

LA RADICALIZACIÓN HEIDEGGERIANA DEL MÉTODO FENOMENOLÓGICO

JOSEP M^a BECH

RESUMEN:

Este trabajo quiere esclarecer cómo y por qué, en la doctrina del «primer» Heidegger, la hermenéutica emerge como el complemento metodológico indispensable para el transcendentalismo de la fenomenología. Constata que la afinidad metodológica es el vínculo decisivo entre esta doctrina y la ontología fundamental, en contraste con una manifiesta disparidad temática: la conciencia, la intencionalidad y la reflexión son tres cruciales referencias fenomenológicas que carecen de contrapartida fundamental-ontológica. Pero si Heidegger preserva la dimensión transcendental recogida de la fenomenología, también imprime a su doctrina un carácter específicamente hermenéutico, patente en la transformación que recibe la noción capital de *Auslegung*. Hermenéutica y transcendentalismo, en efecto, no sólo no son antagónicos sino que están armonizados en el *modus operandi* de la ontología fundamental. En su indagación del *a priori* de toda constitución de sentido, tributaria de un antideductivismo tan exacerbado como el de la fenomenología, Heidegger introduce una dimensión metodológica inédita. Al fin y al cabo, la automostración del ser no ocupa el lugar teórico, supuestamente *ametódico*, que la fenomenología asigna a la inmediatez. Entender esta mutación del método fenomenológico, desde luego, conlleva explorar en detalle cómo integró Heidegger las disparejas componentes doctrinales de la ontología fundamental y por qué se empeñó en cuestionar el carácter neutral que se suele exigir al método. Transponiendo el transcendentalismo presencialista de Husserl en un proyecto ontológico, reinterpretó la metodología de la «intuitividad presentificadora» hasta hacerla compatible con una noción radicalmente ampliada de fenómeno. Así una indagación fenomenológica legítima ha de investigar transcendentalmente el «sentido del ser» como el *a priori* absoluto. La fenomenología ha de ser realizada como ontología.

ABSTRACT:

This paper purports to inquire why and in which way hermeneutics looms up, in the thought of the so-called «first» Heidegger, as the required methodological correlative to phenomenology's transcendental stand. It notices that this school of thought and heideggerian «fundamental ontology» are conclusively linked by their methodological affinities, and that this consonance is not replicated by a thematic congruity. Three climatic phenomenological notions: consciousness, intentionality and reflection, indeed, lack any fundamental-ontologic counterpart. On the one hand, Heidegger embraces the transcendental profile brought by the phenomenological heritage; on the other, he cares to give a specifically hermeneutic turn to his own thought, as the alteration endured by the dominant concept of

Auslegung makes plain. Certainly hermeneutics and transcendentalism, far from being inimical, are harmonized in the fundamental-ontologic *modus operandi*. Yet Heidegger brings forward a newfangled methodological frame by searching the *a priori* in all processes that are constitutive of sense. The *a*-methodically theoretical dimension that phenomenology assigns to immediacy, after all, is *not* filled by the self-display of Being. To fully grasp this reshaping of phenomenological method, of course, entails to accurately ascertain in what way Heidegger managed to blend the assorted doctrinal ingredients of «fundamental ontology», as well as to phathom his stubborn distrust of the neutral strain usually prescribed to philosophical methodology. By way of reversing Husserl's presentalist transcendentalism in an ontological scheme, Heidegger cast anew the methodology feed upon «presentifying intuitiveness» and managed to make it congruous with a radically expanded concept of phenomenon. Thus a «genuinely» phenomenological research is bound to enquiry from a transcendental stance about the «sense of Being» taken as the absolute *a priori*. It is as ontology, therefore, that phenomenology is to be perfected.

1. La fenomenología del *Dasein* como hermenéutica

Cuando en la famosa *Conversación sobre el lenguaje* se menciona que Heidegger ha superado las posiciones que defendió en la ontología fundamental, responde el filósofo: «No es para trocarla por otra por lo que he abandonado mi primitiva posición filosófica. Más bien he dejado de mantenerla porque era solamente un alto en el camino. Aquello que perdura (*das Bleibende*) en el pensamiento, es el camino mismo.»¹ Y sin embargo esta supuesta persistencia de Heidegger en «aquello que perdura en el pensamiento», o sea en el modo y manera que le son propios y que siempre se encuentran muy por encima de sus eventuales contenidos (o en la propia expresión del filósofo: su obstinación en no desviarse del «camino mismo» por el que solía transitar su meditación), ha sido objeto de una controversia inacabable. Si por un lado la aparente despreocupación metodológica de Heidegger es un *topos* recurrente entre los comentaristas de su obra, también es casi unánime la impresión de que el pensamiento del «primer» Heidegger consiguió imponerse tempranamente sobre todo porque su ejemplar despliegue de rigor operativo lo hizo aceptable para los defensores de la universalidad del método. Este reconocimiento, de todos modos, se trocó en rechazo cuando el Heidegger maduro expresó su recelo hacia las manifestaciones (aun las más circunspectas) de la actitud metódica en filosofía. Como si la coherencia del método constituyera un freno para el pensamiento más que una ayuda, y como si la ausencia de un rumbo premeditado fuera la condición para la fertilidad filosófica.

¹ Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1979, 6ª ed.: p. 99.

En lo que atañe a la llamada «primera fase» del pensamiento de Heidegger, centrada en la ontología fundamental, es patente que esta doctrina preserva el característico estilo meditativo de la fenomenología, una impresión que corroboran las declaradas coincidencias de método que presentan estas doctrinas. Pero si la afinidad metodológica emerge como el factor decisivo en el vínculo de la fenomenología con la ontología fundamental, la adscripción al transcendentalismo parece ser la característica operativa que armoniza ambas doctrinas. Y sin embargo podría objetarse con alguna plausibilidad que Heidegger introduce en Ser y Tiempo una dimensión metodológica inédita. Sin duda sería interesante explorar su alcance, cuando menos para terciar en la ya mencionada controversia sobre la primacía del método en filosofía. La referida innovación metodológica consiste en que si bien Heidegger se esfuerza por preservar la dimensión transcendental que ha tomado de la fenomenología, no es menos cierto que imprime a la doctrina fundamental-ontológica un carácter específicamente hermenéutico. Se podría replicar, con todo, que en Ser y Tiempo se asigna de hecho al término «hermenéutica» un alcance meramente programático. En realidad Heidegger lo utiliza primordialmente para aludir a un pretendido «carácter hermenéutico» que, en su opinión, cabría atribuir a la metodología fenomenológica en general. Afirma, por lo pronto, que «[...] la fenomenología del Dasein es hermenéutica en el sentido originario de la palabra».² Y a continuación especifica que «[...] la hermenéutica es la tarea (*das Geschäft*) que se ocupa de la explicitación o interpretación (*der Auslegung*)».

Sin duda parecerá extraño concebir la «hermenéutica» como el ejercicio de la *Auslegung* si se tiene en cuenta que este término, en el lenguaje de Heidegger, designa «[...] el sentido metodológico de las descripciones fenomenológicas».³ Y desde luego no hay que olvidar que Ser y Tiempo hace un

² Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979 (15ª ed.), p. 37. También la *dimensión hermenéutica* sugiere una ruptura de la ontología fundamental de Heidegger con la fenomenología, una doctrina que (por más que la habitual torpeza terminológica de Husserl ocasionalmente le lleve a emplear algunos conceptos extraídos de la teoría de la interpretación) sólo en un sentido figurativo puede ser considerada una hermenéutica. «La fenomenología, en tanto que auto-explicitación transcendental del yo contemplativo, es una disciplina no hermenéutica. El concepto de explicitación (*Auslegung*) significa en fenomenología lo mismo que “clarificación”, “esclarecimiento” o “puesta de manifiesto”, e incluso “estudio”, “análisis” o “crítica”. En modo alguno significa “interpretación” en sentido propio, o sea la operación que pone en práctica una anticipación (*Antizipation*).» Cfr. Antonio F. Aguirre, *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Darmstadt 1982: p. 80.

³ *Loc. cit.* La vinculación explícita de hermenéutica y transcendentalismo no aparece en la producción escrita de Heidegger hasta muchos años después de la publicación de *Sein und Zeit*. Al indicar este autor la necesidad de destruir el «encubrimiento del ser» operado por la metafísica, señala que «[...] esta destrucción, lo mismo que ocurre con la “fenomenología” y con todas las cuestiones hermenéutico-transcendentales, no ha sido pensada partiendo de la historia del ser». Cfr. Martin Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen 1961, 3ª ed., vol. II, p. 415.

que Heidegger concibe la *Auslegung* como una mediación metódicamente controlada. Sin dejar de ser compatible con el compromiso transcendental, de todos modos, esta manera de concebir el método presenta unos rasgos cuando menos peculiares.

La mediación metodológica que propone Heidegger es peculiar por la razón siguiente: la instancia que se está indagando es, al mismo tiempo, una condición con la que metodológicamente hay que contar en el momento de plantear la propia indagación. Esta imposición se sigue del doble perfil hermenéutico que caracteriza al Dasein. Consiste en una capacidad de (pre)comprender a priori el ser que, de entrada, contrasta con la dificultad en comprender temáticamente el «sentido del ser». El ejercicio ilimitado de la capacidad de (auto)discernimiento ontológico, en otras palabras, parece contradecir la falta de perspicacia tematizadora que es su indispensable complemento. Es obvio que la tensión referida en el párrafo anterior (un antimetodologismo persistente pero en subrepticia connivencia con la noción de método) surge precisamente de este contraste.

