

LA FILOSOFÍA, HOY (XVII)

Más allá de la fenomenología. La obra de Heidegger

Tomar la fenomenología como la clave de interpretación del pensamiento de Martin Heidegger o al menos como una puerta privilegiada por la que entrar en él comporta riesgos indudables. Es bien sabido que su obra suele ser incluida en el llamado «movimiento fenomenológico», cuyo contorno y coordenadas básicas son, por cierto, difíciles de precisar. Pero esta inclusión, lugar común en las exposiciones académicas de las diferentes direcciones en que se desarrolla la fenomenología, no puede ocultar que, si se quiere hablar de la actualidad del pensamiento de Heidegger en este fin del siglo XX, su vigencia no obedece desde luego a haber proseguido el proyecto de fundamentación radical de Husserl, sino más bien a haber puesto en juego tendencias que, ampliamente extendidas hoy, actúan contra el programa de la fenomenología clásica: la primacía del comprender hermenéutico frente al ver teórico, el desmontaje de la tradición filosófica como «método», la crítica radical de la



Ramón Rodríguez es catedrático de Filosofía en la Universidad Complutense. Autor de *Heidegger y la crisis de la época moderna* (1987), *Hermenéutica y subjetividad* (1993) y *La transformación hermenéutica de la fenomenología* (1997), así como de numerosos artículos en revistas especializadas y publicaciones colectivas.

* BAJO la rúbrica de «Ensayo», el Boletín Informativo de la Fundación Juan March publica cada mes la colaboración original y exclusiva de un especialista sobre un aspecto de un tema general. Anteriormente fueron objeto de estos ensayos temas relativos a Ciencia. →

vía cartesiana y del modelo trascendental de pensamiento, de las ideas de sujeto, conciencia, etc. El Heidegger que ha impregnado decisivamente la filosofía de los últimos veinte años es el Heidegger deconstrutor de la metafísica y de la tradición occidental, para el que la fenomenología es una nueva figura de la modernidad, o el Heidegger explorador de ámbitos de realidad como el lenguaje, la técnica o el arte, que escapan a todo intento de «constitución» fenomenológico-trascendental. Las «preferencias» de nuestra época tienen, ciertamente, apoyatura en el itinerario heideggeriano, pero, con todo, tienen algo de parcial, en el sentido de que no ofrecen la posibilidad de comprender la peculiar unidad propia de la obra de Heidegger.

Si hay un rasgo que contribuya a caracterizar el conjunto del pensamiento de Heidegger es su carácter abierto, apertura que no es resultado de una cautela metódica o de una astuta reserva ante los vaivenes de la historia, sino del tema que mueve su pensamiento, difícil en sí mismo de determinación conceptual precisa. En efecto, la «cuestión del ser», que teje en la constancia de su unidad temática la variedad del discurso heideggeriano, no cristaliza en un proyecto sis-

→

Lenguaje. Arte. Historia. Prensa. Biología. Psicología. Energía. Europa. Literatura. Cultura en las Autonomías. Ciencia moderna: pioneros españoles. Teatro español contemporáneo. La música en España, hoy. La lengua española, hoy, y Cambios políticos y sociales en Europa.

