PRINTED IN ARGENTINA
IMPRESO EN LA ARGENTINA
Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723. © 1970, Editorial Sudamericana, Sociedad Anónima, calle Humberto I° 545, Buenos Aires.

PRÓLOGO

Junto a la pretensión de la filosofía de ser un saber fundamental corre pareja su aspiración a ser un saber sin supuestos. Si la filosofía pretende establecer el fundamento del resto del saber, tiene que aspirar a excluir de su propio seno los conceptos cuya validez se supone sin más y con los cuales se opera simplemente sin tematizarlos nunca. El saber sobre los fundamentos últimos no puede reposar en conceptos meramente operativos. Todos sus conceptos operativos tiene que convertirlos en conceptos temáticos. De lo contrario no puede llegar a ser un saber fundamental.

Aunque esta aspiración no ha pasado de la esfera ideal, siempre ha conservado su fuerza promotora del filosofar. Del ideal se ha dicho que es como la estrella que guía al navegante por el mar, pero en la cual no se desembarca. Y esto, en efecto, es lo que ha ocurrido con el ideal de la exención de supuestos. Siempre buscado, nunca alcanzado, pero nunca abandonado, siempre ha impulsado hacia adelante la marcha de la filosofía.

El ideal de una filosofía sin supuestos es el tema de fondo del presente libro. Pero la investigación que ofrece gira, como lo indica su subtítulo, en torno de E. Husserl y M. Heidegger. ¿A qué se debe esta limitación del campo temático? En primer lugar, hemos querido concentrar los problemas en un punto dominable. Por otra parte, hemos tenido en cuenta la importancia que adquiere en estos dos pensadores de nuestro tiempo el ideal de la exención de supuestos. Pues en ellos dicho ideal no sólo guía calladamente la marcha de la filosofía, como ocurría antes, sino que avanza al primer plano de la atención. Husserl lo con-

vierte en el imperativo categórico del filosofar y en el lema de su escuela. Él es el primero que se propone expresamente la tarea de constituir una filosofía sin supuestos. Además, gran parte de su obra está dedicada a la labor negativa de la destrucción de los supuestos con que venía operando la filosofía occidental. Nadie combatió tan implacablemente como él los conceptos oscuros, las ideas en el aire, los problemas aparentes, las opiniones incontrolables, las creencias naturales, las hipótesis arbitrarias, las construcciones sistemáticas sin respaldo en las cosas mismas, las doctrinas válidas solo por el prestigio de la tradición o de la autoridad. Pero Husserl tenía una limitación: veía los supuestos únicamente del lado de lo que él llamaba la tendencia objetivista del hombre. Para los supuestos que caen del lado del sujeto no tenía ojos. Él vivía dentro de la metafísica de la subjetividad, y mal podía destruir el suelo de su propia morada. Por esto recibe, sin tematizarlos, los conceptos centrales de dicha metafísica y los emplea como conceptos operativos. Heidegger, por su parte, animado del espíritu radical de Husserl, lleva la crítica de los supuestos al campo del subjetivismo e intenta una superación de la metafísica de la subjetividad, ampliando así el campo de la destrucción de los supuestos.

En lo anterior quedan insinuados dos de los temas capitales de nuestra investigación: el de la pugna entre el objetivismo y el subjetivismo tal como la ve Husserl, y el de la superación de la metafísica de la subjetividad que intenta Heidegger. Los restantes temas giran también en torno de Husserl y Heidegger, y cada uno de ellos tiene que ver con algún supuesto. Pero, convencidos de que los supuestos surgen en el comienzo del filosofar, hemos elegido, como guías de trabajo y con el ánimo de sorprender los supuestos en su status nascens, *algunos problemas conexos con dicho comienzo, a saber: el problema del camino de la filosofía (en relación con el cual estudiamos los dos temas*

capitales antes enunciados), el del origen de la filosofía y el de su punto de partida, y el de la identificación de la filosofía con la ciencia y con la teología.

El estudio de algunos de estos asuntos exigía tener en cuenta varios trabajos de Husserl y Heidegger no publicados por ellos. Con los del primero no tuvimos dificultad. El Husserl-Archiv *de Lovaina nos viene ofreciendo su obra inédita en textos establecidos con la mayor acribia filológica. En el caso de Heidegger no disponíamos, claro está, de semejante ayuda. Por ello tuvimos que recurrir a apuntes de cursos y seminarios tomados por sus alumnos. No desconocemos el riesgo que encierra este proceder. Heidegger mismo ha dicho: "Apuntes de clases son fuentes turbias." Pero nosotros no podíamos renunciar a estas fuentes, pues ellas nos permitían esclarecer los aspectos del pensamiento de Heidegger que más importaban para nuestro propósito y que permanecen oscuros en sus obras publicadas.*

Todos los temas tratados tienen un carácter histórico. Pero el interés dominante en nuestro trabajo no es el del historiador de la filosofía. También nos interesaba ponernos en claro sobre nuestra propia labor filosófica. En el camino histórico que hemos recorrido pudimos librarnos de muchos ídolos y ver con claridad, desde el centro que ofrecía nuestro tema de fondo, las líneas maestras de la filosofía occidental. Y, sobre todo, logramos adquirir clara conciencia de la situación de dicha filosofía en la actualidad, que es, queramos o no, nuestra propia situación filosófica. Esperamos que este libro, al obligar al lector a recorrer de nuevo dicho camino, le preste los mismos servicios que a nosotros. Con ello quedaría justificada su publicación.

Primera parte

LOS CAMINOS DE LA FENOMENOLOGÍA

I

EL CAMINO CARTESIANO

Aludiendo a la pregunta por la esencia de la filosofía, se ha dicho que el primer problema filosófico es el de la filosofía misma. Es obvio que dicha pregunta supone una filosofía ya existente, pues por lo que pregunta es por la esencia de ese modo del saber ya constituido que recibe el nombre de filosofía y por lo que la distingue de otros modos del saber semejantes (ciencia, religión y arte). Pero este no es el primer problema del filósofo, quien no necesita semejante investigación para ponerse a filosofar. Lo que a él le interesa es saber cómo debe poner en marcha la filosofía, lo cual exige una determinación previa del campo en que va a moverse, pues, a diferencia de las ciencias particulares, a las cuales les es dado de antemano su campo de trabajo, la filosofía tiene que descubrir el suyo por su propio esfuerzo. Mas para esto necesita primero un camino que la conduzca hasta dicho campo, camino que tampoco le es dado por adelantado, y que no puede encontrar a la ventura, sino que tiene que buscar expresamente. De manera que, en último término, el primer problema de la filosofía es el problema de su camino. (μέθοδο)

En forma tácita o expresa, este problema aparece una y otra vez en la historia de la filosofía. Uno de los primeros textos de la metafísica griega, el poema de Parménides, comienza con una búsqueda del "camino hacia la luz", nombre que recibe allí el camino del pensar. En la cima de dicha metafísica, Platón recoge esta metáfora parmenídea en el libro VII de la *República*, para describirnos minucio-

samente el camino que sigue el alma desde la oscuridad de la vida cotidiana hasta la región luminosa de la filosofía. Desde entonces el tema del camino *(hodós)* reaparece siempre de nuevo en su pureza metafórica originaria o ya petrificado como ingrediente del término técnico *método*. Bajo este último nombre arrastra una lánguida existencia durante el siglo XIX. Pero en nuestros días Edmund Husserl lo ha colocado de nuevo en el centro del interés filosófico, convirtiéndolo en el primer problema de la filosofía.

En casi todas sus obras Husserl se mueve primeramente en torno a la cuestión de la vía de acceso al dominio en que ha de instalarse la filosofía. Pero no se trata siempre del mismo camino. En cada nueva obra emprende uno nuevo, que se revela en la próxima como insuficiente. Unas veces retorna a un camino abandonado antes; otras, en la misma obra, se cruzan diversos caminos, viejos y nuevos. Pero ni en los caminos singulares, ni en las encrucijadas se declara satisfecho. Apenas al final de su vida parece haber encontrado lo que buscaba. A fines de 1937, esperando ya la muerte [1], dijo en una conversación privada: "Yo no sabía que fuese tan difícil morir... Justamente ahora, cuando he emprendido mi propio camino, justamente ahora tengo que interrumpir mi trabajo y dejar mi tarea inconclusa." [2]

El caso de Husserl es insólito en la historia de la filosofía. La mayoría de los pensadores suelen encontrar al comienzo de la meditación el camino hacia su campo de trabajo. Instalados en éste, pueden entonces dedicarse a investigarlo y a construir los sistemas que recogen el resultado de la investigación, sin volver a preocuparse por la cuestión del camino. Husserl, en cambio, dedica toda su

[1] Husserl, nacido en 1859, muere a principios de 1938.

[2] Adelgundis Jaegerschmid, *Gespräche mit Husserl 1931-1938* (inédito).

vida de meditador a la búsqueda de su camino, y la termina buscándolo aún. Por ello, nunca puede construir un sistema, ni llegar a resultados definitivos en ninguna cuestión. Sus conquistas son siempre transitorias. Lo logrado siguiendo una vía determinada, tiene que corregirlo o abandonarlo poco tiempo después, al examinarlo a la luz de experiencias hechas en un nuevo camino. Sus obras no son, pues, partes integrantes de un todo sistemático, como ocurre, por ejemplo, en Descartes, Kant o Hegel. Cada una considera los mismos problemas desde los distintos puntos de vista que ofrecen las numerosas rutas seguidas. Y el sistema aparece en la lejanía, pero como un desiderátum, al que ha de conducir la vía buscada siempre en vano.

Esta exorbitación de un problema que, en la mayoría de los casos, posee interés en los primeros pasos del filosofar, es extraña y desconcertante. Con todo, es una consecuencia necesaria de la idea que Husserl tiene de la filosofía y de su historia. La filosofía debe ser, según él, una ciencia exenta de supuestos. Desde sus orígenes entre los griegos, ella siempre ha perseguido este ideal; pero siempre ha fracasado en sus intentos de alcanzarlo. La historia de la filosofía es, en buena parte, una historia de estos fracasos. La causa de los fracasos ha sido la falta de radicalismo. La mayoría de los pensadores ha intentado evitar o destruir los supuestos ya sobre la marcha. Pero esto es imposible. La raíz de los supuestos está en el punto de partida. Casi siempre, al iniciar la marcha se arrastra ya una serie de supuestos que no se dejan desterrar posteriormente, pues son inherentes al camino elegido. El ideal de la falta de supuestos hay que lograrlo aquí, en estos comienzos, en estas raíces de todo filosofar. Esto es lo que pretende la fenomenología. Ella aspira a realizar la esencia de la filosofía, es decir, a constituirse como una ciencia sin supuestos. Por ello emprende Husserl cada nuevo camino con el ojo atento a los supuestos. Y cuando descubre el menor de

ellos, interrumpe la marcha y vuelve a comenzar de nuevo, esto es, emprende otro camino.

Husserl ensaya, pues, numerosos caminos. Mirados en conjunto, forman un oscuro y complicado laberinto. La descripción de todos ellos es casi imposible. Nosotros preferimos saltar fuera del laberinto, abandonándolo violentamente, y entresacar de allí los hilos que marcan tres caminos, que tienen la ventaja de aparecer muy claros y de ser, por decirlo así, los caminos reales, desde los cuales se pueden contemplar los restantes. Empleando expresiones de Husserl los denominamos así:

1. El camino cartesiano.
2. El camino histórico.
3. El camino del sicólogo.

El camino cartesiano lo describe Husserl en el primer tomo de las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica,* aparecido en 1913. En una interpretación libre de los pasajes pertinentes [3], intentaremos enseguida fijar los pasos principales en dicho camino y describir la experiencia que se hace en su recorrido.

Se busca un camino que conduzca al dominio de la filosofía. Se supone, pues, que no se sabe nada de esta. El punto de partida es, por tanto, la situación del hombre antes del aparecimiento de cualquier interés filosófico. Esta situación prefilosófica se caracteriza por lo que Husserl llama la "actitud natural", que es la de la vida cotidiana, en que el hombre está en relación con su mundo circundante representando, juzgando, sintiendo, valorando y queriendo "ingenuamente". En esta relación, en la relación "yo y mi mundo circundante", el yo es un centro de actos que

[3] *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie,* Erstes Buch, Husserliana III (Den Haag, 1950), § § 27-33, pp. 57-74.

apuntan al mundo. En un primer paso, Husserl acompaña a la vida natural en este movimiento y describe lo que ocurre allí.

Pues bien, en la actitud natural el yo se mueve directamente hacia el mundo, alejándose de sí mismo. Este alejamiento equivale a una enajenación: el yo se pierde en el mundo, olvidándose de sí. Determinado por este olvido, el yo se interesa solo por el mundo. Este interés determina el contenido de su saber; el cual no es más que un saber mundano. Además, lo sabido en este saber, lo mundano, adquiere el rango de lo que es en verdad. El mundo se convierte así en el modelo de todo ser. Por ello, cuando en esta actitud se avista de algún modo al yo, se lo concibe como una cosa, como algo perteneciente al mundo. De manera que su modo de ser propio queda oculto, ya sea porque la atención no se dirige a él o porque una interpretación mundana lo deforma.

En la actitud natural yo soy, pues, consciente exclusivamente del mundo. Pero el yo natural no se detiene aquí. Aun cuando no tenga ninguna base segura para ello, cree ingenuamente en la existencia del mundo. Este acto de creencia ya no es un mero saber, un ser consciente de algo, sino un acto de posición, en el cual se pone el mundo como existente. Esto es lo que Husserl llama la "tesis general de la actitud natural". De manera que la descripción de la actitud natural nos revela al yo como consciente y ponente.

Este último carácter del yo nos lo descubre como voluntad, pues la posición es un acto volitivo. Por tanto, el yo consiste en saber, querer y no querer; y en cuanto puede querer o no querer es libre. Esta libertad hace posible el segundo paso de Husserl. Frente a lo puesto por mí —la existencia del mundo— puedo tomar posición. Es decir, puedo afirmarlo o negarlo. La afirmación no sería más que una ratificación expresa de la tesis de la conciencia natural.

La negación, en cambio, equivaldría a la transformación de la tesis en la antítesis. En lugar del juicio implícito en la actitud natural que establece la existencia del mundo, surgiría otro que la niega. Pero una negación de la existencia del mundo implicaría la negación de la existencia del yo, pues este consiste en un conjunto de actos intencionales que apuntan a los objetos mundanos. Y semejantes negaciones destruirían la situación originaria de que hemos partido: la relación "yo y mi mundo circundante", y nos obligarían a buscar un nuevo punto de partida y a comenzar de nuevo a buscar un camino que nos conduzca al dominio de la filosofía.

Pero, además de la afirmación y la negación, es posible un tercer acto que Husserl denomina *epojé*, resucitando un viejo término de los escépticos griegos para designar la abstención del juicio. En este acto me abstengo de ejecutar la posición de la tesis, no la acompaño en su ejecución. Con ello no desaparece la tesis. Solo suspendo su ejecutividad, la pongo "fuera de acción", la coloco "entre paréntesis". Así, inmovilizada dentro del paréntesis, está ahí frente a mí. Al negarle de mi parte la coejecución, puedo dedicarme a contemplarla exclusivamente. De manera que en la *epojé* dejo de ser un yo coejecutivo y me convierto en un yo contemplador, en un "contemplador desinteresado" de lo que pone la tesis. Esta, a su turno, también se transforma. Pues al perder interés por lo puesto en ella, dirijo la atención al poner mismo. Por lo tanto, lo que contemplo en la nueva actitud es el acto tético. La tesis, al perder su ejecutividad, se transforma en un fenómeno subjetivo. Por otra parte, el mundo sufre también una metamorfosis. Lo puesto en la tesis es el mundo como existente. Ahora me desentiendo de su existencia, al ponerla entre paréntesis. No la afirmo como la conciencia natural, ni la niego como el escéptico. Dentro del paréntesis contemplo el mundo como mero *intentum* de la intencionalidad del acto tético. Despojado de su existencia, el mundo adquiere el carácter de fenómeno subjetivo.

En la nueva actitud se produce una transmutación de la tesis de la actitud natural. "Esta transmutación —dice Husserl— es un asunto de nuestra plena libertad."[4] Semejante aserto encierra un gran problema. Pero, por lo pronto, solo nos interesa caracterizar el nuevo paso que dicha libertad hace posible.

Aquí se da un paso atrás. Acompañando a la conciencia natural en su movimiento del yo al mundo, nos detenemos de pronto y, por una decisión completamente libre, nos abstenemos de seguirla en su dirección. La tesis de la actitud natural sufre entonces la transmutación descrita, la que nos obliga a cambiar de ruta, empujándonos en un movimiento de regreso al yo olvidado antes. Pues la tesis y lo puesto en ella, el mundo como algo existente, se tornan fenómenos subjetivos, a los cuales debemos dirigir ahora la mirada.

El nuevo paso nos coloca en el camino que conduce a la subjetividad, que es el campo de la filosofía. Éste se descubre, por lo tanto, en un movimiento de regreso del yo a sí mismo. Tal regreso se designa terminológicamente con la palabra *reflexión*. El camino hacia el campo de la filosofía es, pues, el camino de la reflexión.

En este camino asumimos una actitud refleja, que es la actitud propiamente filosófica. La actitud natural, es decir, la actitud prefilosófica es, en cambio, una actitud directa. En ella el sujeto está dirigido exclusivamente hacia los objetos trascendentes circunmundanos. En la actitud refleja el sujeto se encorva sobre sí mismo y se enfrenta a los fenómenos inmanentes o subjetivos, esto es, a sí mismo.

El resultado más importante del regreso del mundo al yo es el abandono de la idea del ser imperante en la actitud

[4] Op. cit., p. 65.

natural. Lo que es en verdad no es ahora lo mundano, sino lo subjetivo. Lo mundano posee un ser relativo al sujeto, pues no se puede hablar de nada que no sea objeto de un acto subjetivo. Los objetos trascendentes son primeramente objetos percibidos, juzgados, recordados, valorados, etc. Lo que ellos son para nosotros depende de la actividad de los actos respectivos. De modo que su ser es un ser constituido subjetivamente. Lo subjetivo, en cambio, tiene un ser absoluto. Los fenómenos subjetivos son también para un sujeto, pero, en cuanto este no es diferente de ellos, su ser no es un ser relativo, un ser para otro, sino un ser para sí. Es decir, su ser no es reducible a otra cosa —como ocurre en lo trascendente mundano—, pues más allá de lo subjetivo no se puede retroceder. La subjetividad reposa en sí misma y es el fundamento de todo lo demás. Por ello, refiriéndose al resultado del regreso a ella, dice Husserl:

"Así se invierte el sentido vulgar de la expresión *ser*. El ser que era para nosotros lo primero, es en sí lo secundario, es decir, es lo que es solo en 'relación' con lo primero... La realidad, tanto la realidad de la cosa tomada singularmente como la realidad del mundo en total, carece por esencia (en sentido estricto) de independencia. No es en sí algo absoluto que se ate secundariamente a otra cosa, sino que en sentido absoluto no es nada; no tiene una 'esencia absoluta'; posee la esencia de lo que, por principio, es solo algo intencional, algo sabido por una conciencia o representable por ella..." [5]

Para distinguirlo del yo empírico, Husserl le da a dicho sujeto absoluto los nombres de sujeto puro y sujeto trascendental. Esto nos obliga a hacer una aclaración.

Por medio de la reflexión que pone en marcha la *epojé* se nos da primeramente una subjetividad empírica, a la cual reducimos todas las cosas. Pero esta es una mera reducción sicológica. La reflexión y la *epojé* dichas tienen asimismo un carácter sicológico. Los fenómenos que quedan después de la reducción son los actos como hechos síquicos, los cuales no son el campo de la filosofía, sino de la sicología, que es una ciencia empírica. Los hechos síquicos son fenómenos naturales, que pertenecen al ser animal del hombre, que, en cuanto tal, es un trozo del mundo. Por ello, deben ser puestos también entre paréntesis mediante una *epojé* trascendental, cuyo residuo fenomenológico es el yo puro —el yo purificado de todo lo mundano—, del cual somos conscientes en una reflexión trascendental. Y todo lo trascendente, todo lo mundano, incluyendo al hombre como ser natural o sico-físico, cae bajo la acción de una reducción trascendental, que lo reduce a la subjetividad trascendental, la cual recibe este nombre, de acuerdo con la terminología kantiana, porque es lo que hace posible el ser de lo trascendente.

[5] Op. cit., p. 118.

La *epojé*, la reflexión y la reducción trascendentales, en las cuales pongo entre paréntesis todo lo trascendente y me percato de la inmanencia pura, me abren el campo de la filosofía: la subjetividad trascendental. En este campo se instala la filosofía trascendental, como una ciencia de los fenómenos trascendentales, a través de los cuales se debe explicar el ser de todo lo trascendente o mundano, es decir, el ser de todos los objetos. En este campo la fenomenología se puede constituir como una ciencia estricta y realizar el ideal de la falta de supuestos, pues se atiene exclusivamente a los fenómenos que se dan de un modo absoluto e indubitable.

Este camino de las *Ideas* lo ha llamado Husserl posteriormente el camino cartesiano, porque sigue los mismos pasos que llevan a Descartes al descubrimiento del *ego cogito* puro como campo de una filosofía concebida como una ciencia apodíctica. Descartes parte también de la actitud natural, en la cual estamos referidos, por medio de los

sentidos, al mundo sensible. Basándose en el hecho de que los sentidos nos engañan frecuentemente, resuelve dudar de dicho mundo y excluirlo como campo de la filosofía. Otros modos del saber referidos a lo trascendente —el saber científico y el arte— y sus correlatos siguen la misma suerte. Pero la duda deja como residuo inconmovible el *ego cogito*, que se revela como un *fundamentum absolutum*, sobre el cual se debe reconstruir de manera apodíctica todo el saber referente al mundo.

Después de encontrar el campo de la filosofía, Husserl se dedica a trabajar en él. Los tres tomos que integran las *Ideas* desarrollan todo el programa de la fenomenología. En el primer tomo, que lleva como subtítulo "Introducción general a la fenomenología", se estudian las estructuras fundamentales de la subjetividad y se forjan los conceptos necesarios para resolver los problemas de la constitución de todos los objetos, lo cual se expone exhaustivamente en el segundo tomo, subtitulado "Investigaciones sobre la constitución"; y en el tercer tomo, denominado "La fenomenología y los fundamentos de las ciencias", se aclaran las relaciones de la fenomenología con las otras ciencias. Pero Husserl no se da por satisfecho con los resultados obtenidos en las *Ideas*. Un signo de ello es el hecho de que, a pesar de la presión exterior de editores y discípulos, no haya querido publicar los dos últimos tomos de la obra —publicados después de su muerte—, los cuales fueron escritos en 1912, inmediatamente después del primer tomo. La causa de esta reserva la habrá sospechado ya el lector que haya seguido con espíritu crítico nuestra exposición anterior. Allí hay una serie de conceptos oscuros. ¿En qué consisten, en el fondo, la *epojé*, la reflexión y la reducción trascendentales y cómo se las puede diferenciar de las operaciones sicológicas correspondientes? ¿En qué se distinguen los fenómenos subjetivos trascendentales de los fenómenos sicológicos? ¿Cuál es el modo de ser de la subjetividad trascendental y cómo

se la puede separar de la subjetividad empírica? ¿Es posible, en efecto, una fenomenología trascendental como ciencia estricta y apodíctica? Moviéndonos en el camino cartesiano no podemos resolver tales cuestiones y otras de menor importancia. Este camino nos conduce con seguridad al *ego* como un ser absoluto e indubitable, pero no nos abre el horizonte para tematizar dichos problemas. Husserl se da pronto cuenta de ello, y, movido por el imperativo de no admitir conceptos oscuros y confusos, se da a la tarea de buscar un nuevo camino hacia el campo de la fenomenología que ofrezca la posibilidad de dilucidarlos.

