

**HEIDEGGER O LA METÓDICA “DESTRUCCIÓN”  
DENTRO DE LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA\***

**HEIDEGGER OR THE METHODICAL “DESTRUCTION”  
INSIDE THE PHENOMENOLOGY OF HUSSERL**

**Juan Velázquez González**  
Universidad de Zaragoza  
Zaragoza, España  
[jvelazq@unizar.es](mailto:jvelazq@unizar.es)

**Resumen:** Es dentro del marco de la fenomenología de Husserl donde Heidegger lleva a cabo su propuesta filosófica, que implica una “destrucción” o “desmontaje” de los conceptos de la tradición, comenzando por los de la fenomenología de su maestro, y una construcción de su propio proyecto filosófico, basado en una analítica de la existencia.

La “destrucción” es prácticamente elevada por Heidegger al rango de método filosófico, en paralelo pero en sentido contrario a la *epoché*, el método fenomenológico de Husserl. Esta diferencia de método, respecto a una común consideración de la intencionalidad de la conciencia, separa los proyectos fenomenológicos del Husserl de *Ideen I* y del Heidegger de *Sein und Zeit*: eidético u ontológico. A partir de su método destructivo Heidegger radicalizará las nociones de la fenomenología de Husserl.

**Palabras clave:** destrucción, método, fenomenología.

**Abstract:** Within the framework of the phenomenology of Husserl, Heidegger carries out a double philosophical proposal: the “destruction” or “dismantling” of the concepts from the tradition, beginning with those ones of the phenomenology of his teacher, and the construction of his own philosophical project, based on an analysis of the existence.

The “destruction” is practically considered by Heidegger as a philosophical method, which is developed in parallel but in a contrary direction to the phenomenological method of Husserl: the *epoché*. This methodological difference, applied to the intentionality of the consciousness, that the two philosophers consider, separates the phenomenological projects of Husserl in *Ideen I* and Heidegger in *Sein und Zeit*: eidetic or ontological. So and from his destructive method Heidegger is going to radicalize the main notions of the phenomenology of Husserl.

**Key Words:** Destruction, Method, Phenomenology.

\* Este trabajo ha sido posible gracias a una beca de investigación de posgrado de la Fundación “La Caixa” y la Fundación Canadá, realizada en la Universidad de Montreal (Canadá) en el curso académico 2012/13.

A lo largo de sus primeros años como estudiante en la Universidad de Friburgo, y en los sucesivos intentos por internarse en la complejidad de la obra publicada por Husserl en 1900, Heidegger fue quedando poco a poco apresado por la fascinación que sobre él causaron las *Investigaciones lógicas* y la fenomenología en general. No sería sin embargo hasta 1916, cuando Husserl llegó a Friburgo como profesor y Heidegger pudo encontrarse con él personalmente, el momento en que “lentamente fuese desvaneciendo la perplejidad y disolviendo esa confusión” que producía en él “esa manera de pensar que se llamaba «fenomenología»”<sup>1</sup>. A partir de 1919 Heidegger empezó a ejercitarse él mismo en la visión fenomenológica, pero insertada en un prolífico estudio de la historia de la filosofía, especialmente de Aristóteles. De este modo, en un diálogo entre la fenomenología y la tradición filosófica, es cómo el método de Husserl fue alterándose en las sucesivas interpretaciones de Heidegger.

Lo esencial del método fenomenológico consiste en «ir a las cosas mismas», adoptando una actitud propia, que logre que las cosas aparezcan, como fenómenos, a la conciencia, suspendiendo todo juicio previo hacia ellas, el que reside en nuestra actitud habitual y natural, y también en una actitud científica y filosófica prejuiciosa. Ahora bien, si en el caso de Heidegger la fenomenología converge con la tradición filosófica, conformada en gran medida por prejuicios y anticipaciones, el método fenomenológico mismo se habrá de modular y transformar necesariamente para orientarse hacia las cosas, hacia el ser de las cosas según Heidegger: una nueva dirección de la mirada hacia los fenómenos, que pasa por aquello que Heidegger denomina «destrucción» (*Destruktion*) o «desmontaje» (*Abbau*) de la tradición filosófica. La cuestión es que en Heidegger tal destrucción se ejecuta en primera instancia y de forma originaria sobre la fenomenología misma de Husserl y sus conceptos, empezando por el más importante, como veremos: la intencionalidad de la conciencia. De modo que Heidegger efectúa, dentro de la fenomenología por la que quedó fascinado, una destrucción de la fenomenología misma. Es preciso entonces preguntarse: ¿Por qué Heidegger «destruye» la fenomenología, como premisa de todas las otras formas de destrucción de la tradición filosófica, si es precisamente en el método

