

**APARECER Y MOSTRARSE. NOTAS EN TORNO A LA
“FENOMENOLOGÍA” EN HEGEL Y HEIDEGGER**

Ángel Xolocotzi Yáñez

RESUMEN

El artículo se propone tematizar algunos aspectos en torno al uso del término “fenomenología” por parte de Hegel y Heidegger. Así, el autor revisa en primer lugar la lectura que Heidegger hizo de Hegel para, en segundo lugar, matizar las diferencias. En este sentido se hace necesaria una breve introducción al uso que Hegel hace de “fenomenología” para así contrastarlo con la idea de la fenomenología en Heidegger, especialmente a partir de sus primeras lecciones en Friburgo. Con ello se presentan algunos elementos para diferenciar el sentido dialéctico y el sentido hermenéutico que puede tener la “fenomenología”.

PALABRAS CLAVE

Fenomenología, apariencia, aparición, mostrarse.

ABSTRACT

The article aims at discussing some aspects about how Hegel and Heidegger use the term “phenomenology”. The author examines as a first step Heidegger’s reading of Hegel’s texts, and then as a second step identifies the differences. Therefore it becomes necessary to give a brief introduction about Hegel’s use of “phenomenology”, in order to put it in contrast with Heidegger’s idea of phenomenology, especially starting from his first lectures in Freiburg. In this way we will reveal some elements in order to distinguish the dialectic meaning and the hermeneutic meaning which the term “phenomenology” may bear.

KEYWORDS

Phenomenology, appearance, apparition, to be seen

eidos

ISSN: 1692-8857

Fecha de recepción: marzo 4 de 2010

Fecha de aceptación: abril 5 de 2010

APARECER Y MOSTRARSE. NOTAS EN TORNO A LA
“FENOMENOLOGÍA” EN HEGEL Y HEIDEGGER*

Ángel Xolocotzi Yáñez**

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México)

I. INTRODUCCIÓN

En el año 2007 se cumplieron 200 años de la publicación de la *Fenomenología del Espíritu* de Georg Wilhelm Friedrich Hegel y 80 de *Ser y tiempo (Syt)* de Martín Heidegger. La alusión a ambos cumpleaños no es cuestión secundaria ya que no solo se trata de dos textos que han marcado al pensamiento filosófico posterior, sino que, además, sus autores nos conducen a una referencia que una y otra vez da qué pensar: me refiero a la *fenomenología*. Podría parecer artificial la asociación de ambos autores en este sentido, ya que Hegel al intitular a su libro “Fenomenología del espíritu” remite a un término introducido por Johann Heinrich Lambert en la filosofía alemana del siglo XVIII y empleado entre otros por Kant. Por su parte Heidegger se refiere a la fenomenología como un método específico de tematización filosófica inaugurado por Edmund Husserl a principios del siglo XX. ¿Se puede siquiera plantear la posibilidad de ligar ambos sentidos? ¿No se corre el riesgo de ejercer una violencia interpretativa y adaptar un pensador a los esquemas del otro? Evidentemente, una investigación al respecto debe ir más allá de la mera asociación terminológica

* El presente trabajo ha sido redactado en el marco del proyecto de investigación “Giros y ensambles. El tránsito de la ontología fundamental al pensar ontológico en la filosofía de Martín Heidegger”, apoyado por PROMEP (2009-2011). La primera versión de este trabajo remite a una ponencia que tuvo lugar en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.

** angel.xolocotzi@gmail.com

Dirección: Ciudad Universitaria Heroica Puebla de Zaragoza, Puebla, México
01 222 229 5500.

y debe buscar sus fuentes de legitimación en lo pensado por los autores bajo tal término.¹

La herencia moderna alemana en Hegel pensaba bajo tal empleo terminológico una referencia a la *apariencia* [*Schein*] y/o a la *aparición* [*Erscheinung*] de algo. Por su parte Husserl (1950, p. 46; 1976, p. 3; 1987, p. 72) se refiere a la fenomenología como la ciencia de los fenómenos entendiendo por *fenómeno* la aparición de algo, aunque en una dirección específica tal como lo señala en su lección de 1907 en Gotinga: "*Phainomenon* significa propiamente lo que aparece y es empleado preferentemente para el aparecer mismo, el fenómeno subjetivo" (Husserl, 1950, p. 14).

Como veremos, para Husserl 'fenómeno' será entonces en primer lugar la conciencia en cuanto flujo de vivencias intencionales y el análisis conduce inevitablemente a la consideración de aquello que aparece a la conciencia. Tanto la fenomenología eidética como la trascendental proponen al *fenómeno* como aquello filtrado y que mediante reducciones o cambios de actitud no puede ser confundido simplemente como las cosas de la actitud natural.²

Esta oposición entre objetos o cosas y fenómenos por parte de Husserl será retomada por Heidegger desde su inicio docente en Friburgo al preguntar por un ámbito preteorético desde el cual se desprende la posibilidad teórica de aprehensión de las cosas. De esta forma la conciencia como el núcleo fenoménico husserliano se ve transformado por el ámbito preteorético de la vida fáctica, o en términos ya de *Syt*, del *Dasein*.