Si el Dasein consigue interpretar con lucidez esta incoherencia inicial obtendrá sin duda unos interesantes resultados. Ante todo percibirá la conveniencia de captar explícitamente el «sentido del ser» que continuamente ve aflorar en sí mismo como consecuencia de sus propios cometidos. De todos modos, las cuestiones que tienen que ver con el método, en el pensamiento del primer Heidegger, raramente son inequívocas. Un método orientado a tematizar el «sentido del ser», ante todo, habrá de desarrollar un perfil bifronte. Deberá tener en cuenta, efectivamente, que la pre-comprensión del ser incluye en cierto modo la ocultación de su sentido más auténtico. Sin olvidar, por otra parte, que el carácter desdoblado de esta condición fundamental corresponde a una exigencia que, asimismo, tiene dos facetas distintas. El método capaz de aprehender explícitamente el «sentido del ser», sobreviene al mismo tiempo como una condición necesaria (el Dasein no dispone de accesos alternativos al ser) y como una condición suficiente (la propia ocultación del «sentido del ser» predispone a intentar ponerlo de manifiesto).

La *Auslegung* entendida en el sentido propiamente metodológico que defiende Heidegger, por otra parte, presenta una peculiaridad quizá todavía más interesante. En la *Auslegung* se reproduce espontáneamente la misma operación de «encubrimiento» que, por principio, le incumbe contrarrestar a la propia *Auslegung*. Al emprender la tematización de lo pre-comprendido, efectivamente, tiende la *Auslegung* a encubrir el hecho inmediato de la propia pre-comprensión que le sirve de punto de partida. Heidegger alude a este percalce funcional cuando indica que la *Auslegung* ha de acometer sin vacilaciones la «*Auslegung* de sí misma», acatando además sin reservas el resultado de esta operación (auto)explicitadora. Conviene reconocer, con todo, que el refe-

rido contratiempo (la remoción de un determinado encubrimiento tiende a velar sus propios resultados) confiere a la metodología propiciada por la *Auslegung* heideggeriana una inequívoca autenticidad existencial. Las consecuencias de haber primado la *Auslegung*, además, parecen especialmente relevantes para comprender la heterodoxa «metodología hermenéutica» que defiende Heidegger. La hermenéutica centrada en la *Auslegung* es afín a la noción de método porque la propia *Auslegung* ha de atender a sí misma. Un indispensable ensimismamiento que, como hemos visto, viene impuesto por el espontáneo encubrimiento que promueve la propia operación explicitadora.

Ya hemos señalado una característica esencial del procedimiento explicitador que Heidegger designa con el término *Auslegung*: es preciso que la instancia solicitada contribuya, a su vez, a determinar el método de la propia operación solicitadora. En consecuencia, habiendo aflorado el ser por efecto de la oportuna pre-comprensión, se constituye en guía y en acicate para la definitiva captación tematizada de su propio sentido. Esta circunstancia hace patente que la predilección heideggeriana por la *Auslegung* en modo alguno es el resultado de haber modificado *in extremis* una doctrina hasta entonces espartanamente indiferente a las sugerencias hermenéuticas. No se trata de un añadido de última hora para contrarrestar una inadmisible impresión de vaguedad metodológica. Más bien parece que la *Auslegung* se impuso en la ontología fundamental como un concepto metódico indispensable. Tanto más cuanto que la dinámica específica de la explicitación, lejos de enfrentar la *Auslegung* con el compromiso transcendentalista que Heidegger había asumido originariamente, cimentó la presunta unidad metódica de su doctrina.

1.2.- *Transcendentalismo y hermenéutica*

El método oportuno para indagar el «sentido del ser», como hemos visto, resulta de la pre-comprensión del propio ser que corresponde al Dasein. Esta situación de comprensión anticipada, en efecto, propicia que el Dasein someta la propia instancia que ha resultado pre-comprensida a una *Auslegung* astringentemente metódica. Así Heidegger puede afirmar que la «pre-comprensión del ser» es la condición de posibilidad para todo método que pretenda acceder al «sentido del ser». Su convicción «metodológica» fundamental, con todo, no debe ser olvidada. Como ya hemos señalado, el estado de cosas hacia el cual el método orienta la indagación ha de contribuir, a su vez, a la eficacia del propio método. Heidegger introduce, pues, una especie de feed-back operativo en la metodología filosófica. Ello explica que el significado principal del término «hermenéutica», según la peculiar interpretación de este pensador, aluda a la intervención efectiva del propio ámbito indagado sobre toda rutina metódica que pretenda orientar la indagación. Esta interferencia, desde

luego, detenta un riguroso carácter nomotético. Y de pasada conviene no olvidar que transcendentalismo y hermenéutica ya solían presentar, en el seno de la tradición filosófica, un innegable «aire de familia». En términos generales esta similitud se advertía respectivamente en la «determinación de las características formales del objeto por el modo de aprehensión dirigido al propio objeto», y en la «determinación por el objeto interpretado de la aproximación específica que adopta la propia interpretación».

De las consideraciones expuestas hasta aquí, se desprende que hermenéutica y transcendentalismo no sólo no son actitudes meditativas necesariamente antagónicas, sino que se encuentran armónicamente amalgamadas en la metodología que propone la ontología fundamental. En realidad Heidegger integra dos puntos de vista metódicos cuya naturaleza es patentemente dispar. Hasta el punto de insistir en que, si bien su pensamiento ha adoptado un talante resueltamente hermenéutico, la ontología en modo alguno puede dejar de ser una doctrina transcendental. «La ciencia del ser, en la medida que se presenta como una disciplina crítica, puede plausiblemente ser designada como ciencia transcendental».⁵ Y reformulando una célebre definición kantiana, Heidegger remacha el talante incontrovertiblemente transcendental de la ontología: «Lejos de indagar el ente mismo, el saber transcendental investiga cómo es posible la comprensión antecedente del ser, o sea que se interesa por cómo el ser constituye el ente.»⁶

Llegados a este punto surgen ciertas perplejidades. La presunta «complementación del transcendentalismo con la hermenéutica» que, como hemos visto, defiende Heidegger con vehemencia, ¿acaso no desvirtúa la naturaleza del método fenomenológico? ¿No subtrae autenticidad fenomenológica a la ontología fundamental la adopción de un transcendentalismo «hermeneutificado» como compromiso metodológico fundamental? Estos interrogantes son cruciales para comprender el cometido que la doctrina de Heidegger asigna al método. Y también parecen relevantes para evaluar las consecuencias metodológicas tanto de las rupturas como de las continuidades doctrinales que, en relación con el legado fenomenológico, es posible constatar en la ontología fundamental. Cuando Heidegger adapta el concepto metódico de hermenéutica a los fines ontológicos de Ser y Tiempo, en modo alguno se está limitando a seguir la «moda filosófica» que imponían los círculos teológicos y dilttheyanos de su tiempo. Más bien transforma la hermenéutica hasta convertirla en un complemento doctrinal indispensable para el transcendentalismo fenomenológico. Al

⁵ Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. por F.W.v. Herrmann, vol. 24 de la *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M. 1975: p. 23.

⁶ Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 4ª ed. ampl., Frankfurt a. M. 1973: p. 16.

fin y al cabo no es difícil adaptar esta metodología a la actividad explicitadora que el filósofo considera idónea para la ontología. Así la hermenéutica fue lentamente adquiriendo para Heidegger la categoría de *logos* (o sea de agente revelador, manifestador y catalizador de la visión) que corresponde a «-logía» en «fenomeno-logía». Sobre este último término, por otra parte, es preciso hacer una puntualización. Heidegger concibe la raíz «fenomeno-» en el sentido más extenso posible. En la ontología fundamental el término «fenómeno» es entendido como «aquello que no es posible *no* registrar si, en definitiva, se pretende registrar algo». O sea que, en su acepción propiamente heideggeriana, «fenómeno» designa el insoslayable episodio de pre-comprensión que necesariamente antecede a todo cometido captador.

Estas precisiones anuncian, por lo pronto, la bancarrota irreparable de la aspiración husserliana capital. Se disipan las esperanzas puestas en una actitud eminentemente pasiva pero, al mismo tiempo, capaz de proceder a una captación de carácter inmediato. Como es notorio, la fenomenología explica esta presunta capacidad ilimitada de indagación invocando el poder manifestativo de una auto-mostración fenoménica supuestamente libre de trabas. Aplicando al enaltecimiento husserliano de la presentificación in-mediata los postulados revisionistas de Heidegger, sin embargo, las cosas parecen distintas. Es preciso que intervenga el «*logos*» (o sea que hay que proceder a una «actividad desveladora» de carácter sin duda «metódico») porque inevitablemente acaece un proceso de encubrimiento o *Verdeckung*. Es evidente, de todos modos, que el *logos* que está siendo invocado con tal perentoriedad tiene un acusado carácter hermenéutico. Si sobreviene una ocultación o encubrimiento (una *Verdeckung*, en la terminología de Heidegger) no es ya sostenible la defensa husserliana del carácter auto-suficiente de la descripción pura; como tampoco tiene sentido, entonces, atribuir autarquía alguna aun al análisis más pormenorizado. Una vez advertidas estas limitaciones, se impone una actividad metódica que sea capaz de «desvelar todo cuanto se halla encubierto». Es preciso implantar, en suma, un *logos* des-encubridor, un recurso explicitador universal que no puede quedar limitado a un compromiso con la contemplación, habida cuenta el carácter insidioso de la referida «tendencia al encubrimiento». La esperanza de una auto-mostración irrevocable, no lo olvidemos, se encuentra en un permanente peligro de crisis. Toda estrategia auto-mostrativa es potencialmente conflictiva, ya que «aquello que se muestra», en definitiva, ha de contrarrestar el encubrimiento que cuestiona la presencia de lo manifestado.

