



Facultad de Filosofía y Letras
Grado en Filosofía

El encuentro entre Husserl y Heidegger.

El giro de la fenomenología.

Javier Eguren Marco

Trabajo de Fin de Grado
Dirigido por el Prof. Dr. Mariano Crespo
Pamplona, 2021



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

Índice

0. Introducción	2
1. Introducción a Husserl: La defensa de la lógica y su trascendencia.	3
1.1. La transformación de la fenomenología en hermenéutica.....	8
1.2. Los puntos de vista heideggerianos de la fenomenología.	12
2. El giro hermenéutico de Heidegger.....	14
2.1. El punto de encuentro entre Husserl y Heidegger.	18
3. Conclusión.....	23
Bibliografía	25

0. Introducción

El presente trabajo trata de explicar las raíces filosóficas de Heidegger en su comprensión por el ser distinta a la tradición positivista. Se investiga la admiración y crítica de este a Husserl, sus puntos de encuentro, la inevitable evolución de Heidegger, y la explicación esquemática de por qué sigue ese camino. En este sentido, no se dejará de tratar del ser en la concepción de ambos autores y de la diferencia entre la etapa temprana de Heidegger y la fenomenología de Husserl. Se abordará también la etapa posterior de Heidegger solo en relación a lo que concierne a la fenomenología husserliana. En general, el trabajo pretende establecer una relación clara entre Husserl y Heidegger, la interpretación que el primero hace del segundo que fue posteriormente discutida, y la inspiración que Heidegger recibe de Husserl, especialmente en su doctrina del *Dasein*, la cual está fuertemente influenciada por el giro que él mismo hace a partir de la fenomenología de Husserl. También se pretende trazar un debate entre las dos doctrinas, a saber: la postura de Husserl en la que la fenomenología se centra en investigar las experiencias de la conciencia y la postura de Heidegger, la cual no depende solo de las experiencias, sino también del ser que las vive y puede hablar de ellas, y que tiene el poder de generar fenómenos de lo existente. En este debate, se pretende tocar un tema muy importante en la discusión entre ambos filósofos, a saber, el foco en el que se centra la investigación de cada autor. Para Husserl, que viene de una fuerte influencia idealista donde los fenómenos de la conciencia eran más importantes que el tema del ser, es evidente que las experiencias de la conciencia son como tal lo que debe investigarse. En cambio, para Heidegger es más necesario conocer el sustento de dichas experiencias, lo que las posibilita, volviendo a una ontología que se había olvidado en el positivismo e idealismo. En este sentido, Heidegger recupera el ser de una manera peculiar, pues él es influenciado también por la doctrina moderna de la filosofía de Nietzsche. También por el propio Husserl, al que le dará un giro en el que mezclará distintos elementos que harán de Heidegger uno de los filósofos más interesantes del siglo XX.

Con todo, el trabajo se centra en explicar un giro que marca un antes y un después tanto en la tradición fenomenológica como en la filosofía continental, con sus detalles más relevantes y un debate (Husserl-Heidegger) que sigue teniendo importancia en la actualidad, y es por eso por lo que su interés será desarrollado en el trabajo.

1. Introducción a Husserl: La defensa de la lógica y su trascendencia

Husserl es un filósofo suficientemente conocido por todos. Es una figura que marca un antes y un después en la historia de la filosofía. En uno de sus primeros trabajos examina críticamente el camino que había estado tomando la lógica dentro de la historia. En las *Investigaciones Lógicas* plantea las cuestiones que conforman el índice de un trabajo que redefine el lugar de la lógica dentro de la filosofía. Estas cuestiones las extrae de la discusión que se encuentra en la tradición filosófica y que le servirán para delimitar la lógica.

La primera cuestión es si la lógica es teórica o práctica. La segunda cuestión está relacionada con la anterior. Esta apunta a si la lógica es independiente de otras ciencias. En esta cuestión Husserl se pregunta si la psicología puede ser la disciplina teórica que fundamente la disciplina práctica de la lógica. La tercera cuestión plantea si la lógica es una disciplina meramente formal o no lo es. Y, por último, alude a la problemática de cómo consideramos la lógica. Se discute en este último caso si esta se puede considerar una disciplina *a priori* o si tiene cierto carácter empírico.¹ En cualquier caso, lo más importante de las cuestiones mencionadas no son solamente las respuestas que dará Husserl, sino que estas marcarán un precedente para construir un nuevo camino en filosofía, el fenomenológico.

De todos modos, son importantes las respuestas que da Husserl ante estas cuestiones para entender el camino que vendrá tras estas. Hay que entender por igual tanto el punto de inicio como la meta. En este caso, entender la dirección de las ideas de Husserl es fundamental. A mi juicio, estas están contenidas en las respuestas que ofrece a esas cuestiones. Como es sabido, lo que Husserl concluye es que, dado que la lógica constituye, por así decir, el esqueleto de toda ciencia y, por consiguiente, tiene un carácter de ciencia normativa, aquella disciplina teórica que la fundamente será la ciencia primera. Aunque según como se tome, la lógica puede ser considerada de una forma u otra. La lógica se puede considerar como una disciplina normativa que tiene o puede llegar a tener un fin.² Pero entonces esta se convierte en un arte, en una disciplina práctica. Porque si una disciplina normativa tiene un fin se amplía su misión.³ Sin embargo, Husserl forma

¹ Husserl, E. (2006). *Investigaciones lógicas I*. Madrid: Alianza Editorial. 38. A partir de ahora esta cita se realizará con la abreviatura IL seguido de la página. En el caso que nos ocupa, sería IL, 38.

² IL, 50-51.

³ Ibid.

un vínculo entre arte y disciplinas normativas y teóricas, ya que afirma que todo arte no deja de sustentarse en una disciplina normativa. Y este a su vez se sustenta en una disciplina teórica. Y la normativa fundamenta a la práctica.⁴ A la luz de esta cadena de fundamentación se entiende la forma de contestar a la cuestión de en qué disciplina se funda, en última instancia, la lógica. A mi juicio, esto no es más que una forma de empezar a delimitar los entresijos de la fenomenología de una manera profundamente descriptiva.

Es bien sabido que Husserl critica al psicologismo lógico de su época, el cual pretendía mostrar que los fundamentos de la lógica residen, en última instancia, en la psicología. Sin embargo, nuestro autor se opone a esto con una famosa crítica a la que dedica, en gran parte, el primer volumen de su obra *Investigaciones Lógicas*. En un capítulo de este libro se refiere a los prejuicios del psicologismo. A mi juicio, es ahí donde se sintetiza mejor la crítica hacia esta posición. Pues en esa crítica se define mucho de lo que será la fenomenología.⁵

El *primer prejuicio* del psicologismo considera que hay una necesidad de fundamentar cualquier ley gnoseológica en la psicología del conocimiento. Husserl está en contra de este prejuicio hasta el punto de afirmar que las leyes lógicas refieren a contenidos ideales y están lejos de necesitar una fundamentación psicológica. Husserl sostiene que es la lógica pura la que fundamenta al arte lógico de un modo esencial, por lo que su carácter fundador no lo comparte con la psicología. De hecho, la función de la psicología consiste únicamente en darle contenido teórico accidental y no esencial al arte lógico. En pocas palabras, Husserl le quita el título de fundadora del conocimiento a la psicología y se lo atribuye a la lógica. De aquí podemos llegar a la consideración de que cualquier contenido lógico no deja de ser un conjunto de fenómenos psíquicos. Este es el *segundo prejuicio* del psicologismo, al que Husserl critica aduciendo que la lógica, como las matemáticas, tiene que ver con contenidos ideales, independientes de la psicología. Las actividades psicológicas son experiencias individuales que, en cierto modo, refieren a una disciplina que sí trata contenidos ideales, a saber, la lógica. Por tanto, esas experiencias psicológicas no son sino actos individuales que evidentemente quedan diferenciados de la lógica, la cual no es una ciencia empírica. Y es evidente que una ley lógica está más allá de lo psicológico, a menos que consideremos de modo solipsista que lo psicológico genera a lo lógico, más allá de fundamentarlo. Pero eso sería una discusión distinta que se obvia,

⁴ IL, 64.

