

# *Egología y fenomenología: la crítica heideggeriana de Husserl*

Jocely BENOIST  
(Universidad de Rennes)

Como es sabido, el curso semestral desarrollado por Heidegger en la Universidad de Marburgo durante el verano de 1925 fue escenario de una discusión con la fenomenología husserliana<sup>1</sup>. En él Heidegger presenta una especie de primera versión de lo que será la problemática de *Sein und Zeit* y, por tanto, de lo que, si ha de creérsele, sería el primer pensamiento sustraído a la metafísica, por haber cuestionado sus presupuestos hasta el límite. Pero lo previo es lo que el propio Heidegger llama una “crítica inmanente”<sup>2</sup> de la fenomenología, es decir, de la fenomenología husserliana, concebida sin embargo por ello mismo como el suelo natural del pensamiento.

El centro de gravedad de la crítica se sitúa claramente del lado del ego. Lo que aprisionaría el pensamiento husserliano en un dispositivo tradicional, materia de lo que propiamente se llamará “metafísica” es su referencia egológica, o en todo caso, a una conciencia constituyente. Es decir, que el Husserl

---

<sup>1</sup> Cf., entre la abundante literatura, Jean-Luc Marion, “L'ego et le Dasein”, en *Réduction et donation*, Paris, P.U.F., 1989, p.118s., Jean François Courtine, “Réduction phénoménologique et différence ontico-ontologique”, en *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, p.207s., Rudolf Bernet, “Intentionalité et transcendance” (Husserl et Heidegger)”, en *La vie du sujet*, Paris, P.U.F., 1994, p.39s., y la exposición sistemática de Jean Greisch, *Ontologie et temporalité*, Paris, P.U.F., 1994, p.44s.

<sup>2</sup> Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs* (Ga 20), hg. Von Petra Jaeger, Francfort, Vittorio Klostermann, 1979, p.140.

al que se apunta aquí es esencialmente el de las *Ideen*, al tiempo que se mantiene fiel y respetuoso a la exposición de las *Investigaciones lógicas* por cuanto representa una “obra de cala”, única que permite el acceso al suelo auténtico de la filosofía, esto es, a los fenómenos, en tanto que este ha de hacerse de forma libre de presupuestos. Con *Ideen* Husserl parece haber introducido nuevamente un presupuesto masivo que recoloca su empresa dentro de la historia de la metafísica, sacando a la luz un postulado que sin duda ya funcionaba en la obra fundacional. Este postulado es el de la estructura egológica del aparecer: nada hay que no aparezca en un ego.

¿Qué obstaculiza una aprehensión radicalmente fenomenológica de los fenómenos? Estos son, en efecto, los términos en que Heidegger plantea la cuestión: no se trata tanto de negar o desbordar la fenomenología cuanto de llevarla hasta el límite de sus exigencias, esto es, hasta la ausencia absoluta de presupuestos, hasta lo que podría llamarse la libertad de los fenómenos. Entonces ¿en qué medida la vía adoptada por Husserl a partir de *Ideen I*, al hacer más rígidas sus opciones iniciales, puede obstaculizar la completa liberación de los fenómenos?

\* \* \*

La paradoja de la respuesta heideggeriana es que señala de entrada y sobre todo una carencia más bien que un error –pero ambas cosas están aquí ligadas. El planteamiento husserliano del problema de la intencionalidad se caracteriza, según Heidegger, por un fallo, una falta (*Versäumnis*). Lo que se echa en ella de menos es cualquier tratamiento serio de la pregunta por el ser (*Frage nach dem Sein*), entendida como pregunta por el sentido del ser. En ninguna parte Husserl se interroga realmente por el sentido de la palabra “ser”, ni siquiera –y sobre todo– por el sentido que podría adquirir cuando se aplica al fenómeno cuyo papel central ha destacado la fenomenología, a saber: la intencionalidad. Esta carencia de explicitación del ser de lo intencional o quizás más bien, por seguir a Heidegger, de lo intencional en tanto que en ello va implicado el ser mismo, lastra todo el proyecto de la investigación fenomenológica.

Obviamente se puede ser escéptico a ese respecto y preguntarse por la necesidad de referirlo todo a una problemática ontológica, problemática que, en la propia exigencia de “autenticidad” que lleva consigo, podría ser el último nombre de la metafísica misma. ¿Acaso la propia fenomenología husserliana no prescinde del sentido del ser, e incluso uno de los aspectos de su pro-

ceder no consiste en cortocircuitar esta cuestión, en desarmarla realmente mediante ese cortocircuito (*Ausschaltung*) que es la reducción? La fenomenología husserliana no se sitúa esencialmente sobre el terreno de la ontología e, incluso, en virtud de su giro idealista de 1907, induce a una nueva relación con la ontología. Hay buenas razones para confiar en que pueda soslayarse la ontología, algo necesario para las tentativas contemporáneas de superar el ontologismo heideggeriano<sup>3</sup>.

Queda por ver que la argumentación heideggeriana sea capaz de crear sus propias condiciones de credibilidad. Porque, en efecto, en vez de pegar pura y simplemente una problemática externa sobre el texto husserliano lo único que hace es marcar un trabajo de diferenciación propiamente ontológica dentro del propio texto. Aquí, Heidegger toma a Husserl al pie de la letra y el único límite de su estrategia de apropiación y al mismo tiempo de deconstrucción no es, sin duda, más que el tomarlo precisamente demasiado al pie de la letra, en el arraigamiento penosamente metafórico de la fenomenología en el lenguaje de la metafísica, al margen de la cual juega.

El análisis heideggeriano parte de la idea de que la intencionalidad pertenece al ámbito de una región del ser, la conciencia. La cuestión es saber si el pensamiento de la intencionalidad ha planteado o no la cuestión previa del ser de esa región. Ya puede uno indignarse sin ir más lejos: ¿es cierto que la conciencia en Husserl puede caracterizarse como una región del ser? Pero en este punto la lectura de los textos es inapelable: sin duda que sí. El Husserl de *Ideen* razona en términos de regiones, entendidas como regiones de ser, y articula particiones propiamente ontológicas<sup>4</sup>. Husserl habla aquí de “ontologías regionales”, al margen de la paradoja de una fórmula que parece subvertir el estatuto tradicional de la ontología como *metaphysica generalis*. Y la conciencia misma está bien determinada como una región de ese tipo, susceptible de una ontología regional; la oposición entre las dos regiones “mundo” y “conciencia” adquiere así un valor axial en esa demarcación. El objetivo del fenomenólogo que lleva a cabo la reducción es “alcanzar una nueva región del ser (*Seinsregion*) que hasta el presente no se ha delimitado en su especificidad”<sup>5</sup>. Se trata ciertamente de una conquista ontológica, y allí donde se busca la conciencia se la busca desde el primer momento como ser. La conciencia sólo se resiste a la reducción fenomenológica en la medida en

---

<sup>3</sup> Cf. Por ejemplo Jean-Luc Marion, “L'être et la région”, en *op.cit.*, p.211s.

<sup>4</sup> Cf. *Ideen*, § 9, Hua III/1, p.23.

