

# Heidegger ante la fenomenología de Husserl

PABLO REDONDO  
*Universidad de Salamanca*

## RESUMEN

Heidegger ha ejercido una crítica constante de la fenomenología de Husserl desde el momento en que empezó a impartir sus primeras lecciones académicas. Uno de los momentos culminantes de este proceso es *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, el curso del verano de 1925. Haciendo un análisis detallado de la fenomenología de la conciencia de Husserl, Heidegger denuncia que los presupuestos en los que aquélla se apoya la acercan a la filosofía tradicional y la alejan de sus pretensiones iniciales. La «fascinación por la tradición» y el predominio de la teoría son los resultados principales de esta crítica (destrucción) immanente.

## PALABRAS CLAVE

PHENOMENOLOGÍA—CONCIENCIA—HUSSERL—HEIDEGGER

## ABSTRACT

As from his early lectures in the university, Heidegger has been criticizing the phenomenology of Husserl. A critical moment of this process is *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, the summer of 1925 course. By examining Husserl's phenomenology of conscience, Heidegger denounces that its assumptions lean it towards traditional philosophy and keep it away from its initial pretensions. The main outcomes of the critique are both the «fascination with tradition» and the primacy of theory.

## KEYWORDS

PHENOMENOLOGY—CONSCIENCE—HUSSERL—HEIDEGGER

LA CRÍTICA EXPLÍCITA DE HEIDEGGER a la fenomenología de Husserl alcanza su nivel más alto de exigencia en el tiempo que el primero pasa en Marburgo. Durante todos estos años (1923-1928) los cursos académicos ofrecen el terre-

no adecuado para su estudio<sup>1</sup>. De entre los numerosos textos disponibles, queremos centrarnos principalmente en el curso del semestre de verano de 1925 que lleva por título *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (*Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*). Nuestra atención obedece a varias razones. En primer lugar, el momento en el que se imparte el curso es decisivo. Heidegger se encuentra en un punto crucial de su desarrollo filosófico en el que se cruzan los intereses fenomenológicos presentes desde los años anteriores con un interés creciente por la pregunta por el ser.

Evidentemente no es este el primer lugar en el que el planteamiento ontológico queda inaugurado de manera absoluta, ya que tiene su origen algunos años antes<sup>2</sup>, pero sí que toma ahora un cuerpo y una dirección más decidida. Tampoco son los *Prolegomena* el primer texto donde Heidegger comienza a criticar la fenomenología de Husserl, pero sí donde lo hace de una manera más explícita y extensa. Ya en el primer curso que impartió en Marburgo<sup>3</sup> hay una crítica detallada de la fenomenología de Husserl, pero la de los *Prolegomena* es más madura y asentada. Posteriormente, en *Ser y tiempo* y en los cursos académicos impartidos en torno a su año de publicación están operando elementos de crítica, pero ésta es más velada, dándose por presupuestos muchos de los aspectos, con lo que se hace más difícil de seguir.

Otro punto a favor del estudio de los *Prolegomena* es que son un esbozo de lo que luego será la redacción definitiva de *Ser y tiempo*. Siendo así, podría parecer más adecuado estudiar directamente la obra de 1927, pero el valor de los *Prolegomena* radica en que pueden servir, tanto para seguir el proceso de formación de *Ser y tiempo*, como para encontrar dos grupos de aspectos relevantes: aquellos que, no estando incluidos en la redacción definitiva, pueden ser valiosos y los que todavía no están presentes, haciendo su aparición con posterioridad.

El hecho de que se haya calificado este texto como un esbozo no se puede entender simplemente como si fuese de menor importancia y rango, o como si

<sup>1</sup> Los principales lugares publicados donde Heidegger mantiene un diálogo crítico con Husserl son: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925), Gesamtausgabe 20 (a partir de ahora como GA 20). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe 17 (A partir de ahora GA 17), 1994, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1925-26), GA 21, 1976, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), GA 24, 1975, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (1927-28), GA 25, 1977 y *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1928), GA 26, 1978.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Gesamtausgabe 61. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985, p. 58. Es un curso correspondiente al semestre de invierno de 1921-22 en el que Heidegger comienza a hablar del sentido del ser y del ser del ente.

<sup>3</sup> GA 17. El curso corresponde al semestre de invierno de 1923-24.

los elementos que trata no estuviesen lo suficientemente desarrollados. Al contrario, se presenta como un texto en el que Heidegger deja ver muchos de sus pasos anteriores, por lo que en este sentido es muy útil metodológicamente. El plan original de Heidegger revela una pretensión mucho más amplia en el tratamiento de los problemas y permite aventurar la determinación de los lugares que poco tiempo después le van a resultar más problemáticos, llevándole a abandonar el intento de elaborar una fenomenología como ciencia estricta.

Hemos mencionado ya el primer curso impartido en Marburgo en el que Heidegger presenta también una crítica de la fenomenología de Husserl. Es un texto importante porque nos permite tener una primera versión de muchos de los aspectos que luego acabarán más desarrollados en los *Prolegomena*. En ese momento están expuestos de una manera algo más incipiente. No obstante, la actitud que ha de conformar la crítica posterior estaba ya establecida.

Heidegger pretendía atrapar de un modo originario la investigación fenomenológica atendiendo a su propio lema. Esto sólo era posible siguiendo el camino de una investigación crítica de la fenomenología de la conciencia. Los análisis en este ámbito querían mostrar que Husserl estaba anclado en una posición filosófica determinada esencialmente desde presupuestos científicos no justificados ni aplicables al campo de la experiencia humana. Heidegger desarrolla su crítica bajo el convencimiento general de la necesidad de una destrucción fenomenológica de la historia de la filosofía. Se requiere un nuevo comienzo que se aleje en igual medida de las tendencias a establecer sistemas y de los balbuceos pseudomísticos que pretenden ser una solución frente a las tendencias anteriores. En este contexto escribe: «Estamos ante tareas completamente nuevas que no tienen nada que ver con la filosofía tradicional»<sup>4</sup>. Hay que abandonar la idea de una filosofía que se ha ido acercando progresivamente a la ciencia de tal modo que el método de la primera ha quedado asimilado al de la segunda.