⁵ IL, 139-164. Se explican ahí los tres prejuicios de los que hablo a continuación.

puesto que las tesis de las *Investigaciones Lógicas* descartan cualquier planteamiento solipsista.

El *tercer prejuicio* del psicologismo consiste en creer que la lógica es simplemente una teoría de la evidencia y que solo determina las condiciones psicológicas por las cuales algo puede o no puede ser evidente. Husserl, ante esta afirmación, responde que la evidencia no es más que la vivencia de la verdad, la cual solo se puede vivir como algo ideal en el acto real. Por tanto, la evidencia es una vivencia que tenemos de una adecuación entre el sentido intencionado de un objeto y su referencia objetiva. Por eso, la evidencia no tiene ninguna dependencia de lo psicológico, pues esta va más allá de la psicología. La psicología es una ciencia empírica, y el empirismo desconoce la relación entre la verdad y la evidencia.⁶ Husserl lo dice así: “la verdad no es vivida, naturalmente, en un sentido distinto de aquel en que puede ser en general vivencia el objeto ideal contenido en un acto real”.⁷

Con estos prejuicios Husserl acorrala al psicologismo hasta sus últimos detalles y muestra las contradicciones que se esconden en él, así como los prejuicios infundados que se utilizan para teorizar acerca de la lógica, las matemáticas y otras ciencias. Husserl lo define como un movimiento escéptico, relativista, e incluso empírico. Por consiguiente, el psicologismo no tiene nada que decir de una ciencia cuyo objeto es ideal. Queda, pues, claro el carácter absoluto e independiente de la lógica pura. Es a partir de aquí que la fenomenología se desarrolla, y en gran parte se hace con la distinción entre ciencias ideales —como la lógica—, que son *a priori*, y ciencias reales —como la psicología— que son *a posteriori*.

A partir de aquí empezamos a entender la importancia de Husserl. De su obra se obtienen conceptos muy valiosos como por ejemplo la intencionalidad que adopta de Brentano, o la conciencia que redefine desde una perspectiva fenomenológica. Heidegger adoptará la fenomenología, a su vez, desde otro prisma.

En cualquier caso, para entender cómo opera Husserl a partir del concepto de conciencia, es preciso explicar mejor por qué es tan importante. Por ello, se necesita entender en qué sentido la conciencia va más allá de la psicología. El análisis de la conciencia no se limita al estudio empírico propio de la psicología. Desde la conciencia es desde donde nosotros

⁶ IL, 162.

⁷ Ibid.

entendemos toda la realidad, y por ello constituye el punto de partida de Husserl. Para él es “la total consistencia fenomenológica real del yo empírico” y es por ello por lo que constituye la base de los fenómenos en tanto que son percibidos por un yo.⁸ La conciencia tiene una relación importante con la intencionalidad, otro concepto muy básico en la fenomenología de Husserl, hasta el punto de que podamos decir que la conciencia es intencional. La intencionalidad es el enlace entre el objeto percibido y la conciencia.⁹ Heidegger, por su parte, sostendrá que la conciencia siempre está en actividad puesto que el acto de pensar siempre está realizándose, y está en su naturaleza la tendencia a otras cosas, y por ello nunca está vacía.¹⁰ Es aquí cuando entendemos las posibilidades intencionales que tiene la conciencia, y por ello Husserl apunta que la intencionalidad implica un acto de conciencia; de los muchos actos de conciencia que podrían darse, solo se da una cantidad determinada.¹¹ Por tanto, la conciencia está abierta a muchos actos de conciencia pero, naturalmente, no lleva a cabo todos los actos que podrían darse.

En este sentido, nos interesa recalcar los puntos más destacables de Husserl que luego Heidegger criticará o recuperará. Podríamos tener en cuenta muchos, pero quizás sea interesante centrarse en la epojé o reducción fenomenológica. Además, teniendo en cuenta que la intencionalidad es un concepto que tiene relación con la epojé, esta se puede entender de un modo más profundo si se entiende juntamente con la intencionalidad. El concepto de epojé introducido por Husserl trata de purificar el fenómeno de prejuicios. Como es sabido, se trata de la puesta en paréntesis o suspensión de cualquier tipo de creencia en la existencia del mundo. Esto se entiende como la operación de independizar al fenómeno como tal de todo lo demás para, así, poder centrarnos en ello mismo. Y desde el fenómeno, aislado, puede entenderse la intencionalidad que le envuelve. Es la intencionalidad la que permite que hagamos nuestro al fenómeno, y la que posibilita que podemos aislarlo. En cualquier caso, la postura de la epojé, que recuerda a Kant, será la que más critique Heidegger y otros de sus discípulos. Montiel señala que la epojé usa la lógica cartesiana y, en más profundidad, que la epojé se centra en uno mismo y aísla todo el saber complementario de la tradición sobre cualquier fenómeno: crítica que se pueda

⁸ Montiel, A. (2016). Disputa entre Husserl y Heidegger: De la fenomenología reflexiva a la fenomenología hermenéutica. *Revista Científica Internacional*, 3 (1), 207. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7337859>

⁹ Ibid., 208.

¹⁰ Ibid., 209.

¹¹ Ibid.

orientar la fenomenología hacia el idealismo.¹² Quizás con la hermenéutica, ese peligro quede solventado. El giro que le hace Heidegger a Husserl, conservando las bases de la fenomenología sin dejar de criticarla, puede alejar la fenomenología del idealismo.

Con estas cartas sobre la mesa quiero remarcar varias cuestiones. Entre ellas hay que tener en cuenta que la puesta entre paréntesis tiene una serie de dificultades criticadas por Heidegger que más adelante trataré. Ciertamente recuerda a la lógica cartesiana, pero esa no era para nada la intención de Husserl. Aunque nos recuerde la estrategia argumentativa de Descartes de empezar de cero e ignorar la tradición o incluso contradecirla, lo cierto es que Descartes acababa usando la tradición. Husserl va más allá, es coherente con su intención, y si bien es cierto que apoyarse en la tradición suele traer mejores resultados a largo plazo para que la filosofía progrese mejor, Husserl no la rechaza, y la *epojé* no tiene esa intención. Creo que la *epojé* tiene simplemente un objetivo sencillo dentro del proceso de concebir el fenómeno aislado. Y, como se sabe, el propio Husserl deja claro que la *epojé* se lleva a cabo únicamente para permitir centrarnos en el objeto mismo. Es decir, no rechaza lo que ya han dicho otros sobre el fenómeno, pero utiliza la *epojé* para ver si puede descubrir algo más que no se haya dicho ignorando por un momento lo que ya se ha dicho. Se concentra en esa pista fenoménica para ver si puede resolverla mejor de lo que ya se ha hecho, y eso es un reto que trasciende la simple percepción. Eso, de hecho, es lo que pretende que se lleve a cabo para dar cuenta mejor de las cosas. Con la *epojé* se pretende aumentar el espíritu crítico de cada uno y buscar respuestas que todavía no se hayan encontrado, sin rechazar las que ya sabemos. Solo las pone en paréntesis para evitar repetirlas. Y para evitar repetirlas hay que conocerlas, por lo que no se olvida de la tradición. Por ello la crítica que Heidegger hará me parece en parte injusta, y al mismo tiempo necesaria para poder arrojar más luz a un concepto que quizás Husserl no aclaró lo suficiente. Lo que Heidegger criticará es que el concepto de ser de Husserl tiene un contenido que no va más allá de la connotación de objetividad de la que le dota.¹³ Heidegger ampliará el concepto de ser, y con ello, estará criticando el punto de llegada de la *epojé*.^{14 15}

¹² Ibid., 216.