<sup>5</sup> *Op.cit.*, § 33, p.67.

que se ve provista de un “ser propio” (*Eigensein*). Es en virtud de su constitución ontológica particular como subsiste a modo de “residuo fenomenológico”, subsistencia que, recíprocamente, la confirma como “región del ser original por principio”<sup>6</sup>. No sólo es la conciencia región del ser sino que, como tal, reviste una especie de primacía ontológica que retendrá toda la atención crítica de Heidegger, porque este ser de la conciencia se ve determinado como “ser absoluto”<sup>7</sup>. ¿Qué hay que entender con ello, pues al mismo tiempo la tesis central de la fenomenología, que parece invalidar la posibilidad de toda absolutez ontológica, sigue siendo que no hay más ser que el que aparece para una conciencia?

Que haya “ser absoluto” es evidentemente, como en toda afirmación de absolutez, relativo. Si la conciencia es absolutamente es que hay un ser que no es absoluto, en el sentido de ser relativo, esto es, relativo precisamente al de la conciencia. Toda la exposición de *Ideen I* gira así en torno a una partición ontológica esencial (“la distinción de principio más radical que pueda darse entre los modos del ser”<sup>8</sup>), que parece introducir un dualismo en el corazón del ser mismo, en nombre de una evaluación propiamente ontológica de sus diferentes regiones, que lleva a privilegiar una de ellas, excluyendo todas las demás.

En la medida en que lo que se distingue ahí son ciertamente dos esferas del ser la pregunta de Heidegger resulta plenamente legítima: ¿se ha aclarado previamente de manera suficiente el sentido de lo que quiere decir “ser” en general? Heidegger pretende dejar aquí abierta (de momento) la cuestión de saber si dicha cuestión es fundamental. Pero la cuestión se suscita de todos modos por los términos mismos que Husserl emplea, por la necesidad que experimenta de caracterizar ontológicamente su punto de vista.

Simultáneamente, Heidegger plantea a Husserl una cuestión propiamente fenomenológica que se refiere, propiamente hablando, a lo que podría llamarse una “fenomenología de la fenomenología”: ¿sobre qué suelo fenomenológico se gana el dominio de objetos de la fenomenología? Es decir, en suma: ¿de qué se habla al hablar de intencional? ¿Qué es lo que confiere su contenido fenomenológico concreto a esta noción de intencionalidad? ¿Sobre qué fenómenos puede conquistarse su sentido auténtico, que subyace constantemente a los análisis pretendidamente ontológicos de la fenomenología?

---

<sup>6</sup> *Op.cit.*, p.68.

<sup>7</sup> *Op.cit.*, § 49, p.104.

<sup>8</sup> *Op.cit.*, § 42, p.87-88.

Es esta exigencia fenomenológica aplicada a la propia fenomenología (desvelar el fundamento fenomenológico de la *intentio*) la que abrirá a Heidegger en un segundo momento la posibilidad de radicalizar su análisis en forma de fenomenología de la temporalidad. Pero en un primer momento sirve también de arma de guerra y de medio de deconstrucción contra la *abstracción* de las determinaciones ontológicas propuestas por Husserl.

Estas son cuatro.

1ª La primera determinación es la de la conciencia como *ser inmanente*.

Como hace observar Heidegger, y sobre ello volveremos en los capítulos siguientes, en el punto de partida esta noción es relativa. Ser inmanente significa en primer lugar ser inmanente a, luego en tanto que ser en otro distinto de sí mismo. Si se entiende así, ¿a qué puede ser inmanente el ser de la conciencia? A nada distinto de la conciencia misma, pero en tanto que esta puede convertirse, en cierto modo, en su propio contenido. Esta situación no remite a nada distinto de la figura clásica de la reflexión, como no lo niega el texto de *Ideen*. Lo que Heidegger quiere decir es que no hay inmanencia en sí, sino inmanencia de la conciencia desde cierto punto de vista, en tanto que esta puede convertirse en objeto de una operación metafísicamente determinada que se llama reflexión y solamente así. Sólo bajo la mirada de la reflexión, es decir, de una reflexión al menos posible, se ve provista la conciencia de un ser inmanente. La conciencia husserliana se ve ya aquí determinada en su ser por unas estructuras que corresponden a las de una concepción tradicional de la actividad filosófica. Toda determinación del ser de la conciencia misma se descarta por lo demás en beneficio de la determinación de la posible relación de un ente a otro (que en este caso resulta ser el mismo), es decir, de lo vivido de la reflexión a lo vivido como aquello sobre lo que se reflexiona: ahí se origina el sentido husserliano de la inmanencia, en la conexión de un ente a otro, incluso la ecuación de un ente con otro. La transparencia de la reflexión se aprehende aquí como una propiedad fenomenológica fundamental sólo por lo que da a conocer de un ente, y no es interrogada en cuanto a que hace o no posible este ente en cuanto ente, por tanto en su ser. La región conciencia es presupuesta por referencia a ella misma como lo que hace posible su propia inmanencia, a través de ese modelo preconcebido que es el de la reflexión, pero de la procedencia ontológica de la conciencia misma (¿cómo puede la conciencia ser conciencia?) no cabría hacerse cuestión.

¿Se verifica esta ecuación inmanencia / reflexión en el texto de *Ideen I*?

Hay que reconocer a la lectura heideggeriana el mérito de su indiscutible rigor. Cuando en el § 42 de *Ideen I* Husserl sigue distinguiendo en el mismo vocabulario ontológico “el ser en cuanto conciencia” y “el ser en cuanto realidad”, lo hace en nombre de una división entre inmanencia y trascendencia. Pero, como es lógico en fenomenología, “esta oposición entre inmanencia y trascendencia implica una distinción de principio en la forma darse una y otra”<sup>9</sup>. A partir de ese momento la cuestión es saber cómo se da la inmanencia (¿qué modo de dación la caracteriza como inmanente?), con exclusión de la trascendencia. Sobre eso el texto de Husserl parece claro: hay inmanencia donde hay posibilidad de una *percepción inmanente*. Pero esta, en § 38, ya ha sido asociada a la reflexión como a su gesto o actitud constitutiva. La esencia del *cogito*, en cuanto estructura intencional, “entraña la posibilidad de principio de que la mirada se vuelva ‘reflexivamente’ sobre ella”<sup>10</sup>. Pero para la conciencia esta esencia no es una esencia como cualquier otra. En ella es la conciencia misma, o al menos uno de sus momentos, la que se manifiesta. El acto de conciencia en la que aquél se presenta posee desde ese momento esa propiedad particular de poder caracterizarse como “acto dirigido de manera inmanente”. Los actos de este género se definirán por el hecho de que sus objetos intencionales “pertenecen al mismo flujo de lo vivido que ellos mismos”<sup>11</sup>. Pero esta propiedad de inmanencia, que no mide aquí otra cosa que la pertenencia (la inmanencia) de dos contenidos a un mismo flujo, no se funda de hecho más que en aquella propiedad planteada en el punto de partida de *Ideen*, es decir, la reflexividad de la conciencia misma, en la que se juega su posibilidad de que cualquier cosa que se manifieste lo haga como contenido en ella, o sea como “inmanente”. La reflexión es a la vez un caso particular de “percepción inmanente” y el horizonte necesario para poner en evidencia (y a dotar de sentido) la inmanencia de cualquier cosa a la conciencia, percepción o no, por lo demás. Así, pues, para elucidar el ser de la conciencia en el § 46 se pondré en primer plano la reflexión, como vía de acceso de la conciencia a sí misma. “Toda percepción inmanente garantiza necesariamente la existencia de su objeto. Cuando la reflexión se aplica a lo vivido mío para captarlo, capto un absoluto en sí mismo cuya existencia por principio no puede ser negada”<sup>12</sup>. Si el ser de la conciencia se manifiesta como “ser inmanente” lo hace ciertamente *por* y *en* la reflexión.