II

EL CAMINO HISTÓRICO

El resultado del trabajo dedicado a la búsqueda de un nuevo camino, distinto del cartesiano, hacia el campo de la fenomenología, lo comunicó Husserl en un curso profesado en la Universidad de Friburgo en el invierno de 1923-24, el cual fue publicado después de su muerte por el *Husserl-Archiv* de Lovaina en dos tomos bajo el título general de *Filosofía primera*. El editor, Rudolf Boehm, complementó el texto de las lecciones con apéndices que recogen todo el material sobre el mismo asunto encontrado entre los papeles del autor.

El primer tomo de esta obra, subtitulado "Historia crítica de las ideas", contiene una historia de la filosofía desde los griegos hasta nuestro tiempo. Husserl vuelve a recorrer el camino del pensamiento occidental, intentando mostrar cómo este avanza siempre movido por el anhelo de alcanzar una meta, que resulta ser la fenomenología trascendental.

El interés de Husserl por la historia de la filosofía no es solo un indicio de la insuficiencia del camino cartesiano, sino también de sus vacilaciones respecto al ideal de filosofía inspirado por Descartes que guía las meditaciones de las *Ideas*. En esta obra se pretende fundar un sistema del saber apodíctico que excluya toda clase de supuestos. Por ello, allí —lo mismo que en Descartes—, además de los supuestos sobre el mundo implícitos en la actitud natural, se pone también entre paréntesis todo el saber que ofrecen las ciencias y la tradición filosófica. El fenomenólogo debe atenerse exclusivamente a los fenómenos. Por consiguiente,

tiene que rechazar todo lo pensado antes sobre ellos, para permitirles que se muestren desnudos, desembarazados de las opiniones y teorías del pasado que, como una costra encubridora, los han ido alejando de nuestra mirada. Si de lo que se trata es de captar los fenómenos, ¿para qué volverse hacia el pasado? Si lo que interesa son las "cosas mismas", que están ahí frente a nosotros, ¿para qué buscarlas por un camino indirecto a través de la historia de lo que se ha pensado sobre ellas? Tales rodeos son innecesarios. La tradición filosófica debe hacerse deliberadamente a un lado, para dejar el camino libre hacia los fenómenos.

Esta actitud ahistoricista de las *Ideas* desaparece ahora. En la *Filosofía primera I* salta, por decirlo así, todo el pasado filosófico fuera del paréntesis y se incorpora a la problemática de la fenomenología, dentro de la cual comienza a actuar como un ácido corrosivo que, a la postre, va a hacer imposible la realización del ideal cartesiano de filosofía. Esta tendencia llega a su culminación en la última obra de Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, compuesta de 1935 a 1937, los años inmediatamente anteriores a su muerte, obra a la cual tendremos que recurrir también en la exposición de la historia de la filosofía que esboza Husserl.

Se comprende de suyo que el interés de Husserl por la historia de la filosofía no es el de un historiador profesional. El interés de éste va dirigido hacia los hechos históricos y su ideal es reconstruir el pasado como tal, desentendiéndose del presente que es su propia filosofía. El interés de Husserl, por el contrario, no es exclusivamente histórico, sino también pragmático. Lo que quiere es utilizar la historia como un camino que le ofrezca un horizonte suficientemente amplio para poder esclarecer conceptos que habían quedado oscuros en las *Ideas* y para justificar históricamente los pasos dados allí.

Esta mezcla de intereses determina el método que emplea

Husserl en su investigación. Él lo llama una "consideración teleológica de la historia".[6] ¿Qué clase de consideración es esta? Como lo indica la expresión, la teleología es la categoría que la guía. Ahora bien, *télos* significa fin, en el doble sentido de esta palabra: como mira o meta y como término o madurez. Por lo tanto, el proceso histórico, considerado teleológicamente, se puede examinar en dos direcciones. En la primera, se lo ve moviéndose hacia una meta prefijada; en la segunda, se da su movimiento por terminado y se contempla su trayectoria desde el punto de llegada. En ambos casos lo importante es el fin —ya sea como meta o como término— y no el comienzo. El comienzo del proceso merece atención solo en cuanto en él surge la tendencia hacia la meta; y los estadios intermedios se toman en cuenta solo en cuanto son necesarios para llegar a aquella. De manera que en la consideración teleológica de la historia se invierte el orden que fija la sucesión temporal. Lo primero, lo principal en la consideración, es lo último en el tiempo; y lo primero en el tiempo es lo último, lo secundario en la consideración. Se trata, pues, de una especie de historia al revés.

Dicho método tiene la ventaja de hacer posible la reconstrucción de la unidad de la historia de la filosofía. Pues si se supone que esta consiste en un proceso que persigue la misma meta, sus momentos diferentes y contrapuestos pueden articularse en un todo, en el cual desaparecen la pugna entre los sistemas filosóficos y la oposición entre las corrientes contrapuestas. A pesar de las aparentes divergencias, en el fondo se trata de lo mismo: de un trabajo milenario al servicio de la misma tarea.

Pero para poder unificar los hechos históricos es necesario poseer un concepto unificante. Esto es, hay que suponer ya concretamente qué es lo ocurrido en la historia de la filosofía, cuál ha sido la tendencia que se ha desplegado en ella. Por ende, todos los hechos que no sean realización de la tendencia supuesta quedan en una zona de desatención.

[6] *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Husserliana VI (Den Haag, 1954), p. 74. (Cit.: *Krisis*.)

Finalmente, si el proceso histórico posee un carácter teleológico, tiene que alcanzar su meta en un momento determinado. Es decir, tiene que llegar a su *télos*, terminar, cerrando la posibilidad de nuevos caminos diferentes del seguido hasta entonces.

En suma, en una consideración teleológica de la historia el método histórico tiene que hacerle violencia a la realidad histórica. Pues opera con categorías ideales cuya validez se supone de antemano, y, como los hechos históricos no siempre se someten a las categorías, para salvar los supuestos hay que sacrificar la realidad.

Todos estos supuestos, inherentes a una historia teleológica de la filosofía, operan en las meditaciones históricas de Husserl, a pesar de que el ideal que guía la actividad de este pensador es justamente el de la supresión de toda clase de supuestos.

Como ya sabemos, Husserl ve toda la historia de la filosofía occidental como un proceso unitario que comienza en Grecia y termina en su propia filosofía, es decir, en la fenomenología trascendental, cuya realización es la meta y la plenitud de dicho proceso. Cuando la considera desde su comienzo, la ve como un movimiento que aspira a llegar a ser fenomenología trascendental; cuando la contempla desde su terminación, resulta ser una serie de estadios previos que supone necesarios para la constitución definitiva de la fenomenología trascendental. Lo que la pone en marcha, lo que él llama el "impulso trascendental", surge en el siglo v a. d. C. en la sofística. Este impulso se despliega en los siglos siguientes, hasta llegar a Husserl mismo,

en cuyo pensamiento comienza a ejercer, por fin, su imperio absoluto. Aquí se cierra la evolución. La filosofía ha llegado a ser lo que aspiraba llegar a ser: fenomenología trascendental, y su trabajo posterior solo podrá consistir en el cumplimiento del programa de esta.

Sobra decir que sin violencia los hechos históricos no se dejan encajar en este esquema. Y Husserl usa de ella a troche y moche. Grandes períodos de la historia de la filosofía (la presocrática, la escolástica medieval, el Renacimiento, la Ilustración) y grandes pensadores de la época moderna (Spinoza, Pascal, Leibniz, Nietzsche), apenas los roza de pasada o ni siquiera los menciona. Y aun el pensamiento de figuras que él considera como protagonistas de la historia de la filosofía, lo recorta a la medida de su esquema, silenciando los aspectos que pudieran contradecirlo. Dicho esquema funciona como una criba que solo deja pasar lo que tenga el sello de lo trascendental.

Esto es, la historia que practica Husserl no es una historia objetiva, sino una historia pragmática. Él deja entrar en ella solo lo que le sirva a su propósito. Y su propósito no es otro que el de encontrar una aclaración y justificación histórica de su idea de la filosofía. Este propósito es lo más importante, y a él se subordinan los intereses históricos. Y Husserl no lo niega; al contrario, lo declara paladinamente en varios pasajes de las obras antes mencionadas. Así, por ejemplo, en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* dice que la reflexión sobre el pasado filosófico "no es más que una auténtica autognosia del filósofo, dirigida a esclarecer qué es lo que él mismo quiere, cuáles son sus intenciones, vistas desde las intenciones de sus abuelos espirituales".[7]

La anterior caracterización del método que emplea Husserl en el estudio de la historia de la filosofía no pretende

[7] *Krisis*, p. 72 s.

rechazarlo. Al revés, nosotros creemos que este es el único modo de enfrentarse filosóficamente con ella. Por lo demás, dicho método tiene antecedentes ilustres. La primera historia de la filosofía que conocemos, los capítulos que les dedica Aristóteles en la *Metafísica* a sus antecesores, fue escrita en la misma actitud pragmática de Husserl. Aristóteles vuelve la vista al pasado filosófico, no para reconstruirlo en actitud teórica como un conjunto de hechos históricos, sino movido por las urgencias que le plantean sus propios problemas, los cuales determinan el marco dentro del cual se tematiza dicho pasado. Lo mismo puede decirse de las famosas *Lecciones sobre la historia de la filosofía* de Hegel, con las cuales funda la historia de la filosofía en sentido estricto, superando el estadio del mero recuento de las opiniones y sentencias de los filósofos y encauzándola por el camino de una ciencia.

La labor del historiador atenido a los hechos es, sin duda, indispensable para poder reconstruir el pasado filosófico. Pero esta es solo una tarea preparatoria. Después tiene que venir la "historia crítica" de que habla Husserl, que haga hablar a los hechos, la cual exige una actitud pragmática, es decir, una actitud en que el filósofo, sintiéndose acosado por un problema determinado, se ve obligado a moverse en la dimensión histórica para resolverlo. Semejante actitud, es claro, obliga a una selección y simplificación de los hechos históricos. Pero esto hace posible su condensación en torno al problema en cuestión y una intensificación de la atención hacia ellos, lo cual permite hacerles presión para que den todo su jugo y muestren sus claras aristas.

En el camino cartesiano descrito en las *Ideas* vimos el primer gran problema filosófico de Husserl: el surgimiento de la actitud filosófica y el establecimiento de la filosofía en su campo propio de trabajo. Allí se parte de la actitud natural dominante en la vida cotidiana. La existencia hu-

mana consiste en una relación con el mundo; el sujeto y los objetos que constituyen el mundo son los términos de esta relación. En la actitud natural los dos términos no tienen el mismo peso; los objetos predominan sobre el sujeto, el cual, movido por una tendencia objetivista, presta atención solo a los objetos, olvidándose de sí mismo. El ser objetivo se convierte, por ello, en el modelo de todo ser, y cuando se avista al sujeto se lo concibe como un objeto entre objetos. Esta actitud está sustentada por una fe ingenua en la existencia del mundo, la que nunca se quebranta en el existir cotidiano. La filosofía surge como una superación de la ingenuidad de la actitud natural. El debilitamiento de esta fe produce un cambio de peso en los términos de la relación sujeto-objeto: los objetos pierden peso y el yo lo gana. El ser de los objetos se torna entonces problemático. Lo único indubitable respecto a ellos son los datos subjetivos en que se nos aparecen. El problema de su ser hay que resolverlo, por ende, en la esfera subjetiva. Este es el origen de la actitud filosófica. Así se descubre el campo propio de la filosofía: la subjetividad, en cuyo horizonte surgen los problemas filosóficos propiamente dichos.

Husserl traslada este esquema a la historia de la filosofía, modificándolo para adaptarlo al terreno histórico. El punto de partida no es ahora la vida cotidiana natural, sino la existencia humana colocada ya en la situación histórica del hombre griego embarcado en la aventura filosófica. Se supone, pues, que ya ha surgido la filosofía. Pero la actitud histórica exige que se investigue su origen. Este no es otro, de acuerdo con el esquema, que la superación de la tendencia natural objetivista del hombre por medio de la tendencia filosófica que lo hace retroceder a la subjetividad como el ámbito dentro del cual se debe ver todo lo objetivo. El origen histórico de la filosofía resulta, pues, de la tensión entre dos tendencias humanas contrapuestas: la objetivista y la subjetivista. Cuando esta última predomina surge la

filosofía. Y toda la historia de la filosofía desde sus orígenes es la historia de esta tensión. A juicio de Husserl, los griegos descubren la subjetividad como campo de la filosofía, mas no logran tomar posesión de él a causa de la tendencia objetivista que los vuelve a lanzar a la actitud natural. El triunfo del subjetivismo tiene lugar en la época moderna. Pero los supuestos dimanantes de la tendencia objetivista, que no desaparecen totalmente, impiden su pleno desarrollo. Este viene a lograrse solo en su propia filosofía, esto es, en la fenomenología trascendental.

En los dos capítulos siguientes vamos a acompañar a Husserl por el camino de la historia de la filosofía. Primero veremos la oposición entre objetivismo y subjetivismo en la filosofía griega; después, el triunfo del subjetivismo en la filosofía moderna.

III

OBJETIVISMO Y SUBJETIVISMO EN LA FILOSOFÍA GRIEGA

Husserl hace comenzar la filosofía con el movimiento sofista. Esto significa que en el tiempo anterior al siglo v a. d. C., época en que florece este movimiento, no había aún una filosofía en sentido estricto; que un Anaximandro, un Parménides o un Heráclito no eran aún filósofos auténticos. Semejante aserto ofrece visos de disparate. Y en efecto, si tenemos en cuenta lo que nos dice la historia de la filosofía desde sus albores en Aristóteles, la imagen de los sofistas que nos transmite Platón y el juicio sobre los presocráticos de Hegel, Nietzsche y Heidegger, dicha afirmación encierra la mayor extravagancia que quepa imaginar. Sin embargo, desde el punto de vista de la actitud pragmática de Husserl frente al pasado filosófico, no hay motivo para asombrarse de ella. Mirada a la luz de la teoría sobre el origen de la filosofía expuesta en las *Ideas* no es más que la consecuencia lógica de la aplicación al material histórico del esquema establecido allí.

De acuerdo con dicho esquema, la filosofía surge cuando se supera la actitud natural y se descubre la subjetividad como su campo propio de trabajo. En la historia de la filosofía esto ocurre efectivamente en el movimiento sofista. ¿Qué es, entonces, el pensar presocrático? Husserl responde: "pensar natural ingenuo".[8] Los presocráticos viven, según esto, en la actitud natural, en la que el yo yace en el olvido

[8] *Erste Philosophie*, Erster Teil, Husserliana VII (Den Haag, 1956), p. 312. (Cit.: *Erste Phil. I.*)

y el mundo absorbe toda la atención del pensar, por lo cual se ofrece como "la totalidad de lo real".[9] La filosofía que resulta de semejante pensar tiene que ser, por tanto, una "filosofía cosmológica", como se dice tradicionalmente; Husserl dice "filosofía mundana" o "filosofía ingenua". Estas expresiones, empero, no rechazan del todo el carácter filosófico de dicho pensar. Los adjetivos le niegan ciertamente autenticidad, pero el sustantivo le da el nombre de filosofía. ¿Qué es aquí lo filosófico?

Lo "filosófico" del pensar presocrático se encuentra en dos notas con que Husserl lo caracteriza. La primera se refiere a su actitud: "El carácter fundamental de la ciencia griega que parte de Thales se expresa en la palabra 'filosofía'; ella es la consecuencia sistemática de un interés teórico liberado de toda otra finalidad, del interés por la verdad solo a causa de la verdad."[10] La segunda nota se refiere al lado temático de dicho pensar: en él alienta la "tendencia totalitaria del interés teórico dirigido hacia el Universo, hacia la totalidad de las cosas".[11] En suma, el pensar presocrático tiene la totalidad como tema y la teoría como método. Y esto es lo "filosófico" en él. Así lo caracteriza también Aristóteles en el primer libro de la *Metafísica*. Pero Aristóteles no restringe su carácter filosófico. Según él, allí se trata ya de filosofía en sentido estricto. Dichas notas le sirven justamente de guía para exponer el origen histórico de la filosofía. Esta surgió cuando el hombre, después de haber logrado satisfacer sus necesidades vitales más urgentes, pudo disfrutar del ocio y asumir una actitud teórica o contemplativa, en la cual le fue posible dedicarse a la tarea de apresar la totalidad de las cosas en una unidad, reduciendo la multiplicidad de los fenómenos a su fundamento. Husserl, en cambio, escribe en el pasaje citado la

[9] *Erste Phil. I*, p. 203.
[10] Loc. cit.
[11] *Erste Phil. I*, p. 311.

palabra "filosofía" entre comillas. Así quiere limitar su sentido. El pensar presocrático es "filosofía", pero no filosofía auténtica. En él hay un comienzo de lo que va a ser la filosofía, pues dichas notas la caracterizan, pero no totalmente, porque son notas meramente formales que no tienen en cuenta su contenido. Su presencia en el pensar no es un signo de que haya surgido ya la filosofía; es posible que un pensar que se refiera a la totalidad en actitud teórica tenga un contenido no filosófico. Y esto es lo que ocurre, según Husserl, en los presocráticos. Para ellos la totalidad es el mundo, del cual no se hacen cuestión, sino que, guiados por una fe ontológica en su existencia, lo suponen como lo que es en verdad. Pero fe es lo opuesto a la filosofía, que aspira a la racionalidad radical, o lo que es lo mismo, a desterrar de su seno toda clase de supuestos, a no admitir nada que la razón no pueda iluminar hasta en sus últimos resquicios.

De manera que la filosofía presocrática se apoya en un suelo inseguro. Por ello queda expuesta a la crítica, que no se demora en entrar en acción. Esta crítica la ejerce el escepticismo sofista. Ante sus acerados argumentos, los conceptos presocráticos centrales comienzan a exhibir su debilidad. El ataque central lo dirigen los sofistas contra la base de dichos conceptos: la fe ontológica en el mundo. Y, socavados sus fundamentos, la filosofía presocrática queda en el aire, sin suelo firme en que asentarse.

En el movimiento escéptico de los sofistas se produce, según Husserl, un "Bruch" [12], una ruptura en la evolución del pensamiento griego. Con esto no se dice nada nuevo. Los sofistas son considerados desde Platón como revolucionarios que vuelven todo al revés en la filosofía griega. Lo nuevo y lo paradójico está en la valoración de dicha ruptura; pues para Husserl ella no significa la interrupción del filosofar, como se ha considerado siempre, sino, al contrario, su comienzo propiamente dicho.

[12] *Erste Phil. I*, p. 8.

Mirado a través de la imagen tradicional del escepticismo, esto parece una extravagancia, pero Husserl no se atiene a dicha imagen, sino que interpreta el escepticismo de nuevo desde el seno de su propia idea de la filosofía. Según él, "la esencia de todo escepticismo es el subjetivismo".[13] Esto también nos lo enseña la historia de la filosofía tradicional. En la definición de Husserl, empero, la palabra "subjetivismo" es ambigua, pues posee tanto un sentido positivo como uno negativo. Husserl se mueve en esta ambigüedad de la palabra, y tomándola ya en un sentido, ya en otro, puede salvar la imagen histórica del escepticismo y, al mismo tiempo, presentarlo como el origen de todo filosofar auténtico.

En su exposición de la sofística (una muestra superlativa de cómo Husserl traduce lo histórico a sus propias ideas y a su propio lenguaje) presenta como tesis centrales de la doctrina escéptica —que ve encarnada de modo ejemplar en los sofistas Protágoras y Gorgias— las siguientes:

En la relación entre el yo y el mundo, lo objetivo existe originariamente para el sujeto en cuanto este lo experimenta. Un sujeto tiene experiencia de un objeto cuando este aparece de algún modo en la subjetividad. Los modos de aparición son numerosos. El objeto se ofrece ya en este, ya en el otro modo, y cada sujeto lo ve como se le muestra en cada caso. Solo sobre lo dado realmente, sobre el objeto en el aspecto que muestra en la conciencia, se pueden enunciar proposiciones indudables. En cambio, de un objeto en sí, de un objeto absolutamente idéntico a sí mismo, desligado de sus modos de aparecer, no se puede saber nada. Hay, pues, conocimiento de los objetos únicamente en sus formas cambiantes de aparición subjetiva. Por lo tanto, los objetos son lo que son solo para nosotros; su ser no es un *ser en sí*, sino un

[13] *Erste Phil. I*, p. 58.

ser para un sujeto. En síntesis, el campo de la experiencia de lo objetivo es la subjetividad. Carece de sentido hablar de objetos fuera de ella. Todo lo sabido es un objeto de mi saber; lo representado, un objeto de mi representación, y lo pensado, un objeto de mi pensamiento. Una salida hacia el exterior es imposible. En caso, v. gr., de que me represente algo exterior como trascendente a la conciencia, lo trascendente es aquí también un objeto de mi representación; esto es, lo trascendente representado como exterior es también un dato de la subjetividad.[14]

Partiendo de esta caracterización del subjetivismo, y de acuerdo con la doctrina expuesta en las *Ideas*, la sofística significa el origen histórico de la filosofía. En la relación yo-mundo, el mundo pierde peso y el yo lo gana. El mundo se hace problemático y la fe en él se volatiliza. Solo queda en pie el sujeto, que ofrece el único campo en que puede resolverse el problema del mundo. El hombre se convierte en la medida de todas las cosas, según la frase de Protágoras. Por ello, la sofística significa en la historia de la filosofía la superación de la actitud natural, ingenua, objetivista y dogmática, y el surgimiento de una nueva actitud: la actitud refleja dirigida hacia la subjetividad.

De suerte que Husserl considera a los sofistas como los primeros subjetivistas en la historia. Ya dijimos que él usa la palabra *subjetivismo* ambiguamente; unas veces le da un sentido positivo y otras uno negativo. Empleando el término positivamente, la anterior afirmación significa: los sofistas son los iniciadores de la filosofía propiamente dicha. Ellos asumen por primera vez la actitud filosófica, que es la subjetiva; ellos descubren por primera vez el campo propio de la filosofía: la subjetividad. En aquella actitud y en este campo se hace posible por primera vez la pregunta por el ser del mundo, el cual ya no es un supuesto sino un problema. Esto es, en la sofística está ya en germen lo que va a llamarse desde Kant filosofía trascendental, pues dicha pregunta no es otra cosa que la pregunta trascendental por las "condiciones subjetivas de la posibilidad de los objetos". Por esto habla Husserl del "impulso trascendental de la sofística".[15] De manera que el subjetivismo en sentido positivo es el subjetivismo trascendental, que Husserl identifica con la filosofía auténtica. La filosofía trascendental, por lo tanto, no es un invento de la época moderna, sino la filosofía tal como se presenta en sus orígenes griegos. La filosofía es filosofía trascendental. Ella se inicia con los sofistas, que le dan el primer impulso. Lo que viene después no es más que un movimiento del pensar determinado por dicho impulso a través de una ruta llena de rodeos, vías falsas, atajos y callejones sin salida, hasta llegar a la fenomenología trascendental, la cual emprende al fin la marcha por el camino real de la filosofía.

[14] *Erste Phil. I*, pp. 58 s.

Por otra parte, junto al impulso trascendental, con que comienza todo filosofar auténtico, actúa en la sofística una fuerza de signo contrario que tiende a cerrarle el paso a la filosofía. Se trata del subjetivismo en sentido negativo. Husserl lo llama un "subjetivismo frívolo".[16] Su frivolidad radica en la falta de rigor con que toma lo subjetivo. En vez de investigar el nuevo campo descubierto, se detiene en la marcha y lo utiliza solo como base para rechazar la posibilidad del conocimiento. De lo descubierto retiene solo la multiplicidad de los modos de aparecer de las cosas en la subjetividad, lo que le impide encontrar algo firme que pueda servir de punto de referencia de proposiciones de validez universal sobre ellas. Esto trae como resultado la pérdida de la confianza en la razón y la negación escéptica de la filosofía.

[15] *Erste Phil. I*, p. 60.
[16] *Erste Phil. I*, p. 61.