De esta manera, en la filosofía ha surgido como máxima preocupación la producción y la obtención urgente de resultados. Se olvida que aquélla no se puede reducir a un instrumento con el que se accede a un conocimiento más o menos riguroso del mundo, sino que es una posibilidad fundamental de la existencia. La filosofía científica se presenta como una posibilidad fundamental de ser en el mundo, como algo que en ningún caso cabe reducir a un aprendizaje y aplicación ocasional, sino que co-determina la existencia. Esto impone cierto respeto, emplaza ante un ramillete de decisiones fundamentales que afectan a toda nuestra vida. Por eso la reacción más normal y frecuente frente a la intranquilidad e inestabilidad es la de huida: omitir la dificultad y ligarse a lo aparentemente más seguro que puede tomar cuerpo, por ejemplo, en un resultado concreto.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 1.

En este momento Heidegger habla de omisiones, de olvido, pero no hay que entenderlas ahora exclusivamente y de manera directa como las del ser. Es el olvido que surge de haber saltado sobre la posibilidad del *Dasein* de comprenderse a sí mismo y comprender su mundo. En definitiva es el retraimiento de la pasión por preguntar. El impulso por plantear adecuadamente las preguntas, que jugará también un papel fundamental en los *Prolegomena*, está también aquí presente. El preguntar auténtico queda así igualado a una cierta madurez de la existencia<sup>5</sup>.

Es decir, no hay que conformarse con los sucedáneos o, todavía peor, con no poder disponer ni siquiera de ellos. La actitud adecuada es la de mantenerse alerta y soportar la inseguridad que la vida fáctica impone, tener la suficiente libertad<sup>6</sup> para poder librarse de la obligación de dar siempre una respuesta concreta. Las ataduras solo se podrán aflojar cuando la tradición quede destruida, cuando quede ablandada, como dice Heidegger en otro lugar<sup>7</sup>, cuando sus impulsos teóricos, que no plantean las preguntas al dar por supuestos muchos elementos con los que trataban, queden aplacados.

Esta actitud fundamental frente a la filosofía y el preguntar seguirá jugando un papel destacado en los *Prolegomena*. Es más, la crítica a Husserl se llevará a cabo como una aplicación de estos motivos a la fenomenología de la conciencia. Previamente, sin embargo, hay que explicar todavía algunos elementos que ayuden a preparar el terreno para la crítica.

El desarrollo de uno de ellos se nos hace urgente en este momento: la delimitación de lo que Heidegger entendía por fenomenología para, en un paso posterior, poder establecer lo que critica de Husserl. El camino hacia la delimitación no es directo. Sólo realizando previamente una labor negativa que prevenga contra las malinterpretaciones que habían invadido la fenomenología, será posible acceder a su sentido más propio, según Heidegger. Para ello tenemos que atender brevemente al contexto en el que surgió.

El ámbito filosófico anterior a su aparición estaba dominado por el positivismo, para el que el acento fundamental recaía en los hechos de experiencia<sup>8</sup>. Las ciencias de la naturaleza estaban determinadas por la tradición de Galileo y de Newton. El positivismo era entendido no sólo como máxima de una investigación concreta, sino como teoría general del conocimiento y de la cultura.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>7</sup> M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*. Gesamtausgabe 59. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993, p. 28.

<sup>8</sup> Seguimos en este breve esbozo contextual las indicaciones del propio Heidegger en GA 20, pp. 13-33.

Posteriormente surgió el neokantismo, que se fundamentó en una interpretación positiva de la filosofía kantiana. Con la figura relevante de Dilthey apareció la pretensión de ver la vida misma como la realidad fundamental de la historia.

Desde la mitad del s. XIX reinó una determinada filosofía científica poseedora de un ámbito y método propios con los que intentaba dar un fundamento a las diferentes disciplinas que se dirigen a la conciencia. Al final del siglo, la filosofía científica tiene la conciencia como tema. Brentano fue el primero en proponer un sentido de «intencionalidad» como el «dirigirse a algo». Con el cambio de siglo, aparecieron las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Heidegger nunca escatimó méritos a esta obra ni restó la importancia e influencia que había tenido para él. Su relación con Husserl se puede establecer en cierto sentido por las distintas reacciones que tiene y por el distinto tratamiento que hace de las obras de éste. En los momentos en los que intenta resaltar los logros y virtudes de la fenomenología, cita preferentemente *Investigaciones lógicas*.

Ahora bien, cuando critica con fuerza las posiciones de Husserl, el texto básico que tiene en mente es *Ideas I*. No sólo en este momento, sino prácticamente a lo largo de toda su vida, consideró el primero de los libros como la obra fundamental de la fenomenología, no únicamente desde el punto de vista cronológico. De este modo, Heidegger se adhiere al amplio grupo de autores que, habiendo estado relacionados muy estrechamente con Husserl, no aceptaron su giro hacia el idealismo trascendental o, cuando menos, vieron grandes pérdidas con su realización.

Heidegger considera que la fenomenología ha sido erróneamente interpretada como una ciencia de carácter previo cuya misión es la mera preparación del campo de disciplinas como la lógica o la ética. La posibilidad de atribuirle un rango mayor, de pensar que sea ella misma la que posibilite la existencia de esas disciplinas, es la que se ha pasado sistemáticamente por alto. «Fenomenología», como lo que indica formalmente el método de la filosofía científica en general, es lo que ha permanecido oculto, desatendido. La causa de esta omisión puede ser tanto la propia fenomenología como el hecho de no aceptar desde el principio que la filosofía sea científica, contraponiendo el término «cosmovisión» o «concepción del mundo». Sin embargo, para Heidegger las concepciones del mundo sólo son posibles a través de la filosofía, aunque la constitución de aquéllas no dependa estrictamente de ésta. Las concepciones del mundo abarcarían regiones del ente que requieren para su comprensión el planteamiento de la pregunta por el sentido del ser, tarea que compete propiamente a la filosofía.