Es preciso, por consiguiente, neutralizar la tendencia a la ocultación que desvirtúa todo proceso auto-mostrativo. Esta propensión a desfigurar produce un paradójico efecto: toda auto-mostración instiga persistentemente un compromiso efectivo con la no-mostración. Como estamos viendo, para llevar «aquello que se muestra a sí mismo» a su efectiva auto-mostración, se ha de

contrarrestar la resistencia que opone la *Verdeckung*. Esta labor compensadora exige que toda doctrina comprometida con el manifestacionismo fenomenológico revise la astringencia que Husserl preconiza. O sea que es indispensable rehabilitar el método, entendiendo este término en su sentido más riguroso. Ello conlleva, desde luego, restablecer la primacía habitualmente asignada a la mediación; no hay más remedio, en suma, que rehabilitar el denostado pensamiento sistemático. Esta inflexión contribuye a disipar, no hace falta decirlo, la ilusión husserliana de que «ir [directamente] a las cosas mismas» no presenta especiales problemas. Precisamente Heidegger constata la necesidad de las mencionadas revisiones al sentar las bases doctrinales del proyecto fundamental-ontológico. Llega a la conclusión de que sólo una renovada *Auslegung* puede solucionar las dificultades de la doctrina fenomenológica. Y en definitiva identifica la doctrina hermenéutica como el único el *logos* des-encubridor efectivo.

O sea que la hermenéutica es percibida como el *logos* apropiado para la fenomenología, y así queda puesta en entredicho la pretensión inmediateista de esta doctrina, que al aparecer metodológicamente desdibujada proyecta una amenaza de ambigüedad sobre la propia ontología fundamental. Cabe preguntarse, en tal caso: ¿Qué rasgos hacen plausible atribuir una dimensión fenomenológica efectiva al proyecto fundamental-ontológico? ¿En qué medida será entonces razonable integrarlo en la tradición inaugurada por Husserl? ¿Qué criterio asignará un común denominador metodológico a ambas doctrinas? Para responder a estos interrogantes será preciso asegurar la presunta compatibilidad de la metodología hermenéutica con el programa fenomenológico. Pero esta armonización, desde luego, sólo será posible si se consigue adaptar la *Auslegung* a la especificidad del planteamiento transcendental. La armonización metodológica a la que nos vemos abocados, en todo caso, viene enmarcada por la situación siguiente. Según la reinterpretación metodológica que propone Heidegger, la hermenéutica despliega un programa reñido a muerte con el mismo deductivismo al que Husserl anatematizó con virulencia. La hermenéutica, en efecto, es tan poco afín con la deducción lógica como pueda serlo la modalidad más radical del inmediacionismo fenomenológico. Hermenéutica y fenomenología identifican en la deducción a un común adversario ancestral. Por ello encuentran en la ontología fundamental el punto de partida idóneo para armonizar sus metodologías.

La hermenéutica que propone Heidegger, en efecto, no sólo indaga el *a priori* que antecede a toda constitución de sentido. Además asocia este escrutinio con un repudio del deductivismo cuando menos tan exacerbado como el que durante mucho tiempo fue una seña de identidad para la fenomenología. Al rechazar todo acceso indirecto a la realidad, esta hermenéutica pretende también acceder (sin duda de una manera harto peculiar) a la «cosa misma»

que la fenomenología no cesó de codiciar; da por supuesto que la «cosa misma» ha de ser alcanzada sin reservas. Pero no pretende obtenerla de una supuesta «manifestación de sí misma», y mucho menos deducirla de unos determinados principios. Quiere acceder a la «cosa misma» eliminando todo aquello que en alguna medida la oculta. Con esta finalidad preconiza una aproximación de talante directo a la vez que activo, y por tanto incompatible con la inclinación contemplativa de la fenomenología y con el carácter indirecto de los procedimientos deductivos. En lugar de derivar lógicamente el fenómeno de unas premisas o principios, la *Auslegung* pretende hacerlo accesible con una actuación específicamente des-encubridora. Es preciso que en la operación hermenéutica, entendida según la redescipción que propone Heidegger, no intervengan ni la contemplación meramente registradora ni el derivacionismo deductivo. Esta especificación hermenéutica de la fenomenología se empeña en renunciar al inmediatismo receptivista pero al mismo tiempo se encuentra comprometida con el rasgo doctrinal más característico de la fenomenología. Está decidida a no prescindir del fenómeno en aras del método, y todavía menos se arriesga a perder el objeto en el laberinto de la deducción lógica. Pero pretende que lo que capta su acometida explicitadora intervenga de alguna manera en el propio desempeño captador.

1.3.- El «transcendentalismo múltiple» heideggeriano

Este compromiso de la hermenéutica facticista que propugna Heidegger nace de una constatación que ya hemos referido: la pre-comprensión del ser que lleva a cabo el Dasein, orienta decisivamente la actividad tematizadora que acomete el propio Dasein. También hemos señalado que para tematizar el sentido auténtico del ser es preciso atender al único ente (el Dasein) que conduce al ser, pues para este ente «es su ser lo que está en juego». Para acceder al ser, en otras palabras, hay que recurrir al ente que realiza el ser. No hay más remedio que «pasar por el Dasein», en efecto, aunque en modo alguno sea preciso deducir lógicamente su carácter. Más bien hay que «pasar por el Dasein», nos indica Heidegger, comprendiendo *a priori* su ser. Únicamente hay «ser», en efecto, por medio de la doble transcendencia que concurre en el Dasein y que se manifiesta paralelamente en su «proyecto de sí mismo» y en su «proyecto mundano».

Conviene tener en cuenta, de todos modos, que la «fenomenología» heideggeriana plantea la opción transcendental en unos términos que desbordan ampliamente la constatación de que el Dasein sobreviene como una «condición de posibilidad» para tematizar el «sentido del ser». Es cierto que la pre-comprensión del ser constituye la referida «condición de posibilidad». Pero también el acceso al «sentido del ser», así como su consiguiente tematización, sólo son

factibles porque la instancia que proporciona un acceso efectivo al ente, haciendo posible al mismo tiempo que, a su vez, el Dasein pre-comprenda el ser, no es otra, a fin de cuentas, que el propio «sentido del ser». La pre-comprensión del ser, en suma, es la condición de posibilidad *a priori* para que el Dasein aprehenda el ente intramundano, y lo haga precisamente en tanto que ente.

A este respecto hay que tener presente la insistencia de Heidegger en la insuperable condición óntica de todo posible acceso al ser. Alcanzó a formular nítidamente esta convicción al señalar que «[...] el ser es siempre ser de los entes, y en consecuencia para acceder al ser es preciso que previamente se haya accedido al ente mismo».⁷ El «ente mismo» al que se refiere el texto citado no es otro que el Dasein. Como afirma Heidegger: «[...] que el Dasein “sea”, es la condición óntica para comprender el ser, y es también la condición para que “haya” efectivamente ser».⁸ O sea que el ser, expresando este carácter en terminología kantiana, es «constitutivo» en el más general de los sentidos. Sobre todo Heidegger articula esta «constitutividad universal del ser» como un sistema de condiciones de posibilidad que se determinan recíprocamente.

Así propone Heidegger una especie de «transcendentalismo múltiple». Al fin y al cabo fundamenta la hermenéutica ontológica sobre dos condiciones de posibilidad que atañen al ser, y que a su vez son solidarias de una condición de posibilidad que se refiere al ente. A la pre-comprensión del ser que efectúa el Dasein le corresponde, no hace falta decirlo, un cometido crucial. En ella reside, en efecto, la condición de posibilidad (1) para la tematización del sentido auténtico del ser, por más que este «sentido del ser», en la medida que constituye a su vez la condición de posibilidad (2) para que el Dasein acceda tanto al ente intramundano como a su propia realidad óntica, sea asimismo la condición de posibilidad (3) para que (en un orden de cosas que es a un tiempo primordial y concluyente) el Dasein pre-comprenda el ser. De esta intrincada correlación de «condiciones de posibilidad» se sigue el resultado siguiente. La problemática suscitada por el Dasein o ente existente precede en calidad de *a priori* fáctico a la «cuestión acerca del sentido del ser». Por lo tanto, ha de ser excluida toda aproximación de carácter deductivo cuando se indague el supremo problema ontológico que plantea el «sentido del ser».

Con lo cual sucede que el *a priori* que buscábamos, o sea el «sentido del ser», en modo alguno es una magnitud absoluta que pueda ser deducida a partir de los propios entes. Más bien ocurre lo contrario: «El sentido del ser es el

⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 37.

⁸ *Ibid.*: p. 212.

horizonte universal para toda posible “*Auslegung*”». ⁹ De hecho, la irrevocable precedencia del Dasein viene justificada por una condición «transcendental» que destaca sobre el trasfondo de posibilitaciones recíprocas que acabamos de referir. El único «sentido del ser», efectivamente, es el que el Dasein «comprende» por sus propios medios. ¹⁰ Sin embargo, conviene señalar que esta preponderancia del Dasein sobreviene exclusivamente en el ámbito de revelación o presentificación ontológica que Heidegger considera hegemónica. No tendría sentido alguno, desde luego, postular esta antecendencia en el horizonte de la constitución transcendental clásica.

Conviene tener en cuenta, en efecto, que si bien el Dasein constituye la manifestación u *Offenbarkeit* del ente, en manera alguna contribuye a establecer su carácter específicamente óntico u «onticidad» (*Seiendheit*). En el orden transcendental adoptado por la ontología heideggeriana, el «sentido del ser» prevalece sin reservas sobre los restantes agentes posibilitadores. El «sentido del ser» no sólo debe esta supremacía a su calidad de «condición de posibilidad *a priori*» del «ente en tanto que ente». También es preeminente el «sentido del ser» porque es la condición de posibilidad para la «realización del ente», es decir: para la constitución de la manifestación óntica. Contemplando este estado de cosas desde la tradición de la filosofía transcendental, en todo caso, puede afirmarse que la «síntesis *a priori*» kantiana parece haber encontrado un sucesor directo en el «sentido del ser» heideggeriano.