La filosofía, hoy' es el tema de la serie que se ofrece actualmente. En números anteriores se han publicado ensayos sobre *La ética continental*, por Carlos Thiebaut, catedrático de la Universidad Carlos III, de Madrid (febrero 1997); *Actualidad de la filosofía política (Pensar la política hoy)*, por Fernando Quesada Castro, catedrático de Filosofía Política en la U.N.E.D (marzo 1997); *La filosofía del lenguaje al final del siglo XX*, por Juan José Acero Fernández, catedrático de Lógica de la Universidad de Granada (abril 1997); *Filosofía de la religión*, por José Gómez Caffarena, profesor emérito de Filosofía en la Universidad de Comillas, de Madrid (mayo 1997); *La filosofía de la ciencia a finales del siglo XX*, por Javier Echeverría, profesor de Investigación en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Instituto de Filosofía), de Madrid (junio-julio 1997); *La metafísica, crisis y reconstrucciones*, por José Luis Villacañas Berlanga, catedrático de Historia de la Filosofía de la Universidad de Murcia (agosto-septiembre 1997); *Un balance de la modernidad estética*, por Rafael Argullol, catedrático de Humanidades en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona (octubre 1997); *El análisis filosófico después de la filosofía analítica*, por José Hierro Sánchez-Pescador, catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad Autónoma de Madrid (noviembre 1997); *Imposible futuro (Un ejercicio de la filosofía de la historia)*, por Manuel Cruz, catedrático de Filosofía de la Universidad de Barcelona (diciembre 1997); *La «Dialéctica de la Ilustración», medio siglo después*, por Jacobo Muñoz, catedrático de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (enero 1998); *Filosofía del diálogo en los umbrales del tercer milenio*, por Adela Cortina, catedrática de Ética y Filosofía Política de la Universidad de Valencia (febrero 1998); *La ética anglosajona*, por Victoria Camps, catedrática de Filosofía Moral y Política de la Universidad Autónoma de Barcelona (marzo 1998); *Marxismos y neomarxismos en el final del siglo XX*, por Francisco Fernández Buey, catedrático de Filosofía Política en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona (abril 1998); *La fenomenología como estilo de pensamiento*, por Javier San Martín, catedrático de Filosofía en U.N.E.D. (mayo 1998); *El movimiento fenomenológico*, por Domingo Blanco, catedrático de instituto y profesor titular de Ética de la Universidad de Granada (junio-julio 1998); y *La hermenéutica contemporánea, entre la comprensión y el consentimiento*, por Mariano Peñalver, catedrático de Filosofía de la Universidad de Cádiz (agosto-septiembre 1998).

La Fundación Juan March no se identifica necesariamente con las opiniones expresadas por los autores de estos Ensayos.

MÁS ALLÁ DE LA FENOMENOLOGÍA. LA OBRA DE HEIDEGGER

temático, sino que fuerza más bien al pensamiento a romper enclaustramientos y a adoptar la forma de ensayo, de indicación provisional a seguir un camino, que nunca es determinado *a priori*. Hay una relación interna entre cuestión del ser, agotamiento del modelo representativo de pensamiento y provisionalidad del pensar, que dota a la obra de Heidegger de una unidad particular, que no responde a la idea de fundamentación, pero que tampoco desaparece en la dispersión en fragmentos.

La relación de esta obra con la fenomenología —transformación, paso a través, alejamiento, o como quiera que se la piense—, que hoy conocemos mejor tras la publicación de los cursos de Heidegger durante los años 20, lejos de constituir el objeto de una investigación académica, es un enfoque privilegiado para ensayar una manera de pensar esa extraña unidad del discurso heideggeriano, pero, a la vez, para examinar sus posibilidades y señalar sus carencias.

I

La fenomenología es una de las dos o tres filosofías plenamente representativas del siglo XX. Surgida y desarrollada íntegramente en él, ha seducido a pensadores de talentos tan diversos como Heidegger, Ortega, Sartre, Scheler, Ricoeur o Lévinas y se ha desplegado en tendencias filosóficamente tan alejadas, como el objetivismo de las escuelas de Múnich y Gottinga, el existencialismo, la teoría de los valores, la hermenéutica, etc., que hace difícil encontrar unos mínimos comunes. No resulta menos paradójico que, pensada por su fundador, Edmund Husserl, como una fundamentación del conocimiento, su influjo sobre la filosofía de la ciencia haya sido mínimo, mientras su vecindad con la literatura y el arte han sido constantes. Pero con independencia de la historia de sus efectos en el pensamiento contemporáneo, su programa básico, formulado por Husserl, se deja concentrar, para entender el más allá de él que representa Heidegger, en unas cuantas ideas esenciales.