Algunos semestres antes había expresado estas interferencias de otra forma, aludiendo a las deformaciones en las que puede caer la fenomenolo-

gía<sup>9</sup>. Unas serían, por así decir, las que estrechan y oscurecen los motivos auténticos de la fenomenología y otras las que quieren estirarlos para llevarlos más allá de lo permitido hacia los terrenos pertenecientes a una visión de mundo. Es decir, en el primer caso se estaría restringiendo en exceso el sentido propio y en el segundo se da de sí más allá de lo conveniente. En los dos casos, por tanto, se deforma la dirección adecuada. No obstante Heidegger considera unas actitudes más peligrosas que otras. Aquellas que quieren situarla o reducirla a una dirección determinada de la filosofía son perniciosas, pero no tanto como las que se quieren introducir en la propia investigación fenomenológica y la acaban estropeando allí donde establecen contacto. Las primeras la deformarían desde el exterior, situación que, siendo grave, es menos preocupante que la que surge cuando una especie de virus deformante se introduce en la investigación misma.

En este sentido, una actitud completamente equivocada sería ver la fenomenología desde un determinado punto de vista, ya sea éste racionalista o irracionalista, ya se la considere como un edificio racional de gran precisión, como si se piensa que su uso de las palabras carece completamente de rigor y es asimilable a una gran intuición mística sin base discursiva. Horadar este modo de pensar, ablandarlo como decíamos antes, se revela como la tarea más urgente en la que se juega la posibilidad de la fenomenología. La manera habitual de adherirse a alguno de los extremos de las disyuntivas clásicas resulta funesta para una consideración filosófica auténtica.

En especial el enorme impulso de la ciencia del XIX ha tenido una influencia nefasta en la consecución de una vida auténtica, ya que la ciencia ha quedado convertida en una herramienta, en un elemento desligado de las formas concretas de vida. El problema se acrecienta porque esta idea de ciencia se ha ido extendiendo a ámbitos que, en principio, le eran ajenos. En ciertas filosofías el rigor ha quedado subsumido de manera casi exclusiva en el rigor científico y la tendencia a ir formando un sistema se ha ido acrecentando. De esta manera la reflexión, la teoría del conocimiento, se ha impuesto como el método dominante. Sin embargo, la fenomenología quiere acompañar el sentido auténtico de la vida y practicar una cierta humildad de ánimo<sup>10</sup> en lugar de imponer un esquema determinado.

Sobre estos pilares generales comienza la delimitación más precisa de lo que Heidegger entiende bajo el título de «fenomenología» en los *Prolegomena*. Aunque la utilización del término remita tanto a la Ilustración como al empleo que de él hizo Hegel, el punto de partida es Husserl. Antes de hacer el análisis

<sup>9</sup> M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919-20)*, Gesamtausgabe 58 (a partir de ahora GA 58). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993, § 4.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 23.

de la palabra «fenomenología» bajo el punto de vista etimológico (análisis que luego aparecerá más detalladamente en *Ser y tiempo*<sup>11</sup>, Heidegger se detiene en lo que considera han sido sus tres descubrimientos fundamentales: la intencionalidad, la intuición categorial y el sentido originario de lo «*a priori*»<sup>12</sup>. Éstos nos interesan más en este momento que el análisis etimológico de la palabra, porque en la interpretación que hace Heidegger de ellos se adivina cuál será la línea general de su crítica a Husserl.

En cuanto al primero, aunque no es algo nuevo en el ámbito de la filosofía, con la fenomenología se le da una preeminencia que hace aparecer su tratamiento como diferente del anterior. La palabra latina *intentio* encuentra su sentido en el «dirigirse a». En esto hay que centrarse sin que se dé una implicación inmediata a un objeto físico correspondiente al acto psíquico. Con ello Heidegger quiere denunciar que se ha establecido una asociación sistemática entre el «dirigirse a algo» y la percepción, que revela la aceptación de dos proposiciones problemáticas<sup>13</sup>: la venida de lo físico hacia lo psíquico y la correspondencia de cada suceso psíquico con un objeto real. El sentido fenomenológico de la intencionalidad va más allá de esta concepción, al sostener que la percepción es en sí misma intencional. Heidegger considera que, en el sentido fuerte de la fenomenología, lo percibido no es el «ente» percibido, sino el ente «percibido»<sup>14</sup>. Lo percibido tiende a sustantivizarse cada vez más en la perceptividad. Para dilucidar la constitución fundamental de la intencionalidad, no pueden aparecer en un segundo plano teorías idealistas ni realistas. Al postularse una pertenencia recíproca entre *intentio* e *intentum*, que será el rasgo fundamental de la intencionalidad aunque no su última palabra, la discusión intenta moverse en un ámbito distinto.

El segundo de los descubrimientos es el de la intuición categorial. Se trata de la simple aprehensión de lo que es dado corporalmente y tiene lugar dentro de la intencionalidad<sup>15</sup>. Heidegger relaciona esta definición con la verdad, recurriendo a la idea repetida en numerosos lugares de que la verdad no se limita al juicio, ni aparece de un modo exclusivo en la proposición. Quiere poner de manifiesto que hay objetos de actos de conciencia a los que no se tiene acceso mediante las percepciones sensibles. Lo que comprendemos y expresamos cuando decimos «la mesa es verde» no se puede encontrar meramente en la intuición sensible. Podemos ver el color verde pero en ningún caso nos es accesible el ser coloreado en la percepción.

<sup>11</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 16ª ed., 1986, § 7, pp. 27-39. Tr. esp. de J. Gaos *El ser y el tiempo*. Madrid: FCE, 1989, § 7, pp. 37-49.

<sup>12</sup> GA 20, pp. 34 ss.

<sup>13</sup> En concreto en el caso de Rickert, cf. *ibid.*, p. 38.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 64.

El ser sería, de esta manera, algo que excede, un significado que sobrepasa este ámbito. Para tener acceso a la «mesa-siendo-como-verde» precisamos de una intuición distinta, la categorial. En general para los objetos de actos de conciencia a los que no se accede por la percepción es necesario otro tipo de acercamiento que viene propiciado por la intuición categorial. Ésta se encuentra todavía de alguna manera fundada en la intuición sensible, pero hay un acto de un nivel más alto de intuición categorial que se puede volver la base para la intuición universal. Con ella queda entendido el ser-verde que antes era comprendido sólo atemáticamente.