¹Evidentemente, la relación entre Hegel y Heidegger ha sido trabajada ya en múltiples direcciones. La bibliografía al respecto es amplísima. Aquí baste con remitir al lector a la investigación de Annette Sell *Martin Heideggers Gang durch Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, Bonn, 1998. En este trabajo puede consultarse una amplia gama de referencias bibliográficas.

²Para una versión detallada de esto pueden consultarse mis textos: *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México, 2004, especialmente el capítulo segundo; *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*, México, 2007, especialmente el capítulo tercero.

Precisamente será en *Syt* en donde Heidegger plasme su aprehensión de fenómeno. Como sabemos eso ocurre en el parágrafo 7 al plantear la restricción ontológica de la fenomenología. Ésta no trata de cualquier cosa, sino, como veremos, precisamente de lo que regularmente no se muestra: el *ser*. Sin embargo, para llegar a ello Heidegger recurre a una confrontación con su maestro Rickert al llevar a cabo la diferencia entre *aparición o manifestación* [*Erscheinung*] y *fenómeno* [*Phänomen*]. En su artículo “Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare. Eine Problemstellung” Heinrich Rickert había cuestionado la pretensión fenomenológica de evitar mediaciones en el tratamiento de los fenómenos, Heidegger responde de manera indirecta y enfatiza que toda mediación como la aparición e incluso toda apariencia dependen de lo que se muestra en sí mismo, es decir, del fenómeno.³ Sin embargo, esta diferenciación terminológica está claramente dirigida a los neokantianos y no a Hegel, quien, como sabemos en su *Fenomenología* nunca habla de *Phänomen* sino de *Erscheinung*. Por ello, más allá de las precisiones llevadas a cabo por Heidegger, queda abierta la pregunta acerca de si puede haber acaso un acercamiento entre la *Erscheinung* hegeliana y el *Phänomen* heideggeriano. Y a eso se dirige nuestra propuesta.

Sabemos que el filosofar heideggeriano se mantuvo en una constante discusión con Hegel. La última frase de su tesis de habilitación en 1916 remite a la tarea de una confrontación con Hegel (Heidegger, 1978, p. 411; cf. Gadamer, 1987, p. 476), la cual en su primera lección como profesor asociado en Friburgo en 1919 se devela como “una de las más difíciles controversias” (Heidegger, 1987, p. 97). Unos años más tarde, en lección del semestre estival de 1923 Heidegger (1988a) concretiza esa controversia al oponer en el marco de su hermenéutica el ser situativo del *Dasein* en su temporalidad a la dialéctica hegeliana. Será precisamente el problema de la temporalidad el que de vele nuevas dificultades

³ Este punto ha sido planteado por F.-W. von Herrmann en su texto *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins* (vol. I), Fráncfort del Meno, 1987.

con Hegel en el famoso párrafo 82 de *Syt*. Sin embargo, no será sino hasta 1929 cuando Heidegger reinicie una lectura sistemática de Hegel con miras a exponerlo en sus lecciones y seminarios. En torno a ello Heidegger (1990) escribe a Jaspers en una carta del 25 de junio de 1929 lo siguiente: "Por el momento tengo por primera vez una lección sobre Fichte, Hegel, Schelling – y se me abre nuevamente un mundo; la vieja experiencia de que los otros no pueden leer por uno" (Heidegger, 1990, p. 123). Ese nuevo mundo abierto se expresa en las lecciones del semestre de verano de 1930 sobre la esencia de la libertad humana (*GA* 31), pero ya concretamente en la famosa interpretación de la fenomenología del espíritu del semestre invernal de 1930/31 (*GA* 32). A lo largo de una década Heidegger retomará siempre nuevamente su discusión con Hegel que como sabemos culmina en forma ahora publicada en sus textos sobre la negatividad (1938/39, *GA* 68), en sus anotaciones a la introducción a la fenomenología del espíritu (1942, *GA* 68) y en su ya conocido texto sobre el concepto de experiencia en Hegel (1942/43), publicado en *Caminos de bosque* (1950). Sin embargo, en esa década Heidegger lleva a cabo una revisión de su ontología fundamental que lo conduce a descubrir el carácter histórico de la metafísica. Para ello fue necesario repensar el primer inicio de Occidente no solo de la mano de Nietzsche y Hölderlin, sino fundamentalmente de la mano de Hegel. En la lección del semestre invernal de 1937/38 *Preguntas fundamentales de la filosofía. "Problemas" selectos de "lógica"* Heidegger (2008) así lo señala: "El primer intento de la meditación filosófica sobre el inicio de la filosofía occidental, es decir, sobre la gran filosofía de los griegos, es llevado a cabo por Hegel [...] El segundo intento [...] es la obra de Nietzsche" (p. 202). Por ello también ahí indica que ambos intentos son de manera diferente los dos finales de la metafísica occidental.