<sup>1</sup> Heidegger, Martin. „Mein Weg in die Phänomenologie“, en *Zur Sache des Denkens. Gesamtausgabe* 14, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 2007, p. 97. [Trad.: “Mi camino en la fenomenología”, en *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 1999, p. 99.]

fenomenológico donde ha descubierto un camino de acceso genuino a las cosas? ¿En qué consiste tal destrucción?

Si se quiere comprender el lugar que Heidegger ocupa dentro de la fenomenología y qué significado adopta el método fenomenológico para él, se hace necesario entonces aclarar en primer lugar qué quiere decir el filósofo con la expresión «destrucción»: una noción que da origen a malentendidos; los cuales sin embargo, según indica el principio hermenéutico, también forman parte de la comprensión del concepto. En § 6 de *Ser y tiempo* Heidegger explica que «destruir» significa “alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella (...) la destrucción tampoco tiene el sentido *negativo* de un deshacerse de la tradición ontológica. Por el contrario, lo que busca es circunscribirla en lo positivo de sus posibilidades, lo que implica siempre acotarla en sus *límites*<sup>2</sup>. La tradición filosófica ha calcificando los tejidos que forman e impulsan la mirada filosófica, la ha encubierto en gran medida, pero también la ha posibilitado y permite ahora seguir pensando en conceptos. Por eso la destrucción no evacúa o prescinde del cuerpo de la tradición, sino que busca reavivarla. En realidad —y de lo cual Heidegger da cuenta originalmente— los juicios de la tradición no pueden dejarse a un lado porque constituyen el modo mismo que tenemos de pensar. Toda mirada filosófica, incluida la fenomenológica, está traspasada por los modos y los conceptos de las tradiciones filosóficas. Para dirigir la mirada a las cosas habrá que ejecutar la destrucción sobre las tradiciones filosóficas, comenzando por las que aparecen también en la fenomenología, que es un mirar a las cosas no exento del cuerpo de la tradición.

Realizar una destrucción sobre la fenomenología no significa, por tanto, descomponerla para deshacerse de ella, sino conservar y dar fluidez a todas las posibilidades de la filosofía de Husserl, llevándola al mismo tiempo hasta sus límites; los que Husserl mismo no supo avistar porque los sedimentos depositados de la tradición se lo impedían<sup>3</sup>. La destrucción que se realiza sobre la fenomenología persigue en último término dejar que los fenómenos aparezcan, co-

<sup>2</sup> Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*, Tübingen, <sup>11</sup>1967, p. 22. [Trad.: *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2006, p. 46.]

<sup>3</sup> En efecto, también la fenomenología de Husserl estaría en continuidad con la tradición, especialmente según Heidegger con la tradición moderna. Cf. Heidegger, Martin. *Einführung in die phänomenologische Forschung. Gesamtausgabe* 17, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1994, pp. 254-269. [Trad.: *Introducción a la investigación fenomenológica*, Madrid, Síntesis, 2008, pp. 256-268.]

mo pretende la filosofía de Husserl; pero que aparezca en primer lugar el fenómeno del «ser» de todo ente, cuyo sentido resulta ser la cuestión más apremiante de la fenomenología, según Heidegger<sup>4</sup>: la pregunta central, pero olvidada en general por la historia de la filosofía, también paradójicamente por el proyecto fenomenológico de su maestro. La crítica destructiva a las categorías y conceptos fenomenológicos —vinculados en gran medida a la tradición filosófica— despeja el acceso a la cuestión del ser. La analítica ontológica del fenómeno de la existencia, llevada a cabo por Heidegger en *Ser y tiempo*, es el resultado de tal destrucción y, a la vez —como veremos— la posibilidad de comprender el sentido del ser: una fenomenología del *Dasein* en su ser. “Si la analítica del *Dasein* presupone a ciencia cierta una crítica radical de la fenomenología transcendental en sus determinaciones husserlianás —dice J.F. Courtine— ella es también (...) su *radicalización*”<sup>5</sup>. La destrucción o deconstrucción heideggeriana (*Abbau*) es así la *crítica radical que radicaliza la fenomenología a partir de ella misma hacia la cuestión del ser del Dasein*. De este modo, desde (*ab*) la misma fenomenología —elaborada por Husserl— Heidegger construye (*bauen*) la *Abbau* (destrucción o desmontaje) de la fenomenología misma.