Esta última concepción de la sofística corresponde a la imagen de ella que se nos ha transmitido desde Platón. La doctrina sofista se concibe como un escepticismo disolvente que no deja en pie nada de lo que el hombre intenta levantar sobre bases firmes en el campo del conocer y del obrar, y los sofistas se toman como escépticos en el mal sentido de la palabra, en el sentido que le da Kant cuando los llama "una especie de nómadas que aborrecen toda construcción duradera".

De aquí que, desde el punto de vista de este subjetivismo negativo, la "ruptura" de la evolución del pensar griego que producen los sofistas adquiera para Husserl también un sentido negativo, semejante al que se le da corrientemente en la historia de la filosofía. Ellos interrumpen la tendencia de los presocráticos a apresar en una teoría la totalidad de las cosas por medio de la razón; además, disuelven mediante un subjetivismo mal entendido todas las normas que regulan la vida moral del hombre con una validez indiscutible dimanante del mito, convirtiéndolas en productos arbitrarios de la convención humana o del capricho individual. Ellos son los agentes de la gran crisis que vive el pueblo griego en el siglo v a. d. C., cuando gracias a su acción destructora se vienen abajo todas las convicciones fundamentales sobre la vida y el mundo, y el hombre ya no sabe qué pensar sobre sí y lo que le rodea, ni cómo orientar su existencia.

La empresa de Sócrates y de Platón consiste, según Husserl, en la superación de esta crisis.[17] Esto lo logran al quebrantar el subjetivismo de los sofistas, pero sin volver al "objetivismo ingenuo" de los presocráticos, sino conservando el impulso trascendental que movía primero a aquellos, y superando así su subjetivismo frívolo mediante un subjetivismo trascendental. Con todo, la renuncia al objetivismo no significa un rechazo rotundo del pensamiento presocrático; pues la superación de la crisis a que había conducido la sofística exigía

[17] *Erste Phil I*, pp. 8 ss.

recoger de nuevo las intenciones presocráticas tendientes a elaborar una teoría universal por medio de la razón; exigía volver por los fueros de la filosofía concebida como un sistema sobre la totalidad de lo que hay, y reconquistar la perdida confianza en la razón. De manera que Sócrates y Platón reúnen de nuevo todos los motivos positivos del pasado filosófico, eliminando los negativos. Esto determina su actitud, su tema y el campo en que se mueven.

Husserl le atribuye a Sócrates en dicha empresa la función de un "praktischer Reformator".[18] La esfera de su acción es la de la praxis y su tarea en la superación de la crisis se reduce a la salvación de las normas rectoras de la conducta, que los sofistas habían convertido en productos arbitrarios del sujeto. Sin embargo, su método es la *Selbstbesinnung*[19], la autognosia, es decir, la reflexión del sujeto sobre sí mismo: un método subjetivo, por lo tanto. Pero con él no pretende abolir la validez general de las normas, sino fundamentarlas. De otra parte, Sócrates, lo mismo que los sofistas, ejerce una crítica disolvente de las reglas morales que solo deben su vigencia a la convención, al mito o a la tradición, pues para él su única fuente de validez debe ser la razón.

Sócrates supera la crisis en la esfera práctica mediante el descubrimiento de las ideas dentro de la subjetividad. En seguida vamos a ver en qué consiste este descubrimiento según Husserl. Para ello solo disponemos de las pocas páginas que le dedica al asunto[20], lo que determinará de nuestra parte un predominio de la interpretación sobre la exposición.

En el fondo, el blanco a que apuntan todos los afanes de Sócrates es una vida moral iluminada por la razón. El hombre, empero, vive primariamente en la actitud natural, en la cual se deja guiar por opiniones recibidas desde fuera

[18] *Erste Phil. I*, p. 9.
[19] *Erste Phil. I*, p. 11.
[20] *Erste Phil. I*, pp. 9 ss., 206.

sobre lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, lo útil y lo inútil. Aquí el sujeto es enteramente pasivo; no hace más que tomar ciegamente lo que se le ofrece como válido. Por esto carece de claridad sobre los motivos de su obrar, pues dichas opiniones están rodeadas de oscuridades que no lo inquietan. El hombre de la actitud natural vive, por decirlo así, en la irreflexión. Por tal causa, Sócrates, movido por su afán de claridad, pugna por superar esta actitud. La superación se produce en la reflexión, en la vuelta sobre sí mismo, en la cual arriba a la subjetividad. En esta esfera, deja en suspenso la pretensa validez de las opiniones. El residuo de tal operación son las opiniones como meros datos subjetivos, que le sirven de base para otra operación denominada por Husserl *Wesensintuition*, intuición esencial, cuyo resultado es la visión de las esencias o ideas, en la cual, al revés de lo que ocurre en la actitud natural, el hombre sí es activo, pues solo puede captar las esencias mediante una serie de operaciones subjetivas llevadas a cabo con entera libertad de cualquier presión exterior. Sócrates parte, por ejemplo, de cualquier opinión corriente sobre lo bueno. Se desentiende entonces de la validez con que trata de imponérsele, conservándola solo como un dato subjetivo, que toma como punto de partida de la intuición, como trampolín para dar el salto hacia la esencia de lo bueno. Para ello recorre todas las variaciones posibles del concepto de lo bueno, tal como aparece en casos tomados de la vida cotidiana, de la historia, del mito y hasta de la fantasía. En las variaciones hace a un lado lo variable, lo que no pertenece necesariamente al concepto (lo inesencial), y conserva únicamente lo invariante, aquello sin lo cual el concepto ni siquiera se puede pensar (lo esencial). Esto último es la esencia o idea de lo bueno: lo idéntico en todos los cambios, lo que reaparece siempre de nuevo como lo bueno en todos los casos que trae a cuenta. El resultado de estas operaciones es, pues, la visión de dicha identidad, que, sin embargo, es independiente de

aquellas, pues se le impone al sujeto como una objetividad de naturaleza especial. Esta objetividad es *a priori*, pues no está atada a ninguno de los casos singulares de lo bueno que se dan en la experiencia. Además, es general, por el mismo motivo; encierra, pues, en sí, todas las modalidades de lo bueno que se presentan en la vida del hombre, y, por consiguiente, puede servir de pauta para juzgar sobre sus acciones. Con el descubrimiento de estos objetos ideales, o como dice Husserl, de estas "ideas de razón", arriba Sócrates a un fundamento firme de los juicios morales, que le permite darles un contenido objetivo inconmovible y una validez definitiva. Lo que, por lo demás, hace posible una vida moral iluminada y regida por la razón.

Husserl ve aquí a Sócrates a través de las *Ideas*. El método que le atribuye no es otra cosa que la reducción eidética o ideación descrita y utilizada en dicha obra. Se trata de un estadio del método fenomenológico, del segundo paso en el proceso de reducción del mundo trascendente a la subjetividad. El primer paso es la reducción sicológica, en la que elimina lo objetivo, es decir, todo correlato mundano de los actos mediante los cuales el sujeto se refiere al mundo. En la actitud natural, estos actos encierran un juicio existencial que pone los respectivos objetos como existentes. En la superación de esa actitud mediante la reflexión, se sofrena la tendencia natural del acto; la posición de la existencia no se lleva a cabo, y el objeto, en cuanto objeto exterior existente, se pone entre paréntesis. Mas con esto no se lo aniquila, sino que se lo convierte en otra cosa. Porque el hecho de ser mentado no desaparece por medio del paréntesis. Este solo suspende el juicio sobre el objeto como existente fuera del sujeto. Dentro de este, sin embargo, permanece como algo mentado: como lo percibido, recordado, juzgado o fantaseado; esto es, como un hecho síquico. De suerte que por medio de la reducción sicológica los objetos trascendentes son reducidos a hechos síquicos. Pero

esta reducción no es suficiente. Ella elimina lo trascendente, pero no supera la facticidad. Los hechos síquicos son individuales; esto significa que son contingentes: son así, pero podrían ser de otro modo. Carecen, pues, de universalidad y necesidad. Y si carecen de estos atributos, no pueden servir de base para un saber *a priori* universal y necesario. "De hechos se siguen solo hechos", dice Husserl en las *Ideas*. De aquí que sea necesario superar la facticidad síquica a que nos conduce la reducción sicológica. Esta tarea la lleva a cabo la reducción eidética o ideación. Mediante ella se reduce el hecho síquico a su *eidos*, tal como lo vimos en la exposición del método socrático. Se parte de un hecho síquico, que se toma como ejemplo o "base de reducción" para las variaciones libres sobre otros hechos síquicos referidos al mismo objeto; en las combinaciones y comparaciones de la multiplicidad de hechos síquicos surgidos de este modo, se desecha lo contingente y se conserva lo común, lo que se mantiene idéntico en todos los casos, lo cual será el *eidos*, idea o esencia del objeto en cuestión. Semejante reducción de lo fáctico a lo eidético es una "absorción" *(Aufhebung)* de lo individual, en el sentido que le da Hegel a esta palabra. Lo individual es superado, pero no aniquilado, sino conservado en el resultado de la superación. Lo que resulta es lo universal, *a priori* y necesario, que vale sin excepción para todos los casos, pero permaneciendo independiente de ellos; es decir, la unidad que está a la base de lo múltiple, que es lo que hace posible un saber en sentido estricto.

Desde la altura a que nos han conducido los anteriores rodeos, podemos ver ya con claridad en qué consiste, en último término, para Husserl la superación socrática de la crisis provocada por la sofística en el campo de la praxis. Sócrates da el segundo paso del método fenomenológico. Los sofistas, en cambio, se quedan en el primer paso. Por medio de la reducción sicológica arriban ciertamente a la subjetividad, pero no ven allí más que los hechos síquicos.

Atenidos a estos, tenían que desembocar necesariamente en la negación de la moral válida para todos los hombres, pues sobre los meros hechos no se pueden fundar normas de validez universal. Los hechos son individuales y contingentes, y las normas reguladoras de la conducta humana dimanantes de ellos tienen que tener el mismo carácter. De manera que para salvarlas del remolino del relativismo, es necesario buscar un fundamento inconmovible: objetividades siempre idénticas a sí mismas, a las cuales se puedan referir los juicios morales. Pero esto solo se puede lograr mediante la reducción eidética de lo fáctico a las esencias. Y esta es la hazaña de Sócrates.

Pero la crisis no se limitaba a la esfera de la praxis, sino que se extendía a todo el ámbito del saber. A juicio de Husserl, la hazaña de Platón consiste en haber atacado la crisis en todos sus frentes. Su acción va, pues, dirigida contra la sofística. Esta reacción implica una vuelta a los motivos presocráticos. En Platón la filosofía vuelve a ser el intento de captar teóricamente en un sistema de la razón la totalidad de lo que es. Y esto supone una reconquista de la perdida confianza en la razón. Sin embargo, dicho intento se lleva a cabo con espíritu sofista. Pues la razón es ahora una razón purificada en el crisol de la crítica escéptica. De manera que la racionalidad que persigue no es una mera "pretensión ingenua", sino la racionalidad radical que no deja ningún concepto sin esclarecer. "Así —dice Husserl— entra en escena una nueva idea de la filosofía, que va a determinar toda la evolución posterior. De ahora en adelante no podrá seguir siendo una ciencia cualquiera, un producto ingenuo de un interés dirigido sin más hacia el conocimiento; tampoco, como antes, meramente una ciencia universal, sino que tiene que ser, además de esto, una ciencia que se pueda justificar a sí misma de modo absoluto."[21] Obedeciendo a este impe-

[21] *Erste Phil. I*, p. 13.

rativo de radicalismo, Platón se instala en el campo descubierto por los sofistas, es decir, en la subjetividad, y rechaza la actitud ingenua objetivista de los presocráticos y los supuestos con que operan. Pero no se detiene en el punto en que se quedaron los sofistas, sino que inicia un viaje de exploración en el nuevo campo, alerta a lo que se muestre en su horizonte. Así descubre el mundo de las ideas. ¿Qué son las ideas? Según la opinión tradicional, el lugar de las ideas es algo trascendente al sujeto —un *hyperouránios tópos*, un lugar sobreceleste, según expresión de Platón mismo— hacia donde tiene que ascender el alma para poder contemplarlas. En cambio, para Husserl dicho lugar es la subjetividad. Él lo dice paladinamente: "El platónico se deja guiar por el hecho de que el alma, la subjetividad, es lo real de las ideas." [22] Husserl no insiste sobre este pensamiento. Las anteriores son las únicas palabras suyas al respecto que hemos encontrado en la *Filosofía primera*. Pero si consideramos el origen de la palabra *idea*, podemos darnos cuenta de la dirección en que se mueve su interpretación. La idea no es más que lo visto en el *ideîn*. Este verbo griego significa ver, el ver de la razón en oposición al ver sensible. Y en cuanto ver, es una facultad del alma. Por consiguiente, las ideas nos remiten al alma, al sujeto, en cuyo horizonte se descubren. En la exposición del pensamiento de Sócrates, el cual representa el lado práctico del pensamiento de Platón, explicamos cómo se lleva a cabo este descubrimiento. Aquí es suficiente, para evitar repeticiones, extender lo dicho allí sobre las ideas de la esfera práctica a su dominio entero.

Platón quiere fundar un saber universal y necesario sobre los objetos trascendentes, que capte lo que estos son en verdad. Para ello da el giro hacia la subjetividad, para poder encontrar esos puntos ideales de referencia, sustraídos

[22] *Erste Phil. I*, p. 322.

al flujo de los fenómenos externos y al vaivén de los hechos síquicos, que sirvan de soporte permanente a los juicios que integran dicho saber. Los sofistas dan el giro hacia lo subjetivo, eliminando así la inconstancia de los fenómenos externos como base del conocimiento, pero no avistan las ideas en la nueva dimensión, quedándose en el terreno movedizo de los hechos síquicos, sobre el cual no se puede fundar ningún saber duradero. Platón va más allá de la esfera síquica. En este movimiento de superación encuentra las ideas. Con el rebasamiento de la facticidad de lo síquico y el descubrimiento de las ideas, Platón pone las bases para la superación de la crisis del saber provocada por los sofistas en el siglo v a. d. C., dándoles un nuevo impulso a las ciencias, que vuelven a ponerse en marcha.

¿Debemos, entonces, concluir que Platón funda la filosofía que busca Husserl en sus reflexiones sobre el pensamiento griego? De ninguna manera; para él, Platón se queda a medio camino, sin poder alcanzar el saber que demandaba la superación de la crisis producida por los sofistas. Esta superación exigía el establecimiento de un saber totalmente exento de supuestos, de un saber en que no quedara ningún concepto oscuro, de un saber desde las raíces, detrás del cual ya no se pudiera retroceder más, pues sin dicho saber radical la filosofía tenía que seguir expuesta a la crítica escéptica. Platón estaba movido por esta exigencia, pero no pudo cumplirla del todo. ¿Por qué? Platón no es suficientemente radical, no llega hasta las raíces, pues las ideas no son lo último que encuentra el pensar. Lo último es la subjetividad, que Platón no tematiza. Y sin investigar la subjetividad misma, las ideas quedan en el aire, pues no se las ve desde el suelo de donde brotan. En otras palabras: Platón descubre las ideas, pero es ciego para el *ideîn* en que ellas son lo que son. O en un lenguaje más preciso: Platón pregunta por el ser de los entes; esta pregunta lo lleva a las ideas, que se le convierten en la fuente de todo ser, sin darse cuenta

de que ellas también *son* y de que, por ende, es necesario seguir preguntando por su ser en una dimensión más profunda – en la dimensión del yo como sujeto del *ideîn*.

Desde otro punto de vista, hay que recordar además que las ideas son objetos ideales y que, en cuanto objetos, son trascendentes al sujeto, a pesar de su idealidad. (Este modo de ser peculiar lo llama Husserl "una trascendencia en la inmanencia".) Por ello, no pueden ser lo último, y es necesario preguntar en forma trascendental por las "condiciones subjetivas de posibilidad" de estos objetos. Mientras no se plantee esta pregunta, no se ha superado la actitud ingenua y dogmática dirigida hacia los objetos y olvidada del sujeto.

En suma, la "tendencia hacia una racionalidad universal"[23] que le atribuye Husserl a Platón no llega a desarrollarse. Su filosofía está llena de oscuridades que el pensar solo puede esclarecer si lleva hasta sus últimas consecuencias el "impulso trascendental de la sofística". En el fondo, lo que echa de menos Husserl en Platón es una filosofía trascendental, tal como se esboza en las *Ideas*. Lo que hace posible esta filosofía es la reducción trascendental, el último paso del método fenomenológico. Por medio de ella se sobrepasa el mundo eidético y se ingresa a la subjetividad trascendental, que se revela como el último fundamento del ser y de la explicación de todos los objetos, sin excluir los ideales. Platón se queda en la reducción eidética –así como los sofistas se quedan en la reducción sicológica– y no puede llegar hasta la reducción trascendental.[24]

[23] *Erste Phil. I*, p. 15.

[24] De pasada, y para dar otra muestra del entrelazamiento de motivos históricos y personales que reina aquí, llamamos la atención sobre el paralelismo de la polémica de Husserl contra Platón y su polémica con sus primeros seguidores, agrupados en torno a las llamadas escuelas fenomenológicas de Munich y Gotinga (Scheler, Pfänder, Hildebrand, Reinach, Conrad, Schapp y otros). Para estos, la fenomenología era fenomenología eidética, tal como aparece en las *Investigaciones lógicas*, la primera obra importante de Husserl. Por ello, cuando se publicó el primer tomo de las *Ideas*, los discípulos tildaron al maestro de idealismo, que era entonces una palabra nefasta, pues la fenomenología había surgido como una reacción contra el idealismo neokantiano. Husserl, a su turno, les reprochó haberse quedado en la reducción eidética, es decir, en un estadio preliminar de la auténtica filosofía, la cual solo se puede lograr mediante la reducción trascendental.

A juicio de Husserl, el pensar griego posterior a Platón se desvía de la meta que perseguía la filosofía desde sus orígenes. Por ello dice: "La nueva filosofía que parte de la dialéctica de Platón... es solo una realización imperfecta de la idea platónica de la filosofía, concebida como una ciencia que se justifica a sí misma de modo absoluto. Se puede decir que el radicalismo de la intención platónica, dirigida hacia una racionalidad total y última del conocimiento científico, se debilita justamente por haber escalado grados inferiores de la racionalidad..."[25] Aquí se refiere Husserl sobre todo a Aristóteles, a quien considera solo como fundador de disciplinas particulares, entre las que menciona la lógica, la sicología y la metafísica o *prōte philosophía*, las cuales representan dichos "grados inferiores de la racionalidad". De manera que la *prōte philosophía* aristotélica no es la *filosofía primera* que busca Husserl, sino una "filosofía segunda". En su concepto, Platón sí tendía hacia aquella, en cuanto aspiraba a un saber universal que sirviese de base a todas las ciencias, a un saber que no necesitase de ningún otro y que pudiese, por ende, justificarse de modo absoluto; pero la *prōte philosophía* de Aristóteles no es más que una ciencia particular, que requiere ser fundada por otro saber verdaderamente primero. Mas la paradoja llega a su cima si tenemos en cuenta lo que se lee entre líneas en Husserl: en las dos primeras disciplinas mencionadas, en la lógica y en la sicología, hay una tendencia hacia la *filosofía primera;* en cambio,

[25] *Erste Phil. I*, p. 17.

la *prote philosophía* se desvía por esencia de ella. Para poder entender estas afirmaciones tenemos que considerar cómo ve Husserl estas disciplinas desde su propio pensamiento. Así perderán su carácter paradójico y se mostrarán como consecuencias necesarias de los supuestos con que él opera en sus reflexiones sobre la filosofía de los griegos.

Respecto a la lógica dice Husserl: "En su instalación y determinación originaria como dialéctica platónica, la lógica tendía a ser una ciencia radical de la posibilidad del conocimiento en general." [26] Es decir, la lógica estaba destinada a convertirse en *filosofía primera*. Sin embargo, Aristóteles la constituye como una ciencia particular, desviándola de su meta primitiva. Esto ocurre mediante una formalización. Él parte de las ciencias existentes, compuestas de juicios, los cuales ofrecen ciertas figuras ideales que siempre se repiten y se traban en numerosas relaciones regidas por principios de validez universal. Luego aísla dichas figuras, relaciones y principios, convirtiéndolos en los objetos de la lógica. Este aislamiento de los objetos lógicos equivale a su formalización, pues, así aislados de las cosas a que se refieren, se los considera como meras formas. Por ello, el saber de la lógica es universal, vale para los juicios de todas las ciencias, aunque cada una de ellas esté referida a regiones diferentes de objetos. Todas las ciencias poseen diferentes caracteres formales comunes: todas están compuestas de juicios, que en todas ofrecen las mismas figuras; en todas, los juicios entran en relaciones en los raciocinios obedeciendo a los llamados principios lógicos; todas aspiran a la verdad, concebida como verdad formal, es decir, como consecuencia y falta de contradicción. Todos estos caracteres formales se encuentran en ellas, no importa cómo sean sus relaciones con sus objetos peculiares en cada caso. Por esto vale para todas ellas el saber de la lógica formal, que es la lógica

[26] *Erste Phil. I*, p. 55.

fundada por Aristóteles. Pero esta lógica es una "lógica de la consecuencia" y no una "lógica de la verdad", como dice Husserl, tomando la verdad en la segunda expresión, no como verdad formal, sino como verdad objetiva, es decir, como la concordancia del juicio con su objeto. De modo que, a pesar de conservar el carácter de universalidad de la filosofía, la lógica formal, en el proceso de formalización en que se constituye, se aleja de la tendencia platónica hacia un saber universal de los objetos.[27] Por otro lado, la lógica formal estudia solo una región de objetos: los objetos lógicos. Es, por tanto, una ciencia particular, y, por esta razón, tampoco puede ser la *filosofía primera*. Además, en cuanto ciencia particular la lógica formal nos revela otro carácter: su actitud objetivista ingenua. Ella toma sin más las ciencias ya constituidas e investiga los juicios que las integran, sin preguntar por la posibilidad de las unas ni de los otros. Por ello no es una ciencia filosófica en sentido estricto, sino una ciencia dogmática, que opera con una serie de supuestos que quedan en una zona oscura.

¿Cuál es la zona oscura que rodea a la lógica aristotélica? La respuesta a esta pregunta nos puede servir para hacer ver la tendencia mencionada antes de la lógica hacia una *filosofía primera*.

Dicha zona salta a la vista si abandonamos la actitud objetivista de la lógica formal y preguntamos en actitud refleja por los objetos. ¿Qué es un juicio? Husserl responde: "El juicio es lo juzgado en la actividad judicativa, y esta actividad es vida subjetiva." [28] Los juicios que estudia la lógica en su aspecto formal tienen, pues, sus raíces en la subjetividad, y es necesario estudiarlos también en esta dirección. Por otra parte, entre los juicios hay relaciones ideales de consecuencia, identidad, contradicción, exclusión,

[27] *Erste Phil. I*, pp. 18 ss.
[28] *Erste Phil. I*, p. 30.

etcétera; además, dentro de esas relaciones se presenta el fenómeno de la verdad o de la falsedad formales. Pero consecuencia, identidad, contradicción, exclusión, verdad y falsedad en sentido formal no son solo relaciones objetivas, sino que también apuntan a la subjetividad, porque todas ellas aluden a actos en que se constituyen. Finalmente, los juicios se refieren a otros objetos. La relación que surge aquí puede ser de adecuación o de inadecuación, lo que da origen a la verdad y al error en sentido objetivo. Pero la adecuación y la inadecuación se constituyen también en actos, esto es, en la vida subjetiva. ¿Qué es todo esto? A la lógica formal no le interesa tal pregunta. Ni siquiera puede plantearla, debido a su actitud objetivista ingenua. Rodeada por esta zona oscura, se entrega a su trabajo peculiar, sin dejarse inquietar por los interrogantes que se levantan desde allí.