A más tardar en 1952 son cada vez más frecuentes las interpretaciones que buscan ver el pensar ontohistórico de Heidegger como una versión de la dialéctica hegeliana. Por ello en el famoso colo-

quiu sobre dialéctica en Muggenbrunn, Heidegger (1990) señala tajantemente que en su preguntar por el ser no hay mayor oposición que con Hegel. Esa oposición se ve claramente desarrollada en sus textos sobre la constitución ontoteológica de la metafísica y sobre el principio de identidad, pensados en 1957 y en donde la crítica se centra en la *Ciencia de la lógica* hegeliana.⁴ Todavía cuatro años antes de su muerte Heidegger enfatiza en una carta a Gadamer (1987) que hablar simplemente de posición contraria respecto a Hegel sería demasiado poco, ya que “la determinación de la posición tiene que ver con la pregunta por el misterio del ‘inicio’ [...] Heidegger (1987, p. 476).

Este último señalamiento es el que tomaremos como punto de apoyo para nuestra presente contribución, es decir, intentaremos acercarnos al misterio del inicio, aunque aquí solo de manera preparatoria y limitada al dirigirnos al uso inicial del sentido de *fenomenología* en ambas propuestas. Por ello a continuación me referiré a la introducción del término ‘fenomenología’ en Hegel para en un segundo momento remitirnos a la comprensión que el joven Heidegger tuvo del mismo.

II. HEGEL Y LA “FENOMENOLOGÍA”

Como se sabe, el uso de ‘fenomenología’ se remonta a Johann Heinrich Lambert (1728-1777), quien en 1764 introduce el término en su *Neues Organon* para nombrar el ámbito de diferenciación entre la apariencia [*Schein*] y lo verdadero.⁵ Para ello fue necesario

⁴En el marco de la *Gesamtausgabe* esto se ha publicado en el vol. 11 *Identität und Differenz (1955-1957)*, Francfort del Meno, 2006.

⁵Lambert publica los dos volúmenes de su *Neues Organon* en Leipzig en 1764. El subtítulo de la obra indica ya la dirección de sus meditaciones: “Pensamientos sobre la investigación y caracterización de lo verdadero y su diferenciación del error y la apariencia.” La obra está dividida en cuatro partes: 1) Dianología o doctrina de las leyes del pensar, 2) Aletheología o doctrina de la verdad, 3) Semiótica o doctrina de la caracterización de los pensamientos y las cosas y 4) Fenomenología o doctrina de la apariencia. Para el presente trabajo hemos consultado la reimpresión del texto publicada en el marco de los *Philosophische Schriften* de nuestro autor, vol. 1, Hildesheim, 1965. Para un análisis detallado de la posición de Lambert puede consultarse

reconocer el estatus de la apariencia como aquello que media entre lo verdadero y lo falso. Que esto no solo se da en el ámbito de la percepción sensible lo deja ver claramente Lambert (1965) al hablar de la apariencia en el ámbito psicológico, el moral y el ideal. El amplio carácter que poseía su fenomenología se deja ver en el nombre que también ocasionalmente le da: "óptica trascendente".

Ya que la diferencia entre lo verdadero y la apariencia será para Lambert obra del saber, propone entonces llevar a cabo un análisis de la estructura del conocimiento. La motivación para ello se encuentra en el error de confundir una cosa que parece ser algo con lo que ella realmente es. Y esto es aun mayor cuando los errores son creídos precisamente porque parecen ser verdaderos. Por ello Lambert dirige el trabajo de su fenomenología no hacia la llamada verdad lógica, sino hacia la verdad metafísica en la medida en que el ámbito de la apariencia se halla en su oposición a lo real. No podemos detenernos en sus incipientes análisis; no obstante, queda claro que Lambert con la introducción del término pone en la mira un modo de proceder autónomo en sus objetivos.