1.4.- *El «sentido del ser» como constituyente universal*

Al Dasein, por consiguiente, no le corresponde función constituyente universal alguna. A pesar de la precedencia del ente existente en toda tematiza-

⁹ Carl Friedrich Gethmann, *Verstehen und Auslegung*, Bonn 1974, p. 121. La insistencia de Heidegger en que no es posible *deducir* el «sentido del ser» evoca las puntualizaciones de Brentano ante la tradicional reserva anti-aristotélica que reprocha a la tabla de las categorías un supuesto carácter decepcionantemente «rapsódico», habida cuenta que no se trata de una deducción canónicamente obtenida a partir del correspondiente principio. En su obra *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden bei Aristoteles*, cuya influencia en el Heidegger joven es sobradamente conocida, Brentano replica que Aristóteles obró rectamente al haberse abstenido de vincular las categorías con proceso deductivo alguno, ya que tal derivación requeriría el concurso de un concepto unívoco que habría de prevalecer como género supremo, cuando en realidad «ser» (como Aristóteles constata) es tan sólo un concepto analógico. En el propio *Sein und Zeit* (pág. 3) impugna Heidegger el cometido al que cabría designar como «alternativa deductivista». Para hacer deducibles las categorías el moderno aristotelismo ha establecido un concepto unívoco de ser del que presuntamente podría ser derivada toda eventual categorialidad. Pero Heidegger constata que el concepto más general es también el más vacío, y señala que de un concepto vacío no puede ser deducida categoría alguna.

¹⁰ Esta constatación podría sin duda formularse más expresivamente afirmando que *no hay «sentido del ser» más que en el Dasein y por medio del Dasein*.

ción del ser, es el «sentido del ser» la instancia que, en relación a la problemática de la constitución, asume las funciones del sujeto fenomenológicamente depurado. Ostenta el «sentido del ser», en efecto, una completa preponderancia constituyente en la ontología fundamental. Los cometidos del sujeto aparecen en ella drásticamente devaluados: la constitución «se» realiza meramente en el sujeto, con lo cual éste deja de ser de una vez por todas el agente que propiamente constituye. El «sentido del ser» se convierte en el constituyente universal en tanto que sólo es metódicamente accesible como *constituens* de toda posible constitución. En consecuencia constituye asimismo la pre-comprensión del ser por el Dasein. No olvidemos que el sujeto en modo alguno tiene acceso al «sentido del ser» por vía reflexiva; o sea que no lo puede alcanzar con los procedimientos que la fenomenología siempre impulsó. Más bien ocurre que el sujeto, según la ontología fundamental, ha de interpretarlo a partir de su propia presciencia de sí mismo. Lo podrá tematizar para sí mismo, en todo caso, si decide armonizar la comprensión con la explicitación.

Esclarecer este alambicado estado de cosas fue precisamente el propósito primordial de la hermenéutica de Heidegger. Señala este autor, en efecto, que es difícil entender cómo el «sentido del ser» determina el Dasein. En definitiva no parece que pueda ser satisfactoriamente justificado por qué el Dasein es un privilegiado pre-comprensor del ser. Como compensación a este contratiempo, sin embargo, señala Heidegger que la actividad pre-comprensora del Dasein puede ser «interpretada» o «explicitada» sin problemas. Expresado en otros términos, se trata de que únicamente el «sentido del ser» detenta el privilegio constituyente universal que ya hemos referido: venir descrito como aquello que propiamente constituye y, a la vez, como aquello que resulta efectivamente constituido en toda constitución.

Confrontemos ahora la previsible objeción de que un estado de cosas semejante concurría en el sujeto fenomenológico. Mirándolo bien, esta presunta analogía encubre en el fondo una disparidad, y ello por más que la fenomenología pretenda que la mencionada coincidencia de *constituens* y *constitutum* ya sobreviene en el depurado sujeto fenomenológico. De acuerdo con la revisión fundamental-ontológica, la constitución «le es realizada» al sujeto de la fenomenología por aquello (el «sentido del ser») sobre lo cual en modo alguno puede disponer y que, por tanto, se substrahe a su espontaneidad constituyente. O dicho de otro modo: por más que la fenomenología «ponga entre paréntesis» la presunta validez de la actitud natural, este propósito de desconexión general queda sin efecto ante un residuo patentemente irreducible. De acuerdo con Heidegger, la línea de demarcación entre lo constituyente y lo constituido coincide con la frontera que separa el mundo transcendente del

sujeto extramundano.¹¹ En el «sentido del ser», en suma, recae el doble privilegio constituyente, ya referido, de actuar a un tiempo como *constituens* y como *constitutum*, y por esta causa detenta la posibilidad absoluta de toda constitución. Es preciso insistir en que la universalidad constituyente del «sentido del ser», al excluir de raíz todo posible tratamiento deductivo, determinó el sesgo hermenéutico que caracteriza el método de la ontología fundamental. En suma cabe afirmar que su capacidad constitutiva decidió el talante de la «primera» filosofía de Heidegger. Un concluyente teorema transcendental expresa su vocación hermenéutica: la unidad de lo constituyente y lo constituido no sufre menoscabo alguno en el proceso de constitución óntica que suscitan las actuaciones proyectivas del Dasein.

2. Heidegger radicaliza el método fenomenológico

2.1.- La tesis de que el método nunca puede ser neutro

En las secciones que anteceden hemos examinado la transformación del método fenomenológico llevada a cabo por Heidegger. Consistió, como se ha referido, en combinar el transcendentalismo heredado de Husserl con un constitutivismo radicalizado que a pesar de su filiación gnoseológica acabó elevando el «sentido del ser» al rango de constituyente universal. Y al evaluar la continuidad metodológica entre la fenomenología y la ontología fundamental,

¹¹ Se trata, en suma, de que Heidegger impugna las dos equiparaciones centrales que definen Husserl. Para este filósofo, en efecto, el mundo transcendente equivale a «lo constituido» y el yo transcendental a «lo constituyente». Heidegger, por su parte, muestra que: 1) El mundo no es enteramente constituido. De hecho solamente lo es el mundo de la *Vorhandenheit*, o sea el correspondiente al modo «científico» de la objetividad. Únicamente el mundo «teórico» es *constitutum*. En cambio, el mundo en tanto que horizonte de la realización del ente, el mundo *no* hecho previsible por el método, es un mundo constituyente. A este *constituens* mundano-concreto corresponderían entonces los aspectos constituyentes que Husserl creyó entrever en el yo transcendental. 2) El yo transcendental, o sea el residuo extramundano de la reducción, a su vez, en lugar de ser constituyente vendría a resultar constituido. En modo alguno podrá ser constituyente el yo transcendental si no es capaz de constituirse a sí mismo en tanto que ente, y no obstante ésta es la condición preponderante para que el yo transcendental pueda constituir a su vez. En opinión de Heidegger el sujeto *lleva a cabo* («vollzieht», dice este filósofo) *una constitución de la que en modo alguno puede ser considerado el autor*. La autoría de la referida constitución corresponde en realidad a la condición, característica del ente, de «estar-siempre-ya-explicitado» por medio del Dasein. El ser no es *constitutum* alguno (no es un «Gesetzt-sein», dice Heidegger, quien prefiere no utilizar el término «constitución»), ya que más bien consiste en «[...] aquello que es in-disponible (*Unverfügbar*) y que a la vez es capaz de constituir». Cfr. Carl Friedrich Gethmann, «Martin Heidegger», en: *Klassiker des philosophischen Denkens*, tomo II, Munich 1984: págs. 274-316.

hemos observado que el cambio radical de perspectiva que provocó la redefinición heideggeriana del *constituens*, lo mismo que el «giro hermenéutico» consecuente, no parecen haber modificado los cometidos específicamente operativos del transcendentalismo husserliano. Las constataciones precedentes, en todo caso, han corroborado el carácter decisivo de las cuestiones metodológicas. Para entender a fondo la transformación heideggeriana del método fenomenológico, de todos modos, no basta con identificar sus eventuales afinidades operativas con la obra de Husserl. Importa todavía más comprender los recursos que Heidegger pone en práctica para integrar las dispares componentes doctrinales de la ontología fundamental. Este esclarecimiento metodológico, por otra parte, ayudará a explicar por qué este filósofo se empeñó en cuestionar el supuesto carácter neutral que habitualmente se exige a todo método. Entonces estaremos en condiciones de valorar la extendida opinión de que Heidegger «profundizó y radicalizó» unos aspectos de la fenomenología entre los cuales la dimensión metodológica fue sin duda el más importante. El revisionismo heideggeriano, o sea la «profundización y radicalización» impulsadas por este filósofo, al fin y al cabo, fructificó de manera eminente en la propia doctrina fundamental-ontológica.

Postular el carácter decisivo de las cuestiones de método equivale de hecho a aceptar la tesis heideggeriana de que no existe método alguno que sea realmente «neutro» con relación al tema al cual se «aplica». Afirma Heidegger, en efecto, que en filosofía no es posible desvincular el método del contenido porque el método pre-determina irrevocablemente el tema. En los párrafos que siguen nos proponemos indagar hasta qué punto podemos considerar fundamentada esta impugnación del «carácter neutral» habitualmente atribuido al método. Al analizar en la sección precedente la metodología de la ontología fundamental, hemos mostrado que esta doctrina no sólo proclama su filiación fenomenológica sino que también se interpreta a sí misma como una hermenéutica peculiar. La ontología del «primer» Heidegger, en efecto, se presenta como una «doctrina hermenéutica» cuando insiste en que el tema predilecto de sus indagaciones (en principio orientadas a «los fenómenos entendidos en su fenomenidad») consiste «por lo pronto y por encima de todo (*zunächst und zumeist*)» en «aquello que no viene dado»¹² en un sentido específicamente fenoménico.