¿Qué ciencia debe estudiar la vida subjetiva como fuente de los objetos de la lógica formal? Se podría pensar que para encontrarla habría que salir del campo de la lógica. Pero esto no es necesario. Pues la lógica formal no es toda la lógica. *Logos* designa ciertamente la proposición y el juicio en el sentido de la unidad objetiva de significación; en este sentido lo toma la lógica formal. Pero *Logos* es también *ratio*, que es un nombre de la subjetividad. De aquí que pueda haber lógica que investigue la subjetividad. Esta ciencia recibe en Husserl el nombre de lógica trascendental.

De manera que la lógica surgida de la dialéctica platónica debería haberse convertido en una lógica trascendental, la cual sí habría sido la *filosofía primera*. Pero Aristóteles no pudo llegar hasta ella, quedándose en la mitad del camino que lleva a la filosofía auténtica. Para que una ciencia semejante apareciera fue menester esperar dos milenios hasta el surgimiento de la fenomenología, como se desprende de las propias palabras de Husserl.[29] Un programa de dicha

[29] *Erste Phil. I*, p. 23.

ciencia se encuentra en su obra *Lógica formal y lógica trascendental*, de 1929, cuyos gérmenes están ya en las *Ideas*, desde donde él ve la lógica de los griegos.

Sin embargo, Husserl dice que en Aristóteles surge ya "el primer esbozo de una ciencia universal de la subjetividad".[30] Aquí se refiere a la llamada sicología aristotélica. Su aserto se comprende fácilmente si se tiene en cuenta el tema de esta ciencia. Ella trata de la psique, esto es, de la subjetividad. Por tal motivo tiene un carácter universal. Pues en todas las ciencias intervienen procesos síquicos: percibir, recordar, juzgar, etc., que se originan y transcurren de igual modo en todos los actos. De suerte que la sicología logra su universalidad mediante la limitación de su interés a los actos que operan en todo saber, a diferencia de la lógica formal que la conquista limitándose a las estructuras lógico-formales de los juicios en que consiste el saber. Según esto, la sicología posee las notas que caracterizan la filosofía auténtica: la subjetividad como tema y la universalidad de su saber.

A pesar de esto, Husserl estima que la sicología aristotélica tampoco llega a convertirse en *filosofía primera*. En las páginas que le dedica a este asunto [31] no aparece con claridad el motivo de tal afirmación. Ello se debe a que calla la idea de la sicología con que opera aquí, a la cual nos tenemos que referir rápidamente. La sicología juega un importante papel en la fenomenología, pero como "sicología fenomenológica", que es algo totalmente diferente a la sicología tradicional. Esta tematiza al hombre como ser sico-físico, como un compuesto de alma y cuerpo. Y como el hombre en cuanto cuerpo pertenece al mundo espacio-temporal, el alma sigue la misma suerte. Por ello la sicología la estudia como un objeto mundano, y aquella

[30] *Erste Phil. I*, p. 52.
[31] *Erste Phil. I*, pp. 55 ss.

es una ciencia empírica, lastrada con todos los supuestos de las "ciencias mundanas". Su universalidad es una universalidad empírica, en cuanto estudia hechos que aparecen en todo saber; pero no una universalidad esencial, en el sentido de la validez apodíctica de sus juicios sobre dichos hechos. Para alcanzar esto tiene que convertirse en una ciencia de esencias y dejar de ser una ciencia de hechos, lo cual ocurre mediante una purificación de los datos síquicos. Como ya sabemos, el método purificador es la reducción eidética, la cual pone entre paréntesis la facticidad de lo dado y la reduce a la esencia. Así, lo que estudia esta sicología eidética o sicología pura (nombres que emplea Husserl junto al de sicología fenomenológica) no es, por ejemplo, la serie de procesos sico-físicos en que se produce una percepción en la trabazón del yo con el mundo, sino la esencia de la percepción en general, la cual vale *a priori* para todo hecho síquico perceptivo.

Pues bien, la sicología de Aristóteles es una sicología empírica. Por ello no se puede considerar como *filosofía primera.* A pesar de todo, en ella está insinuada la dirección hacia una sicología fenomenológica. Esta no es más que una modificación de la sicología empírica mediante la reducción eidética. Desde el punto de vista genético, la sicología pura supone la empírica como punto de partida de su labor purificadora. A la sicología pura la llama Husserl una propedéutica de la filosofía trascendental. No es, pues, esta última, pero sí su escalón previo. El paso siguiente es la reducción trascendental, por medio de la cual se da el salto de la sicología fenomenológica a la fenomenología trascendental. De modo que partiendo de la sicología empírica se puede llegar a la *filosofía primera,* que no es otra cosa para Husserl que la filosofía trascendental.

La metafísica o *prōte philosophía* de Aristóteles, por el contrario, se mueve en una dirección opuesta a la de la *filosofía primera.* Husserl comienza las lecciones que co-

mentamos diciendo que ha elegido el nombre de *filosofía moderna* para designar lo que busca sin tener en cuenta para nada el contenido de la ciencia aristotélica que lleva el mismo nombre y ateniéndose exclusivamente al sentido verbal de la expresión.[32] Él da como motivo de tal proceder la multiplicidad de sentidos que ha adquirido la expresión en la historia de la metafísica, lo que la ha convertido en algo vago e incontrolable. Pero en nuestro concepto este es un motivo externo y de poco peso. El motivo verdadero lo encontramos en otro pasaje, donde señala la causa de todos los desvíos de Aristóteles. Allí se dice que este fue víctima del supuesto fundamental de la actitud natural, según el cual el mundo es algo dado de antemano.[33] En relación con el presente tema, y teniendo en cuenta las intenciones de Husserl, podríamos interpretar esta afirmación del siguiente modo. Aristóteles retrocede a la actitud natural superada por los sofistas mediante la destrucción teórica del mundo. En esta actitud trabaja su *prōte philosophía.* Por ello no puede llegar a ser lo que designa su nombre. Ella parte de la existencia del mundo e intenta determinar el ser de los objetos como objetos mundanos. Desde el punto de partida supone, por ende, qué son los objetos: algo intramundano ya constituido. Y el yo se supone también como objeto intramundano entre los otros objetos intramundanos. Olvida, pues, la pregunta por la constitución del mundo y de los objetos en la subjetividad trascendental. Esta desaparece por completo del horizonte de la investigación. Por ello la metafísica se pone a investigar las causas intramundanas de las cosas. Es cierto que llega en su búsqueda a una causa primera, como fundamento de la existencia de todas las cosas. Pero dicha causa es también un supuesto rodeado de oscuridad. Prueba

[32] *Erste Phil. I,* p. 3.
[33] *Erste Phil. I,* p. 56.

de ello es que en la Edad Media se convierte en una causa creadora y se principia a hablar de creación en la explicación de las cosas. Mas frente a este concepto de creación fracasa la razón y tiene que darle la palabra a la fe, que es lo contrario de la filosofía. De suerte que la *prōte philosophía* se aleja tanto de la tendencia originaria del pensamiento griego hacia una "racionalidad radical", que en su evolución histórica se convierte en el polo opuesto de la filosofía.

Lancemos, finalmente, una mirada retrospectiva al camino recorrido. La filosofía *sensu stricto* entra en escena en Grecia cuando el escepticismo metódico de los sofistas, mediante una destrucción teórica del mundo, descubre la subjetividad como su campo propio de trabajo. Este descubrimiento da origen al subjetivismo, que evoluciona en dos direcciones: en una negativa y en otra positiva. El subjetivismo negativo, en que desemboca la sofística, termina con un escepticismo demoledor que destruye la filosofía en su momento de nacer. El subjetivismo positivo, que apunta a un subjetivismo trascendental, intenta en cambio ponerla en marcha, e inicia efectivamente la marcha en el mismo campo descubierto, hallando en él las ideas como fundamento de la ciencia, pero olvidándose de estudiar la subjetividad misma, la cual es el suelo de donde brotan las ideas. A causa de este olvido los griegos no pudieron llegar a una filosofía trascendental, sin la cual es imposible refutar al escepticismo negativo, que continúa ejerciendo su acción demoledora. En lugar de ello, con Aristóteles vuelven a caer en el objetivismo y en la actitud natural.

IV

TRIUNFO DEL SUBJETIVISMO EN LA FILOSOFÍA MODERNA

Husserl interpreta también la historia de la filosofía moderna como una lucha entre el objetivismo y el subjetivismo, en la cual este último alcanza por fin el predominio. Su interpretación se concentra, por ello, en los pensadores que intervienen decisivamente en el triunfo del subjetivismo, lo cual determina, es claro, una contracción violenta del cuadro histórico tradicional, como se ve ya en la enumeración de los que él considera como "representantes" de la filosofía moderna, a saber: "Descartes, quien frente a toda la filosofía anterior significa el comienzo de una nueva época; Hume (con justicia, habría que mencionar también a Berkeley); y —aguijoneado por Hume— Kant, quien a su turno determina la línea evolutiva de la filosofía trascendental alemana."[34] Si se tiene en cuenta a Locke como punto de partida de Hume y a otros pensadores que se rozan de pasada, esta enumeración contiene el programa de la historia de la filosofía moderna que ofrece Husserl. Sorprende allí la exclusión de muchos nombres que se han considerado siempre como representantes de la modernidad. No menos extraña es la preponderancia dada al empirismo inglés y su inclusión en la línea de la filosofía trascendental, si se recuerdan las exposiciones alemanas de este movimiento, en las que frecuentemente aparece como una desviación, impulsada por el "espíritu mercantil

[34] *Krisis*, p. 194.

de los ingleses", de las intenciones primitivas de la filosofía continental. Pero todo esto se explica por el interés que mueve a Husserl en su investigación. Él solo busca una aclaración y una justificación histórica de la concepción de la filosofía expuesta en las *Ideas*. De aquí que desatienda lo que caiga fuera de este centro de interés y que preste la mayor atención a todo lo que lo roce de alguna manera.

La historia de la filosofía moderna comienza, pues, con Descartes. "Sus *Meditationes de prima philosophia* —dice Husserl— significan en la historia de la filosofía un comienzo completamente nuevo. Con un radicalismo nunca visto hasta entonces, hacen ellas el ensayo de descubrir un punto de partida absolutamente necesario de la filosofía, extrayéndolo de un autoconocimiento absoluto y completamente puro. De estas memorables 'Meditaciones sobre la filosofía primera' proviene la tendencia hacia una nueva organización de toda filosofía en una filosofía trascendental, tendencia que corre a través de toda la filosofía moderna." [35]

En Descartes hay un comienzo de la filosofía completamente nuevo. Y este es el comienzo de la filosofía trascendental. ¿No contradice esto lo que vimos en el capítulo anterior sobre el surgimiento de dicha filosofía entre los griegos? Aquí parece coincidir Husserl con la historia tradicional de la filosofía que expone el subjetivismo cartesiano como algo diametralmente opuesto al objetivismo de la filosofía griega y medieval. Pero esto no es lo que quiere decir Husserl. A su juicio, los griegos descubrieron el dominio trascendental de la subjetividad, pero sin llegar a tomar posesión de él. Por el contrario, desde Aristóteles hasta fines de la Edad Media, vuelve a prevalecer el objetivismo en tal medida que la subjetividad se pierde totalmente de vista. Esto es lo que obliga a Descartes a co-

[35] *Erste Phil. I*, p. 8.

menzar de nuevo. De manera que lo "completamente nuevo" del comienzo cartesiano no consiste en el hallazgo de otro camino del filosofar, sino en el temple de ánimo con que emprende nuevamente el camino ya recorrido por los griegos. Este temple de ánimo es el de "un radicalismo nunca visto hasta entonces". Para Husserl el radicalismo equivale a la decisión inquebrantable de excluir toda clase de supuestos, los cuales son siempre prejuicios objetivistas o mundanos. Los griegos no lograron enfrentarse a estos prejuicios en una actitud suficientemente radical. Por ello no pudieron instalarse en la subjetividad, y volvieron a caer en la actitud natural. El primer cuidado de Descartes es evitar este peligro. De aquí que su primera tarea consista en una destrucción metódica y sistemática del mundo, haciendo así desaparecer, de una vez por todas, el suelo en que se mueve la actitud natural y de donde brotan todos los supuestos.

La actitud escéptica de los sofistas, impulsada por el ánimo de negar todo saber, adquiere en Descartes un carácter positivo al convertirse en la duda metódica. Esta no pretende negar el saber, sino fundamentarlo en la subjetividad. Pero para ello tiene que destruir primero el mundo, a fin de excluirlo como fundamento y dejar libre la vía de acceso hacia el sujeto.

La primera de las *Meditationes de prima philosophia* expone dicha destrucción. Todo iniciado en filosofía conoce su marcha memorable. En la vida prefilosófica, mi primera vía de acceso al mundo son los sentidos. Pero como estos me engañan con frecuencia, puedo dudar de ellos y del mundo sensible que me ofrecen. Otra vía de acceso al mundo es el intelecto que prepondera en la actitud científica. En esta actitud el saber matemático —el saber científico por excelencia— me revela otra imagen del mundo. Esta ya no es una imagen sensible constituida por los datos de los sentidos, sino una construcción intelectual, cuyos

ingredientes son representaciones no sensibles, como las de espacio, tiempo, cantidad, número, figura y magnitud. Las preposiciones matemáticas son evidentes para todo el mundo. Su fuerza lógica resiste todo ataque de la duda. Con todo, ¿es esta evidencia efectivamente una evidencia lógica o solo una evidencia sicológica? Esto último no es imposible. Es decir, no es un absurdo suponer que yo esté constituido de tal modo que tenga que pensar como cierta una proposición matemática aunque sea una falsedad. De modo que el saber intelectual tampoco escapa de la duda. Además, la duda en el saber intelectual implica la duda en la fe y en su correlato objetivo. Pues para poder aceptar que estoy constituido en tal forma que lo falso me parezca verdadero, tengo que suponer la existencia de un ser que me ha creado así para engañarme; y la hipótesis de este *genius malignus* engañador equivale a la destrucción de Dios, si se tiene en cuenta que dicha divinidad malvada creadora no puede de ningún modo identificarse con Dios, uno de cuyos atributos es la bondad suma y que, por ende, no puede engañarme.

El saber sensible, el saber intelectual y la fe se refieren a lo trascendente al sujeto, es decir, a la totalidad de las cosas y a su fundamento divino. Todo esto queda destruido con la invalidación de muchas formas del saber. Pero con ello no se aniquila todo lo existente. Al desaparecer lo trascendente se abre el camino hacia otra dimensión oculta en la actitud natural. Esta es la dimensión de lo inmanente. La duda misma da la primera pista en esta dirección. Yo puedo dudar de todo, de todo lo trascendente a mí, pero no puedo dudar del hecho inmanente de que estoy dudando. El dudar es un modo del pensar, del *cogitare*. Otros modos son: entender, afirmar, negar, querer, no querer, imaginar, creer, sentir. De estos tampoco puedo dudar. Quizá no exista el árbol que percibo, mas mi percibir es indubitable. Probablemente es falso mi pensamiento de

que 2 + 2 son 4, pero el que lo esté pensando no da lugar a dudas. Acaso Dios no exista; con todo, mi acto de fe en Él es incuestionable. En suma, el pensar encierra en sí su existir. El existir del pensar consiste en el mero pensar. Con solo ponerse en marcha ya existe. Y yo, su ejecutor, también existo. *Cogito, ergo sum (existo).*

Cuando Husserl habla en el pasaje citado de "un comienzo absolutamente necesario de la filosofía" extraído "de un autoconocimiento absoluto y completamente puro", se refiere, como es obvio, a este *ego cogito*. Con ello parece repetir lo que todo el mundo sabe de Descartes. Pero Husserl ve el punto de partida cartesiano desde sus propias ideas, lo cual determina una interpretación peculiar, cuyos rasgos más importantes tenemos que destacar en seguida.

La destrucción del mundo ha dejado como resto indestructible el *ego* puro. Aquí debe comenzar propiamente la filosofía. Pues ya se ha superado la actitud natural. En esta, el ser y el mundo se identificaban. Ahora ha salido a la luz un nuevo modo de ser oculto hasta ahora: lo inmanente. Antes de Descartes se había avistado la subjetividad, pero no se la había apresado en conceptos. Descartes es el primero que intenta determinar terminológicamente su modo de ser contraponiéndolo al modo de ser del mundo.

El modo de ser del *ego* garantiza su existencia, lo cual no se puede afirmar del modo de ser del mundo. ¿Por qué?

El ser del mundo, de lo trascendente, es un *ser para mí*, pues las cosas todas son en cuanto se me aparecen en la conciencia (como percibidas, pensadas, recordadas, imaginadas o queridas). Y si digo que existen, quiero indicar con ello que son independientes de mí, es decir, que poseen *ser en sí*. Pero esto solo es posible mediante un juicio de mi parte. Yo juzgo, para mí, que son independientes de mí. De manera que su *ser en sí* es también un *ser para mí*. Lo cual encierra una contradicción.

El ser del *ego*, de lo inmanente, en cambio, es un *ser para sí*, no para otro. El saber de lo inmanente es un saber del saber mismo. Aquí el "sujeto" y el "objeto" se confunden. El ser de lo captado no es, pues, un ser para *mí* —como lo diferente de él—, sino un ser para sí mismo, pues aquí no hay diferencia entre el "mí" y el "él". Por ello, cuando digo que el yo existe, es decir, que es en sí, no hay peligro de contradicción. Su *ser en sí* es lo mismo que su *ser para mí*, pero no en el sentido del ser para otra cosa —como ocurre en lo trascendente—, sino en el sentido de que su ser para mí, para el yo, es también un ser para sí.

Nosotros hablamos ahora de dos modos de ser: del ser del yo y del ser del mundo. ¿Qué pasó, entonces, con la destrucción de este último? ¿Fue que no hubo ninguna destrucción? Y si la hubo, ¿qué fue lo que se destruyó? Estas preguntas rozan un aspecto peculiar de la interpretación husserliana de Descartes, donde ya preludia una actitud crítica.

El *ego cogito* es, sin duda, el único residuo de la destrucción del mundo. Pero su evidencia encierra otra evidencia no menor que hay que sacar a la luz. La fórmula *ego cogito* oculta otra evidencia porque es una fórmula trunca. Yo pienso... ¿Qué pienso? Aquí falta aquello a que se refiere el acto cogitante. Por ello la completa Husserl así: *ego cogito-cogitata qua cogitata*.[36] Los *cogitata qua cogitata* designan el mundo. ¿Retrocedemos, entonces, a la relación que impera en la actitud natural, a la relación yo-mundo? No. El mundo que designan los *cogitata* no es el mundo de la actitud natural. Este se ha modificado en el proceso destructivo. De manera que no ha desaparecido totalmente. ¿Qué es lo que queda de él?

El *cogito* de la fórmula cartesiana alude al *ego* y a sus *cogitationes* (percepciones, juicios, recuerdos, imaginaciones, etc.). Pero todo esto es, como dice Husserl, intencional; es decir, apunta a algo. Toda *cogitatio* tiene, pues, un *cogitatum*. Y este también es evidente. Yo puedo dudar, por ejemplo, de que el árbol que percibo exista — podría ser el engendro de una alucinación. Pero la duda se estrella contra el árbol como percibido, contra el percepto. Exista o no exista el árbol en el mundo exterior, ahí está en mí como percibido. Extendiendo esta consideración a todos los actos, resulta: lo que del mundo destruye la duda metódica es solo su existencia fuera de mí; pero su existencia en mí como mundo percibido, pensado, recordado e imaginado, se resiste a toda duda. Lo que queda del mundo después de la destrucción es, pues, el mundo como *cogitatum*, como algo inmanente. El mundo trascendente, en cambio, desaparece y con él la relación yo-mundo de la actitud natural. El yo se absorbe el mundo.

[36] *Krisis*, p. 79.

Gracias a esta interpretación del punto de partida cartesiano, amplía Husserl el contenido del *cogito*. A este pertenecen: el *ego*, sus *cogitationes* y los *cogitata* de estas. Este es el campo de la subjetividad y lo último que se puede encontrar en la búsqueda de "un comienzo absolutamente necesario del filosofar". Y si más allá del *ego* no hay nada a lo cual pueda ser referido, y como ha sido depurado de todo lo que se da más acá de él, reposa incontaminado en sí mismo, desligado de todo, es puro y absoluto. De otra parte, como este comienzo se ha encontrado dándole la espalda a todo lo que no sea el *ego* mismo, su conocimiento se ha extraído de "un autoconocimiento absoluto y completamente puro".

Las *Meditationes de prima philosophia* nos colocan, pues, en el comienzo de la filosofía. Pero hasta aquí solo hemos dado un primer paso. Aún queda un largo camino por recorrer, a través del cual aquellas ya no nos podrán ayudar. "Descartes —dice Husserl— es el auténtico iniciador de la filosofía, de la verdadera filosofía, pero solo el comienzo

del comienzo."[37] Después de este comienzo hay que investigar la subjetividad. El *ego cogito* abre un amplio campo de trabajo. El *ego*, las *cogitationes*, los *cogitata*, las relaciones entre estos momentos de la subjetividad, las relaciones de esta con lo objetivo, todos estos son fenómenos oscuros que hay que esclarecer en análisis arduos y minuciosos y que demandan la constitución de una ciencia rigurosa del *ego*, de una egología. Descartes no sospechó nada de esto. Se quedó, pues, a las puertas de la filosofía abiertas por él mismo, incapaz de entrar al nuevo reino descubierto.[38] A Descartes, según Husserl, le pasó lo mismo que a Colón, quien descubrió un nuevo continente, pero sin saberlo, creyendo haber descubierto una nueva ruta marina hacia la India.[39]

Todo lector de las *Meditationes* sabe a qué blanco apunta esta crítica de Husserl. En lugar de dedicarse a investigar el inmenso campo de problemas que ofrecía la subjetividad, Descartes convierte el *ego cogito* en un "punto arquimédico" para construir un nuevo sistema metafísico dogmático. Traicionando su radicalismo, opera con supuestos que había rechazado en su punto de partida. A pesar de haber invalidado todo saber objetivo, supone sin más la ejemplaridad de la matemática y convierte al *ego cogito* en un axioma que le sirve de base para reconstruir el mundo en una cadena de razonamientos deductivos, en cada uno de cuyos pasos se introducen los mismos supuestos que habían enturbiado la filosofía anterior que quería superar. Como se sabe, de este modo prueba la existencia de Dios, que como creador, asume la función del fundamento absoluto de todas las cosas. Estas se dividen en dos grandes regiones: la *res cogitans* (el yo) y la *res extensa* (el mundo). El *ego*, como *res creata*, pierde su carácter de fundamento absoluto y se convierte en una cosa.

[37] *Erste Phil. I*, p. 72.
[38] *Erste Phil. I*, p. 73.
[39] *Erste Phil. I*, pp. 63 s.

Este regreso al objetivismo medieval —que era lo que se quería superar— no invalida, sin embargo, las conquistas de Descartes. La filosofía moderna sigue la dirección señalada por él, y aspira a constituirse como una filosofía trascendental. Pero esto ocurre en la misma lucha entre el subjetivismo y el objetivismo que determina la marcha del pensamiento cartesiano. Husserl persigue la evolución de dicha filosofía en dos direcciones. La primera es la del empirismo inglés (Locke, Berkeley y Hume); la segunda, la del racionalismo continental, el cual queda reducido casi exclusivamente a Kant.

Husserl considera el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke como el primer intento de filosofía trascendental. Y, en efecto, como lo indica el título de la obra, lo que se propone Locke es investigar el "entendimiento humano" —que no es más que otro nombre del *ego cogito*— con miras a fundamentar todo el saber referido a los objetos. El campo de la investigación y la meta de esta son, pues, los mismos de la filosofía avistada en las dos primeras *Meditationes* de Descartes. Pero —según Husserl— el ensayo de Locke fracasa, justamente por no haber sabido aprovechar lo visto allí, abandonando un punto de partida que debía conducir a la filosofía trascendental.[40]

Locke estaba, pues, *in via*. Lo que lo desvía de la meta es la obstinada tendencia objetivista o mundana de la actitud natural. La subjetividad que toma como tema de su investigación no es el yo puro, radicalmente distinto de todo lo mundano, sino la "cosa pensante" de Descartes. Este, impulsado por la misma tendencia desviadora, había identificado al yo con el alma humana, es decir, con algo mundano. Pues el alma es siempre el alma de un cuerpo, y,

[40] *Erste Phil. I*, pp. 78 s.

como tal, pertenece al mundo de las cosas, una de las cuales es el cuerpo. Aquí se supone, por ende, la existencia del mundo. Este no es problema, sino que funciona como un supuesto, como el supuesto fundamental de la actitud natural.