<sup>9</sup> *Op.cit.*, p.88.

<sup>10</sup> *Op.cit.*, § 28, p.77.

<sup>11</sup> *Op.cit.*, p.78.

<sup>12</sup> *Op.cit.*, § 46, p.96.

La noción de inmanencia está por consiguiente ligada a la idea de un *modo de acceso* a la conciencia, lo que la fenomenología heideggeriana, en su orientación hermenéutica, no podría negar; pero un modo de acceso cuya evidencia es más postulada que mostrada, en la adscripción implícita a una tradición previamente no cuestionada. Aquí se ignoran las cautelas de las *Investigaciones lógicas*<sup>13</sup>, lo que subraya la falsa evidencia de la remisión a Descartes al final del § 46. De todos modos hay ciertamente un yo, que en cuanto tal integra el flujo de la fenomenalidad, y es lo dado en y por la conciencia mediante la reflexión. Tesis fenomenológica cuyo carácter interpretativo e interpretativamente violento en relación con los fenómenos intenta subrayar Heidegger.

2ª La segunda interpretación es la de la conciencia como ser absoluto en el sentido de *dato absoluto*.

Lo vivido reflexionado es en sí mismo absolutamente dado. Las vivencias existen en un sentido absoluto en relación a lo trascendente, es decir, que no se presentan de forma indirecta, simbólicamente, sino que son captados en sí mismos, dice Heidegger<sup>14</sup>, volviendo así a servirse del vocabulario brentano del primer Husserl, que distingue entre la representación propia (directa) y la representación impropia (indirecta). De hecho, esta determinación, que parece más inmediatamente fenomenológica que la primera, pues caracteriza un modo de dación, está construida sobre el andamiaje de la precedente y presupone su dispositivo, no aclarado ontológicamente, es decir: la tesis de la reflexión como vía de acceso de la conciencia a sí misma. Ahí se juega la absolutez de lo dado que se suponía impartida a los fenómenos de conciencia. Y una vez más Heidegger resalta la incapacidad de Husserl para precisar aquí el contenido ontológico de su propósito.

Reproche tal vez injustificado pues ¿acaso no reside la originalidad –y la originariedad– de la fenomenología en dejar de lado toda determinación ontológica para remitirse a la inmediatez incluso de un modo de dación?

El problema es que el propio Husserl transcribe su tesis (2ª) en el lenguaje de la ontología, lo cual fundamenta la *tercera determinación* de la pura conciencia.

3º Esta tercera determinación es como sigue: la conciencia es ser absoluto en el sentido de que *nulla re indiget ad existendum*.

<sup>13</sup> Cf. *IL*, V, §§ 4-8.

<sup>14</sup> Ga 20, p.143.

En la adopción de la determinación cartesiana de la substancia para calificar el ser de la conciencia ¿no habría que ver el retorno de la metafísica con toda su fuerza? Es aquí sin duda donde la interpretación de Heidegger encuentra, si no su mejor razón, en todo caso su mejor pretexto.

“Ningún ser real, *ningún ser que para la conciencia se figura y se legitima por medio de apariencias es necesario para el ser de la conciencia misma (entendida en su sentido más amplio como flujo de lo vivido)*.

El ser inmanente es pues, indudablemente, un ser absoluto, en el sentido de que por principio *nulla re indiget ad existendum*.”<sup>15</sup>

Es por tanto el propio Husserl quien formula una tesis ontológica sobre la conciencia, la de más peso, en el lenguaje de la metafísica tradicional. No contenta con estar determinada ontológicamente, la conciencia gana aquí una función ontológica eminente, en el sentido de ser en ella donde, de manera insigne, se acredita el ser en general. En efecto, el ser de la conciencia se ve cargado con todo el peso del ser, porque es ser *absoluto*. Heidegger ilustra esta determinación refiriéndose con toda razón a otras fórmulas del § 49, que hacen de la conciencia “un sistema de ser cerrado sobre sí”<sup>16</sup>. Con la irrupción de la paradoja de la representación sin objeto, que se convierte ahora en el proscenio teórico de la reducción, Husserl quiere subrayar aquí la independencia ontológica de la esfera de la representación o, al menos, de la conciencia, en relación con su objeto, es decir, con su objeto determinado en tanto que real y no en el sentido ordinario del término. Pase lo que pase con el objeto, que puede quedar suspendido en su existencia, la conciencia subsiste, y es en esa subsistencia en la que se expresa lo que es en el nivel ontológico un ser absoluto, prácticamente en el sentido de la substancialidad cartesiana, “lo que es por sí”. ¿No encuentra Husserl los términos de la definición de la substancia propuesta en los *Principios de la filosofía* para caracterizar la absolutez del ser de la conciencia? *Nulla re indiget ad existendum*, escribe, calcando prácticamente –y no puede ser casual, hasta tal punto está presente aquí la referencia a Descartes– el *nulla alia re indiget ad existendum*<sup>17</sup>.

La conciencia es por tanto el ser primero, no necesita de ningún otro ser

<sup>15</sup> *Ideen I.*, § 49, Hua III/1, p.104.

<sup>16</sup> *Op.cit.*, p.105.

<sup>17</sup> Descartes, *Principia Philosophiae*, I, 51, AT VIII 14. Sobre esta vinculación, véase Rudolf Boehm, “Das Absolute und die Realität”, en *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, I, La Haya, Nijhoff, 1968.



para existir. Inversamente, no hay ningún otro ser que no tenga necesidad de ella pues cualquier otro ser se anuncia en ella: “*el mundo de las res trascendentes se refiere por entero a una conciencia, y no a una conciencia concebida lógicamente sino a una conciencia actual*”<sup>18</sup>.

A primera vista parece que se trata de una distinción propiamente metafísica entre dos sentidos del ser, un sentido primero en el que es “absoluto” y se basta por tanto a sí mismo, y un sentido segundo en el que no se define sino por referencia a lo otro, como el de un ser dependiente de él y constituido en su ser en tanto que dependiente. Hay un ente (la conciencia) que es más y mejor ente que los otros y por referencia al cual va a definirse el ser de los otros entes. Estructura exacta de lo que Heidegger más tarde llamará onto-teología.