Según se va a detallar a continuación, la «destrucción» que hace Heidegger de la fenomenología husserliana tiene su foco en el núcleo explicativo de la fenomenología, a saber: el carácter intencional de la conciencia. La radicalización de la intencionalidad invita a considerar que no es la inmanencia eidética el modo de ser de la conciencia, sino más bien la trascendencia de ésta. Es aquí donde Heidegger se separa explícitamente del proyecto transcendental que su maestro ha elaborado en la obra de 1913, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Se trata de una «destrucción» de la fenomenología husserliana que tildamos de «metódica», en tanto que sigue un camino (*méthodos*) de reinterpretación de los conceptos fundamentales de la fenomenología y por cuanto este camino —que va en paralelo pero, al mismo tiempo, en sentido contrario o en contra-dirección a la *epoché*, el método fenomenológico de Husserl— se orienta a la verdad del ser de la existencia, en

<sup>4</sup> Como afirma Heidegger, “(...) la cuestión del ser no es una cuestión posible cualquiera, sino la cuestión más apremiante, justamente en el sentido más propio de la fenomenología”. Heidegger, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe 20*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1994, p. 158. [Trad.: *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Alianza, 2006, p. 148.]

<sup>5</sup> Courtine, Jean-François. *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, J. Vrin, 1990, p. 234. [T.A.]

lugar de quedar encerrado en las preguntas sobre la verdad de la conciencia. Pero para poder comprender la continuidad y ruptura que el pensamiento de Heidegger supone respecto al de su maestro, el análisis ha de partir del proyecto filosófico que Husserl y Heidegger comparten —la consideración de la fenomenología como una ciencia y un método— señalando así mismo sus diferencias.

#### CIENCIA Y MÉTODO DE LA FENOMENOLOGÍA

Al comienzo de las *Meditaciones cartesianas* Husserl expone la idea teleológica y directriz de una ciencia universal y auténtica, que se sostiene en el principio metódico de la evidencia: "no puedo formular o admitir como válido ningún juicio que no haya sacado de la evidencia, es decir, de *experiencias* en las cuales me son presentes las correspondientes cosas y objetos lógicos en ellos mismos"<sup>6</sup>. Las cosas mismas en la experiencia de su evidencia son el criterio rector de una ciencia universal y de aquello que Husserl entiende como el primer modo de ser de ésta: la fenomenología. Según Husserl, la filosofía siempre ha tenido la ambición de ser una ciencia rigurosa y el conocimiento más elevado, pero nunca ha cumplido su objetivo. La fenomenología logra, sin embargo, ser ciencia rigurosa porque su "verdadero método se amolda a la naturaleza de las cosas que trata de investigar, no a nuestros prejuicios y preformaciones"<sup>7</sup>. Es una ciencia, un conocimiento que tiende a la perfección, al cumplimiento y a la adecuación a la realidad, a una evidencia perfecta, a la cosa misma completa. Esta evidencia perfecta es el mundo, en tanto que se apoya en otra evidencia apodíctica o sostén apodíctico último, descubierto gracias a la reducción fenomenológica: el yo puro de la conciencia. Sobre este fundamento es posible reconocer el mundo como "una idea infinita, referida a infinitudes de experiencias que han de ser unificadas de modo concordante —una idea que es el correlato de la idea de una evidencia perfecta de la experiencia, o sea, de una síntesis completa de las experiencias posibles"<sup>8</sup>. La fenomenología busca

<sup>6</sup> Husserl, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Husserliana I*, Dordrecht, Springer, 1991, p. 54. [Trad.: *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos, 1986, p. 19.]

<sup>7</sup> Husserl, Edmund. „Philosophie als strenge Wissenschaft“, en *Aufsätze und Vorträge (1911-1921). Husserliana XXV*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987, p. 26. [Trad.: *La filosofía como ciencia estricta*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1951, p. 45.]