Además, Locke investiga el alma por medio de la sicología, que se convierte en la ciencia fundamental. Pero la sicología es una ciencia positiva que trabaja en actitud directa, orientada hacia el mundo, y no puede volverse sobre sí para fundamentarse. De suerte que es una ciencia menesterosa de fundamentación como todas las ciencias positivas. Siendo así, ¿cómo puede pretender convertirse en la "filosofía primera", en la ciencia fundamental que ha de servir de fundamento a todas las restantes formas del saber? Esto solo lo puede llevar a cabo una filosofía trascendental. Y querer basar la filosofía trascendental en la sicología no solo es un desvío de las intenciones primitivas de Descartes, sino un contrasentido.

Y no solo esto. Locke también supone la validez de las otras ciencias. Sin duda, su propósito es encontrar sus fundamentos, mas únicamente sus fundamentos sicológicos. Es decir, su validez no es para él problema; lo que quiere averiguar es cómo surge esta en el alma humana. Por ello dice Husserl que el problema trascendental de Descartes de cómo se puede fundar un saber objetivo partiendo de la subjetividad, se le convierte a Locke "en el problema de la génesis sicológica de las vivencias de la validez y de las facultades correspondientes".[41] Esto lo desvía del camino de la filosofía trascendental, la cual no puede suponer la validez de ninguna clase de saber objetivo.

Sin embargo, en Locke hay un progreso con respecto a Descartes. Como ya vimos, este descubre el *ego cogito*, pero se olvida de investigarlo. En lugar de ello, lo utiliza como principio axiomático para construir un sistema. Locke,

[41] *Krisis*, p. 87.

en cambio, lo somete a un análisis. Para él no es, por consiguiente, un "punto arquimédico", sino un vasto campo de investigación, el tema de una ciencia del *ego*, de una egología.

Con todo, también en este punto se desvía Locke de la meta de la filosofía trascendental. Si la ciencia que estudia la subjetividad es la sicología, el método de investigación tiene que ser un método empírico y el *ego* investigado un *ego* empírico. La ciencia egológica que inicia Locke no es, pues, una "egología trascendental" sino una "egología sicológica", como dice Husserl.[42] De modo que Locke va más allá de Descartes en lo tocante a la tematización de la subjetividad, pero dejando perder el yo puro descubierto por aquel.

Mas lo peor de todo es que en el desarrollo de esta egología sicológica el *ego* se pierde nuevamente de vista. Pues el análisis a que se lo somete acaba por destruirlo. Locke inicia la destrucción; Hume la termina. Pero lo que la pone en marcha hay que buscarlo en Descartes.

La destrucción cartesiana del mundo no fue suficientemente radical. El mundo queda en ella invalidado, pero las categorías mundanas siguen vigentes. Es decir, la acción destructora de la duda metódica se paraliza no solo frente a la evidencia del *ego cogito*, sino también frente al imperio callado e invisible de los conceptos ontológicos con que se venía pensando el mundo desde los griegos. Descartes no se dio cuenta de ello. Opera simplemente con dichos conceptos sin llegar a tematizarlos. Se trata pues de conceptos operativos o supuestos, en el sentido que le da Husserl a esta palabra. Uno de ellos es el de *substantia*. Operando con él, el yo, que había sido purificado antes de todo lo mundano, se le convierte ahora a Descartes en *substantia cogitans*, esto es, en algo mundano.

[42] *Erste Phil. I*, p. 87.

A esto se refiere Husserl cuando dice: "Descartes hace del *ego* una substancia y por muy abstractamente que haya determinado este concepto, ahí se le coló, sin embargo, la representación de cosa." [43] Para entender esta afirmación tenemos que recordar algo muy elemental respecto de la palabra *substantia*.

Substancia equivale a ὑποκείμενον tomado como οὐσία. La expresión es ambigua, pues unas veces designa un ente determinado, una substancia; otras, el ser de un ente como substancia, esto es, la substancialidad de la substancia. El término surge, pues, en conexión con la pregunta por el ser de los entes. Mas los entes a que se refiere la pregunta primitiva de los griegos son las cosas; y la idea del ser latente en el fondo de ella es la permanente presencia (οὐσία). Por ello, el ser es lo subyacente (ὑποκείμενον), lo substante en los cambios, accidentes o propiedades de las cosas.

Cuando Descartes descubre el yo no se plantea el problema de su modo de ser peculiar, sino que utiliza el modelo mundano indicado —"la cosa con sus propiedades"— para interpretarlo. Es cierto que separa el *ego cogito* de la *res corporea*, distinguiendo sus diferentes modos de ser. El de la última radica en la *extensio*, en lo que permanece en los cambios de figura, peso, dureza, movimiento, etc.; mientras que el del *ego* consiste en el *cogitare*, que es pura actividad. Sin embargo, ambos son substancias. Así, el *ego* se inmoviliza, por decirlo así, y se convierte en una cosa *(res)*. El *ego* del *cogito* es lo permanentemente presente en la variación de sus actos. O lo que es lo mismo: el *ego* del *cogito* es una cosa, cuyas propiedades son las *cogitationes*. Esto es lo que quiere decir Husserl cuando afirma que con el concepto de *substantia* Descartes introdujo en el yo el concepto de cosa.

Locke hereda esta idea de la subjetividad y la lleva hasta

[43] *Erste Phil. I*, p. 34.

sus últimas consecuencias. Para él, el alma es, en la formulación de Husserl, "un complejo de datos (vivencias) referidos a una 'substancia' como a una X incognoscible, así como una cosa física es un complejo de propiedades de una substancia desconocida".[44]

Esto es: lo único que podemos conocer del alma son sus propiedades (las vivencias); el sujeto de estas, la substancia anímica, es algo inaccesible a la experiencia.

Locke llega a este resultado trasladando a la subjetividad una interpretación de las cosas que, dentro de un empirismo consecuente, es irrefutable. Una mesa, v. gr., se nos aparece como una cosa con propiedades. Pero lo único empíricamente dado son estas últimas. La experiencia no nos dice nada más. Empero, las propiedades se presentan en una unidad; lo que nos impulsa a suponer un substrato unificante. Esto es lo que llamamos substancia material, la cual, por ser incognoscible, funciona como un mero concepto hipotético que nunca se puede verificar.

Analógicamente, en el dominio del alma solo tenemos experiencia de las vivencias: sensaciones, percepciones, voliciones, etc. Pero del alma como tal no poseemos ningún dato. Sin embargo, las vivencias se presentan trabadas entre sí; lo cual nos da base para suponer una substancia anímica que las mantiene juntas, un alma de la cual no sabemos qué es. Por ello la llama Locke *Je ne sais quoi*.

Basta comparar este *Je ne sais quoi* con la *clara et dinstincta perceptio* en que se daba el *ego* según Descartes, para darse cuenta de que la herencia de este comienza a volatilizarse en el empirismo inglés. Así como en la *substantia corporea* la substancia pierde claridad y distinción quedando como evidente solo sus propiedades, asimismo en el *ego cogito* el yo se convierte en una "X incognoscible" como supuesta base de lo único conocido: las *cogitationes*.

[44] Loc. cit.

Berkeley, el continuador de Locke, acelera el proceso de volatilización de la herencia metafísica cartesiana. A pesar del debilitamiento de la teoría substancialista, en Locke subsiste aún la dualidad de las substancias vigente en el sistema desarrollado de Descartes (*ego cogito* y *res corporea*). Aun cuando la cosa sirve de modelo ontológico para interpretar la subjetividad, ambas están en una relación de coordinación, en la cual los dos términos de la relación existen independientes el uno del otro. En cambio, Berkeley destruye las cosas, subordinándolas al sujeto. Repite, pues, la empresa cartesiana de las primeras *Meditationes*.

Como se sabe, Locke salva la independencia de las cosas respecto al sujeto mediante la distinción entre "cualidades primarias" y "cualidades secundarias". Estas últimas —color, sonido, sabor...— existen solo en nuestros sentidos; son por lo tanto, meramente subjetivas. Pero las primarias —extensión, figura, movimiento...— pertenecen a las cosas mismas. De modo que el mundo existe fuera de mí, si bien solo como un conjunto de cosas extensas, móviles y configuradas. Berkeley, al contrario, identifica ambas clases de cualidades, negando que las primarias tengan una existencia fuera de los sentidos. Nosotros, v. gr., no tenemos ningún dato de la extensión en sí; esta es una mera abstracción. La experiencia nos ofrece únicamente objetos extensos singulares de tal o cual color. Y ambos tipos de datos —extensión y color— son relativos al sujeto. Así como el color, el sonido y el sabor, también el tamaño, la figura y la velocidad cambian de acuerdo con la situación y la constitución de los sentidos. De esta manera despoja Berkeley a las cosas de su ser en sí. El mundo exterior solo existe para mí. Su ser consiste en ser percibido. *Esse = percipi.*

El residuo de la destrucción de las cosas es de nuevo, como en el punto de partida de Descartes, el sujeto percipiente, el *ego cogito*. Este es el campo de trabajo de la filosofía y el fundamento firme que ha de servir de principio explicativo de todo lo trascendente. Como ya sabemos, según Husserl aquí hay que buscar el auténtico comienzo de la filosofía. A ello se debe el lenguaje encomiástico que emplea al hablar de Berkeley, a quien llama "uno de los filósofos más radicales y geniales de la época moderna".[45]

No obstante, Berkeley no fue suficientemente radical. A pesar de destruir el mundo de las cosas y de que no intenta reconstruirlo por caminos falsos, y a pesar de aferrarse resueltamente a la subjetividad como lo único seguro, cuando lo va a caracterizar echa mano, de nuevo, del modelo ontológico válido solo para las cosas. El alma es una substancia cuyas propiedades son las vivencias. Niega, pues, la substancialidad material, pero se queda con la substancialidad anímica, la cual no puede mantenerse si se acepta la teoría empirista del conocimiento que propugna Berkeley.

Hume, el sucesor de Berkeley, se encarga de probar esta imposibilidad, ateniéndose estrictamente al principio metódico empirista: lo que no pueda reducirse a la experiencia es una ficción. La fuente originaria de la experiencia son los sentidos, las "impresiones", como él dice. De suerte que si queremos justificar la validez de una idea, lo primero que tenemos que hacer es preguntar de qué impresión se deriva.

Ahora bien, si planteamos semejante pregunta respecto a la substancia espiritual de Locke y Berkeley, no hallamos una respuesta satisfactoria. Pues tal sustancia es un concepto metaempírico, es decir, metafísico y, por tanto, un cuerpo extraño en el empirismo, heredado de la filosofía dogmática anterior. Ninguno de los sentidos nos da noticia alguna de ella. ¿Qué es, entonces, el yo? Si nos atenemos fielmente a la experiencia, solo podemos decir que es un "haz de percepciones". En este haz, las percepciones son independientes y separables las unas de las otras: cada una

[45] *Erste Phil. I*, p. 149.

de ellas existe por sí misma y no necesita de nada para fundamentar su existencia. Por esta razón, no han menester de una supuesta substancia que les sirva de sustentáculo y las ate. Dicha substancia, el yo, es por tanto una mera ficción, un engendro de la imaginación que confunde dos fenómenos diferentes, determinada por la ley sicológica de asociación por semejanza. Estos fenómenos son la sucesión y la identidad. Entre las percepciones hay solo una relación de sucesión. En un flujo y movimiento perpetuo, las unas se suceden a las otras a velocidades extraordinarias, lo que dificulta la captación de la distancia entre ellas. Con todo, siempre hay una distancia. Pero la imaginación la borra, y sustituye la sucesión por la identidad, asociando así dos fenómenos semejantes pero no iguales. Las percepciones son, por tanto, distintas y separables, mas nosotros fingimos la identidad, y con la identidad introducimos en la subjetividad la substancia, el alma o el yo como factor identificante.

Con Hume llega a su meta el proceso teleológico del empirismo inglés. Su resultado es para Husserl la "bancarrota de la filosofía".[46] Esto lo dice pensando en la volatilización de las intenciones cartesianas. Y, en efecto, de Descartes no queda casi nada. El único resto del *ego cogito* son las percepciones, es decir, las *cogitationes*. Otro residuo es la duda, pero no la duda metódica, sino una duda destructora que no deja nada en pie. Por ello, el anhelo cartesiano de fundar en el *ego* una *sapientia universalis*, base de todas las ciencias, se hace vano. Lo único evidente ahora es el flujo incesante de las vivencias, donde no se encuentra un punto de apoyo para establecer proposiciones de validez universal.

Una confesión tácita de la bancarrota de la filosofía de que habla Husserl la encontramos en Hume mismo, en el

[46] *Erste Phil. I*, p. 180.

momento en que tiene que recurrir a la fe. Ante el fracaso del intento empirista de explicar filosóficamente el yo y el mundo, no le queda más que este camino. Pues el yo y el mundo son algo con que tenemos que contar en nuestra existencia cotidiana, y si la filosofía no los puede esclarecer hay que pedir ayuda a otra instancia. Según él, el yo, el mundo y los conceptos científicos que pretenden explicarlos son ficciones, pero ficciones necesarias. Nosotros tenemos que creer en ellas, pues de lo contrario sería imposible nuestra existencia. Pero lo creído en esta forma no tiene su fundamento ni en la experiencia ni en la razón, sino en la costumbre.

Tal recurso a la fe significa, en el lenguaje de Husserl, una vuelta a la actitud natural. En esta existe el hombre seguro en su mundo circundante, guiado ciegamente por la fe, impasible frente a los enigmas que lo rodean. Ahora bien, si la filosofía surge como una superación de la actitud natural, el resultado último del empirismo inglés equivale a una caída fuera de la filosofía.

Para Husserl, sin embargo, el movimiento empirista fue necesario para el desarrollo de la filosofía trascendental, a pesar de desviarse de la meta a que esta apuntaba en su comienzo cartesiano. En esta dirección hay que entender las siguientes palabras suyas: "Esta línea evolutiva (la del empirismo inglés) es especialmente importante, porque recorre un trecho del camino histórico en que el trascendentalismo de Descartes falsificado sicológicamente intenta, sacando sus últimas consecuencias, abrirse paso hacia la conciencia de su insostenibilidad y, partiendo de aquí, hacia un trascendentalismo más auténtico y más consciente de su verdadero sentido."[47]

Este "trascendentalismo más auténtico y más consciente de su verdadero sentido", que se abre paso a través del

[47] *Krisis*, p. 86.

empirismo, es el kantiano. Semejante conexión histórica no es desacertada. Recuérdense las palabras del propio Kant, según las cuales Hume lo despertó de su sueño dogmático, poniendo en marcha su propio pensamiento.

Pero, por otro lado, Husserl ve a Kant también como culminación de la otra línea evolutiva de la filosofía moderna, es decir, del racionalismo. Antes de Kant, sin embargo, no encuentra en esta línea una contribución importante al desarrollo de la filosofía trascendental. Allí más bien desaparece esta para darle paso a una metafísica dogmática, que no se preocupa por investigar la subjetividad y extraer de ella sus conceptos fundamentales, sino que opera con supuestos, con las llamadas ideas innatas, enredándose en contradicciones y desembocando finalmente en una teología. De manera que, desde el punto de vista de la "auténtica filosofía", el empirismo inglés es más importante que el racionalismo de los siglos XVII y XVIII. En este movimiento el primero que retoma el hilo trascendental es Kant, y esto lo hace aprovechando las conquistas del empirismo.

Husserl dice que en Kant encontramos "el esbozo de un primer sistema científico de una filosofía trascendental".[48] Y, en efecto, él da todos los pasos necesarios hacia tal sistema. Su "revolución copernicana", el regreso de los objetos al sujeto como su fundamento explicativo, equivale a la superación de la actitud natural, que le abre la dimensión de la subjetividad como campo propio del filosofar. Además, no se contenta, como Descartes, con el mero descubrimiento de este campo para entregarse a construcciones dogmáticas apresuradas, sino que somete la subjetividad trascendental —la "razón pura"— a análisis exhaustivos antes de entrar a explicar la objetividad de los objetos desde ella. Finalmente, intenta purificarla de los elementos empíricos

[48] *Erste Phil. I*, p. 280.

que llevaron al fracaso el ensayo de los ingleses. El punto de partida, el plan y el desarrollo corresponden a los de la filosofía que Husserl estima como auténtica. A pesar de todo, este no considera a Kant como punto de llegada del movimiento teleológico de la filosofía trascendental, sino como punto de tránsito hacia la meta definitiva, es decir, hacia la fenomenología trascendental. Pues él "no pudo llegar hasta los verdaderos fundamentos, hasta la problemática más originaria y el método definitivo de la filosofía trascendental".[49] ¿Por qué? Por falta de radicalismo; por admitir aún supuestos objetivistas y sicologistas.

"Por todas partes encontramos a la base de la crítica kantiana de la razón un objetivismo dogmático que opera con supuestos metafísicos trascendentes."[50] Aquí se refiere Husserl al concepto de la *cosa en sí*, que es, en último término, la fuente del "objetivismo" kantiano. Introduciendo dicho concepto, Kant le imprime a la razón humana el carácter de finitud. Ella no es creadora, como la razón infinita divina, sino que tiene que recibir un material que organiza gracias a sus facultades trascendentales, la sensibilidad y el entendimiento. Dicho material surge mediante la afección de la subjetividad de parte de la *cosa en sí*. Esta se enfrenta, pues, al sujeto como algo autónomo, como algo trascendente que se escapa al poder de la razón. Por ello Kant "no pudo llegar hasta la subjetividad absoluta que constituye todo ente en su sentido y validez".[51]

Además, a pesar de que Kant rechaza la sicología como ciencia de la subjetividad, en su teoría de las funciones formales de la sensibilidad y del entendimiento hay un resto sicologista. Es cierto que estas funciones son universales y necesarias, no pertenecen a un hombre determi-

[49] *Erste Phil. I*, pp. 241 s.
[50] *Erste Phil. I*, p. 369.
[51] *Krisis*, p. 202.

nado, ni a una raza, ni a un pueblo, sino al hombre en cuanto tal. Sin embargo, dichas funciones son algo fáctico. Aquí no hay ninguna diferencia con Hume. Este podría también haber dicho que el hombre constituye esas funciones formales, universales y necesarias, por la fuerza de la costumbre, a causa de la necesidad que tiene de ciertas ficciones para la vida práctica. Ahora bien: si estas funciones pertenecen a la facticidad del hombre, no puede haber un conocimiento objetivo absolutamente necesario. Todo conocimiento valdrá solo desde el punto de vista del hombre. Pero esto es declarado escepticismo. Para los hombres constituidos de otra manera o para otros seres no valdría dicho conocimiento. Y esto va contra la esencia del conocimiento absoluto, en el cual el juicio, v. gr., $2 \times 2 = 4$ no vale solo para mí o para determinada clase de hombres, sino también para Dios, quien no lo podría modificar.[52]

En el fondo, Kant permanece atado a la concepción empirista del alma. Esta es el alma del hombre concebido como ser sico-físico, esto es, un alma mundana. Él rechaza ciertamente el método sicológico de Hume para investigar la subjetividad, pero no puede desarrollar el método trascendental auténtico, a causa de dicha concepción. Por ello desemboca en una "conceptuación mítica", que deja todos los conceptos trascendentales más importantes (el yo de la percepción trascendental, las funciones trascendentales, la *cosa en sí*...) flotando en la oscuridad.[53]

Este estado de cosas no mejora, según Husserl, después de Kant. Al contrario, en el siglo XIX entra la filosofía trascendental en un período de decadencia. El idealismo alemán (Fichte, Schelling, Hegel) continúa la línea kantiana. Pero aquí todo se vuelve más turbio. Aquí aumenta

[52] *Erste Phil. I*, pp. 354 s.
[53] *Krisis*, pp. 117 s., 202 s.

la "conceptuación mítica" unida con "interpretaciones del mundo en anticipaciones metafísicas oscuras", y la falta de "un método y de conceptos científicos rigurosos".[54] Esto provoca una reacción contra el trascendentalismo y un renacimiento del objetivismo, que se expresa en el predominio de las ciencias positivas. Después del "derrumbe del idealismo alemán" reaparece el pensamiento trascendental en los llamados "renacimientos". La línea empirista de Hume renace con J. St. Mill, Chuppe y Avenarius; la racionalista de Kant, en el neokantismo.[55] Pero en esas corrientes la filosofía trascendental arrastra lánguidamente su existencia, sin dar un paso adelante.

Un nuevo paso adelante lo viene a dar, según Husserl, su propia filosofía. En esta alcanza el pensamiento trascendental su madurez. Todo lo anterior es solo trabajo preparatorio o, como él dice, "ingenuidad trascendental".[56]

Decíamos al comienzo que Husserl ve toda la historia de la filosofía occidental como un proceso teleológico unitario que comienza en Grecia y termina en su propia filosofía. El nuevo paso, la fenomenología trascendental, sería, pues, por tanto, un paso final. Ella sería el *télos* de dicho proceso, tomando la palabra en su doble sentido: como meta y como punto de llegada. Esto es: ella sería el secreto anhelo de la filosofía, si contemplamos esta desde el pasado, y su plenitud, si lo hacemos desde el presente.

[54] *Krisis*, p. 205.
[55] *Krisis*, pp. 198 ss.
[56] *Krisis*, p. 196.

V

EL CAMINO DEL SICÓLOGO

Siguiendo el camino histórico llegamos, lo mismo que por el camino cartesiano, al campo propio de la filosofía, es decir, a la subjetividad trascendental. A través del sistema de Kant avistamos dicho campo, pero rodeado de una oscuridad que va creciendo en la filosofía posterior, hasta ocultarlo totalmente. Por ello, Husserl abandona este nuevo camino y se dedica a buscar otro. Su excursión histórica nos deja, sin embargo, algo duradero; pues de ella resulta que la filosofía trascendental que él busca no es solo un ideal personal suyo, sino la meta que ha perseguido el pensamiento occidental.

El segundo tomo de la *Filosofía primera*, publicado en 1959, contiene los escritos dejados por Husserl en torno al nuevo intento de abrirse paso hacia la subjetividad trascendental. Aquí el punto de partida es diferente al del camino histórico. No se parte, por lo tanto, como en este, de la situación histórica en los comienzos griegos del filosofar. Husserl vuelve a la actitud egológica del camino cartesiano, en la cual el pasado filosófico queda entre paréntesis. Pero el nuevo punto de partida tampoco es la situación prefilosófica, la situación natural del hombre ajeno a la filosofía, desde la cual se partió en dicho camino. El nuevo punto de partida lo expresa Husserl por medio de la fórmula: "Yo como filósofo principiante." [57] El impulso dominante aquí es el filosófico. De manera que se supone

[57] *Erste Philosophie* (1923-24), Zweiter Teil, Husserliana VIII (Den Haag, 1959), p. 40. (Cit.: *Erste Phil. II.*)

ya superada la actitud natural, aunque no se haya asumido aún la actitud trascendental. Dicho impulso surge de la actualización de una tendencia del hombre oculta aun en la actitud natural. El hombre aspira a saber y no se da por satisfecho con el saber natural, sino que se siente acosado por preguntas que lo impulsan hacia un saber fundado y del cual pueda hacerse responsable. Pero en la mayoría de los casos esto se queda en una mera inquietud y en un anhelo insatisfecho. El filósofo principiante, en cambio, se deja guiar por esta aspiración hacia la fundamentación y la responsabilidad latente en todo hombre. Y sacando la consecuencia implícita en ella, toma la decisión inquebrantable de no aceptar ningún conocimiento meramente dado, es decir, que él no haya conquistado por su propio esfuerzo y del cual no pueda responder.