No obstante, es evidente que hay que tomar ciertas distancias respecto a la aplicación demasiado precipitada de este esquema. De entrada hay que hacer observar que, por más pródigo que se muestre Husserl en determinaciones ontológicas de la conciencia (cualificada abundantemente de “ser absoluto”), se muestra sin embargo prudente a la hora de calificar en términos ontológicos en sentido propio la dependencia (o “referencia”, *Angewiesenheit*, que es el término que emplea) de las cosas constituidas por referencia a ella. Es precisamente el hecho de ser “constituidas” lo que no es un detalle sino lo esencial del descubrimiento inducido por la reducción, y que sólo puede expresarse muy imperfectamente en el lenguaje de la ontología cartesiana, que es la de la relación de *res* a *res*. De ello resulta que lo que podría no ser más que la *metáfora* de la realidad (cuya necesidad ausente mide aquí la absolutez de la conciencia) no pueda desarrollarse hasta sus últimas consecuencias.

Inmediatamente después hay que ser sensible precisamente al desmarque del texto husserliano (tanto más sorprendente por tratarse prácticamente de una cita) respecto de la fórmula cartesiana. ¿Qué quiere decir exactamente que la conciencia *nulla re indiget ad existendum*? Si - como ocurre en Descartes, pero en ningún caso en el contexto de una definición de la conciencia sino en el de una definición metafísica de la substancia- se tratara de una cosa, *quae nulla alia re indiget ad existendum*, el *alia* daría a entender que se trata también de una *res*, que simplemente se basta en su ser de *res*, no tiene necesidad de otra *res* para existir. Pero si Husserl se ha cuidado de remitirse a lo idéntico es precisamente porque la conciencia no es, no puede ser

<sup>18</sup> *Ideen I*, § 49, Hua III/1, p.104.

una *res* por razones estructurales. No hay *res*, “cosa”, con su contenido de “realidad” esencial, más que para la conciencia, en el sentido de ser esta la que la constituye en su ser de *res*. Pero es la conciencia es “absoluta” y, según un término tal vez infeliz, “ser absoluto” en la justa medida en que no es una *res*, no se identifica con ningún contenido que ser “constituido” y presentado ante ella. La reflexión, lejos de proporcionar un contenido particular que sería susceptible de constitución (una *res* como otra cualquiera), no enfrenta a la conciencia a nada distinto de su inmediatez a sí misma. Y esta inmediatez no es la de una cosa, por definición susceptible de constitución. Eso es exactamente lo que quiere decir la tesis que afirma que la conciencia no tiene necesidad de “cosa” alguna (*nulla re indiget*). Es una tesis que hay que entender en sentido estricto y tomar al pie de la letra: la conciencia no tiene necesidad de ninguna cosa, *ni siquiera de ella misma*. Porque no es una cosa y configura un nivel de ser que es completamente independiente de la coseidad en general. En modo alguno se propone aquí una tesis ontológica de preeminencia de la conciencia en el orden de las *res*, sino la tesis del abismo ontológico que separa la conciencia de la realidad (aunque sólo fuera la que ingenuamente cabría atribuirle en toda forma de idealismo metafísico). Es por tanto “la más radical de las diferencias ontológicas” (término empleado por Husserl, que podría no ser ajena a la relación con el concepto heideggeriano de diferencia ontológica<sup>19</sup>) la que se rearticula aquí, pero en un sentido que, lejos de distinguir simplemente dos entes, delimita de manera enteramente radical dos *sentidos de ser* que no son compatibles, no pueden subsistir juntos y, hablando con propiedad, no tienen nada que ver. Considerar la conciencia (en tanto que constituyente) es renunciar a mirar las “cosas” (*res*) y a razonar en términos de “cosas” (es decir, de realidad): tal podría ser la lección de *Ideen I*, que no pretende enseñarnos nada más que una mirada distinta, a la medida de una “conversión” (la reducción fenomenológica). *No carece de importancia* [ce qui ne devient en rien], precisamente porque esos dos sentidos del ser son incompatibles al utilizar la noción de ser de manera diversa, según dos puntos de vista radicalmente opuestos, para decir que, en esa misma medida, las “cosas” no existirían realmente. En cierta forma la reducción no alcanza la existencia de las cosas precisamente por ponerla entre paréntesis, no interesarse por ella y no formular tesis sobre ella.

Más que de una substancialidad de la conciencia, realización del modelo de la *res*, se plantea la cuestión de la radicalidad ontológica de la conciencia,

---

<sup>19</sup> Véase más arriba el art. cit. de Courtine, que ilustra sabiamente esta cuestión.

que la conduce no sólo allende la substancia, sino allende la realidad en general. Hay un sentido del ser más general y más radical que la *res*. Tal es el descubrimiento de la fenomenología husserliana, cuya deuda con ella Heidegger no rehusa reconocer, reprochando a Descartes no haber entendido su “sujeto” o su “ego” más que como *res (res cogitans)*<sup>20</sup>, conforme a los modelos ontológicos clásicos. La ampliación del sentido del ser, condición previa al pensamiento del ser y de la salida de la metafísica, está ya ahí.

Pero sería injusto reprochar a Heidegger no haberla visto o haberla disimulado. La reconoce abiertamente y ofrece una interpretación perfectamente correcta de la tesis de la absolutez husserliana, sin reducirla al modelo metafísico que ella misma combate. Ocurre simplemente que su vigilancia crítica permanece alerta y queda naturalmente insatisfecha con las determinaciones ontológicas propuestas, al margen de los avances hechos por Husserl más allá del modelo substancialista. Porque ¿cómo interpretar si no que Husserl llame “ser” a la conciencia? O, a la inversa, ¿por qué, a causa de qué atracción gravitatoria, llamar a eso “conciencia”?

El análisis de Heidegger tiene plenamente en cuenta que, si la conciencia se ve calificada de “ser absoluto”, lo es en un sentido que en rigor no podría identificarse con el sentido del ser puesto en circulación por la metafísica clásica. Pero, por una parte, relativiza la originalidad husserliana de esa innovación; por otra, va a mostrar cómo este nuevo entendimiento del ser sigue ordenándose precisamente al de la *res*, como tema central de la metafísica clásica.

La conciencia no es ciertamente ser absoluto en el sentido en que sería *res* absoluta, realidad primera, más y mejor realidad que las otras, y cuya realidad podría ser fundadora o al menos garantía de las otras. La conciencia es ser absoluto en la medida exacta en que es absolutamente *constituyente*, en que es ante ella donde toda realidad se acredita y hace valer sus derechos. EL horizonte de esta determinación es, pues, la *cuestión de derecho* tal como la planteó Kant. La conciencia no es ella misma más que en tanto “fuente de toda razón y de toda sinrazón, de todo derecho y de toda ilegalidad, de toda realidad y de toda ficción, de toda acción y de toda inacción”<sup>21</sup>. Es decir, que

---

<sup>20</sup> Cf. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Ga 24), ed. por Friedrich-Wilhelm von Hermann, Francfort, Vittorio Klostermann, 1975, p.174; traducción francesa de Jean-François Cortine. *Les problèmes fondamentaux de la Phénoménologie*, París, Gallimard, p.155-156.