Es conocido también el hecho de que Kant, antes de una *Crítica*, pensaba llevar a cabo una *Fenomenología*. En la carta del 2 de septiembre de 1770 indica esto a Lambert al señalarle los resultados a los que ha llegado en torno al método de la metafísica: "Parece que a la metafísica debe anteceder una ciencia, aunque meramente negativa (*phaenomenologie generalis*) en la cual se determine la validez y límites a los *principios* de la sensibilidad [...]" (Kant, 1922, p. 98). Dos años más tarde en una carta a Marcus Herz, Kant (1922) informa sobre el plan de una obra que llevaría por título "Los límites de la sensibilidad y de la razón", la cual debería contener dos partes, una teórica y una práctica. La parte teórica, a su vez, contendría dos apartados, y el primero de ellos llevaría por título "La *fenomenología* en general" (Kant, 1922, p. 129).

la obra de O. Baensch *Johann Heinrich Lamberts Philosophie und seine Stellung zu Kant*, Tubinga/Leipzig, 1902. También puede consultarse la introducción de Johannes Hoffmeister a la edición de la *Phänomenologie des Geistes* publicada por la editorial Félix Meiner.

La transformación de la fenomenología en la crítica por parte de Kant puede ser rastreada en múltiples direcciones.⁶ Sin embargo, para nuestro propósito actual es determinante ver que al problema de la *apariencia* tal como Lambert lo había señalado le debe anteceder en el marco de la filosofía trascendental kantiana el análisis de la *aparición*. Para poder identificar la apariencia, *Schein*, anclada ahora en Kant en la razón pura, se debe aclarar primero la aparición, *Erscheinung*, en cuanto ser dado de la experiencia.

De este modo Kant se propone, en primer lugar, establecer los límites del conocimiento y así inaugura un pensar finito. Como él señala en la *Crítica de la razón pura* no se trata de que nos movamos de acuerdo a los objetos, sino que ellos se muevan de acuerdo a nuestro conocimiento (B XVI). Esto significa de entrada poner en entredicho la adecuación de lo dado a una garantía presupuesta ya sea divina o infinita. Que ahora los objetos se rijan de acuerdo a nuestro conocimiento significa ubicar el ámbito del conocimiento verdadero en la subjetividad. De esta forma la objetividad misma debe provenir de la subjetividad en la medida en que todo lo que pueda llegar a ser objeto de conocimiento podrá serlo sólo si aparece en las formas de la sensibilidad y el entendimiento. La doble fuente del conocimiento, esto es, la receptividad de las sensaciones y la espontaneidad de los conceptos posibilita que un objeto sea dado y pensado: “sin sensibilidad no nos sería dado ningún objeto, y sin entendimiento ninguno podría ser pensado. Pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin concepto son ciegas” (B 75).

De esta forma los objetos del conocimiento, lo cognoscible en general nos aparece, son apariciones, *Erscheinungen*. Sólo a partir de esto será posible para Kant pensar la posibilidad de la apariencia tal como la señala en la dialéctica trascendental, especialmente en el primer punto de su introducción que precisamente se intitula “De la apariencia trascendental” [*Vom transzendentalen Schein*].

⁶Kant pensaba dedicarle la *Kritik der reinen Vernunft* a Lambert, así lo señala en un apunte publicado en el vol. XVIII de sus *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Berlín/Leipzig, 1928, p. 64.

La idea de la fenomenología hegeliana evidentemente no se inspiró en las cartas de Kant a Lambert, sino en una discusión filosófica profunda con Kant y sus lectores. Ya en sus escritos tempranos de Jena como en *Creer y saber* (1970) Hegel reconoce que la limitación de Kant al plantear la razón como forma de la finitud conduce a la aceptación del conocimiento de las apariencias como único conocimiento posible. De manera clara Hegel (1970) escribe:

Las cosas así como son conocidas mediante el entendimiento son sólo apariciones, nada en sí, [...] la conclusión inmediata es empero que también un entendimiento que sólo reconoce apariciones y nada-en-sí, es él mismo aparición y nada en sí; pero tal entendimiento cognoscente y discursivo es, por el contrario, tomado como en sí y absoluto, y el conocimiento de las apariciones es dogmáticamente considerado como la única forma de conocer, por ello se niega el conocimiento de la razón" (Hegel, 1970, p. 313).

Que Kant haya reducido lo absoluto al entendimiento es algo que le impide llegar a la verdad. Sin embargo, para Hegel es claro que el camino de diferenciar la apariencia de la verdad mediante la limitación cognoscitiva en las apariciones deja fuera precisamente la posibilidad de aprehender la aparición misma, ya que el conocimiento finito no puede crear su verdad a partir de su objeto, cuyo aparecer debe estar constituido concomitantemente a priori, para así poder reconocerlo como objeto (Guzzoni, 2005). Por ello, para Hegel el pensar no puede ir detrás de sí, si se aferra a la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento finito tal como lo plantea Kant. Lo cuestionable de la propuesta kantiana se halla pues en el mero carácter de aparición del ente en cuanto objeto del conocimiento. La idea de una constitución concomitante del objeto mediante el sujeto hace cuestionable nuestro saber natural del mundo y no satisface la pretensión de una verdad independiente del sujeto.