¿Cómo se pone en marcha el filósofo principiante? Si ha dejado en suspenso todo saber, el único punto de apoyo que le queda es la experiencia que hace de sí mismo como siendo en el mundo. Husserl enuncia el contenido de esta experiencia doble en la tesis: "yo soy" y "el mundo es". Ambas expresan un saber. Al filósofo principiante, resuelto a no admitir ningún conocimiento que no pueda fundamentar y del cual pueda responder, no le es lícito aceptarlas como un saber válido. Pero puede examinar la experiencia de que brotan. Y este examen le permite ponerse en marcha.

Cada una de las dos tesis le ofrece un camino diferente. La tesis "el mundo es" le abre un camino que ya conocemos: el camino cartesiano seguido en las *Ideas*. Aquí se recorre, pues, de nuevo. Pero el recorrido no es el mismo descrito en las *Ideas*, pues ahora el punto de partida y la actitud son diferentes.

En las *Ideas* Husserl parte de la situación natural del hombre dominado por la tendencia a creer en la existencia del mundo. Después de perseguir esta tendencia desentrañando la tesis que encierra sobre el mundo, detiene súbita-

mente la marcha y pone fuera de acción dicha tesis, lo cual nos hace retroceder a la subjetividad y asumir la actitud filosófica. Esto ocurre por medio de un acto de libertad. La superación de la "tesis de la actitud natural" y el surgimiento de la actitud filosófica son un producto de la libertad y, por lo tanto, de un acto voluntario.

El filósofo principiante no puede permitirse semejante arbitrariedad. Él parte de una situación diferente. Su actitud es ya una actitud filosófica. Desde el principio toma la decisión de no aceptar nada que no se le dé con una evidencia absoluta en su propia experiencia. Esta evidencia absoluta supone una experiencia absoluta. Semejante experiencia es lo único que puede determinar sus decisiones y guiar sus pasos, no un acto de voluntad. De manera que, antes de tomar cualquier decisión sobre el mundo, tiene que llevar a cabo una tarea previa. Tiene que analizar la tesis "el mundo es" a la luz de la idea de una experiencia absoluta. Ahora bien, dicha tesis brota, según Husserl, de lo que él llama la experiencia mundana. De manera que lo primero que tiene que hacer el filósofo principiante es una "crítica de la experiencia mundana".[58]

La experiencia mundana es la experiencia externa: la experiencia perceptiva de las cosas y del mundo como la totalidad de ellas. Para caracterizarla, describamos primero la experiencia externa de una cosa.

Percibo, por ejemplo, una naranja. Lo mentado en la percepción es la naranja entera. Pero el contenido perceptivo me ofrece solo un lado de la naranja. Este es el único realmente presente. Los otros lados están ocultos. Sin embargo, los miento también. Pero las menciones correspondientes no tienen ningún contenido intuitivo. En la percepción hay, pues, menciones plenas y menciones vacías. Una cosa percibida es una mezcla de algo efectivamente

[58] *Erste Phil. II*, pp. 44 ss.

dado y de algo com-mentado o anticipado. Las com-menciones y las anticipaciones constituyen, como dice Husserl, un "horizonte abierto", que es un campo de posibles percepciones aún no ejecutadas. Pero este horizonte nunca se cierra. Nuevas percepciones me ofrecen aspectos antes ocultos de la cosa, aumentando así el contenido intuitivo. Pero siempre permanecerá algo oculto. Además, las nuevas percepciones actualizan nuevos aspectos, pero, a la vez, arrojan en una zona de desatención los percibidos antes. De manera que siempre habrá en la cosa percibida algo realmente dado y un horizonte vacío.

¿Es la experiencia descrita una experiencia absoluta? ¿Qué es una experiencia absoluta? Como toda experiencia saca su contenido de la intuición, la experiencia absoluta exige una intuición o visión absoluta. Lo dado debe verse en ella plenamente; el objeto debe estar en ella de cuerpo presente, con todos sus aspectos representados en el contenido intuitivo, sin residuos que se escapen a la visión. Además, el modo de darse en ella el objeto debe ser apodíctico. Esto es, como en ella se debe dar el objeto sin limitaciones, tal como es en sí, debe quedar excluida la posibilidad de que sea de otro modo.

¿Cumple la experiencia mundana dichas condiciones de la experiencia absoluta? De ninguna manera. La cosa se ofrece en ella siempre incompleta. En torno a lo dado hay siempre un halo de indeterminación que no se ha incorporado aún al contenido intuitivo. Este halo constituye un horizonte de inseguridad con respecto a lo dado. Puede ocurrir que dentro de él se presenten nuevas percepciones que corrijan o modifiquen y hasta aniquilen totalmente lo percibido. El modo de darse en ella la cosa no es apodíctico. Que la cosa sea como se da, esto es una mera presunción que necesita ser confirmada por nuevas percepciones. Las anticipaciones y com-menciones inherentes a este tipo de experiencia no siempre son confirmadas; a

veces se revelan en la marcha de la experiencia como engaños, ilusiones o alucinaciones. La experiencia mundana no es una experiencia absoluta. Es una experiencia relativa, en cuanto no reposa en sí misma como aquella sino que está sujeta a una serie de condiciones aleatorias.

Lo mismo ocurre con la experiencia del mundo.[59] Este se da en una percepción total. Gracias a ella somos conscientes de un mundo unitario, que dura en el tiempo ilimitado, que permanece en el flujo de los cambios y que se extiende en el espacio. Sin embargo, lo percibido es siempre solo un aspecto suyo, aunque mentemos una totalidad. Esta se logra reemplazando lo no percibido mediante anticipaciones vacías de contenido intuitivo que forman un horizonte abierto de futuras percepciones. A veces, las anticipaciones no se confirman. Nuevas percepciones destruyen la unidad mentada, que hay que reconstruir entonces mediante correcciones. Pero el horizonte nunca se cierra; las anticipaciones no cesan; las correcciones se repiten una y otra vez. La experiencia del mundo no es, pues, absoluta. El mundo nunca se da totalmente en la percepción. Lo dado no tiene un carácter apodíctico, pues no hay ninguna garantía de que las percepciones nuevas vayan a confirmar las expectativas. Su carácter es meramente presuntivo. No se puede excluir la posibilidad de que un día falte la percepción confirmadora y que el mundo se disuelva en un "caos de sensaciones".

En suma, el carácter presuntivo de la experiencia mundana deja abierta la posibilidad de que las cosas y el mundo como la totalidad de ellas no existan. Ni el mundo ni las cosas son necesarios. Por tanto, la crítica de la experiencia mundana nos revela la contingencia de la tesis "el mundo es". El contenido de esta tesis no le puede servir, pues, al filósofo principiante de punto de apoyo para co-

[59] *Erste Phil. II*, pp. 46 ss.

menzar efectivamente a filosofar. El mundo no puede ser el suelo firme que busca para construir el sistema de un saber rigurosamente fundado y del cual pueda hacer responsable de manera absoluta.

Con todo, el resultado de la crítica no nos deja flotando en el vacío. Pues ella, al lado de su aspecto negativo, tiene uno positivo. Al mismo tiempo que revela la contingencia de la tesis "el mundo es", revela la apodicticidad de la tesis "yo soy".

Podría pensarse que la crítica cae también sobre el yo marcándolo con el estigma de la contingencia. Nosotros partimos ciertamente de la experiencia primaria del filósofo principiante en la cual es consciente de sí como siendo en el mundo. Su yo es, por lo tanto, un yo mundano y, en cuanto mundano, contingente. Pero para Husserl hay aquí dos yos diferentes: un yo-objeto *(Ichobjekt)* y un yo-sujeto *(Ichsubjekt)*.[60] El primero es el yo de un cuerpo, una realidad sico-física perteneciente al mundo. Este yo es un objeto para mi experiencia mundana. El segundo es el sujeto de esta. Es el yo que hace la experiencia de todos los objetos: de los objetos mundanos y, por consiguiente, del yo como objeto mundano. En este yo-sujeto no puede hacer mella la crítica anterior. Supongamos con Husserl, por ejemplo, que no se confirman las anticipaciones que nos ayudan a constituir la unidad del mundo, y que este se convierte en un "caos de sensaciones". Entonces yo me disgrego también en ese caos como "yo humano", y como el yo de un cuerpo. Pero esta catástrofe no toca al yo como sujeto que la vive. Todo lo objetivo se disuelve, pero el yo que hace la experiencia de esta disolución permanece. Husserl presenta otra hipótesis extrema para demostrar el carácter *inconcussum* del yo-sujeto. Supone que Dios no ha creado un mundo real, sino un mundo de apariencias. En este mundo de apa-

[60] *Erste Phil. II*, p. 71.

riencias mi cuerpo y su yo serían algo apariencial. Yo no tendría, pues, realmente ni un cuerpo ni un yo sico-físico. Sin embargo yo sería un sujeto que tiene la experiencia de toda esta fantasmagoría.[61]

Teniendo en cuenta lo anterior, yo como filósofo principiante debo distinguir dos cosas diferentes: "Mi existencia humana, que se me da originariamente en la autoexperiencia mundana perceptiva, y mi ser trascendental, que se me da originariamente en la autoexperiencia trascendental, en la autopercepción de la reflexión pura."[62] En estas palabras vemos cuál es el resultado que quiere hacer resaltar Husserl en la crítica de la experiencia mundana. Ella nos coloca en el umbral de la experiencia trascendental, la cual nos lleva al yo trascendental.

En el segundo recorrido del camino cartesiano de las *Ideas* llegamos de nuevo a la meta que ya conocemos. Desde ella se nos abre la subjetividad trascendental como el campo propio de la filosofía. Pero esta no se puede instalar como una fenomenología trascendental. En el camino recorrido no hemos podido esclarecer sus conceptos más importantes. El tema de la crítica de la experiencia mundana es el mundo. Lo trascendental resulta solo como resto irreductible. Pero no se lo tematiza expresamente. Su tematización exige un examen de la tesis "yo soy". Pero para ello es necesario emprender un nuevo camino: el camino del sicólogo.

Exceptuando las *Meditaciones cartesianas* (1929), donde determinado por el tema, vuelve al camino anterior, en todas las publicaciones de los últimos años de su vida sigue Husserl el camino del sicólogo: en la *Filosofía primera II*, en

[61] *Erste Phil. II*, p. 73.
[62] Loc. cit.

el curso sobre *Sicología fenomenológica* (1925), en los diversos esbozos del artículo para la *Encyclopaedia Britannica* (1928), en la *Lógica formal y lógica trascendental* (1929) y en la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936)

Es evidente, pues, que los caminos anteriores se le revelan en dichos años como insuficientes. Ya dijimos por qué. Ellos nos permiten avistar la subjetividad trascendental, pero no nos llevan hasta su centro. El *ego cogito*, como dice Husserl, es aún una palabra vacía.[63] Es necesario buscar un camino hacia él que nos permita conocer sus entresijos. Además, el nuevo camino nos debe permitir esclarecer una multitud de conceptos que han quedado oscuros.

La dirección que hay que seguir está ya dada en el camino anterior. La crítica de la experiencia mundana nos abrió un campo de experiencia apodíctica: la subjetividad. Ahora tenemos que internarnos en este campo. Nos desentendemos, pues, del mundo y dirigimos la atención al yo. En esta actitud tematizamos la tesis "yo soy". Nuestro propósito inmediato es hacer una crítica de la experiencia de que brota esta tesis. Se trata, por tanto, de una "crítica de la experiencia interna".

Pero el yo que se tematiza aquí en la actitud sicológica no es el yo trascendental que avistamos al final del camino anterior. Hay que volver a comenzar con el yo dado en el punto de partida. Este era el yo empírico atado al mundo. Partiendo de este yo, se ha de mostrar lentamente cómo se va purificando de lo mundano, hasta convertirse en un yo trascendental. Para ello tenemos que evitar el salto que se da en el camino cartesiano desde el mundo al yo puro. Este no se puede distinguir con claridad del yo empírico en semejante salto. La distinción solo es posible en una paulatina experiencia de su diversidad. Asimismo es necesario

[63] *Erste Phil. II*, p. 126.

evitar el peligro de quedarse en el yo empírico, como les ocurre a los sofistas, al empirismo inglés y a todas las corrientes sicologistas. Tal peligro se evita mediante dicha distinción.

Por ello comienza Husserl así: "Partamos del yo naturalmente ingenuo que ejecuta cualesquiera actos, refiriéndose de modo natural a cualesquiera objetos intencionales."[64] Percibo, por ejemplo, un árbol. En este acto podemos distinguir varios estratos. En primer lugar, encontramos un yo que ejecuta ingenuamente un acto, perdiéndose en la percepción y olvidándose de sí mismo. Para el yo que percibe lo único presente es el árbol. El yo percipiente está oculto. Su actividad se agota en la percepción del objeto. Mas este estado de olvido y de ocultación puede ser superado. Para ello tengo que asumir la actitud sicológica, desviando la atención del objeto y dirigiéndola al acto mediante la reflexión. Entonces entra en acción una "percepción de grado superior": la autopercepción. En ella lo percibido no es el árbol, sino el "yo percibo el árbol", es decir, el percibir mismo, o sea, el yo. La reflexión produce una escisión del yo en un yo-objeto y un yo-sujeto. El primero (el objeto) es el yo reflejado; el segundo (el sujeto) es el yo reflejante. ¿Qué ha ocurrido aquí? El yo latente en la actitud natural, dirigida hacia el objeto, se ha hecho patente en la reflexión, propia de la actitud sicológica, dirigida hacia el acto.[65]

Pero la anterior es, según Husserl, solo un primer grado de la actitud refleja. Él la llama la reflexión natural. ¿Por qué? Porque no pierde totalmente el interés por el objeto del mundo. Es decir, el yo reflejante no se dirige exclusivamente hacia el acto, hacia el yo reflejado, sino que se interesa también en lo percibido por este. El yo reflejante mira,

[64] *Erste Phil. II*, p. 127.
[65] *Erste Phil. II*, pp. 86 ss.

pues, en dos direcciones: hacia el acto y hacia lo percibido en el acto (el árbol v. gr.), tomando una posición frente a lo percibido. La actitud refleja está trabada con la actitud directa. Por ello, el yo reflejante no es un yo puro, purificado de lo ajeno a él, de lo trascendente, objetivo o mundano. No es, pues, aún pura inmanencia.[66]

Una segunda reflexión nos permite darle la espalda a lo objetivo e internarnos definitivamente en la intimidad. Esta es la que Husserl llama la reflexión fenomenológica.

El nuevo paso, la reflexión fenomenológica, se logra mediante una anulación del interés que en la reflexión natural muestra aún el yo reflejante en las tomas de posición del yo reflejado. Veamos cómo describe Husserl esta anulación.

Yo percibo un árbol. El yo percipiente pone el árbol, v. gr., como real. Al entrar en acción la reflexión natural, el yo se escinde en un yo reflejado y un yo reflejante. El yo percipiente se convierte en el "objeto" del yo reflejante; pero este no deja de interesarse en el objeto que percibe aquel. De modo que el yo reflejante tiene dos centros de interés: el yo que percibe al objeto y el objeto percibido (el árbol). Movido por este doble interés, el yo reflejante no se contenta con contemplar al yo reflejado, sino que también se interesa en sus tomas de posición, aceptándolas o rechazándolas. Esto ocurre, por ejemplo, cuando, al examinar el acto del yo percipiente, reconoce la realidad del árbol puesta por aquel; o cuando, por el contrario, la niega al descubrir que dicha posición es el producto de una alucinación o de una ilusión.

Pues bien, en la reflexión fenomenológica pierdo todo interés en el objeto y dejo en suspenso toda toma de posición poniendo el objeto entre paréntesis. Entonces todo mi interés se dirige a los fenómenos síquicos, a los actos, a las vivencias. Esto es lo que Husserl llama "un interés

[66] *Erste Phil. II*, pp. 91 ss.

puro en el ser subjetivo"[67], un interés purificado de toda tendencia hacia lo objetivo. El "objeto" del yo reflejante es ahora exclusivamente lo subjetivo.

Lo anterior no es más que una descripción de la actitud sicológica en que se descubre el campo de la sicología. De modo que la reflexión fenomenológica de que habla Husserl ya había sido practicada por quienes en el pasado habían trabajado en esta ciencia. Pero la apertura del campo del sicólogo no es más que una faena preparatoria. Después viene lo más importante: la determinación de dicho campo. Aquí sí se separa Husserl de la sicología anterior. El empirismo inglés (Locke, Berkeley y Hume) y la sicología del siglo XIX derivada de él, avistan ya este campo de las vivencias puras, mas al ir a aplicarlo dan un paso atrás y lo vuelven a perder de vista. Culpa de ello fue el método empleado. Este lo pedían prestado a las ciencias de la naturaleza. Era, pues, el método empírico, cuyo hilo conductor es el principio de causalidad física. Por ello explicaban lo síquico causalmente. Las vivencias no eran más que productos de la acción de causas exteriores sobre el sujeto. La causalidad los lanzaba, pues, de nuevo hacia atrás, hacia el mundo objetivo, que es precisamente lo que hay que abandonar para encontrar lo subjetivo puro como campo de la sicología.

Contra esta sicología causalista se había producido ya una reacción en el siglo XIX. Dilthey y Brentano habían fundado una sicología descriptiva atenta exclusivamente a lo síquico y que no recurría a causas exteriores para explicarlo, sino que lo describía minuciosamente mediante categorías estrictamente sicológicas, sin pedirle prestados sus conceptos descriptivos a la ciencia natural.

Pero Husserl dice que dicha sicología se queda a medio camino. Ella lleva a cabo la reflexión fenomenológica y se

[67] *Erste Phil. II.* p. 108.

instala en lo subjetivo, desinteresándose del mundo objetivo. Mas lo que se encuentra en este movimiento de retirada de lo objetivo mundano son los hechos síquicos. De modo que en este estadio lo síquico es aún algo fáctico. Y de hechos no resultan sino hechos; basándose en ellos no se pueden, pues, obtener proposiciones universalmente válidas, apodícticas y *a priori*. Por ello, Dilthey y Brentano no logran constituir una sicología como ciencia estricta.

Para fundar semejante ciencia es necesario ir más allá de la facticidad síquica, lo cual se consigue mediante una nueva purificación. Esto es, hay que reducir, en un nuevo paso, los hechos síquicos a otra instancia, así como en el primer paso se hizo una reducción de lo objetivo mundano a dichos hechos. A esta reducción del primer paso la llama Husserl una reducción sicológica fenomenológica. A la nueva reducción que se necesita ahora la denomina la reducción eidética fenomenológica.

En la reducción eidética, como lo indica su nombre, el reducendo es lo eidético y lo reducido lo síquico como algo fáctico. Esta reducción se logra mediante lo que Husserl llama el método de las variaciones. Tomo un hecho síquico, v. gr., una percepción. Esta es algo fáctico, algo individual y temporal; es, pues, *mi* percepción en este momento y con una figura determinada: la percepción considero otras percepciones reales o me imagino otras posibles. En tales variaciones hago a un lado lo variante: lo específico de cada percepción individual, y retengo lo invariante: lo común a todas ellas. Lo que resulta de esta operación es la esencia de la percepción en general, o sea, su *eidos*. Lo mismo se puede hacer con todos los fenómenos síquicos (el recuerdo, la volición, la judicación, la valoración, etc.). Mediante este nuevo paso los fenómenos síquicos quedan desligados de su facticidad y se comienza a considerarlos eidéticamente, es decir, desde el punto de vista de las esencias, que son

el reino de lo universal, intemporal, apodíctico y *a priori*. Purificado así lo síquico de lo fáctico, conquistamos, pues, un suelo adecuado para fundar sobre él una sicología como ciencia estricta, a la cual le da Husserl diferentes nombres: sicología pura, sicología eidética y sicología fenomenológica.

Sería fácil exponer los rasgos generales de esta nueva sicología, pues Husserl dejó varios trabajos en torno a ella, recogidos por los editores de su obra póstuma en el tomo de "Husserliana" titulado *Sicología fenomenológica* [68]; además, sus discípulos han dado a conocer numerosas investigaciones sobre el campo abierto por él, las cuales nos facilitarían la tarea expositiva. Pero ello nos alejaría de nuestra meta. Lo único que nos interesa aquí es caracterizar rápidamente los pasos en el camino sicológico que llevan al campo propio de la sicología.

Porque tenemos que seguir adelante. La sicología no se puede confundir con la filosofía. Husserl había atacado esta confusión en el empirismo inglés y en el sicologismo del siglo XIX, sobre todo a causa del método naturalista empleado por ellos. Pero la sicología pura tampoco se puede identificar con la filosofía. La sicología es una ciencia particular; la filosofía, en cambio, es una ciencia universal que debe estar a la base de todas las ciencias particulares.

En uno de los proyectos del famoso artículo para la *Encyclopaedia Britannica*, recogido en la *Sicología fenomenológica*, dice Husserl: "La nueva fenomenología no nació originariamente como una sicología pura, es decir, en interés de la fundamentación de una sicología empírica estrictamente científica, sino más bien como una fenomenología trascendental, en interés de una transformación de la filosofía en una ciencia estricta. Puesto que son diferentes en su sentido último, la sicología fenomenológica y la fenomenología trascendental tienen que ser separadas con el mayor rigor. Esto es necesario, aunque la una se pueda transformar en la otra mediante un cambio de actitud." [69]

[68] *Phänomenologische Psichologie*, Husserliana IX (Den Haag, 1962).

De modo que la sicología fenomenológica y la fenomenología trascendental son ciencias diferentes. Pero la una se puede transformar en la otra mediante un cambio de actitud. En ambas se trata de los mismos fenómenos, pero bajo diferentes signos. En otra parte dice Husserl que la sicología es la propedéutica de la fenomenología trascendental. Esto quiere decir: para llegar a la filosofía trascendental hay que pasar por la sicología. Y esto es lo que se vio también en el camino histórico. La filosofía trascendental moderna recibe su impulso de Descartes. Pero su primer desarrollo tiene lugar en las investigaciones sicológicas del empirismo inglés. Lo que pasa es que este, además de sus errores metódicos, se queda en mitad del camino, pues identifica una estación con la meta, al considerar que la sicología es la ciencia fundamental que se busca. Con todo, la filosofía trascendental estuvo siempre en la Edad Moderna trabada con la sicología. Caracterizando esquemáticamente la filosofía moderna, dice Husserl en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*: "Toda la filosofía moderna es una gran lucha entre dos ideas de la ciencia: entre la idea de una filosofía objetivista basada en el mundo dado previamente y la idea de una filosofía basada en la subjetividad absoluta trascendental... En todo este proceso evolutivo participa la sicología...; es más, ella es el verdadero campo de las decisiones." [70]

La sicología sigue siendo para Husserl el campo de las decisiones, pues ha llegado al convencimiento de que solo a través del camino sicológico se puede arribar a la filosofía que considera como auténtica.

[69] Op. cit., p. 247.
[70] *Krisis*, p. 212.

Para ello se requiere un nuevo paso, al cual aluden las expresiones "cambio de actitud", y "propedéutica". Pero, propiamente hablando, este nuevo paso ya no es un paso, sino más bien un salto. Aquí se salta del camino del sicólogo al camino del filósofo. Aquí se salta de la sicología fenomenológica a la fenomenología trascendental, es decir, de una ciencia particular a la ciencia universal que debe servir de fundamento a todas las otras ciencias. Además, se salta de la subjetividad humana al campo de la subjetividad trascendental. Por último, se salta definitivamente de lo objetivo a lo subjetivo en sentido estricto. Porque hasta ahora no hemos abandonado completamente lo objetivo. Pues los fenómenos síquicos reducidos a su *eidos*, es decir, sus esencias, son también objetos, aun cuando no sean objetos intramundanos. La subjetividad trascendental, en cambio, es el contrapolo absoluto de todo lo objetivo.

La necesidad de este salto radica en el modo de ser de la sicología misma. En primer lugar, ella es una ciencia particular, y lo que se busca es una ciencia universal. Pero, sobre todo, es una ciencia positiva. Su positividad implica supuestos objetivos mundanos. Y, como ya lo sabemos, el saber que busca el filósofo principiante no puede admitir tales supuestos, ni ninguna otra clase de supuestos.