El asunto es de suma importancia, porque, en el fondo, se está discutiendo la posibilidad de la ontología, de la ontología científica como fenomenología<sup>16</sup>. La metafísica tradicional se fundaba en la existencia de unas ideas innatas «*a priori*». La tradición empirista criticó la postura anterior centrando su atención en la experiencia y en la percepción. Sin embargo, ni en un caso ni en otro se da la posibilidad de fundar una ontología. La intuición categorial de Heidegger pretende librarse tanto del objetivismo como del subjetivismo dogmáticos. El ser queda considerado con ella como un fenómeno de la experiencia vivida, como algo que aparece y se muestra a sí mismo. El ser es, en definitiva, un fenómeno y esta caracterización es la que nos posibilita intentar llegar a su sentido.

El último descubrimiento es el sentido original del «*a priori*». Heidegger le dedica poco espacio porque en la propia fenomenología tampoco está del todo aclarado, al seguir conectado con planteamientos tradicionales y, sobre todo, porque para comprenderlo hay que presuponer justamente lo que Heidegger estaba buscando en ese momento: la comprensión del fenómeno del tiempo<sup>17</sup>. Por eso se limita ahora a poner de manifiesto que el sentido de lo apriori es heredero de una determinada concepción de la esfera del sujeto, por lo que a veces al conocimiento apriori se le llama conocimiento interior. La fenomenología ha mostrado que el *a priori* no tiene que estar limitado a la subjetividad. Con ello deja de tener el sentido de un modo de proceder del sujeto para pasar a designar un título del ser.

Hay un texto prácticamente contemporáneo a los *Prolegomena* en el que Heidegger también alude a los descubrimientos fundamentales de la fenomenología en un contexto que, aunque diferente, nos seguirá dando pistas sobre el lugar en el que se moverá su crítica de la fenomenología de Husserl. Hacemos referencia a las conferencias de Kassel (abril de 1925)<sup>18</sup>. Cuando

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>18</sup> M. Heidegger, «Wilhelm Dilthey Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung», *Dilthey-Jahrbuch*, VIII (1993), pp. 143-177.

Heidegger comienza a hablar en ellas de la esencia y las metas de la fenomenología menciona que ésta tiene que hacer todo lo posible por separarse cada vez más de la tradición para, de este modo, apropiarse de forma adecuada de la filosofía del pasado<sup>19</sup>. Como descubrimientos fundamentales ahora menciona sólo la intuición categorial y la intencionalidad. Lo que nos interesa es ver que, a pesar de que reconoce la gran importancia de estos avances, comenta que la fenomenología se limitó, en el momento de su aparición, a tratar el ámbito de las vivencias teoréticas, con lo que los otros tipos quedaron desatendidos.

Esto emplazó la investigación sólidamente en una determinada línea desde la que el surgimiento de algunos problemas no era factible. Heidegger, por su parte, veía la necesidad de aprovecharse de algunas de las ganancias de Dilthey y de los descubrimientos de la fenomenología para pensar lo que había quedado sin tratar con anterioridad. De ahí que intentase sacar provecho de los análisis diltheyanos de la historicidad y de la intuición categorial y la intencionalidad. Lo que Dilthey había dejado de ver de manera propia (no había planteado la pregunta por el carácter de realidad de la vida misma, no había preguntado por el ser de lo histórico) debería solventarlo la potencia ontológica que Heidegger veía en los descubrimientos de la fenomenología. Y, por otra parte, aquello que la fenomenología no había tratado suficientemente (la historicidad, la relación de vivencias no propiamente teoréticas con un centro común en el yo) tendría que ponerse de manifiesto sacando partido de los análisis de Dilthey.

Volviendo a los *Prolegomena*, Heidegger relacionará los tres descubrimientos fundamentales en la definición que da de fenomenología: «Fenomenología es descripción analítica de la intencionalidad en su «*a priori*»»<sup>20</sup>. Los fenómenos serán entendidos como las estructuras de la intencionalidad en su «*a priori*», que tiene que hacer explícitas la fenomenología.

Desde aquí se pueden comprender mejor los datos que sobre aquélla ofrece Heidegger en la Introducción a los *Prolegomena*. La tarea que le asigna es la de hacer comprensibles los ámbitos objetivos antes de que el cultivo científico caiga de una manera definitiva sobre ellos<sup>21</sup>. Se quiere resaltar la naturaleza y la historia de tal modo que se puedan ver antes de la elaboración a la que las someten las ciencias. Llegar a ver el «antes» implica tener un horizonte desde el que lo que quiere ser visto se pueda destacar. Heidegger intenta sacar adelante esta tarea siguiendo el camino de la historia del concepto de tiempo. Para él, la vinculación de la naturaleza y la historia con el tiempo es evidente (la

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>20</sup> GA 20, p. 108.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 3.

historia y la naturaleza están bajo la determinación del tiempo, mientras que las matemáticas escapan a esta relación siendo extratemporales).

Con ello quiere destacar que el concepto de tiempo no es arbitrario, sino que está en conexión con la pregunta fundamental de la filosofía. La historia del concepto de tiempo es la historia del descubrimiento del tiempo y la historia de su interpretación conceptual, es decir, esta historia es la historia de la pregunta por el ser del ente, la historia que da cuenta de descubrir el ente en su ser<sup>22</sup>. La historia del concepto de tiempo es así también la historia de la caída y mutilación de la pregunta fundamental por el ser del ente. Esto abre el campo para la aparición del problema de la necesidad de plantear de una manera adecuada la pregunta por el ser, que será uno de los puntos fuertes que motive la crítica a la fenomenología de Husserl. Se trata de incitar la pasión por preguntar por lo que quiere decir ser. En los *Prolegomena*<sup>23</sup> Heidegger alude ya a parte de la cita de *El Sofista* (244a) de Platón que posteriormente encabezará *Ser y tiempo*.

La crítica a la fenomenología de Husserl en los *Prolegomena* se desarrolla principalmente en los párrafos 10, 11 y 12<sup>24</sup>. En torno a ellos se pone de manifiesto que la dificultad principal del auténtico trabajo fenomenológico radica en hacerse crítico con respecto a sí mismo en un sentido positivo. Heidegger quiere acometer esta dificultad para, por una parte, tener un criterio con el que diferenciar la fenomenología de aquellas tendencias que la han malinterpretado y, por otra, mostrar cómo la fenomenología no quiere una filosofía, un sistema de principios y axiomas, sino vérselas con las cosas mismas.