Que el pensar no pueda ir detrás de sí al ser limitado como mero conocimiento de las apariciones es el motivo fundamental

de Hegel para cuestionar el papel de una posible fenomenología en este marco. De ahí entonces que para Hegel la idea de una fenomenología tenga la función de integrar tanto el sentido del aparecer como de la aparición. Las apariencias no serían pues una nada, sino que serían una forma de aparición. En términos ya de la fenomenología del espíritu serían momentos de manifestación del saber absoluto.

Esta posibilidad de entender la apariencia como aparición cuestiona los límites de la propuesta kantiana y abre como sabemos la presentación del saber absoluto en su desarrollo. Este sentido de fenomenología hegeliana es aclarado mediante la confrontación con el otro título que Hegel inicialmente había propuesto para su libro: “Experiencia de la ciencia de la conciencia” el cual debía ser sustituido por “Fenomenología del espíritu”. Por un error en la impresión se mantuvo también el primero (Nicolin, 1967, pp. 13-123).

Aunque Hegel utilice el título *fenomenología* empleado por Lambert y Kant, por la sustitución de los títulos queda claro que Hegel lo pensaba como la experiencia de la ciencia de la conciencia. Y esto constituye por lo menos desde 1804 una nueva disciplina. Veamos esto.

A partir de la carta de Hegel a Schelling fechada el 1 de mayo de 1807 sabemos que la *Fenomenología* fue concluida en la medianoche que precedió a la batalla napoleónica de Jena. En esa misma carta Hegel (1952) señala que la *Fenomenología* es la primera parte del sistema y que propiamente constituye una introducción al mismo.

Con la publicación de las lecciones de Hegel en Jena, se han aclarado posiciones radicales que buscaban darle un lugar a la fenomenología dentro del corpus general hegeliano. Así, la interpretación de Glockner (1958) que veía cierta vinculación entre algunos de los primeros escritos y la fenomenología, aunque colocaba un camino alternativo que iba de los proyectos sistemáticos de Jena a la *Enciclopedia*, al sistema muerto, es actualmente cuestionada. También la interpretación de Kojève (1947) que de entrada rechazaba

la posibilidad de entender la fenomenología respecto a la lógica es cuestionable. Tanto Heidegger como Pöggeler han intentado ubicar el lugar de la fenomenología en el marco sistemático de Hegel. Heidegger (1993) la ubica como la presuposición fundamental para lo que él caracteriza como el "sistema de la Enciclopedia". Esta presuposición consiste en el aparecer del absoluto en tanto saber absoluto en la conciencia. Ésta, la conciencia, es el elemento en donde aparece el espíritu absoluto en cuanto saber absoluto. De esta manera la interpretación heideggeriana no busca eliminar la fenomenología del sistema, sino integrarla como presuposición. Por su parte Pöggeler (1973, pp. 329-390; 1961, pp. 255-294) lleva a cabo un trabajo genético y a partir de una cuidadosa exégesis de las lecciones en Jena ha mostrado que en las lecciones introductorias a lógica y metafísica se halla el germen de la fenomenología en cuanto experiencia de la conciencia. En sus lecciones sobre lógica Hegel parte de posiciones simples como ser y nada y avanza hacia relaciones complicadas como sustancia y accidente. En esas tematizaciones se halla en juego la pregunta por el portador de ese movimiento y señala que la metafísica es la que despliega tales portadores. Así, en constante discusión con Fichte y Schelling, como lo muestra el escrito de la *Diferencia*, el punto central para Hegel no se halla en la puesta del yo ni en el espíritu de la naturaleza, sino en el despliegue e interpretación del absoluto. De este modo, a partir de 1804 Hegel propone la idea de una lógica unitaria o filosofía especulativa en donde la metafísica llega a ser lógica. A partir de ciertos hilos conductores como la interpretación de la vida Hegel avanza a la interpretación del espíritu. Pero ya que ahora la lógica no funge como introducción a la metafísica, se anuncia una nueva disciplina que tomaría el papel de una introducción: una historia de la experiencia de la conciencia.

La experiencia de la conciencia no es más la experiencia de lo dado, de lo que aparece, sino es experiencia del saber absoluto mismo, que hace su aparición en la conciencia. De ese modo un saber experimentado inicialmente, como es la certeza sensible, se

muestra en el despliegue mismo del saber como un saber no real. Sin embargo, no se trata de pasar de un saber a otro, sino que es más bien “la historia detallada de la constitución de la conciencia misma hacia la ciencia”. Para ello se hace necesaria la diferenciación del ser en sí y ser para sí que se da en la conciencia. Lo que era en sí se muestra para sí mediante una negación específica que hace surgir otro objeto para la conciencia, de modo que inicie una nueva comprobación. Este movimiento dialéctico es la experiencia en la ciencia de la experiencia de la conciencia, es decir, la fenomenología del espíritu.