Desde el punto de vista del campo en que nos estamos moviendo en el camino del sicólogo, lo anterior significa lo siguiente: lo subjetivo no ha alcanzado aún pureza absoluta. Esta exige una purificación total de lo objetivo mundano, para que quede como único resto la pura subjetividad. Porque de lo que se trata es de encontrar el suelo de donde brota toda objetividad, es decir, el campo trascendental. Por ello, lo que se busca con el salto es, como dice Husserl, lograr una "pureza trascendental".[71]

Preguntemos, pues, en qué consiste la positividad de

[71] *Erste Phil. II*, p. 128.

la sicología; esto es, cuál es su *positum*, lo puesto previamente ante ella por una instancia distinta de la subjetividad. También se podría preguntar así: ¿cuáles son los supuestos de la sicología?

Para responder a esta pregunta, Husserl retrocede en el camino del sicólogo hasta el punto en que se produce la reflexión dirigida a aislar lo síquico de lo objetivo mundano. En el fondo, lo que hay aquí, según Husserl, es una abstracción. El método abstractivo sirve en general para aislar un elemento de un todo. En nuestro caso el todo es el hombre como realidad sico-física. Y este es el dato inmediato del sicólogo al asumir la actitud refleja. Lo que se le da en la reflexión es una pluralidad de actos unidos a un cuerpo, por medio del cual están trabados con el mundo objetivo. Pero, como sicólogo, lo único que le interesa es lo síquico. Por ello abstrae lo síquico de lo físico. Es decir, se desentiende de uno de los componentes del todo — lo físico, y tematiza el otro componente — lo síquico.[72]

Pero en la abstracción el componente que ha sido descartado no desaparece. Sigue valiendo como componente. Esto es, para el sicólogo no solo existe lo síquico, sino también lo físico (el hombre como realidad sico-física, como compuesto de alma y cuerpo) y el ámbito físico dentro del cual es el hombre como cuerpo. De manera que su fe en lo objetivo mundano no se ha invalidado. Lo único que ha ocurrido en la reflexión sicológica es la tematización de lo síquico aislándolo de lo físico por abstracción. Pero fuera del campo tematizado lo físico conserva su validez para el sicólogo.

Aquí surge un problema. Hemos dicho que, al aislar lo síquico como su único tema, el sicólogo se desentiende de lo físico. Y ahora decimos que lo físico sigue valiendo para él. Esto tiene el aspecto de una contradicción. Pero la con-

[72] *Erste Phil. II*, pp. 140 ss.

tradicción es aparente. Husserl la disuelve por medio de su teoría de las implicaciones.

Lo síquico se tematiza por medio de una actualización que lo coloca en el centro del interés teórico presente. En el marco de esta actualización, lo físico no tiene validez para el sicólogo. Es claro que aquí se trata solo de una validez actual. Pero el sicólogo no es mero presente. En todos sus actos hay una serie de implicaciones que no pertenecen a la actualidad, pero que poseen también una validez. Dichas implicaciones pertenecen al pasado y al futuro. Hay, pues, una validez en el pasado y otra en el futuro. A la primera la llama Husserl validez habitual; a la segunda, validez potencial.[73] Ambas formas de validez están finamente entretejidas con la validez actual. Por ello dice Husserl:

"El horizonte de la conciencia abarca con sus implicaciones intencionales lo determinado e indeterminado en ella, lo conocido y lo desconocido, lo cercano y lo lejano. No abarca, pues, solo el mundo circundante actual, presente, que es ahora, sino también, como se ve en el recuerdo y la expectativa, lo infinito del pasado y del futuro. Al curso viviente de la actualidad pertenece siempre el dominio de un pasado inmediatamente consciente, consciente en la resonancia inmediata de la percepción anterior, y el dominio del futuro inmediato, consciente como lo que viene en seguida. Detrás de este pasado retencional inmediato está además el pasado liquidado, que como horizonte abierto es consciente en cierto sentido y al cual se puede dirigir la mirada, es decir, un reino que se puede volver a despertar en el recuerdo. Por otro lado, tenemos un horizonte abierto del futuro lejano infinito, al cual se dirigen nuestros actos futuristas — sospechas, esperanzas, previsiones, resoluciones y fijación de metas." [74]

[73] *Erste Phil. II*, pp. 145 ss.
[74] *Erste Phil. II*, pp. 149 s.

La conciencia actual encierra desatendidos su pasado y su futuro, los cuales también son conscientes en forma de retenciones y protensiones. Estas son momentos constitutivos de la percepción actual, pues actúan en ella, aun cuando en forma anónima. Las percepciones pasadas se han habitualizado y como retenciones fijan los cauces de la percepción actual; las expectativas como protensiones abren el ámbito dentro del cual va a seguir moviéndose la percepción.

Volvamos a nuestro ejemplo para aclarar lo anterior. Percibo un árbol. Como sicólogo, en la reflexión fenomenológica reduzco lo percibido a lo síquico. Actualmente pierde para mí la cosa árbol toda validez. Lo único que me interesa ahora es el fenómeno síquico del percibir. En todo esto me mantengo en el presente. Sin embargo, la percepción tiene una dimensión temporal diferente a la actual. Ella ocurre de acuerdo con un modelo que se ha constituido en el pasado. Yo puedo percibir este objeto determinado de este o del otro modo, porque habitualmente he percibido del mismo modo el mismo objeto u objetos semejantes. Estos objetos del pasado no han sido invalidados; ellos poseen una validez habitual. Yo creo que existen árboles u objetos semejantes y que se perciben de cierto modo. Por eso puedo poner en acción la actividad perceptiva. Además, yo percibo actualmente solo un lado del árbol, a pesar de que miento el árbol con todos sus lados. Los lados no percibidos actualmente forman un horizonte interno del objeto. Dentro de él tienen una validez potencial. Percibo, v. gr., actualmente solo el lado frontero del árbol; pero yo sé que, si doy la vuelta en torno a él, percibiré seguramente los otros lados, porque creo firmemente en su existencia. Esta validez en el futuro tampoco ha sido abolida. De otra parte, el árbol tiene también un horizonte externo, pues no se me da nunca aislado, sino en conexión con otras cosas: el jardín, el cielo, la tierra, la ciudad, y

la ciudad se me da en la comarca, y la comarca en el espacio, y el espacio en el mundo. Nada de esto pertenece a la percepción actual. Pero está en el fondo de ella. Y como tal tiene una validez. Yo creo que existen todas esas cosas, no porque las esté percibiendo ahora, sino porque siempre las he percibido y porque sé que las percibiré de nuevo. Su validez es, pues, una validez habitual o potencial.

Ahora bien, los horizontes del pasado y del futuro, los horizontes interno y externo, todos ellos están referidos, en último término, a un horizonte que los abarca, a un horizonte total. Este horizonte total es el mundo. De manera que, según lo expuesto antes, el mundo está en la conciencia de fondo del sicólogo como lo que hace posible su conciencia actual. Esto significa que el mundo es el gran supuesto del sicólogo, la creencia oculta que salta a la vista cuando desentrañamos las implicaciones de cualquiera de sus actos.

Volviendo a nuestro punto de partida, podemos decir ahora: la tesis "yo soy" implica la tesis "el mundo es". De manera que, siguiendo el camino del sicólogo, no hemos abandonado realmente el mundo. Además, podemos agregar: la sicología no ofrece el saber que busca el filósofo principiante, pues este no puede admitir ninguna clase de supuestos, de los cuales está llena dicha ciencia.

Con este resultado a la vista, no podemos reprimir la exclamación: ¡entonces los caminos que hemos recorrido con el filósofo principiante no nos han conducido a ninguna parte! Así parece ser. Nosotros no hemos hecho más que movernos en círculos con él. Primero seguimos el camino del mundo, en el cual este es invalidado por una crítica de la experiencia mundana. Después seguimos el camino del sicólogo, pues lo único que nos quedaba era lo subjetivo. Pero una crítica de la experiencia interna nos reveló la trabazón en que está lo subjetivo con el mundo. Volvimos a caer, pues, en el mundo. Y si nos internáramos

de nuevo en él, tendríamos que recorrer el mismo camino circular. De manera que aquí no podemos seguir adelante. ¿Qué hacer entonces? La única forma de salir del círculo es dando un salto fuera de él. Este es el salto trascendental que da Husserl.

Este salto se logra mediante la reducción trascendental, que debe ser distinguida claramente de las reducciones que ya conocemos. En la reducción sicológica se reducen los objetos intramundanos a lo síquico. Lo reducido en la reducción eidética son los hechos síquicos; las esencias son el reducendo. En la reducción trascendental lo que se reduce es lo objetivo en general; el reducendo es el Yo trascendental tomado como el fundamento de toda objetividad.[75] De manera que esta reducción tiene un carácter universal. Por ello no puede limitarse a la actualidad de la conciencia, sino que debe tener en cuenta también su pasado y su futuro, lo cual excluye el peligro de los supuestos que hemos descubierto en el análisis de las implicaciones.

De esta *epojé* o reducción trascendental ya hablaba vagamente Husserl en las *Ideas*. Pero allí no era más que el nombre de una cuestión que había que investigar. Solo ahora, después de muchos rodeos, puede explicarnos claramente cómo funciona. Examinemos sus momentos más importantes.[76]

Yo puedo tematizar toda mi vida síquica actual, y poner entre paréntesis todo lo objetivo a que se refiere, desinteresándome de la cuestión de su validez, de su existencia o no existencia. Mi mundo actual queda así fuera de juego. Pero estoy absolutamente seguro de mi vida consciente actual, para la cual es dicho mundo un objeto intencional. Puedo dudar de la existencia del mundo actual, pero no

[75] Escribimos este Yo con mayúscula para distinguirlo de las otras formas del yo con que hemos tropezado hasta ahora.

[76] *Erste Phil. II*, pp. 152 ss.

de la conciencia para la cual dicho mundo es. Además, ese mundo no desaparece; está ahí necesariamente como fenómeno para mi conciencia, no importa lo que pase con su existencia fuera de este ser fenómeno para mí.

Mediante el recuerdo, también puedo tematizar mi vida pasada. Entonces aparece como una totalidad de actos referidos a un mundo objetivo, en cuya existencia creo. Pero yo puedo inhibir la creencia en ese mundo. Pierdo entonces interés en la cuestión de su validez. No importa que haya existido o no, que haya sido el producto de una alucinación o de una ilusión. Pero estoy absolutamente seguro de mi vida pasada. También estoy seguro de su mundo, pero no como un mundo existente, sino como mero correlato intencional de mis actos pasados. Mi vida pasada es indubitable; indubitable es también su actividad ponente de un mundo.

Lo mismo puedo hacer con el futuro. Mi vida futura está en las protensiones: expectativas, proyectos, esperanzas. Aquí también pienso todos mis actos referidos a un mundo en cuya existencia creo. Pues bien, la existencia de este mundo también puedo ponerla entre paréntesis. Pero mi vida proyectándose hacia el futuro es indubitable; igualmente indubitable es el mundo como mero correlato intencional de esa vida. Aunque no llegue a existir el mundo en cuestión, es indubitable la existencia de mis actos apuntando en el futuro hacia un mundo objetivo futuro.

Aunque el mundo no exista, Yo existo indubitablemente como una corriente infinita de actos. Pero a la esencia de todo acto pertenece la intencionalidad, el apuntar hacia algo. ¿Cuál es el *intentum* de los actos en que consiste la vida del Yo? Husserl responde: el Mundo.[77] Este mundo no es el mundo trascendente, la suma de los objetos exte-

[77] También escribimos Mundo con mayúscula, para diferenciarlo de las otras formas del mundo.

riores, pues a pesar de ser un correlato intencional del Yo, no es algo exterior a él. La vida del Yo es también intencional; su vivir consiste en salir de sí, en ir hacia lo otro. Pero lo otro aquí es el Mundo, que no es algo heterogéneo y opuesto a dicha vida, sino un momento constitutivo suyo, pues ella se despliega viviendo, es decir, trascendiéndose, pero sin salir propiamente de sí, porque ella es lo Absoluto y no admite ningún *otro* junto a sí. Lo otro que aparece aquí como Mundo no es más que un polo de esta vida primigenia; el otro polo es el Yo.

La reducción trascendental nos conduce a la subjetividad trascendental. En los pasos anteriores el yo estaba siempre separado del mundo por un abismo. Mediante el salto trascendental nos hemos saltado este abismo. Lo que surge ahora es la unidad Yo-Mundo, cuyos elementos no son más que los polos de la misma vida trascendental universal.

Por medio de la reducción trascendental damos un salto del sujeto sicológico a la subjetividad trascendental. En dicho salto no solo abandonamos lo síquico, sino que también dejamos atrás todos los objetos, hacia los cuales ya no podemos deslizarnos. El desliz se ha hecho imposible porque el marco inmediato de lo objetivo, es decir, el mundo, que tozudamente se introducía en todos nuestros intentos de purificación de lo subjetivo, se ha subjetivizado, ha sido absorbido por la subjetividad al convertirse en el Mundo. Instalados en la subjetividad trascendental, gracias al salto más allá de las cosas y del alma, rebasamos igualmente la experiencia mundana y en lugar de ella se nos abre el campo de la experiencia trascendental. Por ser la experiencia de un campo encerrado en sí, que no depende de nada, sino que es por sí, en sí y para sí, esta experiencia trascendental es absoluta y apodíctica, pues no encierra implicaciones de ninguna índole y excluye de sí toda clase de supuestos.

La subjetividad trascendental es el campo de investigación de la fenomenología trascendental. Por lo tanto, el

salto trascendental nos conduce, por fin, al dominio propio de la filosofía auténtica. Ahora sí podrá ponerse en marcha la *filosofía primera* que habían buscado siempre los pensadores de Occidente, pero sin lograr alcanzarla nunca, justamente por no haber podido acotar su campo de trabajo, que es lo primero que debe hacer toda ciencia.

La pregunta que guía a esta auténtica *filosofía primera* sigue siendo la misma de la *prōte philosophía* de los griegos y de la *philosophia prima* de Descartes: la pregunta por el ser de los entes, o sea la pregunta por el ser de los objetos, para emplear el lenguaje de Husserl y de la filosofía moderna. De modo que el movimiento hacia la subjetividad pura, alejándose de lo objetivo, cambia de dirección al llegar a aquella, y vuelve a dirigirse hacia los objetos. En el movimiento de retirada lo que se buscaba era el fundamento de los objetos para determinar desde allí su ser. Este *fundamentum primum et absolutum* postulado por Descartes lo encuentra Husserl en la subjetividad trascendental, a cuya luz hay que ver ahora lo objetivo, porque ella es su condición de posibilidad. Por ello la llama "trascendental", recogiendo el sentido que tiene este término en Kant, quien determina lo trascendental como aquello que hace posible lo trascendente u objetivo.

La pregunta metafísica de la fenomenología trascendental es la misma de los griegos, pero la dimensión en que pretende resolverla es diferente. El pensamiento antiguo, movido por su tendencia objetivista, perseguía un principio supremo de los entes situado más allá del sujeto; Husserl, en cambio, lo busca en la subjetividad, lo mismo que la filosofía moderna. Con todo, su nuevo concepto de la subjetividad lo coloca allende dicha filosofía, como se ve claramente si consideramos lo que lo separa de Kant. Este encuentra las condiciones de posibilidad de los objetos en la subjetividad trascendental, que traza, por decirlo así, un marco previo dentro del cual lo dado adquiere objetividad.

Dicho marco está constituido por las formas *a priori* de la sensibilidad (espacio y tiempo) y del entendimiento (las categorías), las cuales son el producto de las funciones trascendentales del yo puro. Sin embargo, el sujeto kantiano no se ha purificado, en el fondo, de lo trascendente; no es, por lo tanto, un sujeto absoluto, sino relativo, referido a algo extraño a él. ¿Por qué? El sujeto depende de lo "dado", pues las funciones constituyentes del marco son formales, y no operan sin una "materia" dada. Esta "materia" proviene de la "cosa en sí", que es trascendente al sujeto, como lo dice la expresión misma. Las funciones trascendentales del sujeto kantiano, diría Husserl, están al servicio de lo "mundano"; su vida intencional no reposa en sí misma, sino que necesita salir hacia lo heterogéneo y opuesto a ella. Husserl desaloja del sujeto estos restos realistas que lo impurifican. La subjetividad trascendental es para él la esfera de la inmanente pura, situada aquende todo lo trascendente. Al vivir intencionalmente, es decir, al ejercer sus funciones trascendentales, no abandona su propia esfera, pues aquello a que se refiere, el Mundo, es un ingrediente suyo. La subjetividad trascendental es la unidad Yo-Mundo. Y como esta unidad es el fundamento explicativo del ser de los objetos. Pero el momento de tal unidad que funciona como fundamento explicativo de primer plano es el Mundo. El Mundo es, por lo tanto, el horizonte en que hay que esclarecer el ser de todos los objetos. De aquí que, si se quiere regresar hasta el último fundamento de estos, sea necesario hacerse cuestión del Mundo e investigar su origen.

Al colocar la cuestión del origen del Mundo en el centro de la problemática filosófica, ¿no recae Husserl en un estadio de la metafísica superado por Kant? Pues este, en polémica con la *cosmologia rationalis* y justamente para despejar el camino hacia la subjetividad, había hecho ver en la *Crítica de la razón pura* la imposibilidad del cono-

cimiento del mundo y la falta de sentido de la pregunta por su origen. Pero la recaída de Husserl es solo aparente. El Mundo de que él habla no tiene nada que ver con el *Kósmos* griego ni con el *mundus* medieval. Estos conceptos designan la totalidad de las cosas, mientras que el Mundo en sentido husserliano pertenece a la dimensión de la subjetividad. Por ello, su pregunta por el origen del Mundo se mueve en una dirección opuesta a la de la misma pregunta en la metafísica griega y medieval. Cuando allí se pregunta por el ser del ente, lo que se busca es su causa; y cuando se plantea el problema del mundo, lo que se quiere averiguar es cuál fue la "causa primera", la causa de la totalidad de los entes. Esto se ve claramente en la metafísica medieval. Como en ella el ente se determina como *ens creatum*, y el mundo se concibe como la totalidad de las creaturas, la cuestión del origen del mundo se centra en el problema de la creación divina. A Husserl no le interesan estos problemas. Su pregunta por el ser de los objetos no equivale a la pregunta por una causa de ellos trascendente al sujeto. Él identifica ser y sentido. Lo que él busca es el sentido de los objetos, el cual se constituye en el horizonte del Mundo. Y en cuanto este Mundo no es la suma de las cosas, sino el horizonte de la comprensión de su sentido, no se puede preguntar por su origen causal en una instancia exterior al sujeto. El Mundo es el horizonte subjetivo en que el sujeto "ve" todas las cosas. La cuestión de su origen, por lo tanto, se refiere a su constitución en la subjetividad trascendental. Además, este Mundo no se hace accesible en especulaciones al estilo de la "metafísica dogmática" que critica Kant, sino mediante la experiencia trascendental.

Ahora bien, la experiencia trascendental es un modo de la experiencia en general, cuyos grados conocemos ya. Reunamos esquemáticamente estos grados, para fijar en su conjunto la posición de aquella.

1º En la actitud natural prefilosófica el hombre está en relación con las cosas mediante la experiencia natural, percibiéndolas, deseándolas, modificándolas, valorándolas, imaginándoselas, etc. Lo experimentado en esta experiencia son las cosas y el mundo circundante. En cambio, el yo que hace la experiencia permanece desatendido, oculto. Por ello, para esta experiencia las cosas y el mundo circundante existen independientemente del yo, poseen un ser en sí.

2º En el curso de la experiencia natural, los engaños, las contradicciones, las ilusiones, las alucinaciones, etc., quebrantan la fe ingenua en el ser en sí de lo trascendente al yo. Con el quebrantamiento de esta fe, surge un interés por lo subjetivo, aun cuando solo sea para atribuirle la causa de los modos engañosos de aparecer de los fenómenos. A pesar de ello, así sale a la luz el yo oculto y olvidado antes. Además, la actitud natural se modifica. En lugar de la actitud directa vuelta hacia afuera, surge una actitud refleja vuelta hacia dentro: la actitud sicológica, que hace posible la experiencia sicológica. En un primer estadio de esta actitud, empero, la reflexión es aún natural, pues el interés por lo subjetivo está al servicio del interés predominante por lo trascendente.

3º Por medio de la reducción fenomenológica se purifica a la experiencia sicológica de su interés por lo trascendente. En esta experiencia pura sicológica lo único que interesa es lo subjetivo. Pero la teoría de las implicaciones desentraña los supuestos "mundanos" de dicha experiencia.

4º La reducción trascendental transforma la actitud sicológica en la actitud trascendental, que hace posible la experiencia trascendental. El campo de esta experiencia es la vida subjetiva universal como la unidad del Yo y el Mundo, purificada totalmente de todo lo trascendente.

De manera que, dentro del marco anterior de la experiencia general, la experiencia trascendental, en la cual se nos debe esclarecer el Mundo, ocupa el último grado en el

proceso de alejamiento de los objetos trascendentes, dados en la experiencia natural, en dirección hacia la subjetividad pura. Pero el Mundo con que se tropieza en este proceso es el horizonte universal del ser o sentido de todos los objetos. Para explicar esta función del Mundo tenemos que regresar de nuevo a los objetos trascendentes.

Tomemos un objeto cualquiera, v. gr., un árbol. Nosotros captamos su ser o sentido dentro de un horizonte no atendido. Pues lo primero que se nos da del árbol es solo un aspecto, pero lo que mentamos es el árbol entero. Es decir, el árbol es "más" de lo que se nos da de él. Este "más" no dado (sus otros aspectos que permanecen ocultos: su substrato y sus propiedades no atendidas, sus lados no percibidos, su interior, etc.) pertenece a lo que conocemos como el horizonte interno del objeto. Pero el árbol no es un objeto solitario. Tiene también un horizonte externo que no se atiende siempre. El árbol está, por ejemplo, en el horizonte del jardín. Pero el jardín, a su turno, remite a otro horizonte: la casa en que se encuentra; y la casa remite al barrio, y el barrio a la ciudad, y la ciudad a la comarca, y la comarca a la Tierra y la Tierra al cosmos. En estos horizontes se teje una urdimbre de relaciones del árbol con la totalidad de las cosas, la cual interviene en la constitución de su sentido: relaciones de causalidad con el suelo, la luz, el aire, la lluvia; relaciones espaciales, como las del "aquí", "allá", "arriba", "abajo", "detrás", "delante"; relaciones temporales, como las del "ahora", "antes", "después"; relaciones ideales, como las de "mayor", "menor", etc. Pero ninguno de los horizontes mencionados es el último que se encuentra en la búsqueda del ser o sentido del árbol. El cosmos o mundo natural encierra ciertamente los otros horizontes; es, pues, el horizonte total de todo lo intramundano. Pero este horizonte total no es absoluto, sino que está referido a otro horizonte en que se constituye su sentido, el cual cambia de acuerdo con los cambios de ese horizonte más

amplio a que está referido, como lo revelan las modificaciones históricas de las imágenes del mundo natural. Ese otro horizonte más amplio es el Mundo que ya conocemos como el correlato del Yo dentro de la subjetividad trascendental. Este Mundo es el verdadero horizonte universal de todo lo que hay. Es la fuente primera a que tenemos que retroceder para determinar el último sentido de cualquier objeto.

La determinación del sentido de los objetos dentro del marco que acabamos de trazar exige una serie de investigaciones sutilísimas. En el segundo tomo de las *Ideas*, al cual nos referiremos más adelante, nos dejó Husserl varias de estas investigaciones, pero limitadas a horizontes particulares. Allí nos muestra cómo se constituyen los diferentes tipos de objetos en sus respectivos horizontes. Pero el problema fundamental, el de la constitución del mundo como horizonte universal de todo lo objetivo, lo deja sin resolver. Él se afana febrilmente en torno a este problema en los últimos años de su vida, mas sin lograr pisar suelo firme. Esto nos permite comprender el alcance de las palabras que citamos al comienzo de este libro, dichas por Husserl poco antes de su muerte: "Yo no sabía que fuese tan difícil morir... Justamente ahora, cuando he emprendido mi propio camino, justamente ahora tengo que interrumpir mi trabajo y dejar mi tarea inconclusa."