<sup>8</sup> Husserl, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, op. cit.*, p. 97. [Trad.: p. 83.]

tal infinitud de la conciencia a partir del carácter originario de las esencias del *ego puro*, y por ello el proyecto fenomenológico tiene también un carácter eidético y localizado en el yo trascendental.

La característica nombrada de orientarse directamente hacia las «cosas mismas» (*zu den Sachen selbst*), que distingue la fenomenología de otras formas de acceder (a partir de prejuicios y preconcepciones) a las cosas, y que revela según Husserl la científicidad de su filosofía, induce a Heidegger a considerar que la fenomenología es primordialmente una «concepción metodológica»<sup>9</sup>. Heidegger concibe la fenomenología como un método, pero no en el sentido de una técnica o un procedimiento. La fenomenología es en realidad el modo privilegiado de ejercicio del pensamiento, según Heidegger. Ella se interroga efectivamente sobre las cosas en su modo o manera de ser dadas a la conciencia. Si las cosas, los entes, se muestran, es la fenomenología la que lleva a elucidación esta mostración propia de los entes. La fenomenología es para Heidegger entonces la actitud fundamental —como más arriba se apuntaba— desde la que se puede plantear la «cuestión del ser». «Fenomenología es el modo de acceso y de determinación evidenciante de lo que debe constituir el tema de la ontología —dice Heidegger, para afirmar con rotundidad: *La ontología sólo es posible como fenomenología*»<sup>10</sup>. Dado que la cuestión del ser ha sido olvidada por la filosofía, la posibilidad de plantear esta pregunta de nuevo «reposa enteramente —como explica J.-F. Courtine— sobre el suelo de la fenomenología, sobre la posibilidad que es la fenomenología de acceder al *suelo*»<sup>11</sup>. Heidegger coincide con Husserl en que la fenomenología es el método propio de la filosofía, pero entendiendo ésta principalmente como ontología, es decir, como pregunta por el ser de todo ente, por el suelo de todo existente (*Dasein*).

Compartiendo la misma idea de la tarea de la fenomenología (ir «a las cosas mías») Husserl y Heidegger entienden de un modo diferente la fenomenología, en tanto que ciencia y en tanto que método. Heidegger rechaza la pretensión de la fenomenología de constituirse en ciencia del conocimiento del mundo, e igualmente su creencia —basada en considerar que tiende metodológicamente por ella misma a la evidencia perfecta— de ser la ciencia fundamental. Por el contrario, según Heidegger, hay una ciencia más fundamental, para

<sup>9</sup> Cf. Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*, op. cit., p. 27. [Trad.: p. 51.]

<sup>10</sup> Ib., p. 35. [Trad.: p. 58.]

<sup>11</sup> Courtine, Jean-François. *Op. cit.*, p. 167.

la cual la fenomenología es en realidad su método y su modo de ser, a saber: la ontología o ciencia del ser. La fenomenología para Heidegger es el método de la ontología, porque son precisamente las cosas las que rigen el acceso que se dé a ellas, es decir, su método, y no al contrario. La fenomenología no es la ciencia de las experiencias que se perfeccionan hasta acomodarse a las cosas, porque es el ser de las cosas y su ciencia —la ontología— a lo que el método fenomenológico ha de adaptarse. Sólo en esta medida, en la dada por la ontología, es ciencia la fenomenología. Si para Husserl la evidencia es el principio metódico de la fenomenología que la constituye en ciencia rigurosa, para Heidegger la fenomenología es ciencia y método, porque ella no es sino la ontología o fenomenología de la experiencia del ser<sup>12</sup>, y de la finitud que esta experiencia significa: la existencia o *Dasein*. La fenomenología en Heidegger se constituye en «fenomenología del ser del *Dasein*», que él caracteriza también como «hermenéutica de la existencia», ya que el *Dasein* es el ente privilegiado, el único que puede acceder a la comprensión de su propio ser. Ahora bien, la ontología fenomenológica o la fenomenología hermenéutica del *Dasein* que Heidegger elabora “no constituyen una nueva «tendencia» en el seno de la fenomenología. La tarea es más bien, como señalará Heidegger (...) «pensar más originalmente lo que es la fenomenología»<sup>13</sup>. Se trata de la misma fenomenología descubierta por Husserl —una ciencia y un método— pero radicalizada o destruida en su científicidad y metodología, en el sentido puramente heideggeriano de «destrucción».