¹³ Ibid., 215.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Heidegger realiza esta crítica a Husserl a lo largo de unas lecciones llamadas *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. (1925). Es a lo largo de esa obra donde afirma que el ser para Husserl no es otra cosa que ser verdadero, objetividad y verdadero para el conocimiento científico y teórico.

Por otra parte, quiero volver a recordar que el concepto de conciencia, al igual que el de epojé, tiene una aplicación que va más allá de lo teórico o abstracto. La crítica de filósofos contemporáneos, como Bunge cuando critica la filosofía heideggeriana y la fenomenología¹⁶ no hace sino reforzar malentendidos sobre su filosofía. Al contrario que a Bunge, pienso que la conciencia o la epojé no son conceptos abstractos que no significan nada o que no merecen ser explicados como él se esfuerza en argumentar. Y ciertamente no se critican estos conceptos directamente, pero cuando se critica a Heidegger y a la fenomenología, indirectamente se acusa a Husserl. Por lo que creo firmemente que hay que atacar los reduccionismos simplistas hacia la fenomenología o la hermenéutica como algo “abstruso,” que no está hecho para el entendimiento popular.¹⁷ Tampoco la física cuántica lo está, puesto que ese no debe ser el propósito al construir un saber. Y para los que sí lo es, no están trabajando con la verdad, puesto que un físico no puede teorizar sobre física si todo el mundo tiene que entenderle. En este sentido, la polémica de la corriente crítica hacia estos conceptos “abstrusos” debe obviarse como una crítica que carece de sentido. Crítica que no deja de ser un intento de defender la filosofía sistemática. Y esto no significa un voto a favor a lo que ellos califican de “irracionalismo”, sino que con ello pretendo quitarle esa etiqueta, muy injusta a mi parecer, a la fenomenología o a la filosofía heideggeriana. Puesto que, si bien es cierto que se les pueden achacar errores, carecer de un sistema filosófico no debería ser uno de ellos.

1.1. La transformación de la fenomenología en hermenéutica.

Heidegger basa su hermenéutica en la fenomenología. Esa hermenéutica debe entenderse siempre como fenomenología hermenéutica, puesto que en parte acepta algunas cuestiones de la fenomenología, pero también critica otras. Por eso el conocimiento pasa de fundamentarse en una intuición teórico-reflexiva a fundamentarse en una intuición hermenéutico-comprensiva.¹⁸ En este aspecto, el significado o la interpretación y nuestra apropiación de ello pasan a ser los protagonistas, y la fenomenología pasa a ser un mero vehículo desde lo real hasta nuestro juicio interpretativo. Por ello, Heidegger afirma que

Heidegger cree que, con ello, se produce un olvido de la pregunta del ser de lo intencional y del ser en sí mismo.

¹⁶ Lo que afirma Bunge se puede encontrar en Vidal-Folch, Ignacio. (2008). «Las frases de Heidegger son las propias de un esquizofrénico». *Revista de Pedagogía*, 29(84), 187-190. Recuperado de http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0798-97922008000100009&lng=es&tlng=es

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Montiel, A. (2016). Disputa entre Husserl y Heidegger: De la fenomenología reflexiva a la fenomenología hermenéutica. *Revista Científica Internacional*, 3 (1), 222. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7337859>

la fenomenología da el logos al fenómeno.¹⁹ Mediante la fenomenología entendemos la significación de los fenómenos. Cuando eso ocurre, esta hace de medio, y el fin se convierte en lo interpretado mediante la hermenéutica. La hermenéutica depende de lo fenomenológico, pero va más allá. El logos hace posible la interpretación y la consecuente comprensión del fenómeno. Si simplemente percibimos al fenómeno y ese es el fin, estamos construyendo una filosofía incompleta, que o bien deja a criterio subjetivo esa interpretación y la considera menos importante, o bien obvia la interpretación como un elemento ajeno al fenómeno. Pero Heidegger hace gran hincapié en este punto puesto que, cuando dice que el logos descubre al fenómeno, está afirmando que sin el logos el fenómeno sería imposible de ser entendido para nosotros, y por tanto no percibiríamos lo mismo en sentido estricto. Y en este sentido, creo que Heidegger quiere entender que el objeto es objeto en cuanto que es interpretable, y sin esa interpretación deja de tener ontológicamente el valor de objeto, puesto que la interpretación está en la esencia del objeto cuando este se nos hace presente. Hay que recordar que, entre otros filósofos influyentes en Heidegger, se encuentra Nietzsche, cuyo valor a la interpretación en su filosofía es esencial. Y podríamos afirmar entonces que, con la inspiración de Nietzsche y Husserl, Heidegger le otorga a la hermenéutica una finalidad en un proceso filosófico candente todavía a día de hoy.²⁰ En parte, hace que la hermenéutica como hija de lo interpretable y lo fenomenológico, con el inconveniente de que estas dos corrientes cuando intentan reconciliarse siempre prevalece una de las dos. Por eso, para no tener un carácter contradictorio, la filosofía heideggeriana rechaza ciertas tesis de la fenomenología que, de lo contrario, impedirían a su hermenéutica ser coherente y tener sentido. Y, a su vez, adopta la interpretación nietzscheana y la recrea con la ayuda de lo fenomenológico. Esto significa que lo fenomenológico queda en un segundo plano, por la simple justificación de que hay un proceso posterior pendiente al de percibir un fenómeno, que es interpretarlo. Por consiguiente, el proceso posterior es más importante, puesto que complementa mejor el conocimiento del fenómeno, y por tanto está un paso

¹⁹ Heidegger, M. (2004). *The phenomenology of religious life*. Indiana: Indiana University Press. 43. “Phenomenology” is explication of this totality of sense; it gives the “logos” of the phenomena, “logos” in the sense of “verbum internum” (not in the sense of logicalization)”.

²⁰ Ferraris, M. (2004). *La Hermenéutica*. Madrid: Ediciones Cristiandad. 126. “Si el proyecto de una ontología hermenéutica no quiere perder el mundo — y es lo que ocurre cuando se sostiene que no hay hechos, sino sólo interpretaciones — deberá mantenerse firme en esta evidencia que se niega a ser considerada una simple interpretación. Así, la ambigüedad esencial de la hermenéutica del siglo XX, tal como la habíamos cuestionado hasta aquí, consiste en atribuir un alcance ontológico a funciones segundas, que hacen referencia no a la constitución de la experiencia, sino a su nueva descripción (historización, socialización, transmisión lingüística, y obviamente asignación de significado e interpretación)”.

más allá a las meras vivencias experimentadas por los sujetos. Llega a lo interpretado de esas vivencias experimentadas, y esta actitud filosófica, de nuevo, se puede aplicar en la práctica a todos los aspectos de lo que vivimos. El sacar una interpretación de lo vivido y no quedarnos en la superficie de esa vivencia es el elemento clave para resaltar a la hermenéutica como un elemento que complementa el conocimiento de lo humano. Evidentemente filósofos como Bunge, con la crítica que ya hemos visto, pueden aludir a que esa actitud fue construida por Heidegger con un propósito de propaganda o interés político. Entiendo con ello que Bunge se refiere a que las interpretaciones políticas del nazismo podían ser introducidas en la filosofía y, con ello, la interpretación era la excusa perfecta para relacionar la realidad de los fenómenos con las tesis políticas del nazismo. Pero nada más lejos de la realidad. El hecho por el cual Heidegger, al ejemplificar y explicar conceptos, es abstracto es precisamente porque, al menos en sus obras más famosas, evita que se le acuse de tener segundas intenciones. De hecho, es por eso por lo que su filosofía se extrapola a todo tipo de cuestiones. Por eso y porque viene de la fenomenología, que no deja de tener una pretensión de ser una ciencia, no una propaganda.