Así, la experiencia de la conciencia no es pues ni una crítica ni una descripción de recorridos del saber, sino como Hegel enfatiza, es la presentación del desglose del saber absoluto en sus diversos momentos que van desde el más enajenado, la certeza sensible, hasta el más intrínseco, el saber absoluto.

Ahora bien, si retomamos lo señalado anteriormente en torno al sentido heredado de fenomenología como eliminación de la apariencia y como doctrina de la aparición, la propuesta de Hegel, generada a partir de una propia discusión en torno al idealismo alemán, al presentar la historia de la experiencia de la conciencia tiende a una aprehensión de la apariencia y a una fundamentación sistemática de la aparición. Es con toda razón una fenomenología.

III. HEIDEGGER Y LA “FENOMENOLOGÍA”

En el escrito biográfico *Mi camino en la fenomenología*, redactado en 1963, Heidegger (2003) da cuenta de su relación con este término: “Así es que desde el primer semestre estuvieron en mi pupitre los dos volúmenes de las *Investigaciones lógicas [IL]* de Husserl” (Heidegger, 2003, p. 95). El primer semestre al que se refiere es su primer semestre como estudiante de teología en la Universidad de Friburgo, es decir, 1909. Como sabemos la propuesta fenomenológica de Husserl sale a la luz en los dos volúmenes de las *IL* publicadas en 1900 /1901. De ese modo, aunque a través de Carl

Braig, su maestro de teología dogmática, Heidegger tendrá noticias de Hegel mediante la apropiación especulativa que la teología llevó a cabo, es evidente que para él la idea de fenomenología provenía directamente de Edmund Husserl (1962), quien en su surgimiento vio a la fenomenología como un "nuevo método descriptivo", como el método de la visión directa y libre de presuposiciones hacia las cosas tal como lo expresa al inicio de la cuarta versión del artículo de la *Enciclopedia Británica*. A lo largo de múltiples escritos, incluyendo *Syt* y el mencionado texto biográfico, Heidegger se referirá a la fenomenología como a un modo de ver o un modo de tratamiento de los fenómenos.

Sin embargo, para entender la fenomenología de ese modo, debemos también llevar a cabo una breve revisión genealógica, de forma tal que destaque la diferencia y/o relación con Hegel que aquí pretendemos mostrar.

Ya desde el primer volumen de las *Investigaciones lógicas*, es decir, los *Prolegómenos a la lógica pura* se puede ver que el interés de Husserl es un interés teórico-cognoscitivo por un pensar lógico puro que proporcione conceptos claros. Los análisis que Husserl lleva a cabo ahí se dirigen a la lógica pura en cuanto tipo especial de teoría de la ciencia: teoría formal y universal de la ciencia. La lógica pura debe investigar las formas más generales y leyes de composición de los conceptos con los que trabaja la ciencia, por ejemplo, "significado en general" u "objeto en general", y que no son adquiridos simplemente por generalización. En este sentido la lógica pura es para Husserl la ciencia formal de todas las ciencias: *mathesis universalis*.

En el § 65 de los *Prolegómenos*, Husserl (1999) da un giro al asunto e indica que con la indagación por la lógica pura, su investigación se había centrado solamente en el contenido objetivo del conocimiento ideal posible, pero que es necesario plantear también la *noética*, la cual investigaría las condiciones subjetivas ideales que permiten al sujeto pensante "llevar a cabo todas las clases de actos en que se realiza el conocimiento teorético" (Husserl, 1999, p. 198).

Ahora bien, tal como será desarrollado en el segundo volumen de las *IL*, la relación entre la lógica pura y la *noética* se presenta al buscar la *fuerza* de la cual surgen los conceptos fundamentales y las leyes ideales de tal lógica. Dicha fuerza para Husserl no es otra que las *vivencias intencionales de la conciencia*. Husserl encuentra ahí lo más originario que, por un lado, nos dirige al origen del conocimiento y de los conceptos, y, por otro, restringe la posibilidad de partir de una posición ya elaborada.

Este punto de partida será lo que fascine al joven Heidegger. Así, Heidegger (1988b, p. 108) desde su primera lección en Friburgo verá a la fenomenología como la ciencia del vivenciar, de modo tal que impresionará a sus alumnos con la descripción de la vivencia del entorno, la cual constituye el antecedente directo del inicio propio de *Ser y tiempo*. Que la fenomenología sea la ciencia del vivenciar será un hilo conductor para Heidegger de modo que en 1925 ya afirmará que el objeto propio de la fenomenología es precisamente la intencionalidad de las vivencias. Tanto el análisis de la vivencia del entorno como la colocación de la intencionalidad como objeto muestran ya precisamente una dirección del análisis que será resumido en el famoso párrafo 7 de *Syt*: “¿Qué es eso que la fenomenología debe ‘hacer ver’? [...] Evidentemente, aquello que de un modo inmediato y regular precisamente *no* se muestra [...]” (Heidegger, 2000, p. 58).