<sup>21</sup> *Ideen I*, § 86, p.196.

no hay conciencia más que en la medida en que las cosas son aprehendidas como objeto de una evaluación, de una prestación de valor o, por emplear el término usado entonces por Husserl, de *sentido*, que las constituye en lo que son. La conciencia no es aquello de donde saldría la cosa misma en cuanto ser, sino el *sentido* de la cosa, que define el contenido de su ser, en una “dación de sentido” (*Sinngebung*).

Heidegger no reconoce en ello más que la actualización de la noción de *a priori*, tal como caracteriza los pensamientos transcendentales en el sentido establecido por Kant. La conciencia husserliana es lo anterior, lo *a priori* en el sentido de Descartes y de Kant<sup>22</sup>.

Lejos de formular una tesis metafísica en el sentido clásico del término, Husserl, con *Ideen*, pasa al terreno de lo transcendental. Pero es precisamente este movimiento contra el que protesta Heidegger, y en primerísimo lugar porque ofrece un excelente pretexto a las determinaciones ontológicas que, como tales, son infundadas, al estar limitadas por las restricciones propias de la problemática trascendental. Si la exigencia trascendental no tuviese efectos sobre la determinación del ser propuesto, tal vez resultaría aceptable. Pero lo cierto es que lleva a Husserl a formular aquí afirmaciones propiamente ontológicas que desde ese momento parecen constituir tan sólo un artefacto de la problemática trascendental. Por decirlo en el lenguaje de Heidegger, el carácter de ser absoluto sólo se atribuye a la conciencia en la medida en que se la entiende dentro del horizonte de una teoría de la razón, de la validez (*Geltung*), como si se tratase exclusivamente de saber a condición de qué puede algo ser verdadero o falso, a condición de qué es “real” o no. Esta presuposición inherente a la clásica reducción del ser a la “realidad” sigue siendo aquí absolutamente válida y conduce, no a suprimir toda problemática ontológica, sino a confinarla dentro de los límites de una cuestión que no es, o al menos no directamente, la del ser. Para Heidegger, el acceso a la cuestión de ser como tal pasa precisamente por aislar la problemática de la razón en lo que puede tener de prejudicial, no por “irracionalismo” en un sentido ingenuo, sino por repetir y radicalizar la preocupación husserliana (y tal vez por ello mismo de sus aporías) de una vuelta a las cosas mismas absolutamente libre de presuposiciones, proclamada clara y terminantemente en ese curso de 1925. Al ordenar el despliegue de la fenomenología a una teoría de la razón en la que se cumple y culmina, según la economía de *Ideen I*, Husserl renunció a la tarea esencialmente descriptiva que correspondía a la fenome-

---

<sup>22</sup> Ga 20, § 11 c), p.145.

nología y, más en concreto, sucumbió históricamente a los cantos de sirena del neokantismo y de la predeterminación no fenomenológica que da de la filosofía como “teoría del conocimiento”. ¡Como si el conocimiento constituyera una vía de acceso único o incluso sólo privilegiado al ser!

Heidegger, por tanto, da pruebas aquí de cierta fidelidad a la exposición del punto de vista de Husserl. Pero es aquí mismo donde se separa radicalmente (y no sólo en el contenido). Porque lo que se juega ahora es precisamente la ruptura con lo transcendental, si ello es posible.

4º Esta dificultad cobra todo su sentido con la cuarta determinación ontológica que hace Husserl de la conciencia, que es la de la conciencia como “ser puro”. Es en ella donde, para Heidegger, se manifiesta de hecho el carácter radicalmente no ontológico, es decir, falsamente ontológico, de todas las determinaciones propuestas.

En efecto ¿qué hay de lo intencional, esto es, del ente determinado por la estructura de la intencionalidad?

La “conciencia pura” es precisamente lo que rompe toda atadura con él. La conciencia pura es en efecto la región “conciencia” no ya en su individuación concreta y en su vinculación a un ser viviente, sino tomado en abstracto, puramente en su contenido de esencia.

Puede uno asombrarse de esta interpretación del fenómeno de la “conciencia pura”, o transcendentalmente purificada, obtenida luego por la reducción “cuando se pone fuera de circulación el mundo entero, incluidos nosotros mismos así como toda especie de *cogitare*”. En efecto, siguiendo la letra de *Ideen* esta reducción sólo debería desembocar en “una nueva región del ser que hasta el momento no ha sido delimitada según su especificidad y *en la cual, como en toda región auténtica, el ser es individual*”<sup>23</sup>. Este ser individual que es entonces dado es precisamente el ser absoluto, a saber el del flujo de lo vivido en tanto que puro vivido. Pero justamente este no vale sino en tanto que es absolutamente desconectado de todo viviente que estaría ahí para vivirlo y de todo ente que sería el soporte previamente dado de ese ser-intencional que es el de lo vivido. “Puro” significa lo mismo que “ideal” en el sentido de no-real, precisamente por no pertenecer al orden de la *res*. No se puede vincular el ser-intencional de lo vivido a ninguna *res* que le daría su medida. Se debe sin duda a la penetración de Husserl en dirección a la fuente misma de la intencionalidad el presentir negativamente su exterioridad res-

<sup>23</sup> *Ideen I*, § 33, p.67. Subrayado nuestro.

pecto de las *res*, de las cosas del mundo, pero quedaría aún por determinar positivamente este fenómeno, y de todos modos ¿con qué derecho calificarlo entonces como “vivido”? ¿No equivale a negar la originariedad que se está a punto de adelantar al relacionar, siquiera sólo metafóricamente (aunque las metáforas nunca son metafísicamente inocentes), la estructura de la intencionalidad con una *res* (aquella que habitualmente posee la propiedad de vivir)? Toda la dificultad del análisis husserliano de la intencionalidad radica en su pretensión de abstraer de las propiedades del ente que en su caso le presta soporte, por temor a introducir en la definición de intencionalidad una *res* (pero ¿debe interpretarse todo ente en términos de *res*?), pero invocando al mismo tiempo subrepticamente para determinar esa intencionalidad ciertas propiedades reales, por referencia a las cuales y sólo a ellas se la comprende. Husserl se ve entonces detenido ante una alternativa estéril entre lo real y lo que no lo es, sin que ambos puedan determinarse más que por la referencia del uno al otro y dentro del horizonte de su constitución. Tal vez habría sido necesario, para empezar, entender el ser de lo que es pretendidamente constituido de manera distinta, o al menos no exclusiva, a “real”. Pero en el fondo esta cuestión no le interesó realmente a Husserl. Poco importa el ser de lo intencional, porque importa poco el ser en general. Heidegger intenta colocarse en el punto de vista de Husserl: desde este sin duda no hay que pedir más de lo que se ha anunciado. Si, desafortunadamente, ha podido sugerirse una determinación ontológica de la conciencia o de lo intencional, en verdad no ha sido ni prometida ni investigada. Lo que interesa a Husserl no es el ser de la conciencia, o del ser a la que se remite, sino la conciencia en cuanto campo de un posible conocimiento, y más precisamente, de un conocimiento como ciencia. En el análisis husserliano todo se ordena a la idea de la ciencia, como ciencia absoluta. Pero, una vez más, esta idea está determinada históricamente: es la que domina la filosofía desde Descartes.