La crítica fenomenológica no tiene que ver en ningún caso con establecer contradicciones o con sacarlas a la luz. Se dirige, más bien, a poner de manifiesto los motivos que impulsan la investigación y trata de comprobar si han surgido de una manera adecuada o, por el contrario, la actitud que los dirige es equivocada. Por eso no se puede pretender hacer una escuela, una dirección filosófica de la fenomenología, ya que no determina contenidos concretos, sino el modo de verlos. Atribuirle problemas específicos que la diferenciasen de otros intentos filosóficos a partir de un determinado punto de vista sería un pecado mortal<sup>25</sup>.

La intención general de los párrafos es sacar a la luz la necesidad de un conocimiento renovado de la fenomenología desde sí misma, pero teniendo siempre presentes sus propios principios. Heidegger se planteó siempre la ne-

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 123 ss.

<sup>25</sup> Cf. M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe 56-57 (GA 56-57 de ahora en adelante). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987, p. 110.

cesidad de establecer un desarrollo interno más radical de la fenomenología de Husserl. Su propuesta de fenomenología ontológica hay que verla en este sentido y no como un nuevo intento filosófico. Este conocimiento se tiene que dirigir necesariamente a determinar de un modo fundamental la intencionalidad y lo que se pretende con ella. La causa de atender aquí de manera preeminente a la intencionalidad viene exigida por la anterior definición que Heidegger ofreció de «fenomenología».

Para desarrollar estas intenciones, que suponen en última instancia un diálogo crítico (presentándose bajo el título de crítica inmanente), Heidegger se centrará en dos figuras que en su tiempo eran las que conducían la investigación fenomenológica: Husserl y Max Scheler. Lo que busca es mostrar que hay un problema fundamental que ha quedado sin plantear, con lo que aparece la necesidad de averiguar las condiciones necesarias para que pueda ser formulado<sup>26</sup>. El método empleado por Heidegger para realizar la crítica se repite frecuentemente a lo largo de las obras correspondientes a los primeros años de su actividad académica. En primer término procura aclarar y delimitar el campo temático de aquello que quiere criticar. Una vez que se ha llevado a cabo esto, una vez que el horizonte de la crítica ha quedado asegurado, es posible seguir avanzando, ya que no hay peligro de que se atribuyan carencias o méritos al objeto de que se trate.

Heidegger aporta unas notas de cuáles eran los caminos por los que se desarrollaba la investigación fenomenológica en su tiempo. Con respecto a Husserl, señala los ámbitos de trabajo en los que se ocupaba después de la aparición de las *Investigaciones Lógicas*: ampliación de la fenomenología de la percepción, ampliación sistemática de la lógica y la fenomenología del juicio etc. Estos trabajos todavía no habían sido completados en el momento en que fueron escritos los *Prolegomena*. En lo que se refiere a Max Scheler, lo que le reconoce, en un primer momento, es el haber dado a conocer a Bergson en el ámbito alemán<sup>27</sup>. Estos datos sirven de muestra para comprobar la fuerte determinación de la fenomenología a partir de los problemas que plantean Husserl y Scheler y el hecho de que el trabajo fenomenológico abarcaba muy diversos campos (lógica, ética estética).

El siguiente paso es hacer una exposición sucinta de la fenomenología de Husserl en *Ideas I* para, de este modo, ganar el terreno adecuado para la posterior crítica inmanente. Heidegger no aporta en este momento un estudio serio y exhaustivo, sino que se limita a hacer consideraciones más bien generales.

<sup>26</sup> GA 20, p. 124.

<sup>27</sup> Heidegger (*ibid.*, p. 127) aporta algunos otros datos que tienen interés. En la década comprendida entre 1900 y 1910 no hay ninguna publicación fenomenológica relevante, pero es un período de muy fuerte actividad en los círculos de trabajo.

Menciona, en primer lugar, la región específicamente fenomenológica, la región de las vivencias puras, la de la conciencia pura. Para Husserl, esta región pertenece al ámbito de la inmanencia, de lo absolutamente dado.

Las preguntas fundamentales que se hace Heidegger con respecto a la conciencia se refieren a si tiene su esencia propia, si es una conexión cerrada en sí misma y cómo es posible su aclaración como región propia de vivencias. Los actos o vivencias se encuentran dentro de una corriente que es susceptible de hacerse un objeto de reflexión. Se trata de dirigir la mirada hacia las propias vivencias. En ese caso el objeto de la reflexión y el acto pertenecen al mismo ámbito. Lo relevante es que las vivencias mantienen el carácter de la intencionalidad. Sin embargo, en las reflexiones sobre las vivencias, la referencia temática es hacia la vivencia misma y no hacia el objeto.

Se entiende así que antes se haya puesto el acento en el ser percibido del ente y no en su consideración en sí. Aquí se encuentra la constitución de la «epojé». Heidegger la presenta como una modificación en la consideración del ente dentro de un proceso de reducción (tratar de hacer presente el ente desde el punto de vista de su ser). Posteriormente, el campo reducido de la corriente de vivencias experimenta una nueva reducción –eidética– en la que los objetos y los actos ya no se consideran en su particularidad e individualidad. De este modo, se llega a la esfera de la conciencia pura que tiene el carácter de lo absolutamente dado<sup>28</sup>.

Heidegger llega a continuación a unas primeras conclusiones que determinarán la crítica posterior que hace de Husserl: hay una cierta familiaridad entre lo dicho por éste y la posición de Descartes. Esta conexión no se puede pasar por alto si se quiere comprender de un modo crítico el carácter de ser de la región de la conciencia. Las preguntas planteadas al final del §10<sup>29</sup> dejan intuir el provecho que quiere extraer Heidegger de la conexión con Descartes: ¿Cómo es posible que la conciencia pura, al mismo tiempo de estar separada de la trascendencia, se una con la realidad en la unidad de un hombre real? o, diciéndolo de otro modo, ¿cómo es posible que las vivencias fijen una región de ser pura y absoluta y, al mismo tiempo, figuren en la trascendencia del mundo? Aquí aparece latente el problema del solipsismo en Husserl que Heidegger intentará solventar por medio de la estructura del «ser en el mundo». De esta manera sus alusiones constantes al sí mismo en este período hay que verlas siempre dentro de la estructura del mundo, en la facticidad plena y no en un solipsismo hiperdesarrollado, como su formulación inicial puede llevar a pensar<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>30</sup> M. Heidegger *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995, p. 254.