La relación entre ciencia y filosofía es el gran problema del pensamiento desde el inicio de la modernidad. El predominio del positivismo en la segunda mitad del siglo XIX significa la deslegitimación de todo conocimiento que no se funde en los «hechos». La pretensión de cientificidad es entonces un esfuerzo por convertirse en «ciencia de hechos». El examen que Husserl, matemático de origen, llevó a cabo en sus famosas *Investigaciones Lógicas* de la aplicación

de este programa a la lógica —el «psicologismo»: la fundación de ésta en la psicología, ciencia de los hechos psíquicos— arrojó un resultado negativo, que tuvo tres consecuencias fundamentales para el surgimiento de la fenomenología: 1) la necesidad de recuperar el viejo ideal de la *episteme*, esto es, de un saber absoluto, libre de todo prejuicio y capaz de dar razón de sí mismo. Obligado a una radicalidad de principio, tiene justamente que poner en cuestión la noción misma de hecho y los supuestos de la concepción «naturalista» de la ciencia. 2) El tema de tal saber —la filosofía— no puede ser otro que la enigmática relación entre las vivencias de los sujetos, de los individuos humanos, y lo que aparece en ellas, las diversas formas de «objetos»; la *intencionalidad*, el hecho de toda conciencia es conciencia-de-algo, es aquí la idea directriz. El psicologismo trató de fundar, equivocadamente, el sentido objetivo de las leyes lógicas en caracteres fácticos de las vivencias. Pero la distinción radical entre lo psíquico y lo lógico, entre vivencia y objeto, que es *insuperable*, no es el punto final del problema, sino la base de su replanteamiento: ¿cómo es posible que los objetos aparezcan así, en su estricta objetividad, *en* vivencias subjetivas? ¿Es indiferente el modo, siempre subjetivo, de aparecer, para lo que aparece o hay, por el contrario, una esencial correlación entre ambos? Husserl vio cada vez con mayor claridad que la investigación sistemática de esa correlación era el tema, nunca pensado a fondo, de la filosofía. La fenomenología es la ciencia que se hace cargo de él. 3) Su posibilidad como saber efectivo se funda en la existencia de vivencias *originarias*, en las que las cosas se muestran como siendo «ellas mismas». Si hablo de la subida al Aconcagua, de la teoría de la relatividad o de la emoción de un *lied* de Schubert, sé de qué hablo, aun cuando no he realizado o no conozca ninguna de esas cosas. Pero justo por eso es por principio planteable una situación humana en que efectivamente se realicen. En tal situación las cosas aparecen *originariamente*, como «ellas mismas». La vida entera de la conciencia, nuestra referencia al mundo, tiene el carácter dinámico de apuntar a esas situaciones, que dan sentido a todas las demás. El imperativo fenomenológico «¡a las cosas mismas!» recoge esta tendencia y no promueve la búsqueda de una misteriosa «cosa en sí», sino simplemente la necesidad de basar los enunciados científicos sobre el mundo en esa «experiencia originaria». Husserl, de un modo tradicional, interpreta esas situaciones con la idea clásica de *evidencia* o intuición que da algo originariamente.

Heidegger no vio nunca en la fenomenología una filosofía ni una

MÁS ALLÁ DE LA FENOMENOLOGÍA. LA OBRA DE HEIDEGGER

escuela, ni siquiera una «posición», sino la posibilidad metódica de replantear por completo los carriles por los que circulaba el pensamiento, los carriles de la filosofía moderna, paradigmáticamente representados en la cómoda hegemonía que el neokantismo ejercía en el panorama académico alemán. Pero, muy distante en talante personal y formación filosófica de Husserl —no mostraba particular veneración por la ciencia y el ideal matemático del saber y sí, en cambio, acusada sensibilidad para manifestaciones culturales expresivas de la época y ajenas a la filosofía científica: religión, arte, historia, etc.—, su simpatía por las filosofías de la vida (Nietzsche, pero sobre todo Dilthey) le hace concebir el programa filosófico de una «ciencia originaria de la vida en y para sí», que él adscribe a la fenomenología, pero que difiere notablemente del proyecto husserliano.