#### INTENCIONALIDAD, REDUCCIÓN Y DIFERENCIA ONTOLÓGICA

La fenomenología husserliana, que describe la experiencia y descubre las esencias en el *ego* transcendental, como condiciones de posibilidad de toda experiencia posible, sustenta una ontología propia de carácter eidético, inseparable también del método propio del descubrimiento de la evidencia, que no es otro que la «reducción fenomenológica» o *epoché*. El método de la reducción es entonces necesario para la ciencia de esencias que es finalmente la fenomenología; no sólo en *Ideas I*, sino también para el Husserl de las *Investigaciones*

<sup>12</sup> “Ontología y fenomenología —dice Heidegger— no son dos disciplinas diferentes junto a otras disciplinas de la filosofía. Los dos términos caracterizan a la filosofía misma en su objeto y en su modo de tratarlo. *La filosofía es una ontología fenomenológica universal*”. Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*, op. cit., p. 38. [Trad.: p. 61.] (Subrayado añadido).

<sup>13</sup> Courtine, Jean-François. *Op. cit.*, p. 184.

*lógicas*. Por el contrario, Heidegger considera que hay un tipo de ontología no-eidética: una ciencia del ser, la cual identifica también con la fenomenología en su sentido más profundo: la fenomenología del fenómeno del ser. Esta distinta ontología de Heidegger implica un desarrollo fenomenológico separado del de Husserl en relación con dos determinaciones de la fenomenología que el maestro había establecido: la intencionalidad (constitución primera de la conciencia, y fenómeno primordial para una investigación científico-fenomenológica) y la reducción (método fundamental para una ciencia de la conciencia y sus esencias).

Como explica Levinas, “la concepción fenomenológica de la *intencionalidad* consiste, esencialmente, en identificar pensar y existir. (...) El pensamiento no es sólo un atributo esencial del ser; ser, es pensar. De ahí que la estructura transitiva del pensamiento caracterice el acto de ser (...): yo soy mi dolor, yo soy mi pasado, yo soy mi mundo”<sup>14</sup>. La categoría de ser recibe en Husserl una formulación transitiva, en lugar de la función copulativa tradicional y gramatical. El *ego cogito* «es» en tanto que «piensa» su *cogitatum*. La conciencia (*ego*) es el conjunto de vivencias orientadas (*cogitationes*) porque es esencialmente «conciencia de» y «transitividad» (*cogito*)<sup>15</sup>. Así, bajo el ser intencional de la conciencia, las dimensiones epistemológicas (de la teoría del conocer) y ontológicas (de la teoría del ser) de la existencia están entrelazadas en la concepción de Husserl.

Cuando Heidegger trata la cuestión de la intencionalidad en su curso de 1925 (*Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*) radicaliza destrutivamente la terminología husseriana definiendo la intencionalidad “como un comportamiento en el que una *intentio* «se dirige a» (*sich-richten-auf*) un *intentum*”<sup>16</sup>. La transitividad *ego cogito-cogitationes* o *noesis-noema* que describe Husserl, Heidegger la interpreta más bien como una co-pertenencia *intentio-intentum*, que revela un *a priori* más fundamental: el que permite la pertenencia mutua del ente constituyente (*intentio*) y el ente constituido (*intentum*). Ahora bien, en el caso de Husserl la concepción de la relación entre *noesis* y

<sup>14</sup> Levinas, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, J. Vrin, <sup>3</sup>2001, pp. 139-140. [T.A.]

<sup>15</sup> Como dice Husserl, la intencionalidad es “esa propiedad universal y fundamental de la conciencia de ser conciencia de algo, de llevar en sí misma, en cuanto *cogito*, su *cogitatum*”. Husserl, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, op. cit., p. 72. [Trad.: p. 47.]

<sup>16</sup> Bernet, Rudolf. *La vie du sujet*, Paris, PUF, 1994, p. 41. [T.A.] Cf. Heidegger, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, op. cit, pp. 58-64.