En cualquier caso, la fenomenología no pasa a un plano secundario de un modo literal, puesto que los supuestos fenomenológicos son una parte fundamental de la filosofía de Heidegger, pero ciertamente estos no tienen el peso que tenían para Husserl. Se introduce en Heidegger una necesidad casi escolástica de centrarse en la cuestión del ser.²¹ Para Heidegger, la vida fáctica es el fenómeno, pero este debe clarificarse e interpretarse por la hermenéutica, y eso es una condición necesaria para que la vida fáctica sea constituida por el fenómeno.²² Por eso, el fenómeno ya no es lo principal, sino que solo es lo aparentemente principal, y lo principal es lo interpretado. Y con su actitud existencialista-hermenéutica y su insistencia en la cuestión del ser, afirmará que debemos descubrir el sentido de lo fáctico, puesto que “el existir es siempre fáctico”.²³ En este orden de cosas, Abelardo Montiel explica que ese sentido que le encuentra Heidegger a lo fáctico “es la vida concebida en su estado natural, en la cual la vida se halla exenta de toda intervención

²¹ Heidegger, M. (1993). *El ser y el tiempo*. México, D. F.: Fondo de cultura económica. 11-14.

²² Montiel, A. (2016). Disputa entre Husserl y Heidegger: De la fenomenología reflexiva a la fenomenología hermenéutica. *Revista Científica Internacional*, 3 (1), 224. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7337859>.

²³ Heidegger, M. (1993). *El ser y el tiempo*. México, D. F.: Fondo de cultura económica. 212.

teorético-reflexiva y especulativa”.²⁴ Este estado natural es una realidad constitutiva de la vida, por eso le es inherente ese estado como modo de ser de la existencia misma del *Dasein*.²⁵ Ahora bien, la parte de que la vida se halla exenta de toda intervención teorético-reflexiva puede recordarnos a la epojé que había criticado de Husserl, pero hay que entender a Heidegger en un plano existencialista para poder comprender la diferencia entre esta definición y la de epojé de Husserl. La diferencia se entiende cuando se comprende bien lo que dice al respecto de la definición de facticidad Abelardo Montiel: “Estando así, pues *facticidad* indica el «algo» originario pre-teorético, desde el cual emana las vivencias y a través del cual el ser se determina de un modo u otro; en otras palabras, ese «algo» originario es el desde dónde surgen los existenciarios del *Dasein*”.²⁶ Es por ello por lo que el ser-ahí queda como esencial en la significación de facticidad²⁷, y se introduce con ello un elemento ontológico que no se encontraba en la obra de Husserl. Y como en este ejemplo, Heidegger completa su filosofía, en cierto modo, de esa forma. En este sentido Abelardo Montiel apunta lo siguiente: “La facticidad, la vida del hombre, lleva consigo una *iluminación* sui generis, que le distingue al modo de ser de cualquier otro ente. Lo fáctico del *Dasein* lleva en su ser la autointerpretación, que le manifiesta el rasgo esencial de su ser”.²⁸ Por tanto, la facticidad es, esencialmente, la condición de ser que tiene nuestra existencia propia. Y esta se autointerpreta de modo que se constituya como un ser-ahí. Por eso, el elemento que se entendía como conciencia se entiende ahora como algo propio de ser definido como vida fáctica, como la vida del ser humano en cuanto tal. Y cuando nos autointerpretamos nos hacemos cargo de nuestro propio análisis.²⁹ Esta tesis heideggeriana que recuerda al “conócete a ti mismo” del oráculo de Delfos, no deja de estar presente en la línea del existencialismo ontológico característico en su hermenéutica. Montiel apunta respecto a esto que “el *Dasein* no busca aprehender el ser, porque el ser ya se manifiesta en él mismo. El ser ilumina y da sentido al ente que

²⁴ Montiel, A. (2016). Disputa entre Husserl y Heidegger: De la fenomenología reflexiva a la fenomenología hermenéutica. *Revista Científica Internacional*, 3 (1), 224. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7337859>.

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid., 225.

²⁷ Heidegger, M. (1993). *El ser y el tiempo*. México, D. F.: Fondo de cultura económica. 212-213.

²⁸ Montiel, A. (2016). Disputa entre Husserl y Heidegger: De la fenomenología reflexiva a la fenomenología hermenéutica. *Revista Científica Internacional*, 3 (1), 225. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7337859>.

²⁹ Heidegger, M. (1993). *El ser y el tiempo*. México, D. F.: Fondo de cultura económica. 217-218. En este sentido, Heidegger señala que la autointerpretación se realiza de un modo preontológico: “Si el ‘ser ahí’ es ‘histórico’ en el fondo de su ser, una manifestación que viene de su historia y vuelve a ella, y que encima es anterior a toda ciencia, adquiere un peso especial, aunque nunca puramente ontológico. La comprensión del ser que hay en el ‘ser ahí’ mismo se expresa preontológicamente”.

le soporta, o sea al *Dasein*. Éste es ya apertura del ser.”³⁰ Y, esencialmente, con este punto, podemos entender la transformación de la fenomenología en hermenéutica que ocurre en la obra de Heidegger. Como punto fundamental para ello, quiero señalar lo que Montiel concluye: “Heidegger replantea la cuestión ontológica fundamental, porque su fenomenología hermenéutica señala *el ser en cuanto tal*.”³¹ ³² Y este ser en cuanto tal es un elemento que Husserl, como otros filósofos anteriores, dejó en su puesta entre paréntesis.

1.2. Los puntos de vista heideggerianos de la fenomenología.

A Heidegger no le interesaba tanto el análisis que Husserl realiza en las *Investigaciones Lógicas* de lo que son las vivencias puesto que este se centró más en la otra cara de la moneda, en lo que realmente veía importante: su descripción. Es por esto por lo que la descripción que toma de las vivencias Heidegger tiene un carácter, a mi juicio, íntimo, de uno mismo y para uno mismo. Y eso se sintetiza en su voluntad de evitar objetivar las vivencias. Su forma de conseguirlo es, como ya he dicho antes, acudiendo directamente a la facticidad, sin pararse a pensar en procesos teóricos prescindibles a los que Husserl sí atiende. Pero lo realmente remarcable en esta explicación para entender el principal giro que la hermenéutica consigue en la fenomenología de Husserl es que el tomar conciencia de algo que se encuentra únicamente en el vivir fáctico del ser humano se vuelve el único punto importante para Heidegger. Y esto es así porque le interesa lo inmediatamente vivido, que es algo ingenuo, algo que nos permite tomar conciencia de lo que vivimos.³³ Lo ingenuo se relaciona con la vida fáctica en tanto que trata de basarse únicamente en el instante, y ese análisis aislado del instante me recuerda, de nuevo, a una mezcla de Nietzsche y Husserl. En este caso la epojé husserliana podría haberle dado el componente configurador (o, si se quiere, formal) al argumento de Heidegger, y el eterno retorno nietzscheano su fundamento ontológico-moral. En el primer caso hay que entender que la similitud está en la estrategia argumentativa, puesto que Heidegger se centra en un ámbito (la vida fáctica), ignorando a los demás por un beneficio

³⁰ Montiel, A. (2016). Disputa entre Husserl y Heidegger: De la fenomenología reflexiva a la fenomenología hermenéutica. *Revista Científica Internacional*, 3 (1), 229. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7337859>.

³¹ Ibid.

³² Heidegger, M. (1993). *El ser y el tiempo*. México, D. F.: Fondo de cultura económica. 29. Es aquí cuando Heidegger enlaza la cuestión del ser con el tiempo: “El problema ontológico fundamental, de la exégesis del ser en cuanto tal, abarca por ende el poner de manifiesto la ‘temporiedad’ del ser. En la exposición de los problemas de la temporiedad se da por primera vez la respuesta concreta a la pregunta que interroga por el sentido del ser”.