La crítica propiamente dicha comienza cuando Heidegger se pregunta si se ha formulado la pregunta por el ser de la conciencia. Ampliando el campo de esta duda, se hace la pregunta de si dentro de la fenomenología se ha ganado el terreno metódico para plantear la pregunta por el sentido del ser. Por lo tanto, como punto de partida, se pone en cuestión que la fenomenología haya llevado a cabo (incluso se pone en cuestión que pueda hacerlo) dos tareas: preguntar por el ser del campo específico fenomenológico y preguntar por el sentido del ser en general<sup>31</sup>.

Lo que hace Heidegger para aclarar estas dudas es analizar las determinaciones de ser que de la conciencia da Husserl. Son cuatro en total. La conciencia es: 1. Ser inmanente. 2. Ser dado absoluto. 3. Ser que «nulla re indiget ad existendum» (Ser que no necesita ninguna otra cosa para existir). 4. Ser absoluto en dos significados: absolutamente dado y no necesitado de una realidad.

Heidegger va explicitando y anticipando cada vez más cuál será el fundamento de sus dudas. De un modo general, con respecto a las cuatro determinaciones se preguntará si han surgido de la mirada a la cosa misma<sup>32</sup>.

La primera consideraba la conciencia como un ser inmanente. La inmanencia, dirá Heidegger, no es una determinación del ente en sí mismo con respecto a su ser, sino una relación de dos entes dentro de la región de la conciencia. Se caracteriza esta relación como un efectivo estar uno dentro de otro pero, y esto es lo más importante, representando el modo general de argumentación en las siguientes determinaciones, sobre el ser de este «estar uno dentro de otro» no se dice nada. Por tanto, la conclusión de Heidegger es que esta primera determinación no resulta originaria<sup>33</sup>.

Con respecto a la segunda (la conciencia como ser dado absoluto), la crítica será semejante. Dirá Heidegger que a las vivencias se las caracteriza como absolutas porque no se representan indirecta o simbólicamente, sino que son comprendidas en sí mismas. La objeción principal es que aquí se señala la relación de una vivencia como objeto con otra. La cuestión es que se toma al ente en cuanto tema de posible reflexión y no en sí mismo.

La tercera determinación dice que la conciencia es el ser dado absoluto, en el sentido de que no necesita de ninguna otra cosa para existir. La conciencia es absoluta en tanto que es la presuposición de ser y en razón de ella se puede manifestar la realidad como tal. El ser trascendente estará siempre representado justamente como objeto de la intencionalidad. En la caracterización de Husserl, absoluto tiene el sentido de ser constituyente. Para Heidegger, de esto se deduce que la conciencia es lo anterior, el «*a priori*» en un sentido idéntico

<sup>31</sup> GA 20, pp. 140-141.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>33</sup> *Ibid.*

al que establecieran Descartes y Kant<sup>34</sup>. Estableciendo esta conexión, lo que está intentando es poner de manifiesto que se da una preeminencia de la subjetividad antes de cada objetividad. La objeción más precisa va en la misma línea de las anteriores. La tercera determinación lleva a interpretar la región de la conciencia dentro del orden de la constitución, pero tampoco determina en ningún momento el ente mismo en su ser.

La última de las determinaciones se resume diciendo que la conciencia es el ser puro. El ser de la conciencia es puro porque está determinado como ideal y no como real. En opinión de Heidegger, es en esta caracterización en la que más se nota que no se trata sobre el carácter de ser de lo intencional, sino sobre la determinación de ser de la intencionalidad.

Se pueden establecer rasgos comunes a las cuatro determinaciones con el fin de mostrar de un modo general su conexión con el problema del planteamiento de la pregunta por el sentido del ser. Lo que comparten todas ellas es que no han surgido de ninguna manera del ente mismo. Para Heidegger, Husserl no está preguntando por el carácter de ser de la conciencia, sino que pregunta cómo puede convertirse la conciencia de un objeto posible en una ciencia absoluta. La idea de la ciencia absoluta es la directriz del trabajo de Husserl y, al formularla de este modo, llega a compartirla con gran parte de la filosofía moderna, en opinión de Heidegger. Con este dato, estamos en disposición, en este momento, de sacar a la luz la formulación más clara de la crítica: la aclaración de la conciencia pura como campo temático de la fenomenología no se gana fenoménicamente con un retroceso a las cosas mismas, sino que se obtiene con la referencia a la idea tradicional de la filosofía<sup>35</sup>.

Heidegger se pregunta, aunque por lo que dice posteriormente habrá que considerar estas interrogaciones como retóricas, si acaso no sería precipitado deducir de la omisión de la pregunta por el ser de la conciencia la omisión de la pregunta por el ser en general. La respuesta a estas dudas es fácilmente previsible. Hay que hacer la presuposición de que se debe preguntar por el ser de aquello que ha sido fijado como tema de la fenomenología<sup>36</sup>. Lo relevante es que el fundamento del preguntar no se puede asentar de un modo teórico desde el inicio, sino que se hará claro una vez que el preguntar ha sido formulado.

Es precisamente esto lo que no se ha hecho con las determinaciones anteriores. Heidegger incluso aporta ejemplos para mostrar que su insistencia en la necesidad de hacer la pregunta por el ser no es arbitraria. El matemático puede dar una definición del objeto de la matemática sin que por ello se vea llevado a formular la pregunta por el modo de ser de los objetos matemáticos. Además

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 148.

puede realizar la tarea definitoria en el inicio de la investigación y ésta no sólo no se resiente por ello, sino que ha de agradecer tener un punto de referencia permanente. En filosofía, tomando ahora esta palabra en su acepción más general, no cabe este comportamiento, puesto que el momento del cumplimiento de la actividad filosófica es el que va configurando el método y éste no es en ningún caso algo exterior a su objeto.