¹² Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 36. Desde el punto de vista de la historia de las ideas la «profundización» heideggeriana en la fenomenología tiene un celebrado precedente. Heidegger habría transgredido el ámbito de los fenómenos abordando la indagación del protofenómeno (*Urphänomen*) goethiano, es decir: el concepto fundamental que delimita la esencia de toda manifestación. Para Goethe el *Urphänomen* es «[...] idealmente lo último conocible, lo realmente [ya] conocido (real als erkannt). Es simbólico porque abarca todos los casos. [pero además] es idéntico con todos los casos.» (Cfr. Johann W. von Goethe, *Maximen und Reflexionen*,

Los «fenómenos en estado puro», en otras palabras, han de ser extraídos de la consiguiente condición de ocultación o encubrimiento por medio de la operación de la *Auslegung*. A este respecto es esclarecedor rememorar el compromiso central de la fenomenología: indagar el fenómeno que podría ser considerado «ortodoxo», o sea aquel que tiene por esencia una «manifestidad» autónoma, y cuyos peculiares modos de manifestación son escrupulosamente tenidos en cuenta para decidir las oportunas opciones metodológicas. La ontología fundamental, en cambio, indaga un «fenómeno supremamente oculto», y en consecuencia recurre a unas pautas metódicas que superan con creces la astringencia metodológica que Husserl propugnaba al invocar una intuitividad supuestamente infalible. Este contraste programático entre las dos doctrinas hace difícil discrepar de la opinión de Gethmann: «A pesar de su apariencia rapsódica, la ontología fundamental organiza una arquitectura fundamental del Dasein.»¹³

z

2.2.- Un caso de ambigüedad metodológica

La metodología fundamental-ontológica, de todos modos, no suele producir la impresión de estar satisfactoriamente articulada. Sobre todo si se compara el lábil sistematismo de la ontología fundamental con el virtuosismo metodológico que caracteriza al transcendentalismo. Y mucho más todavía si se contrasta con el rigor programático que, heredado de la filosofía transcendental y adaptado al innovador planteamiento anti-deductivo de Husserl, pervive en la fenomenología. A primera vista, la ontología fundamental parece consistir en una armonizada combinación, desde luego insuficientemente elaborada, de fenomenología, transcendentalismo y hermenéutica. Los aspectos más cuestionables de esta delicada integración de metodologías, sin embargo, se encuentran justificados de antemano por la ya mencionada indicación heideggeriana de que toda metodología (pre)determina el contenido temático al cual se aplica. O sea que método y tema, en opinión de Heidegger, en modo alguno son separables. Cuando este filósofo

Hamburger Ausgabe, vol. 12, Munich 1978: p. 366). El «Urphänomen» goethiano (cuya contemplación «[...] nos precipita», según este autor, «en una angustia (*Angst*) que alivia el libre juego» (*óntico*, diría Heidegger) «de la empiria») aporta una sugestiva introducción histórica a la «cuestión acerca del ser». Incluso podría pensarse que este primordial tema heideggeriano equivale en realidad a la «cuestión del proto-fenómeno», una perspectiva que convertiría a Heidegger en el continuador más significativo del estilo fenomenológico de pensar.

¹³ Gethmann, *Verstehen und Auslegung*, op. cit., p. 70. Es clara la alusión por medio del calificativo «rapsódica» (habitualmente aplicado en filosofía a la aparente arbitrariedad con que Aristóteles deshilvana las categorías) a la estructura de «collage» o «patchwork» que es característica de la fenomenología.

señala que no tiene sentido concebir la metodología filosófica como una entidad principal, orientada sin mayores problemas a unas aplicaciones rutinarias, está justificando de pasada el hecho de que *Ser y Tiempo* sea tan parco en especificaciones metodológicas.

El carácter de las operaciones que componen un método filosófico ha de ser precisado, siempre de acuerdo con Heidegger, cuando es aplicado al tema que auténticamente lo auspicia. En el caso de la ontología, y por más que el objetivo manifiesto de esta doctrina sea explicitar el «sentido del ser», Heidegger nos recuerda con insistencia que la anunciada tarea de desvelamiento sólo será posible si previamente interviene una disciplina de carácter fundamental y capaz de justificar la insustituible «ejemplaridad» del Dasein. En este ente especialísimo concurre, como es sabido, una condición posibilitadora única, y por esta causa se le asigna la tarea de imprimir un carácter transcendental al proyecto ontológico heideggeriano. La ontología fundamental, en efecto, no se limita a postular banalmente que en el ente radica el único acceso posible al ser, ya que en definitiva «no hay más ser que el ser del ente». Por encima de todo insiste en que es necesario asegurar y legitimar el «acceso al ser del ente» por medio del Dasein.

Esta concluyente toma de posición aporta una especificación metodológica definitiva al proyecto de Heidegger. Este filósofo, por un lado, admite que «[...] si nos atenemos al precedente sentado por las ontologías tradicionales y por otras tentativas similares, no cabe duda de que el método de la ontología es altamente cuestionable».¹⁴ Pero por otro lado concede que la necesidad de iniciar la indagación ontológica abordando el tema transcendental de la analítica del Dasein conlleva que «el tratamiento (*Behandlungsart*) de la cuestión sea fenomenológico».¹⁵ Sin embargo, paralelamente a esta confirmación de la primacía que recae sobre el «tratamiento fenomenológico» (aun cuando absteniéndose de aportar precisión alguna sobre las particularidades de la revisión metodológica que propone), Heidegger insiste en los aspectos triviales y voluntaristas del programa husserliano, cuya anodina *Selbstverständlichkeit* o «evidencia *prima facie*» no se abstiene de vituperar. A este respecto se podría pensar que Heidegger prefiere no detallar su particular acepción del «método fenomenológico» para poder desmarcarse de las directrices husserlianas con la mayor libertad posible a la hora de poner en práctica las concepciones metodológicas revisadas que habían de orientar la indagación fundamental-ontológica. Por un lado declara Heidegger, en efecto, su invariable fidelidad al movimiento fenomenológico. Pero, por otro lado, en los propios contenidos de *Ser*

¹⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 27.

¹⁵ Loc. cit.

y *Tiempo* puede advertirse la proscripción inconciliable de algunos importantes postulados de la fenomenología. El talante revisionista de Heidegger aparece especialmente de manifiesto cuando este autor, recusando los resultados que contiene el corpus fenomenológico, orienta su atención especulativa a las posibilidades todavía latentes en la doctrina. «Comprender la fenomenología consiste únicamente en hacer frente (*ergreifen*) a su posibilidad».¹⁶

La «posibilidad» fenomenológica ya realizada entonces por Husserl, de todos modos, provenía del rango fundamental asignado a la conciencia, a la intencionalidad y a la reflexión, tres puntos de referencia significativamente ausentes de la ontología fundamental. La causa de que estas tres orientaciones primordiales hayan sido marginadas en el proyecto fundamental-ontológico es sin duda el cuestionamiento heideggeriano de la tradición presencialista. También el rechazo de la preponderante función gnoseológica atribuida habitualmente a la presentificación del objeto, da lugar a que Heidegger descalifique el modo temporal que hace posible toda intuición. Es dejada sin efecto, por lo tanto, la aspiración a captar «aquello que viene in-mediatamente dado por sí mismo». Y en consecuencia el presente temporal resulta en cierto modo excluido de la especulación filosófica. Con esta actitud revisionista Heidegger relativiza la presunta primacía del «estar-dirigido-hacia» intencional. Toda pretensión a intuir reflexivamente y, por tanto, también la posibilidad de que los actos intencionales «se aprehendan a sí mismos», es puesta en entredicho. Con ello la conciencia pierde definitivamente su *status* de punto de partida privilegiado para el análisis fenomenológico. En contraste con el cariz problemático que presenta la especificación husserliana de la fenomenología, Heidegger concibió sin equívocos el ámbito desde el cual «hacer frente a la posibilidad de la fenomenología» iba a tener realmente sentido. Siempre atento a las aporías que entorpecían la herencia husserliana, Heidegger mantuvo que la labor fenomenológica es «una ciencia del ser de los entes», o sea que decidió «[...] entenderla como una ontología».¹⁷

¹⁶ *Ibid.*: p. 83. Heidegger continuó toda su vida «acometiendo la posibilidad de la fenomenología», no siendo cierto que la «abandona[ra] para poder llevar al lenguaje la verdad del ser, o sea la esencia oculta de la fenomenología» (Cfr. Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963: p. 166), y mucho menos que la «abandona[ra] completamente en aras de un pensamiento que, a juzgar por su forma de enunciarse, es de índole poética» (Cfr. Orlando Pugliese, *Vermittlung und Kehre*, Freiburg i. B. 1965: p. 17). La impugnación de estas frívolas pero extendidas opiniones ha de ser el objeto de otro trabajo.

¹⁷ *Ibid.*: p. 37.

3. Fenomenología, ontología y transcendentalismo

3.1.- *El sentido del ser como horizonte de automostración*

Como hemos venido refiriendo, hay aspectos en la filiación fenomenológica de Heidegger que parecen inexplicables si no se tiene en cuenta que este filósofo, aun cuando expresara con parsimonia sus opiniones al respecto, en su primera fase productiva otorgó un rango primordial a las cuestiones de método. Al adoptar un punto de partida fenomenológico, Heidegger tendió a valorar sobre todo el astringente pero eficaz sistematismo de la doctrina de Husserl. En cambio relegó a un plano subalterno la aspiración de este autor a resolver la problemática de signo ontológico que plantea una «intuitividad presentificadora» supuestamente concluyente. No olvidemos que Heidegger atribuyó una particular importancia¹⁸ a la clarificación husserliana de un eventual «punto de partida alternativo» para la construcción de una ontología. El tratamiento del tema de la «intuición categorial» en la VI Investigación Lógica, según señala Heidegger, abrió nuevos derroteros a la especulación ontológica. Sobre todo mostró que el ser era intuible y que, por tanto, no era preciso aprehenderlo analógicamente. Pero a pesar de este reconocimiento de las premoniciones ontológicas de Husserl, en opinión de Heidegger el logro preponderante de la fenomenología es su innovación metodológica. Éste avance fué solidario de la fundamentación transcendental de la fenomenología que aportó el «giro doctrinal» protagonizado por las *Ideas* de 1913.