³³ Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid: Tecnos. 50-51.

fenomenológico, de un modo parecido a Husserl cuando realiza la puesta entre paréntesis. En el segundo, entendemos que el beneficio fenomenológico que consigue Heidegger es la ingenuidad conseguida de esa forma, y esa ingenuidad al ver o vivir algo inmediatamente sucedido permite al sujeto aumentar su vivencia y tomar conciencia de ella. A su vez, Heidegger extiende la idea nietzscheana diciendo que el ser humano toma conciencia de que es un ser-ahí, arrojado a la existencia, y un ser-en-el-mundo. Conclusiones que, a mi juicio, no habrían sido posibles si no hubiese conocido la idea del eterno retorno nietzscheano. El eterno retorno, como es sabido, consiste en el deber de actuar de una manera en la que, en el caso de que tu vida fáctica se repitiese infinitas veces, dichas vivencias se deberían disfrutar del mismo modo, y deberías vivir el instante, evitando una actitud que no te permitiese tomar conciencia de esas vivencias.³⁴ Esa actitud moral que se debe adoptar para evitar que no se disfrute en su repetición se traduce en Heidegger, a mi juicio, en el tomar conciencia de la vivencia en cuestión. De ese concepto entiendo que Heidegger reconduce el esquema husserliano a un territorio ontológico. Y evidentemente, el poético y misterioso fin moral de Nietzsche de disfrutar esas vivencias en caso de que se repitan no lo vemos en Heidegger, pero sí que encontramos ciertas similitudes en el contenido de ambos argumentos. Por ejemplo, el rechazo a la actitud teórica, a entender la vida de un modo objetivable, o la conveniencia de centrarse únicamente en la vida fáctica para justificar su argumento.

Por otra parte, Heidegger, al hilar fino, dictamina que la intencionalidad debe ser el criterio para determinar si una vivencia es objeto de algo fenomenológico, y, por tanto, sujeto a la objetivación, o si no debe serlo. Pero esa intencionalidad fundamental solo puede determinarla el sujeto, porque es algo que solo él experimenta al aprehender un objeto. Y por ello, la última palabra debe estar en la intencionalidad radicalizada, no en la que vemos en las *Investigaciones Lógicas* (una propiedad de las vivencias psíquicas), sino en la que después Husserl adoptará para entender la correlación entre noesis-noema de un modo a priori. Esto es así debido a que lo que a Heidegger le interesa es explicar que el mundo circundante y el yo deben permanecer como una fusión inseparable para entender la vida. Por eso permanecen en la intencionalidad radicalizada como elementos indispensables e intrínsecos.³⁵ La intencionalidad no deja de ser un proceso que hace posible a la vivencia, un dirigirse al objeto que tiene el sujeto al aprehenderlo, pero no es

³⁴ Nietzsche, F. (1882). *La gaya ciencia*. [EPub], España: ElCavernas. 118. En el parágrafo 341 el autor explica el eterno retorno.

³⁵ Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid: Tecnos. 51-52.

un medio que les une, sino algo que precisamente da conciencia de la interacción o de la correlación entre noesis y noema y de la necesidad de que se tomen siempre como elementos relacionados. En este sentido, la aportación de Heidegger en el concepto de intencionalidad es añadirle el vivir inmediato del mundo, recordando la inmediatez de aquella vivencia que sin el mundo y sin el yo no sería posible.³⁶

2. El giro hermenéutico de Heidegger.

Está claro que el influjo de Husserl en Heidegger ha supuesto una huella evidente en la estructura de la filosofía de este último, y las diferencias entre él y Husserl fueron un ir más allá de la fenomenología, y no un simple reescribir. Fue un complementar. Evidentemente Heidegger tuvo que estar en contra de algunas ideas de Husserl que, de no ser criticadas, no le hubiesen permitido crear una hermenéutica como la que desarrolló. En este sentido, encontramos a un Heidegger que, ya desde su etapa más temprana, tuvo presente los cambios necesarios que había que hacer en la fenomenología desde otro prisma, y este prisma fue la cuestión del ser, de una forma que él apuntó. Heidegger siempre tuvo presente la necesidad de recuperar esa cuestión que, según él, estaba siendo olvidada a pesar de la importancia capital que tuvo desde los inicios de la filosofía occidental. Heidegger quería recuperar para la filosofía occidental la cuestión del ser y lo hizo desde la conciencia. Aquel concepto fue desarrollado en la fenomenología que él utilizó. Muchos otros a partir de él, o junto a él, lo desarrollarían, quizás cambiando el término conciencia por el yo, o por el propio *Dasein* de Heidegger. En este sentido, el término heideggeriano fue un concepto raíz que desarrollaba más la conciencia desde una vía que no solo era ontológica, sino también existencialista. La filosofía de Heidegger apunta en todo momento a la experiencia íntima del ser humano, y desde esta desarrollaba su filosofía. Husserl, en cambio, siempre tuvo presente que el objetivo era otro, a saber, establecer en un marco de rigor lógico la ciencia que fundamenta a las demás. Pero ese marco husserliano fue criticado por Heidegger. En gran parte por el influjo del llamado “irracionalismo”³⁷ que hay por la influencia nietzscheana en Heidegger. Esto choca con algunas tesis de Husserl. Pero a pesar de eso, el Heidegger temprano supo complementar a la perfección sus tesis conservando cierto rigor fenomenológico.

De todas estas cosas, quizás lo más destacable en Heidegger es cómo remarca la importancia de que el ser humano entiende y percibe todo desde un punto de vista

³⁶ Ibid., 52.

³⁷ Heidegger, M. (2000). *Nietzsche*. Barcelona: Ediciones Destino. 426-427.

concreto.³⁸ Francisco de Lara explica, con relación a esto, que lo histórico en Heidegger es un contenido que el ser humano capta, lo hace siempre desde un modo concreto: “El «contenido» no es algo que esté meramente ahí para una captación neutra por parte de un sujeto él mismo neutro. Lo histórico está visto en cada caso en un cierto respecto y una cierta dirección que es correlativa a una forma de relación viva y concreta que alguien, también concreto, pone en marcha.”³⁹ Como explica, ese contenido es lo histórico, puesto que es desde lo histórico como mejor se entiende lo filosófico, y debe entenderse que cada ser humano experimenta de un modo diferente ese contenido cuando lo capta, cuando el existente concreto “pone en marcha”. Porque nuestro existir se puede “efectuar” de muchas formas, desde muchas posibilidades,⁴⁰ y esto lo determinamos cada uno de nosotros, en nuestra relación concreta con lo histórico, que deja de ser algo central a tener su razón de ser porque el ser humano tiene “una determinada relación con lo histórico”.⁴¹ Esto cambia las cosas, ya que la relación del estar siendo del ser humano con la historia se torna un objeto de análisis hermenéutico para comprender las dimensiones del ser humano, que nunca deja de ser alguien concreto. Esto, a su vez, significa que el ser humano debe percatarse, antes que nada, de que está siendo, y eso le relaciona con un cierto contenido que se ve en un cierto respecto concreto. Y el estar siendo implica, a su vez, una apertura, puesto que el *Dasein* es su aperturidad.⁴² Sin esa apertura, su relación con lo histórico no sería posible. Francisco de Lara hace hincapié en que lo histórico desde un prisma objetivo no hace justicia con el estar siendo: “Así, por ejemplo, si la historia comparece a la manera de un campo temático, esto será correlato de una forma de relación teórica que constata y ordena dicho campo como algo en el fondo dado y ajeno, algo en lo que a lo sumo «estamos» en sentido objetivo. A la posibilidad y el sentido propio de esta forma de relación le corresponde que su ejecución no apunte al propio estar siendo; antes, al contrario, le corresponde que la propia existencia sea

³⁸ Heidegger, M. (1993). *El ser y el tiempo*. México, D. F.: Fondo de cultura económica. 72-73.

³⁹ Lara, F. de. (2018). Los modelos de análisis fenomenológico del joven Heidegger. Una discusión sobre el lugar político de la filosofía. *Pensamiento. Revista De Investigación E Información Filosófica*, 74 (281), 613. <https://doi.org/10.14422/pen.v74.i281.y2018.004>

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid.