En el § 12 queda establecido un segundo método crítico con respecto a la fenomenología siguiendo el hilo conductor de la pregunta por el ser. El modo de proceder de Heidegger es repasar someramente algunos conceptos fenomenológicos clave para ver si la pregunta por el ser ha quedado planteada. Así, comenzando por la reducción, la pregunta fundamental es si ella como tal dirime algo para la determinación del ser de lo intencional. La respuesta es que la reducción considera los actos sólo según su «qué», atiende a la estructura de los actos, pero no a la manera del ser ni al ser del acto. Estas omisiones se trasladan también a la ideación. Heidegger aporta otro ejemplo muy aclarador de qué es lo que critica. Se puede distinguir la esencia color y la esencia sonido sin que eso implique que se esté preguntando por el modo de ser de los dos objetos<sup>37</sup>. La conclusión con respecto a las reducciones es demoledora: la pregunta por el ser no sólo no es planteada, sino que se pierde a través de ellas.

La conclusión general, por tanto, es que en el intento de ganar la intencionalidad como campo temático de la fenomenología no se llega a establecer un debate sobre la pregunta por el ser de lo intencional. Ésta no es planteada en el campo de la conciencia pura. Es interesante comprobar cómo Heidegger no critica los puntos esenciales de la fenomenología, aquellos que había caracterizado como sus descubrimientos fundamentales. Los sigue considerando válidos para el conocimiento y, lo que es aún más importante, para la ontología<sup>38</sup>.

Según lo anterior, se muestra que Heidegger hizo reproches a la fenomenología intentando apoyar sus argumentos en los de los propios fenomenólogos. La pregunta por el ser nunca la consideró como una más, posible y arbitraria, sino que siempre es la más urgente. Lo que para Heidegger determina su crítica como inmanente es que esa urgencia viene requerida desde la propia fenomenología. De ahí que todas las preguntas que se viene haciendo, no sin cierta perplejidad, sobre las omisiones de la fenomenología puedan converger en una sola: ¿cómo una línea de investigación que tiene como lema las cosas mismas deja desatendido justamente ese principio? La respuesta no ofrece dudas para él. La investigación fenomenológica que tanto ha criti-

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>38</sup> M. Berciano Villalibre, *Superación de la metafísica en Martin Heidegger*, Oviedo: Universidad de Oviedo, 1991, p. 37.

cado se encuentra bajo la fascinación de la tradición, con lo que cae en los mismos errores en los que cayó la filosofía desde Aristóteles. De ellos, el más grave es la omisión de la pregunta por el ser. Esta carencia no es un error susceptible de ser corregido, sino que tiene que ver con la propia determinación del *Dasein* histórico<sup>39</sup>.

De esta manera, cuando Heidegger dice que Husserl no ha planteado la pregunta por el ser no se puede interpretar como si el segundo hubiese omitido un problema especial y particular. No ha solventado el olvido por una larga serie de razones que también hay que destruir fenomenológicamente. La principal quizá sea que la investigación fenomenológica quedó desde el principio situada en una dirección teórica, con lo que explicaba los otros ámbitos estableciendo analogías a partir de ella. Heidegger desde sus primeros cursos académicos vio en esto el problema principal de la fenomenología.

Así en la recensión al libro de Jaspers *Psicología de las concepciones del mundo* habla de que la posibilidad de comprender de una manera radical la fenomenología depende de que los otros ámbitos de vivencia que no son teóricos (los éticos, estéticos, los religiosos etc.) no se comprendan a partir de lo teórico, estableciendo una analogía con ello. Hay que procurar comprender el experimentar pleno en su cumplimiento fáctico. No se puede dejar en ningún caso de lado el modo como el *Dasein* existe históricamente<sup>40</sup>. La experiencia fáctica de vida, o la precomprensión del ser como dirá con posterioridad, no pueden estar determinados de entrada por un punto de vista teórico fijo, sino que éste ha de presuponerlos.

De ahí que Husserl no pudiese plantear adecuadamente la pregunta por el ser. Al haber teoretizado, reflexionado, desmundanizado y designificado la vivencia plena, el ser que nos presenta está cargado con un esquema determinado. La modificación de la actitud que lleva a la manera de ver teórica siempre fue vista por Heidegger como una desvitalización de la experiencia vivida. Desde un primer momento critica este método. No es posible una consideración teórica de las situaciones<sup>41</sup>. Cuando algo así aparece dejan de ser tales, se convierten en objetos considerados unos encima de otros, unos al lado de otros como en un tablero.

<sup>39</sup> La alusión que hace Heidegger a la historia configura otro punto de apoyo de su crítica a Husserl. Entender al *Dasein* como histórico tiene que entrar en conflicto con la idea de conciencia absoluta de Husserl. De otro modo, establecer la relación de la fenomenología con la historia elimina la posibilidad del nuevo inicio radical exigido por Husserl. Cf. O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, tr. de Félix Duque. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 80.

<sup>40</sup> Heidegger, «Anmerkungen zu Karl Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen*», en *Wegmarken*, Gesamtausgabe 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976, pp. 34-35.

<sup>41</sup> GA 56-57, p. 206.

Por tanto la omisión de la pregunta por el ser no es un mero haber pasado por alto una pregunta que hay que plantear ineludiblemente. Incluso Husserl podría haber planteado el ser de los actos y la unidad de la corriente de vivencias, pero aún así quedaría todavía por plantear la pregunta por el ser del hombre pleno concreto<sup>42</sup>. Se trata de que el suelo mismo en el que puede surgir algo así es completamente desfigurado. De esta manera hemos señalado únicamente la enorme ampliación con la que la crítica a Husserl se nos presenta. Pasa a ser una divergencia en el talante fundamental de filosofar. Se deja entrever así cuál va a ser el proyecto heideggeriano en los próximos años. Lo fundamental será que una mera modificación de los conceptos no hace posible el planteamiento adecuado de la pregunta. No es suficiente utilizar los conceptos tradicionales con un significado distinto sino que, ante las exigencias de la cosa misma, se precisará una nueva conceptualidad. En los años de Friburgo y Marburgo esta tarea se apoya decisivamente en la indicación formal (*formale Anzeige*), un elemento fundamental, aunque insuficientemente explicado por Heidegger en todos estos años.