Diferencias que, a pesar de afectar a supuestos y tesis esenciales del pensamiento de Husserl, son internas a la fenomenología, concebidas por Heidegger como la consecuencia del ejercicio fiel de la actitud fenomenológica, cuando ésta realmente logra desvincularse de prejuicios heredados. Y es que, en efecto, Heidegger, que siempre tuvo ojos para la historicidad del pensamiento, se persuadió muy pronto de que Husserl dejó que el caudal de la fenomenología fluyera por canales ya muy gastados y estrechos que no podían contener la presión de su novedad.

La fenomenología se movía así «entre un interrogar originario y una orientación tradicional». Tanto metódica como temáticamente el programa husserliano era deudor de posiciones tradicionales que la fenomenología debía justamente cuestionar. Ante todo, la meditación husserliana sobre el cometido de la fenomenología y su método (con la teoría de la famosa «reducción fenomenológica») estaba motivada y conducida por la idea de «ciencia estricta», que no es más que la adopción indiscutida de la exigencia cartesiana de autofundación absoluta del saber. El sometimiento de la fenomenología a semejante ideal le pareció siempre a Heidegger un prejuicio extrafenomenológico, ajeno a la tendencia más propia de la fenomenología: dejar que las «cosas mismas» marquen el modo de tratarlas, sin preocuparnos de antemano por los cánones de científicidad que el saber que obtengamos haya de cumplir. Por eso, en la interpretación heideggeriana, la búsqueda de la *originariedad* prima absolutamente sobre la validez objetiva, y de acuerdo con la idea husserliana de la *regionalidad de la evidencia*, cada ámbito del mundo tiene su propio modo de darse originariamente, sin prejuzgar que toda forma de ser —y especialmente nosotros mismos, los «sujetos» del saber— ha-

ya de darse en el modo de la evidencia matemática.

Pero el supuesto más profundo que late en la fenomenología es la *posición teórica* —la *theoria* griega— en que se asienta, y de la que la actitud fenomenológica es una depuración perfecta. La contraposición actitud natural/actitud fenomenológica, puerta de entrada en la fenomenología como método, tiene por meta la obtención de un mirar absoluto, desligado de toda relación con su objeto que no sea el dejarlo estar ahí, mero fenómeno ante la mirada que lo contempla; la actitud fenomenológica es visión pura, *theoria*. Todas las cautelas del método fenomenológico, particularmente sus momentos reductivos, pueden verse como el esfuerzo libre del filósofo por instalarse en ese lugar neutral y desprejuiciado de la *theoria*, el único desde el que es posible el saber absoluto que se busca. El análisis de las vivencias, que es su tema, y la presión del ideal de la teoría pura o la ciencia absoluta llevan a la fenomenología a enlazar, de modo natural, con la tradición cartesiana: la actitud fenomenológica es un ejercicio sostenido de *reflexión*, de una percepción interna depurada, en la que el fenomenólogo se sitúa ante sus vivencias como ante objetos para proceder a su análisis intencional. Esos fenómenos puros —la «conciencia»— es el campo temático de la fenomenología

Si hay un punto en el que Heidegger se ha separado radicalmente de Husserl es en esta primacía indiscutida de la actitud teórica y su consecuencia, la instalación en la reflexión. Desde los primeros esbozos de un pensamiento propio, allá por 1919, Heidegger mostraba la convicción de que el modo como originariamente el mundo circundante aparece no es la figura que ofrece en la adopción de la actitud teórico-contemplativa, sino en la inserción práxica, vital, «natural», en él. La *theoria* tiene siempre, frente a ésta, un carácter derivado, segundo. Esto, que en sí mismo es una obviedad innegable, empieza a tener consecuencias filosóficas cuando se discute, como hace Heidegger, el supuesto en que descansa la actitud fenomenológica: que ella, en tanto que mirada transparente y neutral, nada altera del mundo, sino que ve más y mejor.