*noema* no se apoya en la co-pertenencia a priori sino en la reducción fenomenológica (*epoché*). En efecto, para Husserl la reducción es propiamente hablando el método fenomenológico que, a partir de la «puesta entre paréntesis» de la existencia del mundo, conduce hasta la subjetividad transcendental absoluta. Las estructuras esenciales o transcentales de la subjetividad (*intentio*) informan un mundo intencionado (*intentum*) que debe ser suspendido en su existencia por el único fundamento ontológico-eidético del *ego* puro. Tal cosa significa para Heidegger una restricción de la intencionalidad, al instaurarse una instancia de separación sobreañadida entre *intentio* e *intentum*, un fundamento buscado para asegurar la evidencia o certeza epistémico-ontológica, que no responde a otra cosa sino a la preocupación por la certeza propia de la tradición moderna<sup>17</sup>.

Heidegger no va a aceptar una fenomenología de la reducción eidética porque la intencionalidad de la conciencia significa en verdad que el *intentum* pertenece a la *intentio* —vinculación «idealizada» por la *epoché*— en la medida en que la *intentio* pertenece al *intentum* —vínculo «puesto entre paréntesis» por la *epoché*. Heidegger llama a esta co-pertenencia de la intencionalidad «ser-en-el-mundo» (*in-der-Welt-sein*) del *Dasein*, ya que tanto el cognoscente como lo conocido, el que intenciona y lo intencionado, pertenecen a un mismo mundo entendido en sentido ontológico. Antes que conocer las cosas del mundo, el *Dasein* es-en-el-mundo; y antes que ser conocidas, las cosas del mundo *son* el mundo en el que el *Dasein* existe. La existencia misma, factual y cotidiana, del ente que *es en* y dentro del mundo —es decir, del *Dasein*— queda reducida a ser un objeto de abstracción idealizante en Husserl, convertida en *ego eidos*. Todo lo contrario que el *Da-sein*, cuya formulación implica el descubrimiento heideggeriano de otro tipo de reducción fenomenológica. “Para nosotros —dice Heidegger— la reducción fenomenológica significa la reconducción de la mirada fenomenológica desde la comprensión, siempre concreta, de un ente hasta la comprensión del ser de este ente”<sup>18</sup>. Tal y como J.-F. Courtine explica: “La reducción, en el sentido del *re-ducere* (*Zurückführen*, *Rückführung*), está siempre determinada fundamentalmente como aquello que reconduce la mirada, la re-

<sup>17</sup> Cf. Heidegger, Martin. *Einführung in die phänomenologische Forschung*, op. cit., pp. 270-272.

<sup>18</sup> Heidegger, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe 25, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1975, p. 29. [Trad.: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 2000, p. 47.]

envía o la reduce a..., pero que es considerada en su conjunto también como aquello que abre la diferencia del ente al ser<sup>19</sup>, que señala la diferencia ontológica.

La reducción que realiza Heidegger, a partir de su consideración de la co-pertenencia ontológica entre la *noesis* y el *noema*, descubre el ser de este ente al cual “*le va en su ser este mismo ser*”<sup>20</sup>: el ser del *Dasein*, que se halla en primera instancia en la mundanidad ontológicamente constitutiva del ente existente. La reducción heideggeriana es una reorientación de la mirada, pero no hacia la subjetividad pura e inmanente, garante de la evidencia perfecta del mundo —una vez que ha pasado por la *epoché*— sino hacia el ser mismo, cuyo sentido queda localizado en el *Dasein*. La reducción originaria es una apertura a la diferencia ontológica: la diferencia que existe entre todo ente —sea *intentio* o *intentum*— y el ser que constituye el *a priori* de la co-pertenencia intencional. “La empresa de *Ser y tiempo* se funda en efecto en la radicalización de la reducción fenomenológica-transcendental de Husserl”<sup>21</sup>; y así la intencionalidad husserliana radicalizada por Heidegger desvela la fenomenología como ontología, y la subjetividad (transcendental) como transcendencia.