⁴² Heidegger, M. (1993). *El ser y el tiempo*. México, D. F.: Fondo de cultura económica. 149-150. Es aquí cuando Heidegger determina que la esencia de este ente es la existencia. “La expresión ‘ahí’ mienta este esencial ‘estado de abierto’. [...] El ‘ser ahí’ es su ‘estado de abierto’. [...] La esencia de este ente es la existencia [...]”.

apartada expresamente como requisito para poder acceder a lo histórico de esta manera”.⁴³ Heidegger, por lo tanto, apunta a prestarle atención al mundo del sí-mismo cuando se efectúa una relación con lo histórico, puesto que en la raíz de esa relación siempre está el existir, y se trata de eso. El *Dasein* debe afrontar el problema que es para sí mismo de manera que comprenda que la existencia de ese *Dasein* debe estar presente cuando entienda su relación con la historia, y su existencia se tenga en cuenta cuando se trate su relación, y no sea solo una actividad académica apartada de la vida de cada uno.⁴⁴ Heidegger determina que las direcciones de sentido se entiende la importancia del contenido, relación y ejecución. Son elementos hermenéuticos que nos permiten entender mejor nuestra situación existente, y en el fondo, todo lo que hacemos debe remitirnos a ello. Cualquier experiencia que vivimos, y a su vez, cualquier discurso son susceptibles al método que Heidegger prepara para analizar las formas del “experimentarse” que tiene el *Dasein*.⁴⁵ De esta forma se consigue el hacer interpretable o susceptible de interpretación la experiencia de existir. Y el ser conscientes de esa experiencia es fundamental, no solo para entender teóricamente las direcciones de sentido de Heidegger, sino para entender la vida concreta de cada uno de nosotros. Además, es desde su análisis que también se entiende su configuración y qué elementos son más importantes para esta. Pero sobre todo se entiende cómo se efectúan dichos elementos en cada ser-ahí. Como este se desenvuelve en el ser-en-el-mundo y como acaba concluyendo su historia como ser-para-la-muerte.⁴⁶

Todo esto, no deja de ser recalcado por Heidegger como siendo efectivo únicamente desde el propio yo concreto. No se entendería en caso de que el yo concreto no se percatase de que está siendo. El yo concreto debe ser consciente de su existencia en sus diferentes relaciones, y, sobre todo, ser consciente de que sus posibilidades se agotan con su muerte. Al vivir sin huir de todo ello, el *Dasein* afronta el problema que tiene en su génesis, y se desenvuelve en el mundo dentro de sus posibilidades, que no son temporalmente ilimitadas, pero que, dentro de su vida, pueden tomar muchas formas. Ser consciente de todo ello en la vida misma, es decir, tenerlo presente y no olvidarlo cuando

⁴³ Lara, F. de. (2018). Los modelos de análisis fenomenológico del joven Heidegger. Una discusión sobre el lugar político de la filosofía. Pensamiento. Revista De Investigación E Información Filosófica, 74 (281), 613. <https://doi.org/10.14422/pen.v74.i281.y2018.004>

⁴⁴ Ibid., 614.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Heidegger, M. (1993). *El ser y el tiempo*. México, D. F.: Fondo de cultura económica. 256. “En el ‘ser ahí’, mientras es, falta en cada caso aún algo que él puede ser y será. A esto que falta es inherente el ‘fin’ mismo. El ‘fin’ del ‘ser en el mundo’ es la muerte”.

actuamos es de vital importancia para vivir. En este sentido, Heidegger denomina “existencia auténtica” a ese concepto que explica nuestra relación con la muerte de manera que no huyamos de esta, sino que la afrontemos y la entendamos como lo que es. Los que huyen de la muerte tienen una existencia inauténtica que refiere específicamente a ese término, a no vivir auténticamente. Es decir, engañarse a la hora de decidir que vale más ignorar el hecho de morir. Afrontar que la muerte puede llegar en cualquier momento —o, dicho de otra manera, anticiparse a la finitud— es algo que debe tenerse presente siempre. Aunque eso genere angustia, debe tomarse como algo que ayuda a vivir de un modo más auténtico.

El propio Heidegger lo define de la siguiente manera: “El precursar la muerte es lo único que expulsa toda posibilidad accidental y que sólo tiene ‘curso provisional’. Sólo el ser en libertad para la muerte da al ‘ser ahí’ su meta pura y simplemente tal y empuja a la existencia hacia su finitud. La bien asida finitud de la existencia arranca a la multiplicidad sin fin de primeras posibilidades que se ofrecen, las posibilidades del darse por satisfecho, tomar las cosas a la ligera, rehuir los compromisos, y trae al ‘ser ahí’ a la simplicidad de su ‘destino individual’”.⁴⁷ Esta tesis de Heidegger, sin embargo, no se entiende de la misma manera si no se toma en cuenta que la fenomenología hermenéutica tiene un determinado método y que es desde ella y gracias a ella que se entiende por qué es un contenido propiamente filosófico, puesto que la interpretación se determina como tal, cuando hablamos del ser.

Interpretar al ser, sin embargo, no puede ser sino un intento de interpretarlo. Siguiendo la línea argumentativa de Heidegger, no creo que sea posible interpretar al ser concreto desde una intersubjetividad que, ya existiendo condicionada por algo que no elige, nunca se experimenta del mismo modo. Porque lo que solemos denominar como “empatía”, algo de lo que Husserl ya teorizó, no se puede entender sin tener en cuenta las vivencias personales, la experiencia al percibir esas vivencias y a todo lo que determina al ser con la diferencia y la complejidad que tiene con el otro. Es por eso por lo que, en cierto modo, la alteridad no deja de ser inaccesible para nosotros. Y por eso, entender el ser es una tarea más fácil desde el ejemplo humano, lo que nos une a todos los que entendemos nuestra existencia. Pero esa comprensión del ser, en el fondo, siempre será subjetiva, y solo desde nuestras propias experiencias en nuestra conciencia podremos entenderla. Por

⁴⁷ Ibid., 414.

eso la comprensión de uno mismo es más clara que la del otro, aunque se pueda empatizar. Pero eso no nos hace comprender completamente el ser sin evitar juntar esa comprensión, o extraerla, con nuestras vivencias personales. Con lo experimentado en el momento en el que se producía una vivencia, y sin embargo somos esclavos de ello, puesto que sin ello no tenemos personalidad. Una persona sin personalidad solo se puede comprender desde la amnesia, ese fenómeno que nos impide acceder a la concreción de nuestra vida fáctica. Por eso, una persona con una amnesia completa de sus experiencias no puede actuar de ningún modo, y aunque existen unas pautas que nos hacen no estar solos en nuestro actuar, este nunca es exactamente igual al de los demás. Porque no podemos tener la misma experimentación en nuestras vivencias, por lo concreto que es la naturaleza de esa experimentación. Y por ello, creo que Heidegger no puede olvidar que, de ser verdad esa tesis, no dejaría de ser una tesis con un problema, porque la realidad que describe se volatiliza en algo que puede llegar a destruirla. Por lo que necesitar interpretar para conocer los fenómenos también sería una interpretación, y, a mi juicio, esa problemática nos podría llevar a una aporía. Interpretar momentos de nuestra vida es posible, y a mi juicio es una de las lecciones o retos que Heidegger quiere ponernos con la existencia auténtica. Pero solo pueden interpretarse esos momentos gracias a momentos anteriores que nos ofrecen la capacidad de interpretar y los criterios concretos que cada uno ha ido adoptando y que son necesarios al realizar una interpretación. Por eso, nosotros mismos podemos notar como, al adquirir más experiencias, es más sencillo tener un concepto más claro de lo que es la existencia auténtica. Y ocurre de un modo semejante con la interpretación. Al interpretar todas las cosas podemos cuestionar nociones universales, que pueden entenderse de otro modo si se consideran bajo nuestra condición finita, humana y concreta. Estas interpretaciones, quizás, obligan al ser a perder su condición metafísica al considerarse en su dimensión histórica o hermenéutica. Por eso, es justo remarcar este punto para, por lo menos, comprender mejor lo que Heidegger enseña cuando remarca lo importante que es ser consciente del estar siendo.