La «ilusión fenomenológica», que Heidegger denuncia, es precisamente el hecho de que la mirada teórica de la reflexión introduce en lo visto (las vivencias del mundo) su propia posición. Basándose precisamente en la correlación intencional, Heidegger pone de relieve que la actitud teórica, lejos de dejar las cosas como estaban, comporta una posición de ser determinada, hace que las cosas aparezcan como *vorhanden*, como estando meramente ahí, a la vista, objetivamente. La fenomenología tiene también que precaverse ante este

MÁS ALLÁ DE LA FENOMENOLOGÍA. LA OBRA DE HEIDEGGER

pre-juicio, largamente operante en toda la tradición filosófica.

II

La revelación del carácter pre-juicioso de la teoría tiene una importancia excepcional para el vuelco hermenéutico de la fenomenología que Heidegger lleva a cabo. Pues significa: 1) Que no existe un mirar absolutamente inocuo y transparente; la idea de un yo puro, espectador de unos fenómenos que se dan íntegramente, debe dejar paso al estar en una *situación hermenéutica*, definida por un lugar, una dirección y un horizonte de la mirada y la exigencia de una ausencia de supuestos (*Voraussetzungslosigkeit*) debe pensarse como apropiación expresa de esa situación, con todo lo que ello comporta de crítica de la tradición. 2) Que el saber que la fenomenología pretende es pre-teórico, en el sentido de que debe ofrecer el mundo y nuestro estar en él tal como es vivido antes de su objetivación en la actitud teórico-científica; es en el ámbito, previo a toda teoría, de lo que Heidegger a partir de 1921 llama la *vida fáctica* donde se encuentran las «cosas mismas» en su darse originario, donde se dan como primariamente son. Hay una correlación fundamental entre vida fáctica (pre-teórica)-originariedad-ser, que es el verdadero tema de la fenomenología. Lo originario no puede ser ya lo accesible mediante la intuición, acto cognoscitivo que obedece al modelo teórico de la visión, sino mediante la comprensión de sentido que precede a la objetivación de la *theoria*. Por eso es originario, porque no podemos asistir como espectadores a su originación.

La sustitución de la «conciencia trascendental» de la fenomenología por la «existencia» o «facticidad», con que de manera ya tópica se suele explicar el paso de Husserl a Heidegger, es, pues, el resultado de una meditación sobre cuál es el tema de la fenomenología y de la necesidad de pensar hasta el final sus principios básicos de la primacía de lo originario y de la ausencia de supuestos. La diferencia fenomenológica entre el aparecer y lo que aparece, entre el acto y su objeto, que la intencionalidad pone de manifiesto, no tiene su sede en la conciencia, o, dicho más exactamente, no es primordialmente conciencia. *La conciencia no es el lugar del aparecer*. ¿Por qué la conciencia se ha convertido en el tema de la fenomenología (y de la filosofía moderna en general)? La respuesta de la hermenéutica heideggeriana, ya en 1923, es terminante: «conciencia» es el correlato temático de la reflexión, el resultado de una mirada teoré-

tica que objetiva, a su vez, actos teórico-cognoscitivos, interpretando la totalidad de la vida fáctica a la luz de la *theoria*; «en sí mismo —señala Heidegger— es una monstruosidad caracterizar el amor como conciencia-de-algo». Tras la conciencia late una motivación de la vida fáctica, la «preocupación por el conocimiento conocido», la búsqueda de una seguridad existencial, que la garantía de una validez incontrovertible del conocimiento contribuirá a producir. Las ya célebres interpretaciones de la subjetividad moderna, basadas en el análisis de la vía cartesiana de la certeza, que el «segundo» Heidegger elaborará durante los años treinta, se desprenden fácilmente de aquí.