#### INMANENCIA DE LA CONCIENCIA Y TRANSCENDENCIA DEL *DASEIN*

La «destrucción» realizada por Heidegger dentro de la fenomenología —y especialmente de la fenomenología husserliana— partiendo de una radicalización de la idea de intencionalidad, conduce hasta una última instancia de comparación: la inmanencia de la conciencia en Husserl y la transcendencia del *Dasein* que Heidegger sostiene. R. Bernet explica que, en el caso de Husserl, “si la conciencia intencional no está encerrada en la inmanencia del sujeto, es sin embargo allí donde ella reside: la interioridad del sujeto es desde donde ella va hacia el mundo de los objetos transcedentes y es en la interioridad del sujeto donde es preciso volverse para interrogar el ser de la intencionalidad”<sup>22</sup>. El *ego* transcendental es la evidencia apodíctica e inmediata que la reducción aporta y que la ciencia fenomenológica necesita para llegar a ser un saber cierto. Pero

<sup>19</sup> Courtine, Jean-François. *Op. cit.*, p. 226. [T.A.]

<sup>20</sup> Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 12. [Trad.: p. 35.]

<sup>21</sup> Courtine, Jean-François. *Op. cit.*, p. 244. [T.A.]

<sup>22</sup> Bernet, Rudolf. *Op. cit.*, pp. 54-55. [T.A.]

esta evidencia se encuentra a su vez en el acto intencional de reflexión interior que realiza el sujeto sobre sí. Es allí donde la conciencia es a la vez sujeto de la intencionalidad y objeto intencional. La conciencia se da a ella misma como absoluta para el mundo, reconduciendo hacia sí misma (*ego cogito*) el mundo entero que en ella comparece (*cogitatum*). La inmanencia de la conciencia no define entonces sólo su carácter transcendental e intencional, sino también la transcendencia misma del mundo, es decir, el hecho de que exista un mundo trascendente al sujeto que lo experimenta.

Ahora bien, para Heidegger no es la intencionalidad de la inmanencia de la conciencia lo que puede definir la transcendencia del mundo, porque la transcendencia del ser es el fundamento indefinible de la intencionalidad de la conciencia<sup>23</sup>. Con transcendencia Heidegger no se refiere a una propiedad de la conciencia, sino al modo ontológico de ser de la conciencia que existe en tanto que *Dasein*. En opinión de Heidegger su maestro no ha llegado a considerar de forma radical el modo de ser más propio de la intencionalidad y "su capacidad de romper con la dicotomía tradicional de sujeto y de objeto"<sup>24</sup>, cayendo de nuevo en el problema tradicional de cómo el sujeto puede salir de su esfera interior e inmanente para acceder al mundo y a los otros, a un mundo trascendente e intersubjetivo. Contrariamente a Husserl, Heidegger cree que gracias a la diferencia óntico-ontológica que reside en el *Dasein* y que la intencionalidad de la conciencia revela, el *Dasein* no es pura inmanencia (el yo puro *dentro de sí* de una reducción transcendental) sino pura transcendencia (el ente *fuerza de sí*, en el ser de su existencia, sin haber estado nunca *dentro de sí*). El *Dasein* es trascendente porque es originariamente en el mundo, como *ser-en-el-mundo*, y por lo tanto está fuera de sí. *Dasein* es efectivamente el ente que existe, es decir, que no reside en sí sino que habita en el mundo. "Dirigiéndose hacia... y aprehendiendo algo —explica Heidegger—, el *Dasein* no sale de su esfera interna, en la que estaría primeramente encapsulado, sino que, por su modo primario de ser, ya está siempre «fuerza», junto a un ente que comparece en el mundo ya descubierto cada vez"<sup>25</sup>. No son las cosas las que son trascendentes al sujeto (según la concepción tradicional de la subjetividad) y también

<sup>23</sup> Cf. Kelkel, Arion. L. "Immanence de la consciente intentionnelle et transcendence de *Dasein*", en *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 167. [T.A.]

<sup>24</sup> Cf. *Ib.*, p. 173. [T.A.]

<sup>25</sup> Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 62. [Trad.: p. 88.]

husseriana de la intencionalidad) sino que la transcendencia es la determinación fundamental de la estructura ontológica del *Dasein* (a nivel ontológico); es aquella que determina (a un nivel epistemológico) tanto la intencionalidad de la conciencia como la transcendencia óntica de las cosas.