Puede aislarse el dominio “conciencia” y hacer de él el objeto de una ciencia para sí misma, autosuficiente y portadora de su propio criterio de verdad, la fenomenología trascendental. La cuestión es saber si la aparente modestia de este propósito (puramente “gnoseológico”) no implica asimismo por fuerza una decisión ontológica esencial. Porque ¿tiene sentido en sí misma esa separación de la conciencia y el mundo? ¿No se encuentra ahí el olvido del ser más inmediato y evidente, y la incomprensión de este fenómeno de la transcendencia —cuyo descubrimiento por Husserl será Heidegger el primero en saludar— que se caracteriza aquí por la reconstitución de una esfera de pretendida “inmanencia”, que constituye desde entonces la fuente de

todas las determinaciones ontológicas de la conciencia en el discurrir husserliano?

A partir de ahí Heidegger va a abrir una crítica de la reducción que podría desempeñar el papel de crítica de la forma husserliana del olvido del ser. La cuestión es la de la pertinencia, no ya de las determinaciones propuestas por Husserl para el ser de la conciencia, sino de la propia región “conciencia”, que podría por tanto constituir una herencia, en términos fenomenológicos, de la vía de acceso o no a esa región. Esta vía de acceso se llama “reducción”. ¿Constituye esta o no un procedimiento auténticamente fenomenológico, es decir, deja ver algo al levantar los presupuestos teóricos?

La tesis de Heidegger, como más tarde la de Sartre, es fundamentalmente hostil a la reducción. Según él la reducción de hecho no sólo abstrae de la realidad, de las *res*, sino también de la encarnación, en cada caso singular, de lo vivido. Abstrae de que los actos sean los míos o los de otro individuo. ¿Querría Heidegger volver a psicologizar la fenomenología, que ha hecho escapar los “actos” de la trampa del mentalismo, poniendo en evidencia su esencia intencional, que los define como exterioridad, pura relación al sujeto? Ciertamente no; él, que no razona más que en términos de “comportamientos” (*Verhalten*), amplificará esa exterioridad, que es lo que quiere retener como lo mejor de la fenomenología husserliana. Pero no cree que se pueda separar esta exterioridad de su configuración determinada. El análisis de la conciencia absoluta abstrae por completo de su existencia de hecho, o más bien del hecho de su existencia, nunca la lleva temáticamente al prosceño, cuando es por ahí por donde habría que empezar. Heidegger no confunde reducción fenomenológica con reducción eidética, ni cree que para Husserl el ego sea pura y simplemente una esencia; pero le reprocha no plantear jamás la cuestión de su ser individual concreto. Para él, esta cuestión llevaría necesariamente a Husserl a la conciencia de la imposibilidad de mantener el ego para sí como objeto de consideración temática. El ser del ego remite necesariamente al ser del mundo, o más bien a la imposibilidad de repartir el ser entre dos esferas radicalmente separadas. La reducción aparece entonces como un procedimiento que sirve para no plantear dicha cuestión, para soslayarla. Es por tanto la posibilidad y la pertinencia de la reducción lo que aquí se cuestiona.

¿Para qué sirve entonces la reducción? Para hacerse presente –según un gesto auténticamente metafísico, que hunde sus raíces en la idea, en sí misma metafísica, de la “ciencia”– el *Was* de los actos, *lo que* son en el sentido de su esencia, de su contenido de prestación objetiva. Pero la manera de ser

(*Weise zu sein*) de sus actos, el hecho de que sean y sus entre-actos: eso es lo que se deja en sí mismo incuestionado. Se está en el registro de lo estructural: la fenomenología colecciona las estructuras y las declina como sus “objetos” propios, pero en ningún sitio se plantea la cuestión de su ser, del “hay” de sus estructuras. A lo que nos invita aquí Heidegger es a superar una aproximación puramente estructural de la intencionalidad, en la exigencia de una interrogación propiamente ontológica de ese fenómeno que, a su manera, él también reconoce como el fenómeno fundamental. En una fórmula sintética, el problema es que, a partir del *Was* (*qué*), jamás aprendo nada sobre el modo del *Daß* (*que*, en el sentido del *hecho de que*)<sup>24</sup>. Ahora bien, si hubiera un ente cuyo *Was* fuera esencialmente y ante todo ser, en el sentido de ser de hecho, por el hecho de ser, entonces esa mirada que consiste en abstraer en él *lo que* es no desembocaría más que en su propia ilusión, en la obnubilación de su no-estructura esencial, que es ser (“existir”<sup>25</sup>).

Evidentemente se plantea entonces la cuestión —y Heidegger la plantea— de saber si no hay en *Ideen* respuestas a todo eso. Porque, en efecto, ¿no se ha vuelto pura y simplemente imposible, estéril y vana por la fenomenología trascendental la búsqueda de una “existencia” de la conciencia, es decir, de una relación a su propio ser como previo a toda esencia o, en todo caso, contenido de “qué”, habida cuenta de la respuesta que aquella ha dado de todos modos a la cuestión del ser? En cierta forma, confiesa Heidegger, en *Ideen* la cuestión del ser está ya planteada. Está incluso “resuelta”. Al menos queda clara la suerte reservada al ser en tanto que efectividad (*Wirklichsein*), es decir, la de la actitud natural: este en cuanto ser debe ser constituido. Hay por tanto una esencia del ser, por el hecho de ser: ser constituido. Lo que es debe ser “para”. Para Husserl, en rigor carece de sentido hablar del ser en el sentido de una posición de existencia (que es lo que propiamente parece aportar Heidegger) fuera de los límites de una constitución. Todo aquello de lo que se dice que existe lo hace dentro de ciertos límites que son los de una prestación de sentido intencional<sup>26</sup>. Pero sigue siendo cierto que Husserl emplea también el vocabulario del ser para calificar el ser intencional de la prestación misma, esto es, la conciencia, como “ser absoluto”. Pero a decir verdad

---

<sup>24</sup> Ga 20, § 12, p.152. Es difícil no oír aquí un eco de Schelling y de Kierkegaard; cf. A.M. Kocktanek, *Schellings Seinslehre und Kierkegaard*, Munich, 1961, p.92.

<sup>25</sup> Existir, esto es “tener que ser”.

<sup>26</sup> Cf. *Ideen I*, § 55, citado por Heidegger, Ga 20, § 12, p.154.



este ser jamás es calificado en sí mismo más que con los términos que remiten a una lógica de la esencia, del contenido intencional proporcionado por la conciencia para que los objetos mismos puedan decirse “ser”. Se vuelve siempre a la misma alternativa, ya sea el ser en el sentido de la *existentia* de la cosa natural tomada como objeto, ya sea la esencia como contenido de sentido de hecho desprovista de ser, o al menos indeterminada en su ser.