2.1. El punto de encuentro entre Husserl y Heidegger.

La importancia que Heidegger le da a la historia como elemento configurador del ser humano es algo característico de su hermenéutica. Sin embargo, esta consideración también se hace visible en Husserl, en su obra *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Esta obra de Husserl se publicó en su totalidad de manera póstuma, y por tanto nos da a entender que este revisó su fenomenología en sus últimos

años de investigación. Asimismo, reflexionó acerca de los problemas de ese momento desde esta. El propósito principal de esta obra es el de señalar la necesidad que tienen las ciencias modernas de fundamentarse en la fenomenología. Sin embargo, hay otras tesis que recuerdan a Heidegger. El principal punto de encuentro que creo conveniente señalar tiene que ver con la reflexión de Husserl acerca del telos de la historia del pensamiento europeo. Pero antes hay que atender a una consideración, pues Husserl está reflexionando acerca de la crisis de las ciencias europeas. En este sentido, está realizando una investigación de la historia de estas, pasando por la filosofía moderna y, por tanto, revisando los orígenes modernos de las ciencias tal y como son entendidas en la actualidad. Solamente entendiendo la historia que recorre el objeto de investigación en el caso que nos ocupa se entiende a su vez la esencia de lo europeo. Y este método de investigación es esencialmente hermenéutico. Como punto de partida de la comparación que voy a realizar, quiero señalar que Husserl explica que los fenómenos tal y como los entiende la filosofía nacieron con la epojé cartesiana. Tras la pregunta de si hay un afuera en la lógica solipsista de Descartes, surge la investigación de los fenómenos.⁴⁸ Esto pasa por múltiples filósofos, entre los que destaca Kant. El impacto que tuvo este último en el telos europeo fue mayúsculo; pero el descubrimiento de Descartes, indirectamente, también posibilitó la fenomenología del propio Husserl. Es por todo ello por lo que Husserl explica la importancia que tuvo el descubrimiento cartesiano del ego como elemento configurador de dicha esencia: “El nuevo motivo de la vuelta al ego, tan pronto como ingresó una vez en la historia de la filosofía, su potencia interior se manifestó en que a pesar de sus adulteraciones y oscurecimientos introdujo una nueva era de la filosofía y le implantó un nuevo telos”. Pero más allá de eso, centrándonos en el telos de lo europeo que tiene Husserl por objetivo de investigación, cabe al menos señalar una consideración de Husserl acerca de dicho concepto: que el ser verdadero de la humanidad se comprende solamente como ser dirigido hacia un telos.⁴⁹ Esta tesis será asumida por Husserl a lo largo de su obra, y por tanto, sienta las bases de la investigación. El ser humano no se puede comprender si no está dirigido a un fin, y este fin debe realizarse mediante la filosofía. Es decir, nosotros mismos, en condición de verdaderos filósofos, lo

⁴⁸ Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros. 122-123. A partir de ahora, se citará esta obra bajo la abreviatura C seguida de la página. En el caso que nos ocupa, pues, sería C, 122-123.

⁴⁹ C, 61.

realizamos.⁵⁰ Igual que Heidegger entiende el fin del *Dasein* en la muerte⁵¹ a través de una hermenéutica existencialista ligada al tiempo, Husserl está afirmando que hay un fin para el ser humano, y debe comprenderse a través de la filosofía. Si bien el contenido de lo que cada uno dice no es idéntico, hay una cierta semejanza en cómo ambos comprenden que la estructura del ser humano debe ser teleológica. Y ambos la investigan a través de la filosofía. La investigación de Heidegger en *El ser y el tiempo* se centra en el análisis ontológico y existencialista del ser. Sin embargo, desde una dimensión científica, o filosófica, podemos entender que Heidegger no se aleja tanto de Husserl, si por un momento nos desprendemos de las limitaciones de los significantes que utilizan ambos y vemos su semejanza en los significados. Así, Heidegger también habla de que hay una crisis en el momento en el que se interpreta erróneamente lo que es la filosofía: “Para que aprendamos a experimentar puramente la citada esencia del pensar, lo que equivale a llevarla a cabo, nos tenemos que liberar de la interpretación técnica del pensar. Los inicios de esa interpretación se remontan a Platón y Aristóteles. En ellos, el pensar mismo vale como una *tekhne*, esto es, como el procedimiento de la reflexión al servicio del hacer y fabricar. Pero aquí, la reflexión ya está vista desde la perspectiva de la praxis y la *poiesis*. Por eso, tomado en sí mismo, el pensar no es «práctico». La caracterización del pensar como *theoría* y la determinación del conocer como procedimiento «teórico» suceden ya dentro de la interpretación «técnica» del pensar. Es un intento de reacción que trata de salvar todavía cierta autonomía del pensar respecto al actuar y el hacer. Desde entonces, la «filosofía» se encuentra en la permanente necesidad de justificar su existencia frente a las «ciencias». Y cree que la mejor manera de lograrlo es elevarse a sí misma al rango de ciencia. Pero este esfuerzo equivale al abandono de la esencia del pensar. La filosofía se siente atenazada por el temor a perder su prestigio y valor si no es una ciencia. En efecto, esto se considera una deficiencia y supone el carácter no científico del asunto. En la interpretación técnica del pensar se abandona el ser como elemento del pensar”.⁵² El principal defecto de esta problemática es precisamente que se asume que la filosofía debe ser semejante a las otras ciencias modernas para tenerse en cuenta como algo que “sirve para algo”. Sin embargo, esta errónea interpretación de la filosofía la priva de su esencia,

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Heidegger, M. (1993). *El ser y el tiempo*. México, D. F.: Fondo de cultura económica. 260. Heidegger entiende el fin de la vida en la muerte, es decir, el fin del *Dasein* es el paso de la vida al no existir más, es decir, al mero estar ahí sin facticidad: “En el morir de los otros puede experimentarse el notable fenómeno del ser que cabe definir como el vuelco en que un ente pasa de la forma del ser del ‘ser ahí’ (o de la vida) al ‘ya no ser ahí’. El fin del ente qua ‘ser ahí’ es el principio de este ente qua ‘ante los ojos’”.

⁵² Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial. 2-3.

y la compara a las demás ciencias asumiendo que no es su fundamento, y que, si acaso, tiene que demostrar que es igual de legítima que las otras ciencias para ser tomada en cuenta. Este problema, también se encuentra, de una forma peculiar, en la crítica de Husserl. Para este, el ser humano ha perdido toda creencia en una filosofía universalmente válida y verdadera, y eso, en realidad, significa la pérdida de la creencia en sí mismo y en su razón. Esto no implica solo una crisis de las ciencias, sino también de la filosofía y de la propia humanidad.⁵³ Con el término de pérdida de la fe en la razón humana, Husserl se puede equiparar al fragmento citado anteriormente de Heidegger. Heidegger está hablando de una interpretación del pensar que olvida el ser como elemento del pensar. Husserl, por su parte, habla de perder la confianza en la razón por parte del propio ser racional. Ambos están apelando a la crisis de la racionalidad con terminología distinta. Heidegger lo hace desde su mala comprensión, mientras que Husserl lo hace desde su creencia. Si profundizamos en ambos términos, llegamos al mismo fundamento: hay un problema que acontece en la sociedad europea en la relación entre ser humano y su racionalidad. Hay un desgaste en el concepto de razón, una pérdida. Una mala interpretación de lo que significa realmente, y por tanto una comprensión incorrecta de lo que debería ser. Y esto puede llevarnos a una pérdida de sentido, como advierte Husserl: “cae también la creencia en una razón “absoluta” a partir de la cual el mundo adquiere su sentido, la creencia en el sentido de la historia, el sentido de la humanidad, en su libertad, esto es como capacidad disposicional del ser humano de conferir sentido racional a su existencia humana individual y general.”⁵⁴

Por tanto, estoy relacionando ambas visiones de la razón en tanto que ambas tienen un punto en común que lo permite, la crisis en la que se ve envuelta la razón humana. Si bien es cierto que Husserl es el único que habla propiamente de que hay una crisis, Heidegger no deja de advertir el peligroso significado que adquiere la filosofía bajo una interpretación concreta en un contexto en el que pretende criticar a la metafísica. Son contextos distintos, y refieren a cosas distintas, pero lo que dicen puede relacionarse. La relación se encuentra más en lo que no dicen que en lo que sí. Vemos la similitud en lo que puede intuirse a raíz de sus tesis, pero no en las mismas. En Husserl la solución a la crisis —y la tesis central de *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*— es recuperar el mundo de la vida desde el que se entiende la relación

⁵³ C, 56-57.