La primitiva idea de una «ciencia originaria de la vida en y para sí», se concreta rápidamente en una *hermenéutica fenomenológica de la facticidad*, esbozo de la analítica existencial de *Ser y tiempo*, la gran obra de Heidegger, publicada en 1927, en la que la pregunta por el ser de la conciencia remite a un más acá de ella, la vida fáctica, que enseguida pasará a denominarse *Dasein* (ser-ahí), en cuanto Heidegger llega a la clara conciencia de que la «comprensión de ser» es la condición ineludible de todo saber, incluida la fenomenología trascendental. La analítica del *Dasein* (la existencia fáctica e histórica) pone en marcha el programa de liberar de la propia fenomenología su gran descubrimiento temático, la intencionalidad, sacándola de su condición de «propiedad» definitoria de la conciencia psíquica o trascendental. Retrotraída a su lugar originario, el histórico y finito estar en el mundo del hombre, que «sabe» de su ser antes de cualquier reflexión teórica, queda en franquía para convertirse en la base sobre la que elaborar de manera radicalmente nueva toda la problemática fundamental de la filosofía.

Esta conversión de la fenomenología en hermenéutica del *Dasein*, con independencia de su conocido fracaso como proyecto ontológico —es sabido que que *Ser y tiempo* es una obra inacabada—, plantea problemas que poseen un carácter ejemplar para el conjunto del pensamiento hermenéutico contemporáneo. La integración del ver fenomenológico en una ineludible situación hermenéutica desplaza el problema fenomenológico de la intuición originaria (el darse de la «cosa misma») a la apropiación de la situación. Sólo ésta garantiza aquélla. Heidegger ha visto con claridad que sólo una precomprensión *original* de lo que se va a interpretar garantiza una lectura adecuada de los fenómenos. En consecuencia, *Ser y tiempo* es una lucha denodada por garantizar que la orientación recibida de la situación hermenéutica es auténtica, originaria, y que el despliegue

MÁS ALLÁ DE LA FENOMENOLOGÍA. LA OBRA DE HEIDEGGER

de la interpretación la esclarece. La pretensión de originariedad (*Ursprünglichkeit*), que atraviesa toda la obra, es una clara deuda fenomenológica, pero lo es aun más la necesidad de atestiguar mediante alguna forma de experiencia realizable ese momento de originariedad. Ésta es la función metódica que cumple la angustia, más acá de todo dramatismo existencial. La búsqueda de la originariedad de la interpretación preside no sólo la analítica existencial, sino también las numerosas interpretaciones de los grandes filósofos de la tradición que Heidegger realizó durante los años 20 y que, significativamente, solía adjetivar como «fenomenológicas».

¿Pero puede un planteamiento hermenéutico consecuente convivir con la idea de originariedad? La finitud de la existencia histórica, pensada en el ámbito del saber, significa la inagotabilidad de la tarea de apropiación, la imposibilidad de una transparencia completa de la situación, pues se está justamente bajo los efectos de lo que se quiere comprender. ¿Qué querría decir, bajo este prisma, un momento de comprensión originaria? ¿Que el sujeto de la reflexión hermenéutica podría adueñarse de su propia historicidad? ¿Que posee una clave segura, objetiva, para su autocomprensión? ¿Y cómo podría obtenerla sin salir de su situación, sin una mirada exterior sobre ella? La hermenéutica tiene que rechazar la idea misma de comprensión originaria –todo lo que se comprende es derivado, constituido, transmitido– o, cuando menos, *disociar, contra la fenomenología, lo originario de lo dado*: lo que se da no es originario y lo que es originario no se da. Pero una instancia originaria que constitutivamente no aparece, que no se muestra, es decir, que no ofrece ninguna forma determinable al pensamiento, no puede cumplir la función orientativa que la apropiación busca. Mientras el desarrollo ulterior del pensamiento de Heidegger sigue más bien esta segunda alternativa con la idea de «historia del ser» –un ser que se sustrae a toda presencia intencional, a toda forma objetiva de comprensión–, el grueso de los pensadores hermenéuticos contemporáneos, desde Gadamer a Vattimo, comparten, de manera explícita o implícita, la exclusión de todo ámbito originario de sentido.