Es aquí donde Heidegger lleva a cabo su ruptura más espectacular. Su tesis es, en efecto, la siguiente: no es primario el error o la indeterminación sobre la conciencia absoluta; es más bien en el punto de partida el análisis de la actitud natural lo que es erróneo, y todo resulta de ahí. El hombre como ser viviente que sería el portador de lo “vivido” y de la estructura intencional no puede formar parte, como uno de sus momentos determinantes, de la intencionalidad que debe constituirlo y permitirle plantear su existencia. Pero el problema es como sigue: ¿es ciertamente la experiencia natural del hombre el tratarse como *zoon*, ser viviente entre los objetos de la naturaleza? Nada es menos evidente. Husserl hace como si ese ser del que se desprende, por referencia al cual se sitúa la conciencia pura y que esta tiene por tarea constituir, fuese una *res*, pero ¿nosotros nos tratamos ordinariamente como una *res*?, y ¿hay ahí algo a lo que sea necesario oponer algo como una conciencia pura?

Es sin duda en su oposición al contenido de lo que el propio Husserl llama la actitud natural donde se despliega la dimensión propiamente fenomenológica de la crítica heideggeriana. Husserl nos recuerda con insistencia que la conciencia, al contrario de las cosas del mundo o incluso de nosotros en cuanto realidad mundana, no es una “cosa”. Pero ¿es cierto que nos aparecemos a nosotros mismos habitualmente, en tanto que objetos mismos dados a nuestra conciencia (si precisamente esta determinación sigue teniendo sentido...), como “cosas”? Y de hecho, si no es verdad nada de esto, ¿no se debe a que no hay conciencia a la que las cosas pudieran o debieran aparecer y a que es la partición misma entre cosas y conciencia la que está fuera de lugar? He ahí las cuestiones de extraordinaria radicalidad planteadas por la crítica heideggeriana.

La “actitud natural” nada tiene de natural. Es una actitud determinada por otra actitud bien conocida de los filósofos (como metafísicos) que es la de la *teoría*. El presupuesto de los filósofos es que en la “actitud natural” en el sentido de la que es “natural” el hombre se las ve con lo que está determinado como “naturaleza”. Pero ¿por qué es así sino por el saber de la teoría, y por este entendimiento previo del mundo que es la visión teórica de las cosas (la de las ciencias de la naturaleza o de cualquier ciencia que delimita una “natu-

raleza” con la que se supone que el hombre tendría precisamente que vérselas? Por esta vez se trata de una actitud y por tanto de una decisión. El comportamiento humano que se presupone así o es neutral en relación con el aparecer de las cosas mismas. Es decir, que no se tiene naturalmente una “naturalidad”; el sentido para que haya una está siempre determinado por ciertas limitaciones del comportamiento humano.

Es por tanto el error sobre la realidad misma (sobre el ser de las *res* en tanto que eso con lo que uno se las ve) o lo que más bien podría denominarse el mito de la realidad (la tesis que pretende que uno se las ve naturalmente con *res*, o que el mundo natural es un mundo de *res*) el que induce al error sobre el ser de la conciencia y/o de lo intencional, o más bien a la incapacidad de proponerle cualquier determinación ontológica. Y es que conciencia y *res* son dos errores correlativos y gemelos. Quien razona en términos de conciencia no puede tener más que un mundo de *res*, y quien razona en términos de *res* ya y siempre las coloca bajo la mirada de una conciencia. La paradoja es que, lejos de suprimir el privilegio de la cosa en la determinación del ser, y al profundizar en el presupuesto (la conciencia), Husserl lo ha reforzado y lo ha dejado, por decirlo así, incuestionado, adoptando como evidencia que el ser debe manifestarse en el horizonte de una conciencia, es decir, ya y siempre en una determinación *teórica* del ente, como mirada, determinación que va a calificar siempre ese ente como *res*, contenido de lo visto.

Podría creerse que el giro que conduce de *Ideen I* a *Krisis*, en la exploración cada vez más intensa de la llamada “actitud natural” en el camino de una ontología del *Lebenswelt* y un tomar en cuenta de la dimensión primaria e irreductiblemente práxica de esta habría podido atenuar las críticas de Heidegger, en la convergencia evidente de las preocupaciones de ambos autores. Pero no ocurre así. Heidegger se muestra aquí muy al tanto de investigaciones y de una evolución que de hecho se remontan a finales de los años diez y que, en cierta medida, quepa incluso percibir en la primera versión del texto de *Ideen II*, escrito inmediatamente después de *Ideen I*. Conoce el manuscrito de *Ideen II* y lo cita en los pasajes que atestiguan el punto culminante de una evolución completamente real de Husserl sobre estas cuestiones. Más aún: remite incluso al curso sobre la psicología fenomenológica que Husserl imparte a la misma época de los *Prolegomena* heideggerianos, perfectamente al corriente de las enseñanzas de su maestro y todavía amigo. Este curso de Husserl de 1925 tiene gran importancia para estas cuestiones porque, al intentar nuevamente ganar, a continuación de *Ideen II*, la partición fenomenológica *naturaleza / persona*, Husserl se ve obligado a cuestionar un nivel

del aparecer que parece situarse, por decirlo así, aquende de esa partición, y a plantear cuestiones de gran radicalidad sobre el estatuto del *Lebenswelt* o de lo que aún llama “experiencia”, allende tal vez la oposición naturaleza / persona. Estas tentativas no convencen a Heidegger. El Husserl de *Ideen II* se esmera mucho en distinguir “actitud natural” y “actitud naturalista”. Lo que hace “natural” la actitud natural es su familiaridad, su originariedad, y no el que tenga que ver con una “naturaleza” en el sentido estrecho del término. Cuando percibo un gato no lo percibo “naturalmente” como objeto físico<sup>27</sup>. Lo percibo como gato. Pero esta percepción tiene que ver, en sentido propio, con la que Husserl llama actitud “personalista”, que es sensible a la existencia de personas, o al menos de *animalia*, en la naturaleza. Pero es precisamente esa partición la que recusa Heidegger: distinguir entre “actitud naturalista” y “actitud personalista” es presuponer la oposición entre “naturaleza” y “persona” y fiarse de una conceptualización heredada e inadecuada, aceptar un dualismo (cualquiera que sea su valor, ontológico, gnoseológico o incluso puramente fenomenológico) comprometido con la ontología realista en su distinción, si no de diferentes géneros de “cosas”, sí en todo caso de las cosas y de la mirada que contiene su contenido de cosas, su *quid*, la cuestión del *Daß*, de la pura y simple facticidad que, por lo que a ella respecta, siempre ha sido dejada de lado. Que la mirada esté aquí presente como el presupuesto absoluto es lo que aparece sin lugar a dudas en la persistente determinación de la persona y de la “actitud personalista” en el horizonte de la *inspectio sui*. Se mantienen hasta el fin las decisiones ontológicas vinculadas a la idea cartesiana (o por lo menos atribuida a Descartes) de “conciencia”. Se sigue definiendo la persona como ordenada a la constitución de un mundo de “realidades” entendidas como “objetos” (ob-yectados); el acceso de la persona a sí misma no pasa sino por la reflexión inmanente sobre esa constitución, por la vuelta de la mirada sobre sí (*inspectio sui*); en cuanto a la unidad del conjunto de las vivencias como espíritu o persona, queda esencialmente determinada por la imagen tradicional de la identidad ontológica del hombre como *animal rationale*, es decir, ser animado unificado e identificado a sí en su razón como capacidad de producir para sí lo verdadero. El tercer Husserl (el de la vía ontológica que distingue órdenes de realidad, que sigue siendo