⁵⁴ Ibid., 56.

entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu. Heidegger, por su parte, dice así: “[...] Esta pregunta nace de la intención de seguir manteniendo la palabra «humanismo». Pero yo me pregunto si es necesario. ¿O acaso no es evidente el daño que provocan todos esos títulos? Es verdad que ya hace tiempo que se desconfía de los «ismos». Pero el mercado de la opinión pública reclama siempre otros nuevos y por lo visto siempre se está dispuesto a cubrir esa demanda. También nombres como «lógica», «ética», «física» surgen por primera vez en escena tan pronto como el pensar originario toca a su fin. En su época más grande, los griegos pensaron sin necesidad de todos esos títulos. Ni siquiera llamaron «filosofía» al pensar. Ese pensar se termina cuando sale fuera de su elemento. El elemento es aquello desde donde el pensar es capaz de ser un pensar. El elemento es lo que permite y capacita de verdad: la capacidad. Ésta hace suyo el pensar y lo lleva a su esencia. El pensar, dicho sin más, es el pensar del ser. El genitivo dice dos cosas. El pensar es del ser, en la medida en que, como acontecimiento propio del ser, pertenece al ser. El pensar es al mismo tiempo pensar del ser, en la medida en que, al pertenecer al ser, está a la escucha del ser. Como aquello que pertenece al ser, estando a su escucha, el pensar es aquello que es según su procedencia esencial.”⁵⁵ Por una parte, quiero señalar que hay otra similitud en el esquema de Heidegger y en Husserl. Se puede ver en la medida en la que Heidegger explica que hay que eliminar los títulos para una comprensión del pensar originario, y Husserl utiliza el mundo de la vida como subsuelo⁵⁶ de lo que podríamos llamar pensamiento general —que engloba tanto las ciencias del espíritu como las ciencias naturales—. Por otra parte, cuando Heidegger habla de que el pensar termina cuando sale fuera de su elemento, siendo ese elemento el ser, se aproxima a la consideración de Husserl de que cuando no se toma como subsuelo el mundo de la vida, se cae en una visión positivista del mundo.⁵⁷ Y por tanto, se puede equiparar el ser heideggeriano, y su especificidad husserliana, el mundo de la vida, como lo mismo. Esto es así en tanto que se pueden considerar dos elementos que le acontecen al ser humano, o dicho de un modo fenomenológico: a priori. Uno de los términos es de carácter ontológico, y el otro fenomenológico. Pero si vamos más allá de los títulos como Heidegger pretende, hay, en ambos, un regreso al “origen del pensamiento”. Y esto se plasma en su recuperación del mundo clásico para explicar su solución. Por una parte,

⁵⁵ Heidegger, M. (2000). Carta sobre el humanismo. Madrid: Alianza Editorial. 3-4.

⁵⁶ C, 155.

⁵⁷ Ibid., 15.

Heidegger explica como el pensar de la antigua Grecia no salía de su elemento. Y por otro lado, Husserl destaca la actitud teórica del pensamiento clásico.⁵⁸

Evidentemente, esto deja entrever cómo el giro hermenéutico y la influencia fenomenológica no son sino dos formas de ver lo mismo. Quizás se trate de dos métodos distintos, pero se ha puesto de manifiesto que son equiparables y guardan relación. Y eso es así precisamente porque sus presupuestos han surgido de las mismas preguntas. Los presupuestos hermenéuticos tienen una base fenomenológica que se obvia para centrarse en la ontología, pero que, sin embargo, sigue latente en los elementos formales y los esquemas de Heidegger. Esto quiere decir que, tanto la forma más evolucionada que conocemos de la fenomenología de Husserl en *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* y la hermenéutica que realiza Heidegger tienen un punto de encuentro. Y ese punto de encuentro, en realidad, siempre ha estado ahí, en el amor a la sabiduría.

3. Conclusión

Con todo, quiero señalar precisamente el carácter de semejanza que se puede encontrar a lo largo de la obra de ambos autores. Dos autores que han configurado nuestros tiempos tal y como los comprendemos hoy en día. La filosofía no habría podido avanzar sin un enfoque fenomenológico que la salvase de su psicologización y un posterior enfoque hermenéutico que la sacase de la especulación metafísica. Así, pues, era preciso una renovación, un rescate, que se hace patente en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Quizás este rescate no se realizó completamente. Mientras el ser humano siga teniendo un conflicto con la razón humana, la filosofía se quedará estancada en un horizonte sin referencias. Es preciso, entonces, acudir al pasado, aprender de los errores, y sobre todo tener presente que el saber filosófico es infinito. La filosofía nunca tendrá fin, pues como dice Husserl: “Decir que la filosofía, ciencia en todas sus formas, es racional es una tautología. Pero ella, en todo, está en camino hacia una racionalidad más alta, ella es racionalidad que descubre siempre de nuevo su relatividad insuficiente, que es impulsada hacia delante con esfuerzo, en la lucha plena de la verdadera y plena racionalidad. Pero finalmente ella descubre que ésta es una idea que se halla en el infinito y en el *factum* de estar necesariamente en camino”.⁵⁹ Por todo ello, es

⁵⁸ Ibid., 48.

⁵⁹ Ibid., 306.

importante que los filósofos sigamos tratando de propulsar el barco de la filosofía para seguir navegando hacia un horizonte sin final.

Bibliografía

- Ferraris, M. (2004). *La Hermenéutica*. Madrid: Ediciones Cristiandad (trad. Lázaro Sanz).
- Heidegger, M. (1993). *El ser y el tiempo*. México, D. F.: Fondo de cultura económica (trad. José Gaos).
- Heidegger, M. (2004). *The phenomenology of religious life*. Indiana: Indiana University Press (trad. Matthias Fritsch y Anna Gosetti-Ferencei).
- Heidegger, M. (2000). *Nietzsche*. Barcelona: Ediciones Destino (trad. Juan Luis Vermal).
- Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte).
- Husserl, E. (2006). *Investigaciones lógicas I*. Madrid: Alianza Editorial (trad. Manuel G. Morente y José Gaos).
- Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros (trad. Julia V. Iribarne).
- Lara, F. de. (2018). Los modelos de análisis fenomenológico del joven Heidegger. Una discusión sobre el lugar político de la filosofía. *Pensamiento. Revista De Investigación E Información Filosófica*, 74 (281). <https://doi.org/10.14422/pen.v74.i281.y2018.004>
- Montiel, A. (2016). Disputa entre Husserl y Heidegger: De la fenomenología reflexiva a la fenomenología hermenéutica. *Revista Científica Internacional*, 3 (1). Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7337859>
- Nietzsche, F. (1882). *La gaya ciencia*. [EPub], España: ElCavernas (trad. José Carlos Mardomingo Sierra).
- Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid: Tecnos.
- Vidal-Folch, Ignacio. (2008). «Las frases de Heidegger son las propias de un esquizofrénico». *Revista de Pedagogía*, 29 (84). Recuperado de http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0798-97922008000100009&lng=es&tlng=es