El intento del «primer» Heidegger de una «hermenéutica fenomenológica» no tiene sólo la virtud de marcar una encrucijada para la hermenéutica filosófica actual, sino que pone de relieve su punto crítico, nunca bien resuelto: *la dificultad intrínseca de llevar a cabo una distinción, que se revela como necesaria, entre la orientación previa auténtica y la distorsionadora* (en palabras, muy posteriores, de Gadamer: «distinguir entre los prejuicios *verdaderos* bajo los cua-

les comprendemos, de los prejuicios falsos que producen los malentendidos»).

III

¿Se deja entender esta segunda etapa del pensamiento heideggeriano con el hilo conductor de la fenomenología, a pesar de alejarse patentemente de sus exigencias?

Lo que llama la atención de la obra publicada por Heidegger tras la guerra de 1939-45, por contraste con su primera fase, la que culmina en la publicación de *Ser y tiempo*, es su asistemismo y la variedad de su temática: reflexiones sobre la estructura de la metafísica y la historia del ser, sobre la esencia del arte y de la poesía (con interpretaciones de poetas como Hölderlin, Trakl, Rilke), sobre la técnica contemporánea, sobre el lenguaje, sobre el final de la filosofía, etc. Tras su muerte, acaecida en 1976, se publicaron sus explicaciones acerca del «agujero negro» de su biografía: su colaboración con el régimen nazi, iniciada en su período de rector de la Universidad de Friburgo (1933-34) y prontamente concluida. Quizá lo más destacable es su intento de interpretación *global* de la tradición filosófica desde Platón hasta la tecnociencia actual, fundada en una interpretación de la filosofía como *metafísica* (pensamiento de la totalidad del ente bajo la idea de fundamento), que le da una lógica interna implacable. Su des-construcción de este sistema en sus diversos estadios y su sostenido esfuerzo por pensar al margen de él han marcado profundamente a influyentes pensadores actuales, tan distantes entre sí como Vattimo, Rorty, Foucault o Derrida.

A pesar de esta variedad, tan lejana temática y metódicamente de la fenomenología, en uno de sus últimos escritos productivos *Tiempo y ser* (1962), Heidegger seguía reconociéndose en el proceder fenomenológico y conservando la «auténtica fenomenología». ¿Significa esto algo más que un acuerdo formal con la llamada «¡a las cosas mismas!», adaptable, en su vaciedad, a cualquier pensamiento? A mi entender, la obra del «segundo» Heidegger obedece a un motivo fundamental, cuya presencia se puede rastrear, en diversas perspectivas, en el conjunto de sus escritos de esta época: el ensayo de pensar el hecho fenomenológico primario, el aparecer de lo que aparece, en toda su radicalidad, y esto significa fuera de las categorías de la filosofía moderna de la subjetividad, arquetipo de la «metafísica».

Como señalaba al comienzo, el «tema» de la fenomenología es el

MÁS ALLÁ DE LA FENOMENOLOGÍA. LA OBRA DE HEIDEGGER

hecho enigmático de que las cosas aparezcan como ellas mismas, con su independencia y su figura propia, en vivencias subjetivas. La fenomenología trascendental de Husserl, manteniendo siempre la diferencia intencional entre vivencia y objeto, explicó en último término la «cosa misma» como el resultado de operaciones sintéticas de la subjetividad: lo que aparece puede aparecer como tal cosa por obra de la conciencia ante la que se manifiesta. Husserl recupera incluso, para expresar este rendimiento de la subjetividad, el clásico término *constitución*, típico del vocabulario trascendental de Kant. Heidegger, que ya desde el principio vio en la intencionalidad una base para cuestionar la terminología tradicional (psiquismo, conciencia, razón, etc.), se desvinculó en la analítica existencial de *Ser y tiempo* de una interpretación subjetiva del hecho del aparecer. Pero esta desvinculación no era completa, en la medida en que el *Dasein* humano se encuentra en una posición ambigua: no es ya «sujeto», conciencia, pero no ha abandonado del todo, pese a su finitud, el papel trascendental de condición que hace posible el sentido de todo lo que aparece. La separación absoluta de toda forma de comprensión subjetivo-trascendental del aparecer se lleva a cabo cuando Heidegger inserta la fenomenología en una interpretación radical de la filosofía moderna: la reflexión y objetivación propias del método fenomenológico, a pesar de su pretendida inocuidad, no son ajenas al movimiento general del pensamiento moderno, incoado ya en Platón y culminado en la técnica actual, de poner toda forma concebible de realidad a disposición de la subjetividad. La tesis metafísica de la subjetividad como fundamento (no otra cosa significa «sujeto», *subiectum*, lo que está debajo y fundamenta) sigue latiendo en la fenomenología.