Con la publicación de esta obra, en efecto, la fenomenología se orientó hacia «[...] la indagación (*Erforschung*), sistemáticamente planificada y corroborada, de la estructura de las vivencias».¹⁹ Pero este progreso en el rigor metodológico tuvo como contrapartida un insuperable confinamiento de la doctrina en las propias vivencias de la conciencia. El propio Heidegger no dejó de criticar la autolimitación que supuso para la fenomenología el exclusivo compromiso con la temática vivencial. Como es sabido, Husserl no tuvo inconveniente alguno en renunciar al realismo si con esta concesión quedaba asegurada la alternativa transcendental. O sea que desatendió las posibilidades realistas asociadas al intuitivismo de las *Investigaciones Lógicas*. Éstas conllevaban una disposición teórica que sin duda era adecuada para aprehender estructuras ontológicas. Pero, en contrapartida, era escasamente vinculante en sus operaciones

¹⁸ No sólo en su época de formación sino también a lo largo de toda su vida, tal como viene referido en el «Seminario de Zähringen» de 1972. «La contribución decisiva de Husserl [...] residió en sus análisis de la intuición categorial, con los cuales liberó al ser de su sujeción (*Festlegung*) en el juicio». Cfr. Martin Heidegger, *Vier Seminare*, Frankfurt a. M. 1977: p. 115.

¹⁹ Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1976, 2ª ed.: p. 84.

y, en suma, poco susceptible de recibir una orientación metódica. Forzado a decidir entre su recelo hacia la primacía de la conciencia y su vehemente rechazo de toda laxitud metodológica, Heidegger optó por un subjetivismo *sui generis* que aportara un rigor extremo a las cuestiones de método.

Ya hemos indicado que uno de los aspectos cruciales del proyecto ontológico de Heidegger fue la adopción de un planteamiento transcendental. La ontología fundamental, en efecto, parece una variante del transcendentalismo cuando Heidegger declara que «la ontología solamente puede ser realizada en tanto que fenomenología». Se podría tener la impresión de que este autor concibe la ontología como una variedad radicalizada de la fenomenología de la constitución. Rechaza, en todo caso, los precedentes canónicos del pensamiento ontológico. Éstos se basan, como es notorio, en un sistema deductivo originado en los oportunos principios y que remite todo aquello que de algún modo viene «dado» a una instancia que, por el contrario, en ningún caso puede venir «dada». Por consiguiente, si bien «la ontología solamente puede ser realizada como fenomenología», al mismo tiempo hay que aceptar con Heidegger que la fenomenología, a su vez (como vamos a ver en los párrafos que siguen), sólo es realmente posible en forma de ontología. Este condicionamiento recíproco de fenomenología y ontología, sobre todo, dará lugar a que cada uno de estos programas especifique la naturaleza y el alcance descriptivo del programa concurrente. Y no sólo ésto: también podrá servir como punto de partida para su eventual radicalización.

Por lo pronto el ontologismo heideggeriano desplazó sin contemplaciones al método fenomenológico del ámbito en el que Husserl lo había confinado. Ello no obstante, y a causa de que el proyecto ontológico de Heidegger se destaca espectacularmente de la ontología tradicional, este filósofo decidió retener la denominación «fenomenología» para su doctrina. Hubiera podido llamarla sin más «ontología hermenéutica», de no haberlo impedido una doble convicción. Por una parte, la ontología ha de indagar la constitución transcendental del ente, y por otra todo horizonte óntico se halla formalmente condicionado por sus «posibilidades de ser». Lo cierto es que sólo el predicado «fenomenológico» describe apropiadamente un programa de esta índole, o sea descriptivista y transcendental al mismo tiempo.

Por esta razón entendió Heidegger, al menos hasta la *Kehre*, que su filosofía seguía siendo «fenomenológica» aun cuando a partir de *Ser y Tiempo* hubiera dejado de recibir explícitamente tal cualificación. La intención metodológica de Heidegger se hallaba tan íntimamente integrada en la misma realización de la doctrina que habría sido superfluo destacar la presencia de un constitutivismo «posibilista» de raigambre fenomenológica. El papel determinante de esta opción metodológica en la ontología fundamental, al fin y al cabo, resulta obvio para cualquier lector atento. En líneas generales, no obs-

tante, fue sin duda pertinente realizar el proyecto ontológico con los recursos operativos que ofrecía la investigación fenomenológica. Desde un punto de vista estrictamente formal, a pesar de todo, y siguiendo el planteamiento de Heidegger, es oportuno que nos preguntemos: ¿Acaso no es el ser el «fenómeno supremamente fenoménico», o sea aquello que, de un modo eminente y sobre todo «por sí mismo», necesariamente «se muestra a sí mismo»?

Expresemos esta preponderancia en términos más precisos. ¿Acaso no ocurre que el fenómeno, siempre entendido según la «acepción fenomenológica» del término, lejos de consistir simplemente en el ser, es en realidad «el mostrarse a sí mismo que es propio del ser»? ¿No constituye el primordial horizonte de auto-mostración que Heidegger denomina «sentido o verdad del ser»? Conviene advertir que esta especificación en modo alguno significa que el ser se muestra optando por un «des-encubrimiento in-mediato». Este carácter banalmente «mostrativo de sí mismo», como es notorio, corresponde en realidad al ente. Como tampoco es el caso que, por efecto de esta in-mediatez manifestativa que caracteriza todo horizonte óptico, la indagación de los entes mismos se encuentre en condiciones de prescindir de la mediación que puede aportar el método. En circunstancia alguna la constatación de una in-mediatez sin trabas corresponderá estrictamente al «escrutinio directo y desprovisto de pre-concepciones» (y siempre dirigido al «dato mismo») que Husserl propugnaba.

3.2.- La verdad del ser condiciona la automostración del ente

Es oportuno observar que la referida in-mediatez del ente es en sí misma, por paradójico que ello pueda parecer, de índole insuperablemente mediata. El carácter in-mediato del ente, desde luego, se encuentra en realidad mediatizado por la propensión del ser a «mostrarse a sí mismo». De no sobrevenir la auto-mostración del ser, siempre mediatizada por el ente, no podría haber ente alguno que fuera capaz de mostrarse in-mediatamente. O sea que, a fin de «mostrarse a sí mismo», el ente debe recurrir al horizonte *a priori* que, de hecho, es la pura «mostración en sí misma». Expresado en otros términos: la auto-mostración efectiva del ente requiere el «sentido o verdad del ser». Por eso cabe concluir, con mayor énfasis si cabe que en el caso del ente, que la «indagación del ser» ha de adoptar un *modus operandi* que no puede prescindir del método.²⁰

²⁰ El ser en modo alguno es la *amethodos hyle*, designación que Sexto Empírico (Cfr. *Adversus mathematicos I*, 12: 254) aplicaba a la historia. Como tampoco es la *amethodos hyle* la «historia del ser», por más que algunos comentaristas de Heidegger hayan querido interpretar en tal sentido las doctrinas de este autor posteriores a la *Kehre*.

Sucede, por tanto, que la auto-mostración del ser en modo alguno puede ocupar el lugar teórico que la fenomenología asigna a la in-mediatez y cuyo talante es supuestamente ametódico. No olvidemos que el ser, en definitiva, es «también» el ser de los propios entes que encontramos en nuestro entorno. Este sobrevenimiento fáctico de los entes, precisamente, y con él la peculiar «situación de dependencia» que obliga al ser (al menos en lo que se refiere a sus posibilidades intrínsecas de manifestación) a acatar el monopolio mostrativo que detenta el horizonte óntico, justifican la aspiración heideggeriana a indagar fenomenológicamente el ser. Esto ayuda a entender el programa propiamente «fenomenológico» de investigación que propone la ontología fundamental. En el fondo se trata de seguir la indicación de Heidegger según la cual el término «fenómeno» significa «[...] un eminente (*ausgezeichnet*) modo de encuentro con algo».²¹

Por un lado hay que convenir en que, aun siendo el ser «aquello que por sí mismo se muestra a sí mismo», en modo alguno se muestra in-mediatamente. Pero por otro lado, y por más que el ente se muestre in-mediatamente y que (más importante todavía) esta mostración in-mediatamente haga posible la (auto)mostración mediata del ser, es obvio que el ente sólo podrá ser indagado adecuadamente si interviene el género específico de mediación que sólo puede aportar el método. O sea que si aquello que se muestra in-mediatamente (y además facilita la mostración in-mediatamente más eminente que sea posible concebir) solicita el concurso del método para ser indagado, con mayor razón será preciso recurrir al método para explorar aquello que sólo se muestra mediatamente. Por ello es plausible afirmar, todavía con mayor motivo que en el caso del ente, que la «indagación del ser» presupone una vía de acceso amparada en la seguridad del método.

Concisamente perfilado, el programa que defiende Heidegger consiste en «hacer/dejar (*lassen*) ver a partir de sí mismo, tal como a partir de sí mismo se muestra, aquello que se muestra a sí mismo».²² Esta especificación es crucial para nuestro escrutinio porque las equivalencias del ambiguo verbo «*lassen*» corresponden a los bifurcados caminos filosóficos de Husserl y de Heidegger. En efecto: «*lassen*» entendido como «dejar (ver)» corresponde al pasivismo y al contemplativismo de talante rutinarista, inventarial y compilador que propugna Husserl. Evoca el minimalismo metodológico que mediante la eliminación de prejuicios y de preconcepciones espera captar el «dato mismo» en la plenitud de su auto-donación. Por el contrario, «*lassen*» entendido como «hacer (ver)» remite al activismo practicista de Heidegger. Para este autor,

²¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 31.