-----  
<sup>27</sup> *Ideen II*, § 49 a), edición de Marly Biemel, *Hua IV*, La Haya, Nijhoff 1952, p.175s.; traducción francesa de Eliane Escoubas, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, París, PUF, 1982, p. 249s.

por desgracia precisamente del orden de la *res* constituida) no encuentra más gracia a los ojos de Heidegger que el segundo (el de la vía cartesiana). Sigue mostrando la misma pesadez de una ontología real-ista, prisionera de ese absoluto incuestionado como tal, legado por la tradición de la metafísica moderna como teoría de la razón subjetiva, que es la *conciencia*. Ahora bien —es la lección heideggeriana— la conciencia es una determinación metafísicamente no neutra. Querer salir del paso, como el Husserl de *Ideen I*, afirmando la primacía del sentido (o de la “dación de sentido”) sobre el ser es salir en falso. En efecto, esta primacía sólo tiene sentido a partir de cierta decisión sobre el ser, aquella según la cual tendría sentido aislar la conciencia para pensar las condiciones bajo las cuales algo como ser puede constituirse ante ella. ¿Pero qué es lo dado bajo el nombre de conciencia? Si Heidegger plantea esta cuestión con insistencia es porque para él carece de sentido desconectar algo fenomenológicamente constituido, sea lo que sea (que “apareciera”), de todo ser verdadero, en el sentido de las condiciones de lo que no podría llamarse ya su efectividad, sino su facticidad. Si Husserl cree poder abstraer de él es precisamente porque es incapaz de entender la facticidad más que como facticidad. Ese es el error de partida. Lo que permite a Husserl operar la reducción y desplegar una conciencia pura sin plantear ni una sola vez la cuestión de su facticidad, es el haber restringido de entrada lo que pertenece al plano de la sola efectividad, un entendimiento restrictivo del ser que supone ya la conciencia y que se volverá a encontrar con toda naturalidad intacto tras la reducción. De cierta forma, para Husserl la cuestión de la facticidad no se plantea por referencia a la conciencia pura porque desde el comienzo se tiene ya esa facticidad en la simple efectividad, mutilada en un sentido y cortada a la medida de esa conciencia. La conciencia pura vive de esa facticidad que subyace al hecho de que pueda haber *res*, hecho que uno se ha dado ya, pero que nunca plantea problema como tal, en la denegación y en la *reducción* sistemática del hecho (pero tomado en sentido impropio, como única “realidad”) de cada una de esas *res*.

Sin duda sólo un lugar de la construcción husserliana apunta en dirección a esa problemática, como una herida sin cerrar o una dificultad sin resolver en el corazón de la fenomenología llamada trascendental, cuyo trabajo se oirá amplificarse en el último Husserl, sobre todo en los manuscritos sobre el tiempo de los años 30. Se trata de todo aquello que, en el texto de *Ideen*, depende de la problemática de la hylé intencional, es decir, también de los límites de la intencionalidad. Evidentemente, en la construcción “idealista” (es decir, planteando no la ecuación ser = idea, sino el carácter previo del *sentido* respecto

al ser, que es la verdadera definición de una filosofía idealista) de *Ideen*, ese momento queda muy “subordinado”<sup>28</sup> y sometido siempre a la tarea primordial de edificar el sentido. Pero la asociación de la hylética a la presencia que caracteriza asimismo la inmanencia del ego en tanto que lugar de percepción inmanente (de “auto-dación”), asociación que sin duda permitiría en última instancia arriesgar otro sentido de la “inmanencia” (liberado de la reflexión), no puede dejar de introducir una cuestión suplementaria en relación con el ser de la conciencia, habida cuenta de la facticidad de lo que se revela ya y siempre, en sentido metafórico, “encarnado”. Esa facticidad –hecho primero del surgimiento de la impresión humeana, tal como la meditan ya las *Lecciones sobre el tiempo* de 1905, en las que se detendrá Heidegger como lugar de la verdadera elaboración husserliana de la intencionalidad, no se confunde en ningún caso con la efectividad de una naturaleza, o de una anti-naturaleza que seguiría aún entendiéndose por referencia a ella. ¿Gana con ello un nivel ontológico propio que la eximiría del régimen general de la “realidad” y que determinaría por ello mismo una reformulación global del entendimiento husserliano del ser? Nada es menos seguro, hasta tal punto sigue siendo pregnante la metáfora del “contenido”, sigue estando el análisis husserliano de la conciencia ordenado a la problemática del “cumplimiento” como justificación –la constricción de la racionalidad y por tanto de la confirmación se sigue ejerciendo sobre la descripción husserliana de los fenómenos, como su problemática axial y algo aplastante, obnubilante. Y sin embargo, al leer textos más tardíos se instala la duda. Podría ser que con el ego transcendental en tanto que presencia (y no ya simplemente dación de un “presente”), lugar del advenir carnal de la conciencia a sí misma, Husserl hubiera podido entrever algo así como una facticidad originaria (acontecimentalidad transcendental) que no debiese nada a la “efectividad”.

Como escribe Eugen Fink, en un lenguaje que ciertamente podría a su manera ser sospechoso de metafísica –pero no más que ciertas páginas de Heidegger:

*“En los manuscritos de investigación de los últimos años de su vida se encuentra el notable pensamiento de que la profundidad vital más originaria de la conciencia no se vería ya afectada por la distinción entre essentia y existentia, sería más bien el arquifundamento (Urgrund) del que brotaría tan sólo la alternativa*

---

<sup>28</sup> *Ideen I*, § 86, p. 198s.

*del hecho (Faktum) y de la esencia, de la efectividad y la posibilidad, del ejemplo y de la especie, de lo uno y lo plural.*"<sup>29</sup>

Queda entonces por plantear, evidentemente, la cuestión del mundo. Y en lo que concierne a este último punto, decisivo, si el último Husserl habla seguramente mucho del mundo, y dice sin duda también lo que Heidegger no dice (la responsabilidad que tenemos por él), uno puede igualmente preguntarse si en definitiva ha podido verdaderamente poner en relación esta idea del mundo y la facticidad primordial que tan a menudo había rozado. Si hay encuentro de la facticidad para Husserl, esta sigue estando del lado de lo absoluto (aun cuando incluso este revistiese una forma u otra de lo Totalmente Otro). En cuanto al mundo –por muy problemático que sea y sin duda *por serlo*, no constituye el menor de los intereses de la inquietud que habita la *Krisis*<sup>30</sup>– seguirá siendo hasta el final un tema transcendentalmente constituido.

---

<sup>29</sup> Eugen Fink, "Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit", en *Husserl 1859-1959*, La Haya, Nijhoff, p.13. Sobre todo esto, cf. nuestro "Egología y donación: primera aproximación a la cuestión de la presencia", *Anuario Filosófico*, XXVIII/1, 1995, p.109-141.

<sup>30</sup> Cf. nuestro ensayo "El mundo para todos: universalidad y *Lebenswelt* en el último Husserl", en *Recherches Husserliennes* (Brusclas), vol.5, p.27-52.