Según la consideración de Heidegger, la idealización de la conciencia pura que, a través de la reflexividad inmanente de la conciencia, Husserl realiza en la reducción eidética responde a la posición de Descartes, que determina la conciencia como *substantia (res cogitans)*. Aunque Husserl en sus escritos más ontológicos sobre la subjetividad transcendental rechaza una opinión semejante<sup>26</sup>, Heidegger cree que debido tanto al peso de la tradición cartesiana sobre los conceptos de la fenomenología trascendental de Husserl —que no realiza por su parte un ejercicio de destrucción— como a raíz del desconocimiento en su filosofía de la diferencia ontológica —como consecuencia de la señalada falta de radicalidad en la propia fenomenología husseriana de la intencionalidad— Husserl transforma la conciencia en un ente objetivo, el *Dasein* en un ente privado de mundo, para quien «en su ser ya no le puede ir este ser», en quien su ser se hace incomprensible.

Husserl y Heidegger comparten un mismo interés por el análisis de la subjetividad transcendental y por el desvelamiento de las estructuras de la conciencia (es decir, por una pensamiento transcendental), pero Heidegger no acepta la existencia de una «construcción fenomenológica»<sup>27</sup> y eidética como la de la conciencia absoluta e inmanente de Husserl. Esta *construcción*, que acompaña a la *epoché* y a la *reducción* fenomenológica, significa para Heidegger el *olvido* del mundo fáctico y, así, de la estructura ontológica privilegiada del *Dasein*, el ente siempre fuera-de-sí-en-el-mundo. En efecto, Heidegger *destruye* —criticando y radicalizando— la *construcción* husseriana de un ente inmanente llamado «yo puro», porque la auténtica *reducción* y reconducción de la mirada fenomenológica hacia el ser del *Dasein* conduce a otro tipo de cons-

<sup>26</sup> Aquí hacemos referencia a los *Manuscritos de Bernau*, en los que Husserl dice que el yo puro «no es un «ente», sino la contrapartida para todo ente, no un *objeto* sino una *instancia originaria* para toda objetividad. El yo no debería en el fondo llamarse yo, y no llamarse en absoluto, pues entonces ya ha sido objetivado». Husserl, Edmund. *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18). Husserliana XXXIII*, Dordrecht, Springer, 2001, pp. 277-278. [T.A.]

<sup>27</sup> «La construcción fenomenológica es un «proyecto» en la medida que ella constituye las condiciones trascendentales (en el sentido fenomenológico) de lo que es exigido e impuesto por los fenómenos mismos (...) es construyendo como exhibe la necesidad y la regularidad que preside esta constitución». Schnell, Alexander. «Les différents niveaux constitutifs du temps chez Husserl et Heidegger», en Benoist, Jocelyn (ed.). *La consciente du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl*, Paris, J. Vrin, 2008, pp. 67-68. [T.A.]

trucción o proyección, esta vez a partir del modo de ser propio de la existencia y de sus estructuras ontológicas. “Designamos —dice Heidegger— este proyectar un ente, dado previamente, sobre su ser y sus estructuras como la *construcción fenomenológica*”<sup>28</sup>. Tal construcción no es otra cosa que el análisis de la existencia que Heidegger lleva a cabo en *Ser y tiempo*, posible gracias a la destrucción previa y simultánea que realiza sobre la fenomenología de Husserl.

La «destrucción» realizada en el interior de la fenomenología de Husserl — como decíamos al comienzo del ensayo— significa —según hemos observado a lo largo de él— un método de radicalización de importantes nociones de dicha fenomenología: la caracterización de la fenomenología como *ciencia y método*, la *reducción* como principio del método fenomenológico, y la *construcción* de las condiciones de posibilidad de la experiencia en la conciencia inmanente como logro de toda investigación en fenomenología. En Heidegger, por su parte, la ciencia y el método es la *ontología fenomenológica u ontología fundamental* en tanto que ciencia del ser y bajo la forma primera de una hermenéutica del *Dasein*; la reducción es la reconducción de la mirada que señala hacia la *diferencia ontológica*, manifestada en el privilegio óntico-ontológico del *Dasein*; y la construcción fenomenológica se convierte en la *analítica del proyecto existencial que es el Dasein*, una vez reconocida la *transcendencia de su ser* —de su ser ahí— como condición de posibilidad de su existencia. En efecto, todas estas modulaciones de la «destrucción», que Heidegger realiza metódicamente sobre la fenomenología de su maestro, radicalizan —destruyendo (*abbauen*)— la fenomenología husserliana desde (*ab*) ella misma, y la transforman irreversiblemente.

<sup>28</sup> Heidegger, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., pp. 29-30. [Trad.: p. 47.]