Pero si la fenomenología es la ciencia de los fenómenos o incluso, como señalará Heidegger en otra de sus primeras lecciones, consiste en poner el *logos* al fenómeno, ¿no resulta enigmático que precisamente tenga por objeto aquello que no se muestra, aquello que no es fenómeno?

Ya un distinguido alumno de Heidegger como lo fue Gadamer (2002) señaló que la variante de Heidegger respecto al fenómeno es que precisamente parte no tanto del estar dado, sino desde el no estar dado y el estado de oculto del fenómeno.

De hecho la propuesta ontológica de Heidegger busca señalar la diferencia entre lo que aparece, los entes, y lo que en principio no

aparece, pero que en su mostrarse se oculta: el ser. Sin embargo, esto es frecuentemente malinterpretado al no tomarse en cuenta que preguntar por el ser no significa preguntar por el lado oculto del ente ni por un ente supremo que todo abarca, sino que la pregunta por el ser es siempre la pregunta por el ser del ente.⁷

Parecería que aquí Heidegger (2005) pregunta por un *qué*, por un contenido determinado, sin embargo, ya desde sus reflexiones juveniles sobre el fenómeno y la fenomenología queda claro que no se trata de una posición dogmática en torno a contenidos, sino de la necesaria remisión de qué a su cómo de aparición. En la lección del semestre invernal de 1920/21 lo señala de la siguiente forma:

¿Qué es la fenomenología? ¿qué es fenómeno? Esto sólo se lo puede aquí anunciar formalmente. Toda experiencia en cuanto experimentar "puede ser puesta en el fenómeno", esto es, se puede preguntar:

1. por el "*qué*" originario que es experimentado en él (contenido);
2. por el originario "*cómo*" en que es experimentado (referencia),
3. por el originario "*cómo*" en que el sentido referencial es ejercido (ejercicio).

Estas tres direcciones de sentido (sentido de contenido, de referencia y de ejercicio) no están colocadas sencillamente las unas junto a las otras. "Fenómeno" es una totalidad de sentido según estas tres direcciones. La "fenomenología" es la explicación de esta totalidad de sentido [...] Heidegger (2005, p. 92).

A partir de esto podemos ver que la dirección que toma la tematización al hablar de fenómeno y fenomenología refiere precisamente a la fenomenalidad misma: al mostrarse mismo. Precisamente lo que se muestra siempre es algo, un *qué*, pero el mostrarse no se muestra. Sin embargo, el ente se muestra de algu-

⁷Para un detallado análisis de este punto puede verse mi texto "Fenomenología manifiesta y oculta. Heidegger y su relación con Husserl", que se publicará en un libro en recuerdo de Heidegger por parte de la Universidad Pontificia de México.

na manera y para alguien que aprehende la mostración. El modo del mostrarse es la tematización fenomenológica. Si se toma esta dirección, entonces aquello que no se muestra al mostrarse algo puede ser objeto de pregunta. A eso Heidegger ya antes de *Syt* le dará el nombre de *ser*. Así, el ser no es un algo detrás de lo que se muestra, que a su vez podría llegar a ser mostrado, sino que es aquello que se halla sobre la base de lo que se muestra y se halla oculto en el mostrarse. De este modo la pregunta por el sentido del ser no es algo añadido a la meditación fenomenológica, sino que es la pregunta que se inserta en el cómo de la aparición de algo. No se trata de una mera descripción de las condiciones de posibilidad, sino del realce del mostrarse algo en determinada forma. Esto evidentemente rompe con el esquema tradicional de la pregunta asociada solo al qué de lo que se muestra.

Por ello Heidegger enfatiza en la cita de la lección temprana que no se trata de un *qué* y un *cómo* aislados sino copertenecientes. El modo de tratamiento del *qué*, el *cómo*, va de la mano del *qué*. El *qué* sólo se muestra en un *cómo* que no se muestra y que debe ser investigado de manera correspondiente, es decir, no ser tratado como un *qué*, sino mantenido en cuanto *cómo*. De esa forma se puede entender el señalamiento de Heidegger (2000) en *Syt* en torno al hecho de que la fenomenología en sentido estricto no investiga los entes, sino el modo de aparecer del ente respectivo, es decir, el mostrarse el ente en cuanto tal. Y eso significa con toda radicalidad pensar el ser del ente o el ente en su ser. Ahí se halla el núcleo de la propuesta ontológica no dogmática por parte de Heidegger. Y así debe entenderse su insistencia en el hecho de que “*la ontología sólo es posible como fenomenología*” (Heidegger, 2000, p. 58).