Con estas propuestas la relación de Heidegger con la fenomenología se puede ver desde diferentes perspectivas. Veamos algunas de las posiciones paradigmáticas que pueden resumir con cierto rigor la multiplicidad de propuestas. Según Pöggeler, Heidegger lo que hace es modificar de algún modo la fenomenología de Husserl. La fenomenología trascendental se convierte en fenomenología hermenéutica<sup>43</sup>.

Otra postura mantiene que la entrada del elemento de la historia en la consideración de Heidegger supone una reelaboración de la fenomenología. Se exige de ésta que deje de ser descripción de los fenómenos para pasar a ser explicación de la comprensión del hombre como una existencia determinada históricamente<sup>44</sup>. La posición que se deriva de la autointerpretación de Heidegger es de radicalización de la fenomenología. Si ésta es entendida como el dejar mostrarse de la cosa propia del pensamiento, toda su trayectoria se puede resumir como un camino a través de la fenomenología hacia el pensamiento del ser<sup>45</sup>. Se trataría de ir radicalizando la fenomenología hasta el punto de no tener necesidad de utilizar su terminología. Esta posición se vería apoyada por el hecho de que Heidegger, al final del camino de su pensar, en el seminario de Zähringen, siguiese sirviéndose de argumentos fenomenológicos aunque había decidido abandonar su terminología.

<sup>42</sup> GA 20, p. 173.

<sup>43</sup> O. Pöggeler, *op. cit.*, p. 75.

<sup>44</sup> M. Berciano Villalibre, *op. cit.* p. 35.

<sup>45</sup> M. Heidegger, «Ein Vorwort. Brief an P. William J. Richardson», *Philosophisches Jahrbuch*, LXXII (1964), pp. 397-402.

Volpi<sup>46</sup> ha intentado de alguna manera conciliar estas tres posturas. Para él hay una transformación de la orientación a la teoría del conocimiento en Husserl a la fenomenología ontológica de Heidegger, pero en esta conversión se mantiene el vocabulario husserliano que desde dentro es cargado con un potencial ontológico. De este modo, la relación de Heidegger con la fenomenología de Husserl se movería entre los polos de la continuidad y la ruptura. Habrá al mismo tiempo repetición, transformación y radicalización de la fenomenología.

Quizá la tarea más acuciante no sea precisamente la de otorgar un nombre a la relación entre los dos pensadores. Hay que procurar que el impulso por encontrar una caracterización adecuada no acabe por distraer la investigación de problemas mucho más urgentes.

Para terminar queremos hacer mención a lo que Heidegger trata después de formular la crítica a la fenomenología. Llegamos así a la conclusión de los *Prolegomena*: la pregunta por el ser del hombre a través de la cual hay que plantear la pregunta por el ser (las dos preguntas que son omitidas en la fenomenología), es la pregunta por la existencia concreta, fáctica e histórica. Aquí es donde aparece de nuevo el problema del tiempo. La pregunta por el ser lleva de modo inmediato a la pregunta por el tiempo.

Aquí surgen los problemas para Heidegger en este momento. Si se observa el proyecto inicial de los *Prolegomena* (formular la pregunta por el ser siguiendo el hilo conductor del concepto de tiempo), se comprueba que Heidegger pretendía desarrollar tres partes precedidas de una extensa introducción<sup>47</sup>. La primera parte perseguía el análisis del fenómeno del tiempo y la obtención de su concepto. Los tres capítulos correspondientes a ella hablan de la descripción preparatoria del campo en el que se hace visible el fenómeno del tiempo, del descubrimiento del tiempo mismo y de su interpretación conceptual. En la segunda parte, Heidegger quería seguir el desarrollo de la historia del concepto de tiempo centrándose en Bergson, Kant, Newton y Aristóteles. En la tercera y última parte, la intención era elaborar el horizonte para la pregunta por el ser en general y por el ser de la historia y de la naturaleza en particular, utilizando como fundamento lo obtenido en la primera y segunda parte.

De este ambicioso proyecto inicial, Heidegger sólo desarrolló la parte introductoria (en la edición de las obras completas ha tomado el nombre de «Parte preparatoria») y los dos primeros capítulos de la primera parte. Es muy significativo que abandonase la tarea justamente en el momento en que se disponía a enfrentarse con la interpretación conceptual del tiempo. Aunque sería

<sup>46</sup> F. Volpi, «Heidegger in Marburg. die Auseinandersetzung mit Husserl», *Philosophisches Literaturanzeiger*, XXXVII (1984), pp. 48-69.

<sup>47</sup> GA 20, pp. 10-12.

un objeto de investigación para otros trabajos, hay que decir que también en *Ser y tiempo* y en *Grundprobleme der Phänomenologie* (1927) los proyectos iniciales permanecen inacabados en momentos similares, al llegar al problema del tiempo. Una de las causas de ello es que Heidegger vio con claridad cuáles eran los pasos necesarios para la elaboración de la ontología. Hay que ver el tiempo como horizonte del ser para llegar a la comprensión temática del ser. La importancia de los *Prolegomena* aparece aquí con toda su fuerza, pues estas son justamente las preguntas finales de *Ser y tiempo* que ya estaban planteadas en el texto que hemos ido comentando.

Pablo Redondo Sánchez es doctor en Filosofía por la Universidad de Salamanca, donde actualmente es becario de investigación. Autor de «El ateísmo de la filosofía de Heidegger como preparación del lenguaje sobre Dios» (en *Lenguajes sobre Dios*. Salamanca: Sociedad Castellano-leonesa de Filosofía, 1998, pp. 161-174), y de «La vida como realidad radical. Un capítulo de su desarrollo en Ortega» (en M<sup>a</sup> Carmen Paredes Martín (ed.), *El hombre y su medio. Perspectivas ecológicas desde Ortega y Gasset*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1998, pp. 181-198).

*Dirección postal:* Paseo de la Estación 35-39, 8<sup>o</sup> E, 37003 Salamanca.