¿No significa esto, en el supuesto de que esta manera de entender el pensamiento moderno sea sostenible, que toda filosofía de la subjetividad termina reduciendo las cosas a un fenómeno suyo? El pensamiento, señala Heidegger en *¿Qué significa pensar?*, no ha dejado nunca al árbol en flor estar sencillamente donde está. Pensar fenomenológicamente el tema de la fenomenología exige desalojar a la subjetividad de su lugar de fundamento, saltar decididamente fuera de las categorías de la subjetividad, que es tanto como decir de la tradición metafísica en general. El aparecer no puede ser ya una acción del sujeto; también todo lo que entendemos como «subjetivo» lo entendemos así en virtud de unas condiciones que no están en poder de ningún sujeto, individual o colectivo. Preservar el hecho fenomenológico, la diferencia esencial entre vivencia y cosa, entre

hombre y mundo, significa sustraer el aparecer al dominio de lo representable por la subjetividad; pensarlo entonces como una dimensión originaria indisponible en la que las cosas y el hombre mismo aparecen sin que ella se dé, se muestre o comparezca. Heidegger se ha servido de la noción de «ser» para señalar esa dimensión, aunque también del lenguaje (en una de sus últimas obras, *Unterwegs zur Sprache*), y de una interpretación de la idea griega de *verdad como des-velación* para pensar la relación entre esa dimensión que se retrae y el mundo manifiesto. La idea de *historia del ser* caracteriza el acontecer de tal desvelación y cumple, por su parte, el papel de clave hermenéutica para interpretar las diversas épocas de la metafísica. Lograr una comprensión suficiente de estos conceptos poliédricos y de su relación, que sólo esquemáticamente acabo de esbozar, es la mayor dificultad de esta segunda etapa del pensamiento de Heidegger.

Esta tarea de demolición de la subjetividad, cuya interna relación con el desarrollo de la fenomenología acabamos de ver, ofrece dos flancos altamente problemáticos. El primero es la interpretación misma de la historia de la modernidad y de la subjetividad que en ella impera. A pesar de su enorme repercusión en las diversas formas de anti-humanismo contemporáneo, son muchas las dudas que tal interpretación suscita. En Alemania, Dieter Henrich y sus discípulos llevan años distanciándose de ella y en Francia, país donde se localiza su máxima influencia, hay intentos de presentaciones globales alternativas. El libro de Alain Renaut *La era del individuo* es una buena muestra de ello. El segundo flanco es el lugar reservado al hombre en ese acontecer del ser en que está *a priori* inmerso. Con numerosas variaciones, pero sin concreciones precisas, Heidegger ha solido presentar su papel primario como un *responder a una apelación*, la que el ser o el lenguaje le dirigen. La acción y el decir humanos son siempre respuestas a una convocatoria. Este modelo apelativo, que encaja perfectamente con la idea hermenéutica de *pertenencia o proveniencia* de una tradición y que sirve bien para desposeer al hombre de la condición de «sujeto», ha hecho fortuna en el pensamiento contemporáneo y, así, pensadores como Gadamer, Ricoeur, Vattimo o Lévinas han usado abundantemente de él. Pero está por ver que la idea de apelación suministre el marco suficiente para pensar la situación del hombre y sus posibilidades a las puertas del nuevo siglo. En cualquier caso, es claro que sólo una apropiación crítica del pensamiento de Heidegger, lejos de capillas venerantes y de fobias negadoras, puede resultar hoy interesante y productiva. □