. la réplica a esa lectura en Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger III*, París, 1974, pp. 129 y ss. Una versión más atenta a la filiación de la cuestión del sentido del ser en la fenomenología de Husserl, en G. Granel, *Remarques sur le rapport de Sein und Zeit et la phenomenologie husserlienne*, in, *Traditionis traditio*, París, 1972, pp. 93 y ss.

(7) *Zur Sache des Denkens*, *cit.* pp. 82-85. Como una lectura post-heideggeriana, pero no simplemente heideggeriana, de la I de las *Investigaciones Lógicas*, se presenta *La voz y el fenómeno* de Jacques Derrida (trad. esp. en Pre-textos, Valencia, 1985). En la apertura determinada por esa lectura ver también: J.L. Marion, "La percée et l'elargissement. Contribution a l'interpretation des *Recherches Logiques*", in *Philosophie*, n° 2, París, 1984.

(8) Ver la excelente traducción de M. García-Baró, F.C.E., Madrid, 1982.

(9) *Gesamtausgabe*, Band 20, Frankfurt, 1979, pp. 63-99. C. el seminario de Zähringen, que intentaba expresamente un acceso a la cuestión del ser a partir de Husserl; trad. franc. en *Questions IV*, París, 1976. Puede consultarse también el trabajo de J. Taminiaux, "Le regard et l'excedent", in *Revue philosophique de Louvain*, vol. 75, 1977, pp. 74-100.

(10) En otro lugar he intentado individualizar en ese sentido la lógica interna de la Idea de la fenomenología y del concepto de constitución transcendental, como reducción a la presencia: *Crítica de la teoría fenomenológica del sentido*, Col. monográfica de la Universidad de Granada, 1979.

Notas

(11) *Prolegomena...*, *cit*, p. 146.

(12) Sobre la destrucción como elemento interno de la fenomenología, véase además del parágrafo 6 de *Sein und Zeit*, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt, 1975, p. 31.

(13) *Sein und Zeit*, *cit*. p. 36, trad. esp. p. 45.

(14) *Ibid*. p. 357, trad. esp. p. 386. Cf. también el diseño del curso sobre *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, *cit*. pp. 32-33.

(15) Ha insistido en esto muy lúcidamente J.F. Courtine, "La cause de la phénomènologie", in *Exercices de la patience*, nº 3/4, París, 1982.

(16) Cf. *Die Grundprobleme...*, p. 29.

(17) *Sein und Zeit*, p. 36, trad. esp. p. 47.

(18) En la imantación de la fenomenología husserliana hacia una fenomenología de la percepción, derivada del intuicionismo del "Principio de los principios", y en la tensión que esa tendencia produce en el motivo formalista de la fenomenología de la significación, ha incidido decisivamente J. Derrida en *La voz y el fenómeno*.

(19) Sobre la necesaria "violencia" de la hermenéutica del ser-ahí, *Sein und Zeit*, par. 63.

(20) Ibid. p. 189, trad. esp. p. 209.

(21) Pero notemos que en la diferencia principal aquí, la que se establece entre *Phänomen* y *Erscheinung*, la trad. de J. Gaos, útil en otros contextos, resulta tan insuficiente que llega a borrar la clave de ese discriminación de sentidos, al vertir el "*anzeigt*" de Heidegger por "muestra", allí donde de lo que se trata es de diferenciar el *zeigen* (mostrar), propio del *Phänomen*, respecto del "*sich melden*" ("anunciarse"), propio de la *Erscheinung*. Cf. *Sein und Zeit*, p. 30, y la trad. p. 40.

(22) O. Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg, 1983, p. 13.

(23) J. Derrida, Introduction à l'*Origine de la geometrie* de Husserl, París, 1961, p. 151.

(24) J. Derrida, *Les fins de l'homme*, París, 1982, p. 466.

Resumen

El tópico de la relación Huserl-Heidegger es interrogado sobre la base, entre otros textos, de las Vorlesungen de Heidegger en la Universidad de Marburgo, 1924-1928, y con vistas a determinar el concepto y el destino de la Fenomenología. Esta parece ligada a una tensión, a una relación indecidiblemente equívoca entre el idealismo transcendental, deudor del racionalismo clásico, y el pensamiento del ser, como cultura del enigma.

Abstract

The Husserl-Heidegger relationship as a topic is questioned at the root in this essay, among other texts, from the Vorlesungen by Heidegger at Marburg University (1924-1928), having in mind to elucidate the concept and the destiny of Phenomenology. This one seems to be bound to a tension, to an undecided ambiguity between the transcendental Idealism, which is in debt with the classical Rationalism, and the Thought of Being as a culture of the enigma.