²² *Ibid.*: p. 34. La formulación de Heidegger dice: «Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen».

«aquello que es indispensable hacer ver» consiste precisamente en el «super-fenómeno» que se resiste a «dejarse ver», pues sólo se manifiesta ocultándose en aquello que «se deja ver» sin lugar a dudas.

Ocurre que, en realidad, «aquello que sí se deja ver» requiere para ello la ayuda de «aquello que en modo alguno se deja ver». Así que este último ámbito, constituido por «aquello que no se deja ver» pero que en contrapartida consigue hacer ver aquello que precisamente «sí que se deja ver», equivale a la propia instancia que es indispensable «hacer ver». En este desplazamiento de prioridades reside quizá el aspecto preponderante de la presente problemática. Aquello que «hay que hacer ver», al fin y al cabo, es propiamente el ser. Conviene no olvidar, con todo, que en último término es necesario «hacer ver» el ser por medio del ente, pues el ente es invariablemente «aquello que sí se deja ver». Volviendo a la crucial ambigüedad del término «*lassen*», podemos constatar ahora que la ontología fundamental pone en claro que: 1) según el punto de vista expuesto por Heidegger, «*lassen*» corresponde a la expresión «hacer (ver)»; y que 2) tal operación sólo es posible a condición de: a) desmarcarse del receptivismo fenomenológico que pretendía justificar todo «dejar (ver)»; y b) disponer de una mediación rigurosamente metódica que sea capaz de legitimar todo «hacer (ver)».

Las especificaciones metodológicas que introduce Heidegger en la ontología fundamental, de todos modos, son de mayor alcance que los criterios de explicitación ontológica que acabamos de exponer. Heidegger no se limita a advertir que toda ontología ha de asegurar su *status* metodológico poniendo en práctica los recursos operativos que aporta la investigación fenomenológica. Sobre todo afirma que todo proyecto fenomenológico (es decir: toda posible «explicitación metódica de los fenómenos») de hecho solamente es realizable en forma de ontología. La indagación fenomenológica, de acuerdo con Heidegger, sólo será legítima si acepta investigar transcendentemente el «sentido del ser» considerándolo el *a priori* absoluto. Es oportuna una precisión, de todas maneras, sobre qué clase de «fenómeno» corresponde a esta «fenomenología considerada como una ontología». Quizá no hace falta decir que en modo alguno deberá ser entendido según el sentido «vulgar» del término «fenómeno», el cual denota la proclividad a «mostrarse a sí mismos» que es propia de los entes.

Más bien sucede lo contrario: en la expresión «fenómeno» tendrá que ser advertido su sentido propiamente «filosófico». O sea que deberá ser aceptada la interpretación de «fenómeno» que lo explicita como «el horizonte universal para la auto-mostración del ser». A este respecto señala Heidegger que toda ontología debe justificar, por lo pronto, el hecho primario y palmario de que las cosas se (nos) manifiestan. Ahora bien: justificar el cometido manifestativo de las cosas conlleva explicar el origen efectivo de su capacidad para manifestarse. Por otro lado, legitimar la banal circunstancia de que las cosas se (nos)

manifiestan no es una tarea fácil. De entrada habrá que tomar en consideración el hecho de que, en nuestra relación con el mundo, estamos informados *a priori* sobre el ser de las cosas. A fin de cuentas solemos «pre-comprender» el ser de las cosas cada vez que entramos en contacto con ellas. Heidegger atiende a este doble requisito legitimador cuando identifica en el «sentido del ser» la auto-mostración *a priori* que, a su vez, hace posible la auto-mostración de las cosas.

3.3.- El «fenómeno» como antítesis de la autodonación

Hemos referido ya cómo el «sentido del ser» es la condición de posibilidad tanto del «mostrarse a sí mismo» del ente como de la «pre-comprensión del ser» que el Dasein lleva a cabo. Es preciso insistir en que no es el caso que el Dasein «se atenga a su propio ser» como resultado de una posibilitación autónoma de sí mismo, pues de ser así protagonizaría un desempeño autorreferente de obvias connotaciones idealistas. Más bien ocurre que el Dasein recibe precisamente del sentido del ser su propia capacidad auto-realizadora. En modo alguno corresponde atribuir a una variedad reflexiva de auto-conocimiento la circunstancia de que «[...] la condición para que el Dasein pueda ser propiamente él mismo, es que se haga posible por sí mismo».²³ Sucede, por el contrario, que los recursos auto-posibilitadores del Dasein vienen auspicados por el sentido del ser. Por ello aparecen como el único instrumento que puede facilitar su adecuada indagación.

De ahí que Heidegger insista en que la fenomenología sólo puede ser realizada en forma de ontología. Y acentúa este punto de vista afirmando que la fenomenología no podría eludir la «cuestión acerca del ser» si se atreviera a radicalizar sus propios planteamientos. Desde un punto de vista estrictamente metodológico hay que convenir en lo siguiente: el horizonte de auto-mostración que Heidegger denomina «sentido del ser» justifica, a causa de su alcance universal, el carácter irrevocable que este autor atribuye a los planteamientos fundamental-ontológicos. La condición de posibilidad para toda investigación ontológica, en suma, es el propio «sentido del ser». De manera concurrente, el «fenómeno fundamental» que es la «auto-mostración del ser» determina el método que deberá seguir la disciplina bifronte que Heidegger propone. La calificamos de «bifronte» porque podría ser denominada con pertinencia «ontología *sive* fenomenología».

Estas consideraciones ayudan a esclarecer la naturaleza del «carácter inmediato» que suele ser considerado el rasgo esencial de todo fenómeno. No

²³ *Ibid.*: p. 263.

consiste tal «in-mediatez», desde luego, en la banal auto-presentificación sin intermediarios que ingenuamente reclamaba Husserl. Al fin y al cabo la in-mediatez fenomenológica es solidaria de un proceso de «auto-donación» (el «venir dado por sí mismo» del fenómeno) que a pesar de las apariencias es sumamente difícil de aprehender. Está expuesto, efectivamente, a un grave peligro de ofuscación, pues es fácil que el fenomenólogo se deje obnubilar por sus propias pre-concepciones sobre la naturaleza del fenómeno. En realidad la in-mediatez que estamos considerando no sólo es compatible con la intervención de una metodología descriptivista. De hecho exige unas pautas metódicas de indagación, pues es evidente que los activos del método son imprescindibles si se pretende exponer el característico talante in-mediatemente auto-mostrativo de los fenómenos. Puede decirse, en suma, que confrontamos una inmediatez que hace ostentación de su propio carácter problemático.

El fenómeno que corresponde a esta in-mediatez, por consiguiente, supera el sobrevenimiento de una auto-mostración autónoma. Consiste en la evidencia de que una determinada mostración sólo puede tener lugar por obra de un «horizonte a priori de auto-mostración», o sea por la intervención de la «perspectiva absoluta» que Heidegger denomina «sentido del ser». O sea que, en el concepto de fenómeno que estamos considerando, la in-mediatez que corresponde a su auto-mostración viene mediatizada por el «sentido del ser». Por ello en propiedad merece ser llamado (lo mismo que la peculiar fenomenología que lo indaga) «*a-letheiológico*». Debe esta peculiar cualificación al hecho de que fundamenta su *logos* en un cometido des-encubridor. En nuestros días, sin embargo, ha sido banalizada por las investigaciones sobre la obra de Heidegger, y aplicarla al «fenómeno» que estamos indagando podría confundir al lector no precavido. El término «*a-letheiológico*», en efecto, es utilizado a veces para designar «el concepto de fenómeno que corresponde al último Heidegger».²⁴ Con ello sus posibilidades semánticas quedan definitivamente desplazadas del ámbito fundamental-ontológico.

La referida vinculación de in-mediatez y método hace evidente, en todo caso, que la cuestión de la in-mediatez no puede ser disociada de la exigencia de «auto-donación» o *Selbstgegebenheit*, por más que la categoría del «venir dado por sí mismo» que la fenomenología enaltece, presente un carácter eminentemente paradójico. Por un lado indica Husserl, en efecto, que la auto-donación es un desempeño de la conciencia, hasta el punto que la anhelada «auto-mostración» de la «cosa misma» ha de consistir en definitiva «en un “ser-mostrado” por la conciencia». Pero por otro lado mantiene Husserl que

²⁴ Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Bewußtsein, Zeit und Weltverständnis*, Frankfurt a. M. 1971: p. 21.

«la cosa misma» espontáneamente «se ha de dar a sí misma». Para que una cosa «se dé a sí misma», sin embargo, es preciso que exista previamente el «darse a sí mismo» como recurso posibilitador *a priori*. Es necesario, en suma, que en el in-mediató «darse a sí misma» de la cosa intervenga la articulación que mediatiza subrepticamente tal in-mediatez.

Es imprescindible, por tanto, que determinemos aquello que, en último término, hace posible la propia auto-donación. Este propósito indagador conlleva admitir que aun la in-mediatez de la auto-donación está vinculada a una condición de posibilidad que, de hecho, equivale a «la mediación que articula aquello que de antemano era considerado in-mediató». No hace falta decir que Heidegger impugna la clarificación que Husserl propone para esta paradoja, pues se niega a entender cualquier auto-donación como un desempeño de la conciencia. Fundamenta este repudio, además, en la patente circularidad del compromiso propuesto. Según Heidegger es absurdo afirmar que la conciencia produce la auto-donación y que, al mismo tiempo, consiste en la relación auto-donada con las cosas que se deriva de su propia estructura intencional.