Si tenemos a la vista este carácter de la fenomenología heideggeriana, entonces puede verse cierta familiaridad con la propuesta hegeliana en su *Fenomenología*. Como ya señalamos, en Hegel no se trata de una mera doctrina de la aparición, sino de verla en su negatividad e inmersa en el proceso de la experiencia de la conciencia como manifestación del desglose del saber absoluto.

Aunque lo que de entrada se vea sea la aparición, esta se descubre como apariencia en su confrontación con otro saber verdadero. No se trata simplemente de discriminar y anular sino de ver la verdad como proceso.

En este sentido tanto Hegel como Heidegger llevan a cabo un cuestionamiento radical en torno a las propuestas dogmáticas en torno a lo real. Ambas fenomenologías no tratan de lo que simplemente aparece, sino del lugar de esa aparición ya sea en su inmersión en el desglose de la totalidad o en un determinado cómo. Tanto Hegel como Heidegger dirigen sus esfuerzos temáticos para tratar de aprehender de modo no dogmático eso que conlleva a la aparición de algo. Evidentemente en ambos casos no se trata de un mero rechazo de lo que aparece, sino del descubrimiento de su no-verdad y a la vez su necesidad en torno a la verdad. Así como para Hegel los momentos en el desarrollo del espíritu absoluto son momentos de la verdad del espíritu en su saber, así el ente en su mostrarse remite a su ser mismo en cuanto mostración que no se muestra de la misma forma. No se trata de confundir los límites de ambas propuestas, pero sí de reconocer, por un lado, la crítica a posiciones ingenuas del mero estar-ahí de las cosas y, por otro lado, del apego a este modo de ver. Por ello para Hegel la presentación del absoluto en el desarrollo de su reconocimiento será objeto de una nueva ciencia: la ciencia de la experiencia de la conciencia o fenomenología del espíritu. Para Heidegger la fenomenología tal como la entiende es la posibilidad radical de alejarse de la familiaridad metafísica que solo ve entes para pensar lo diferente al ente: el ser.

Que ambos autores nos remitan a la fenomenología en sus respectivos contextos y límites no descarta, como aquí hemos intentado señalar, que ambos concuerdan en pensar el trasfondo de la aparición misma, sea de manera dialéctica o de modo hermenéutico. Y en eso se halla lo determinante de la fenomenología misma.

REFERENCIAS

- Gadamer, H.G. (1987). Das Erbe Hegels. *Gesammelte Werke*. 4, Tübinga.
- Gadamer, H.G. (2002). *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder.
- Glockner, H. (1958). *Hegel*, Stuttgart.
- Guzzoni, U. (2005). *Hegels Denken als Vollendung der Metaphysik*. Friburgo de Brisgovia.
- Hegel, F. (1952). *Briefe von und an Hegel*, Hamburgo.
- Hegel, F. (1970). Glauben und Wissen. *Werke in zwanzig Bänden*, 2.
- Heidegger, M. (1978). Frühe Schriften. *Gesamtausgabe (GA)* 1.
- Heidegger, M. (1984). Grundfragen der Philosophie. *Ausgewählte "Probleme" der "Logik"*, (GA) 45.
- Heidegger, M. (1988a). Ontologie. *Hermeneutik der Faktizität*, (GA) 63.
- Heidegger, M. (1988b). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, (GA) 20.
- Heidegger, M. (1990). Coloquium über Dielektik. *Hegel-Studien* 25.
- Heidegger, M. (2000). *Sery Tiempo*. J.E. Rivera (Trad.). Santiago de Chile.
- Heidegger, M. (2003). Mi camino en la fenomenología. En *Tiempo y ser*, Madrid.
- Heidegger, M. (2005). Introducción a la fenomenología de la religión. En J. Uscatescu (Trad.), *Fenomenología de la vida religiosa*, 60, Barcelona.
- Husserl, E. (1950). Die Idee der Phänomenologie. *Fünf Vorlesungen*. *Husserliana*, 2.
- Husserl, E. (1962). Phänomenologische Psychologie. *Vorlesungen Sommersemester 1925*, 9.
- Husserl, E. (1976). Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. *Erstes Buch*, I(3).
- Husserl, E. (1999). *Investigaciones Lógicas*. En J. Gaos & M.G. Morente (Trad.). Madrid.
- Kant, E. (1922). *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), 10. Berlin/Leipzig.
- Kojève, A. (1947). *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris.
- Lambert, J.H. (1965). *Neues Organon*, 1. Hildesheim.
- Nicolin, F. (1967). Zum Titelproblem der Phänomenologie des Geistes. En *Hegel-Studien* 4.
- Pöggeler, O. (1961). Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes. En *Hegel-Studien* 1.
- Pöggeler, O. (1973). Die Komposition der Phänomenologie des Geistes. En *Materialien zu Hegels 'Phänomenologie des Geistes'*. Frankfurt del Meno.