La articulación que mediatiza la in-mediatez, y que por tanto es también la condición que la hace posible, ha de ser anterior a la propia conciencia. Heidegger identifica esta «proto-mediación» como el «sentido del ser». La especifica como el horizonte *a priori* de toda «mediación» auto-mostrativa, y la caracteriza definitivamente como el agente posibilitador universal para toda manifestación. O sea que el ente «se muestra a sí mismo» porque es mostrado por el sentido del ser, el agente supremo que hace las veces de «auto-mostración» primordial. Por eso Heidegger define «fenómeno» en *Ser y Tiempo* como «aquello que se muestra a sí mismo en sí mismo [como aquello que es en sí mismo] (*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*)». Tan alambicada formulación indica que la identidad de «aquello que se muestra a sí mismo» está lejos de consistir en el canónico estado de «ser reflexivamente idéntico consigo mismo». Mas bien equivale al desempeño de «ser identificado por» la propia instancia que, en último término, hace posible la auto-mostración. Con estas matizaciones la ontología heideggeriana preserva el *parti-pris* fenomenológico de indagar las condiciones que producen y regulan el «venir dado» o *Gegebenheit* de todo posible dato.

Sin duda Heidegger elige como punto de partida un planteamiento astringentemente fenomenológico. Sin embargo, en la medida que identifica el «ser del dato» como la condición para el «venir dado» del propio dato, su doctrina adopta los rasgos formales de una ontología trascendental. Mantiene que las condiciones de posibilidad del dato, como ya ha sido señalado, son una «estructura de posibilitación para toda manifestación *a priori*» a la cual este autor llama «sentido del ser». Por tanto el fenómeno acaba por convertirse para este filósofo en un concepto paradójicamente antagonista de la *Selbstgege-*

benheit o «donación de sí mismo» husserliana. En realidad Heidegger entiende la descripción «fenomenológica» en un sentido propiamente eliminativo. La define como la operación de «[...] mantener a raya (*fernhalten*) toda determinación no legitimadora (*alles nichtausweisenden Bestimmens*) [...] La captación y la explicitación “originarias” e “intuitivas” de los fenómenos se contraponen a toda “visión” impremeditada y “casual”». ²⁵

Es preciso conseguir, por consiguiente, que las estructuras ontológicas afloren en la «cosa» superando metódicamente la dificultad que plantea la ocultación del propio «orden ontológico» que interesa poner al descubierto. Podemos constatar que la ontología fundamental en modo alguno entiende la descripción «fenomenológica» como la despreocupada explotación de una inmediatez simplista, una rentabilización de las ingenuidades presencialistas que, además, vendría sancionada por el rigor metodológico. Más bien ocurre que el imperativo descriptivista heredado de la fenomenología es ahora interpretado como la necesidad de legitimar todos los recursos descriptivos, a la cual sólo el método puede aportar las debidas garantías. En el ámbito fundamental-ontológico, en consecuencia, la presunta primordialidad de la inmediatez invoca paradójicamente el inevitable sobrevenimiento de la mediación. La causa de este aparente contrasentido reside en el subrepticio cometido des-encubridor del fenómeno. Toda fenomenidad, al fin y al cabo, lejos de exhibir sin ambages su condición manifestativa, instiga de hecho una compleja estrategia de des-ocultación. El compromiso revelador originario, en otras palabras, ha de hacer frente a su propia y paradójica propensión a encubrirse a sí mismo.

3.4.- *Constitución originaria y sentido del ser: ¿por qué constituye la conciencia?*

Esbozar sinópticamente el decisivo papel del método en la complicada relación que mantienen la fenomenología de Husserl y la ontología fundamental de Heidegger, obliga a tomar como punto de partida el postulado husserliano de una «síntesis intencional originaria». Conviene no olvidar que la actividad sintética de la «vida de la conciencia», según Husserl, sobreviene en la segunda etapa de la reducción fenomenológica. En la primera etapa, como se recordará, sólo el sentido noético-noemático de las vivencias intencionales da acceso a la conciencia transcendental. El flujo temporal de la subjetividad transcendental constituye los actos intencionales. Así aparece ante la fenomenología transcendental un ámbito inédito de análisis, y la reducción puede seguir su curso sin problema alguno. Importa tener presente, con todo, que

²⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., págs. 35 y 36.

Husserl entiende la síntesis intencional originaria como una efectuación o desempeño (*Leistung*, en la terminología de este autor) de la subjetividad.

Esta especificación es importante porque atribuye a la conciencia una dimensión espontánea y (auto-)instituyente que, en último término, excluye toda estructura intencional. En la medida que la conciencia se auto-constituye no puede ser considerada al mismo tiempo el constituyente gnoseológico originario. Cuando son indistintamente defendidas la estructura intencional y la función constituyente de la conciencia sobreviene la siguiente alternativa. O bien se postula que la conciencia es el *constituens* primigenio, y entonces puede ser identificada como una unidad sintética absoluta; desde luego que en estas condiciones el vínculo intencional se hace insostenible. O bien, y precisamente para preservar la intencionalidad, se presupone la existencia de un foco unificador todavía más originario que la propia conciencia. Sobre este hipotético polo de unificación y su presunta capacidad sintética *a priori* recaerá entonces el cometido de fundamentar todo desempeño constituyente. En tal caso la conciencia quedará privada del rango originario que el análisis de los procesos de constitución le había asignado.

Ante la gravedad de estos dilemas, Heidegger concluye que la capacidad constitutiva de la conciencia proviene del *constituens* efectivo de toda transcendentalidad. La conciencia es «constituyente», en efecto, como consecuencia de su relación «intencional» (en este caso realmente «originaria») con la donación pura que soporta todo posible dato. O sea que el vínculo de la conciencia con la fenomenidad del fenómeno le otorga la capacidad de constituir. Un desempeño «constituyente», en definitiva, que tiene su origen en el «proto-fenómeno» cuya identidad ya hemos especificado. O dicho en otras palabras: viene propiciada por el «sentido del ser». En consecuencia propone Heidegger una ontología que, en vez de confinarse en la descripción del *constitutum*, insiste sobre todo en indagar el *constituens*.

Podría decirse pues, en términos más precisos, que la ontología de Heidegger investiga la relación sintética *a priori* que vincula *constituens* y *constitutum*. O sea que, dicho de otro modo, se interesa por la síntesis universal *a priori* de *constituens* y *constitutum* que sobreviene en las actuaciones constituyentes del sujeto.²⁶ Desde un punto de vista óntico, ésta es precisa-

²⁶ Tanto Husserl como Heidegger pretenden esclarecer el proceso constitutivo originario y coinciden en rechazar las explicaciones deductivas: toda derivación a partir de un principio es proscrita por estos pensadores. Pero si Husserl concibe trivialmente el sujeto como constituyente y el objeto como constituido, en cambio Heidegger distingue entre «constituyente» (*el sentido del ser*), «constituido» (*el ente subsistente*), y «agente realizador» (*»vollziehender«*, dice Heidegger) de la constitución» (*el Dasein o «ente existente»*). Conviene advertir que Heidegger evita cuidadosamente utilizar el término «constitución (transcendental)», con la única excepción

mente la síntesis que la relación intencional replica luego *a posteriori*. Algunos aspectos de esta problemática, no obstante, todavía no parecen esclarecidos. En efecto: cabe preguntarse por el cometido específico de la «donación» pura (la mostración primigenia que no puede ser extricada del dato) en los desempeños constituyentes de la conciencia. Como también convendría explicar qué papel corresponde, en toda constitución, a la fenomenidad del fenómeno. En último término, no nos engañemos, parece indispensable hacer frente al enigma que plantea el «sentido del ser»: Éstas y no otras son las cuestiones fenomenológicas primordiales en opinión de Heidegger.

A estos interrogantes Heidegger responde con unas propuestas metodológicas generales que distan de ser afines a las que Husserl defiende. Si el ámbito de la indagación fenomenológica era en Husserl la vida transcendental de la conciencia, para Heidegger se convierte en la comprensión del ser por el Dasein. Este cambio de orientación conllevó una revisión decisiva de los aspectos preponderantes de la problemática fenomenológica. Sobre todo resultó modificado el tema capital que la fenomenología clásica identificaba como la «explicitación intencional de la constitución de la transcendentalidad del mundo, realizada desde la transcendentalidad del sujeto». La ontología fundamental lo convierte en la «cuestión acerca del sentido del ser», y en el compromiso con la indagación del horizonte universal *a priori* para toda manifestación. Es asimismo notorio que el tema de la «fenomenidad del fenómeno» había sido asociado por la tradición fenomenológica a la conciencia transcendental. Al fin y al cabo Husserl entendía que el fenómeno propiamente «se muestra a sí mismo» por medio de la reducción transcendental. En opinión de Heidegger, sin embargo, tal fenomenidad consiste definitivamente en una estricta «fenomenidad del ser».

Se trata de una «fenomenidad ontológica» que no es posible asociar ni con las vivencias reducidas de la fenomenología ni tampoco con los entes de la actitud natural. Pero sí que puede ser identificada como el factor que, emergiendo como condición transcendental *a priori* para toda auto-mostración, hace posible tanto la auto-mostración de las vivencias (una vez reducidas) como la propia auto-mostración de los entes. Por tanto, es pertinente admitir que una «fenomenidad ontológica» hace posible el ente en tanto que ente. Con lo que en modo

de sus profusas referencias a la «auto-constitución» de los «existenciales». Por esta causa, y con el fin de designar la función constituyente del sentido del ser, recurre Heidegger al término *Entwurf* o «proyecto». El ser del ente existente, en efecto, es «proyectado» por el Dasein, quien a su vez se halla «derelicto» (*geworfen*) en la accidentalidad impuesta a sus posibilidades de actuación. El proceso constitutivo, en todo caso, lejos de fundamentarse en la relación consigo mismo de un sujeto extramundano, arranca de la actividad «proyectiva» del Dasein, en último término concomitante con las posibilidades que le ofrece el ser y por lo tanto irremisiblemente dependiente de su «sentido» y de su «verdad».