Husserl murió, pues, a la vista de la nueva tierra descubierta, a la vista del dominio en que debía comenzar el trabajo propiamente filosófico. Sus sucesores no siguieron en la dirección señalada por él. Ellos se dieron cuenta de que las vacilaciones del maestro no se podían atribuir a la incapacidad de un hombre para dominar los problemas, sino a la imposibilidad de llevar adelante la empresa que se había propuesto.

Indiscutible es que Husserl llevó a cabo lo que se había propuesto en sus comienzos: purificar la subjetividad de todo

lo trascendente y fijarla como fundamento explicativo de todos los objetos. Así lleva hasta sus últimas consecuencias las intenciones originarias de la metafísica de la subjetividad puesta en marcha por Descartes. Pero, al lograrlo, hace visible la imposibilidad de dicha metafísica. Husserl es, por tanto, la plenitud y el fin de la metafísica de la subjetividad.

Uno de sus discípulos, Martín Heidegger, se dio cuenta de esto. Él interpreta el fracaso de Husserl, no como el fracaso de un pensador, sino como la bancarrota de la metafísica moderna. Por ello, al seguir adelante, toma un camino que lo lleva fuera de dicha metafísica.

SEGUNDA PARTE

SUPERACIÓN DE LA METAFÍSICA DE LA SUBJETIVIDAD

VI

EL CAMINO DE HEIDEGGER

"Metafísica de la subjetividad" es una expresión acuñada por Heidegger para designar el período del pensamiento europeo que va de Descartes a Husserl. Ella encierra una interpretación de la filosofía moderna semejante a la de Husserl. Pero la semejanza es solo parcial, pues en el juicio sobre la validez de dicha filosofía Heidegger discrepa de su maestro.[1]

Husserl ve su propio pensamiento como una culminación del pensamiento moderno. Recordemos el esquema con que él opera para justificar esta interpretación. Descartes inicia una nueva época de la filosofía al poner en plena acción una tendencia del pensar que impele a constituir una metafísica basada exclusivamente en el sujeto. Esta tendencia venía actuando desde los griegos, pero como una corriente subterránea que el objetivismo dominante entre

[1] Martín Heidegger trabajó como asistente de Husserl desde 1916 en la Universidad de Friburgo de Brisgovia. En 1923 fue llamado a la Universidad de Marburgo, donde preparó *Ser y tiempo*, su obra capital, que publicó Husserl en 1927 en su famoso *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, donde aparecieron las obras más importantes de la corriente fenomenológica. En 1928 regresó a Friburgo para suceder a Husserl en la cátedra. El voto de este a su favor había decidido su elección para ella. El otro aspirante a la sucesión era Alexander Pfänder, un discípulo incondicional de Husserl, pero el maestro se decidió por Heidegger, reconociendo su talento filosófico superior, a pesar de que, después de la aparición de *Ser y tiempo*, no tenía la menor duda sobre la actitud polémica frente a él de su discípulo.

ellos y en la Edad Media no dejaba aflorar. Descartes libera su fuerza sofrenada y la hace predominar sobre el objetivismo. Pero este no desaparece, sino que sigue activo —aunque soterráneamente como antes el subjetivismo—, desviando y frustrando la tendencia subjetivista. La tendencia objetivista es abolida definitivamente por la fenomenología trascendental. Esta lleva, pues, hasta sus últimas consecuencias las intenciones iniciales de Descartes. Por ello, después de haber andado extraviada durante siglos por falsos caminos, la filosofía puede instalarse, ahora sí, como una egología trascendental, y dedicarse de nuevo a resolver, partiendo del sujeto, la vieja pregunta metafísica por el ser de los entes.

Según Husserl, su propia filosofía es el término de la filosofía moderna y el comienzo de lo que debe ser la filosofía del presente y del futuro. De modo que la palabra *término* no significa aquí cesación, sino plenitud. Esto es, la fenomenología trascendental lleva a término el proceso de configuración plena de la filosofía a que aspiraba Descartes y que era el "secreto anhelo" de todos los pensadores modernos. Pero con ello dicha filosofía no termina su labor. Al contrario, ahora, después de asumir su figura auténtica, debe comenzar su trabajo propiamente dicho, un trabajo infinito en que han de colaborar las generaciones venideras.

Heidegger vuelve al revés este esquema interpretativo de su maestro. Husserl es también para él el término de la filosofía moderna. Término, sin embargo, no significa aquí plenitud, sino ocaso. Pues, según él, con la fenomenología trascendental comienza a declinar la metafísica que pretende responder a la pregunta por el ser de los entes desde el sujeto. Por ello no puede ser la filosofía del presente ni del futuro, sino que pertenece ya al pasado.

Estas dos concepciones de la filosofía moderna son claramente antitéticas. Con todo, ambas surgen del mismo motivo. Tanto Husserl como Heidegger ven dicha filosofía

movida en su evolución por la tendencia a abolir sus propios supuestos. Pero la contraposición surge al determinar cuáles son esos supuestos.

Lo que Husserl explora en la filosofía moderna es la línea del pensar en que este se va deshaciendo de sus supuestos realistas. Como sabemos, dichos supuestos tienen su origen en el concepto cartesiano de *res cogitans*. Gracias a la duda metódica, Descartes se abre paso hacia el *ego cogito* en un movimiento del pensar opuesto a su tendencia natural realista. Pero cuando va a tomar posesión conceptual del nuevo ente descubierto, no se preocupa por acuñar conceptos adecuados a él, sino que echa mano del concepto de *res* y convierte al *ego* en una *res cogitans*, en una cosa que piensa. Esto lo impulsa a identificarlo con el *anima*, concepto que concibe al yo como una cosa. Semejante recaída de Descartes en lo que pretendía superar determinó, según Husserl, la marcha de la filosofía moderna. Una línea evolutiva de esta, la del empirismo inglés, sigue ciegamente la vía falsa indicada por Descartes, y se dedica a estudiar al yo como si fuera una cosa. La otra línea, la de la filosofía continental, en actitud reactiva y presa de nuevo del espíritu de la duda metódica, al intentar salir del callejón sin salida en que había desembocado el empirismo inglés con Hume, desenmascara los supuestos realistas en la egología y emprende una lucha tendiente a desalojar el concepto de cosa de los dominios del yo. Su propia filosofía es para Husserl la última etapa de esta empresa purificadora, al lograr obtener un *ego* completamente puro, un yo purificado de todo elemento cósico, dando así cumplimiento a las intenciones iniciales de Descartes.

Como se ve, el marco en que busca Husserl los supuestos lo constituye la relación sujeto-objeto que está a la base de la metafísica de la subjetividad. En esta relación el sujeto es el fundamento determinante de los objetos. Como el orden de esta relación no puede invertirse, los conceptos

tomados del mundo de los objetos son inadecuados para determinar al sujeto. Además, como los objetos son siempre objetos para un sujeto, los conceptos que designen un objeto como independiente del sujeto son conceptos sin fundamento. Tanto los conceptos cosificadores del yo como los conceptos que ponen un objeto como siendo en sí, son para Husserl meros supuestos prefilosóficos que deben ser abolidos. Por ello busca los supuestos en un extremo de la relación sujeto-objeto, en el lado de los objetos. Todos los supuestos son, por tanto, supuestos objetivistas, los cuales tienen su origen en la actitud natural del hombre dominada por una tendencia objetivista, la cual sigue actuando tozudamente aún después de asumir la actitud filosófica.

Heidegger busca los supuestos del pensar moderno en una dimensión más profunda. Lo que explora no son sus supuestos objetivistas activos en la cosificación del yo y en la metafísica realista, sino las bases mismas en que se apoya la metafísica de la subjetividad: la idea del yo, la identificación del yo con el sujeto y la relación sujeto-objeto. Sus reflexiones históricas en estos momentos iniciales van dirigidas por las siguientes preguntas: ¿Se da, en efecto, el yo de un modo indubitable, como se supone desde Descartes? ¿Expresa el yo, en verdad, el ser del hombre? ¿Es el yo, sin lugar a dudas, el *subjectum*, esto es, lo subyacente en el fondo del ser? ¿Cómo se produjo la identificación del yo con el sujeto? ¿Por qué vino a convertirse el yo en el fundamento del ser? ¿Por qué en lugar de entes se habla de objetos? Estas preguntas ponen en cuestión conceptos básicos de la metafísica moderna, los cuales, a la postre, se le revelan a Heidegger como supuestos que no se pueden sostener después de exhibir sus raíces históricas. De esta experiencia brota su interpretación del sentido de la evolución de la filosofía moderna. Esta, según él, llega efectivamente a su cima con Husserl; pero si se toma en serio la exigencia de este de hacer a un lado todos los supuestos,

el pensar debe buscar unas bases diferentes de las que lo habían sustentado desde Descartes, pues estas, al ser sometidas a la acción de dicha exigencia llevada hasta sus últimas consecuencias, se revelan como insostenibles.

Esta actitud de rebelión de Heidegger frente a Husserl no aparece expresamente en *Ser y tiempo*, pero está latente en toda la obra. Hay apartados de ella que son un puro diálogo polémico con Husserl, pero sin nombrarlo. Heidegger guarda silencio largo tiempo sobre esta relación polémica con su maestro, en la cual toma vuelo su propio pensamiento. Públicamente rompió este silencio 25 años después de la publicación de *Ser y tiempo*, en un seminario sobre Aristóteles, el último suyo en el ejercicio oficial de la docencia, dado en la Universidad de Friburgo en el invierno de 1951-52. En un excurso sobre la fenomenología recordó el lema de combate de Husserl: *Zu den Sachen selbst*, "¡volvamos a las cosas mismas!". Este lema, según él, tuvo inicialmente un sentido negativo, pues significó primero "alejémonos de...", alejémonos del sicologismo, imperante entonces, el cual estudiaba la subjetividad con los métodos empíricos. Por ello traduce Heidegger este sentido negativo del lema así: "¡alejémonos de la sicología y de sus experimentos científico-naturales!" Pero ¿hacia dónde? Naturalmente, hacia las cosas mismas. Pero, como observaba Heidegger, este sentido positivo del lema no apuntaba hacia nada nuevo con respecto al sicologismo, pues para Husserl las "cosas mismas" eran también los fenómenos subjetivos, la conciencia; lo único que él pedía era hacer visibles los fenómenos de la conciencia tomándola como conciencia y no como un trozo de la naturaleza. "Husserl —decía Heidegger— siguió preso del supuesto según el cual de lo que se trata en la filosofía es de la conciencia, y no vio esto como su supuesto. Este es el límite del hombre; él no puede ver detrás de sí. Las 'cosas mismas' eran, pues, para Husserl la conciencia. La cuestión para mí, en cambio, era: ¿es esto

realmente el asunto de la filosofía? De esta pregunta surgió *Ser y tiempo*." [2]

Se ha intentado explicar el origen de *Ser y tiempo* desde todos los puntos de vista imaginables. Pero nosotros creemos que para encontrar su raíz histórica real es necesario buscarla en estos momentos iniciales de la relación polémica de Heidegger con su maestro. *Ser y tiempo* pretende superar la metafísica de la subjetividad. El movimiento de superación va, en primer lugar, más allá de Husserl; pero como en la interpretación de Husserl mismo la fenomenología trascendental es el término de la filosofía moderna, se retrocede luego hasta su comienzo, ampliando así el radio de acción de la superación, que abarca ahora toda la metafísica de la subjetividad desde Descartes hasta Husserl. Esto nos explica una declaración de Heidegger en una entrevista periodística, donde parece contradecir la afirmación antes citada sobre el origen de *Ser y tiempo*. Refiriéndose a esta obra dice: "Su punto de partida es el *cogito* cartesiano." [3] Aquí no hay contradicción. *Ser y tiempo* surge de una polémica con la metafísica de la subjetividad en total. Por ello tiene su punto de partida tanto en Descartes como en Husserl, es decir, en los representantes de dicha metafísica en su comienzo y en su fin.

La polémica se enciende en torno a la identificación de yo y sujeto, de la cual surge la metafísica de la subjetividad, y comienza con una investigación histórica sobre el origen de la identificación. De manera que el camino que sigue inicialmente Heidegger es un camino histórico. Pero este camino no es el mismo de Husserl. La pieza que ambos persiguen en el camino histórico es el sujeto. Pero sus in-

[2] Tomamos la cita de los protocolos inéditos del seminario: *Übungen im Lesen, Aristoteles, Physik II und III*, WS 1951-52.

[3] Herbert de le Porrier, "Visite à Heidegger", *Arts*, nº 1.001 (Paris, 1965).

tenciones son diferentes. Lo que Husserl pretende es justificar la convicción que sustenta todo su pensamiento, según la cual el sujeto es la fuente del ser. Heidegger, en cambio, quiere desenmascarar esta convicción como un supuesto insostenible. Nuestra hipótesis de trabajo es que esta tarea precedió a la elaboración de *Ser y tiempo*. El tema de esta obra es el *Dasein*, nombre con que designa Heidegger el ser del hombre, y sospechamos que la tematización del hombre bajo este título no era posible antes de hacer la crítica del sujeto.

Pero aquí se nos podría objetar que el tema de *Ser y tiempo* no es el *Dasein*, sino lo que indica el título: el ser y su relación con el tiempo. Y, en efecto, esto es lo que se propone Heidegger. Pero es solo un propósito. El propósito es palmario en el título de la obra. También aparece con plena claridad en las palabras liminares con que se abre la investigación y en la Introducción. Por otra parte, el Plan del tratado indica que su asunto es exclusivamente el señalado. Además, su autor, al rechazar falsas interpretaciones antropologistas y "existencialistas" de la obra, ha insistido en los últimos años sobre la necesidad de comprenderla en dicha dirección. Sin embargo, todo se quedó en un mero propósito. En el Plan se anuncian dos partes, cada una dividida en tres secciones. Pero de lo anunciado solo se publicó la primera parte, titulada "Interpretación del *Dasein* por la temporalidad y explicación del tiempo como el horizonte trascendental de la pregunta por el ser", y de esta parte solo las dos primeras secciones, tituladas respectivamente "Análisis fundamental preliminar del *Dasein*" y "*Dasein* y temporalidad". La tercera sección, anunciada bajo el título *Tiempo y ser*, no llegó a publicarse; de manera que la obra no contiene el desarrollo de la cuestión de que se habla al final del título de la primera parte (la "explicación del tiempo como el horizonte trascendental de la pregunta por el ser"). Por consiguiente, el tema que

efectivamente se trata en *Ser y tiempo* es el del *Dasein*. Tal como quedó el libro, se podría titular *Dasein y tiempo*, a pesar de la declaración contraria de Heidegger mismo [4], determinada por una actitud defensiva frente a desfiguraciones de su pensamiento. Pues lo que allí se nos ofrece es una interpretación del *Dasein*, es decir, del ser del hombre a la luz del tiempo.

Nosotros creemos que Heidegger llega a este tema después de recorrer el camino histórico en que hace la crítica de la concepción del hombre como sujeto. Pero en *Ser y tiempo* no se encuentra dicha crítica. Los pasajes que la dejan entrever la suponen ya hecha. De modo que, si queremos encontrar el punto en que Heidegger supera la metafísica de la subjetividad, saliendo de su seno en una polémica que lo lleva más allá de ella, tenemos que reconstruir el camino histórico y actualizar la crítica que hicieron posible el surgimiento del tema efectivo de *Ser y tiempo*.

Nuestro aserto puede apoyarse también en el Plan de *Ser y tiempo*. La segunda parte, que no llegó a publicarse, se anunciaba allí bajo el título "Destrucción de la historia de la ontología", cuya segunda sección prometía un estudio sobre la *res cogitans* de Descartes. Al lado de la analítica del *Dasein* debía ir, pues, una destrucción de la ontología moderna del sujeto, representada aquí por el título cartesiano. Esto es, junto a la parte sistemática de la obra preveía Heidegger una parte histórica. Esta debía venir después de aquella, de acuerdo con el Plan. Pero no es aventurado presumir, por las razones expuestas antes, que la investigación histórica precedió a la elaboración de la parte sistemática y, sobre todo, que la destrucción hizo posible el acotamiento del campo de trabajo de la analítica.

Una investigación exhaustiva sobre el trabajo docente del joven Heidegger sería decisiva para confirmar nuestro aserto. Pero solo hemos podido tener acceso a fuentes que datan de 1923, las cuales, sin embargo, son muy esclarecedoras. Como sabemos, en dicho año se separa Heidegger de Husserl para marcharse a Marburgo, donde prepara *Ser y tiempo*. Allí inicia la docencia con un curso denominado "El comienzo de la filosofía moderna (Interpretaciones de Descartes)" y un seminario sobre el mismo tema.[5] Este tema no lo elige Heidegger movido por el interés del historiador de la filosofía, es decir, interesado exclusivamente por el pasado. Lo que le importa es el presente de la filosofía; si busca esclarecer el comienzo cartesiano es porque el presente está determinado por ese comienzo, lo que se veía claramente en el pensamiento de Husserl. Desde su comienzo en Descartes hasta su fin en Husserl, la cuestión capital de la filosofía había sido la del ser del hombre. Y esta es también la que guía la investigación de Heidegger. Ahora se podría preguntar: ¿por qué tenía que volverse Heidegger hacia el pasado para resolver esta cuestión? Vamos a responder a esta pregunta resumiendo libremente sus pensamientos al respecto expuestos entonces.

La determinación del hombre debe hacerse mediante conceptos adecuados a su modo de ser peculiarísimo. Pero a esta tarea se opone la imagen actual del hombre. Esta imagen está tejida con conceptos heredados de la ontología griega y medieval, que fue una ontología de las cosas. La ontología moderna del hombre, desde Descartes hasta Husserl, tomó esos conceptos de allí y se los aplicó violentamente al hombre. El resultado de este proceso fue el ocultamiento de su ser propio. Por ello, la filosofía actual debe abrirse paso hacia el hombre a través de esa maraña conceptual ocultadora. De aquí que tenga que seguir un camino histórico. En este camino debe llevar a cabo una

[4] Véase *Was ist Metaphysik?*, 5. Aufl. (Frankfurt a. M., 1949), p. 15.

[5] *Der Beginn der neuzeitlichen Philosophie (Descartes-Interpretationen)*. WS 1923-24 (inédito).

destrucción de dicha maraña. El camino tiene dos direcciones. En la primera, se retrocede hacia el pasado, para explorar el suelo de donde brotan los conceptos ocultadores. En esta exploración hay también destrucción, pero esta tiene un carácter positivo. Lo que se destruye aquí son las capas extrañas que se habían acumulado sobre los conceptos haciendo olvidar su origen. La destrucción tiene, pues, el carácter de una liberación, gracias a la cual es posible volver a llevar los conceptos al ámbito en que surgieron y funcionaron inicialmente. La destrucción no pretende, por tanto, aniquilar el pasado, sino conservarlo como pasado. Pero esta destrucción en sentido positivo tiene también un sentido restrictivo. Al llevar los conceptos a su ámbito originario se los confirma dentro de sus límites, en su esfera de validez, impidiendo que invadan las ajenas. Este sentido restrictivo de la destrucción marca la segunda dirección del camino histórico, en la cual se regresa al presente para demostrar el aparato conceptual ilegítimo que impide ver el ser del hombre justamente por haberse constituido en una invasión de un dominio ajeno. En esta segunda dirección la destrucción sí tiene un carácter negativo, pues se reduce a deshacer lo ocultador.

Como se ve, Heidegger, lo mismo que Husserl, retrocede en el camino histórico más allá de Descartes hacia la filosofía antigua. Pero en esta excursión hacia el pasado precartesiano las intenciones de los dos pensadores son diferentes. Husserl pretende mostrar cómo los griegos ya se movían en el horizonte de la metafísica de la subjetividad, pero sin lograr mantenerse en él. Heidegger, en cambio, quiere poner a la vista el proceso en que se constituye la metafísica de la subjetividad mediante una traslación ilegítima de conceptos de la ontología antigua a un dominio del cual no surgieron y para el cual los antiguos no tenían ojos.

En los próximos tres capítulos vamos a reconstruir el

camino histórico seguido por Heidegger. Las estaciones de este camino están bajo el signo de las siguientes cuestiones: el origen de la identificación de yo y sujeto en el comienzo de la filosofía moderna (cap. VII), la doctrina de Kant sobre el yo y el sujeto trascendental (cap. VIII) y las vicisitudes del yo en Husserl (cap. IX). La no publicación de la segunda parte de *Ser y tiempo*, esto es, de la "Destrucción de la historia de la ontología", dificulta considerablemente la tarea. En la primera parte publicada hay, sin embargo, varios pasajes que nos ofrecen una pista sobre el subsuelo histórico en que se apoya. El mismo servicio nos prestan varios pasajes en publicaciones posteriores de Heidegger y algún material inédito suyo.

VII

SUJETO Y YO

En *Ser y tiempo*, al delimitar el tema de la analítica, refiere Heidegger el *Dasein*, con el ánimo de dar una orientación sobre sus antecedentes históricos, al *cogito* de Descartes. Pero en seguida añade:

"Con todo, esta ejemplificación histórica del propósito de la analítica es, al mismo tiempo, desorientadora. Una de las primeras tareas de esta será demostrar que, partiendo de un sujeto y de un yo inmediatamente dados, se pierde de vista totalmente la consistencia fenoménica del *Dasein*. Toda idea de 'sujeto' —en caso de que no sea depurada de antemano gracias a una determinación ontológica fundamental— sigue participando *ontológicamente* en la posición previa de un *subjectum* (ὑποκείμενον), por muy enérgicamente que se rechace, en el plano óntico, el 'alma substancial' o la 'cosificación de la conciencia'." [6]

En este texto, que probablemente contiene un precipitado de las investigaciones históricas que suponemos a la base de *Ser y tiempo*, se ofrece una historia abreviada del término *sujeto*. Este viene de *subjectum*, el cual, a su turno, es traducido del vocablo griego ὑποκείμενον - *hypokeímenon*. Este es un concepto metafísico de Aristóteles, quien representa con su maestro Platón la cima de la metafísica griega. Ahora bien, esta metafísica gira en torno a la pregunta: ¿qué es el ente? Por tanto, el sentido del *hypokeímenon* debemos buscarlo en el horizonte de dicha pregunta.

[6] *Sein und Zeit*, 6. Aufl. (Tübingen, 1949), § 10, p. 46.

Esta pregunta, empero, encierra en sí otra más radical. La pregunta puede apuntar en dos direcciones diferentes, cada una de las cuales da origen a una pregunta diferente. La primera sigue, por decirlo así, la dirección natural de todo preguntar. Su fórmula podría ser: ¿qué es el *ente*? Esta pregunta apunta al *ente*. Lo que tiene a la vista es un ente determinado —la naturaleza, la vida, el hombre, Dios— o la totalidad de los entes, o las relaciones jerárquicas de fundamentación entre ellos. Mas lo que se busca, en el fondo, es el ser del ente. Si atendemos a este otro interés, surge otra pregunta, que podría formularse así: ¿qué *es* el ente? Aquí se corrige la dirección natural del preguntar preocupado solo por el ente, y se apunta al *es*, es decir, al *ser*. De modo que esta segunda pregunta podría trocarse por esta otra: ¿qué es el *ser*?

La pregunta por el ser está a la raíz de la pregunta por el ente. Por ello debería precederla. Toda comprensión del ente supone una comprensión previa del ser. Hasta para entender la pregunta misma "¿qué es el ente?", como mera pregunta, es menester comprender de antemano qué significa la partícula "es" mediante la cual se formula. Y ante todo, del modo como se conciba el ser dependerán las determinaciones del ente que surjan en la investigación de su ser.

Por consiguiente, el sentido del *hypokeímenon* tenemos que buscarlo más bien en el horizonte de estas dos preguntas. El *hypokeímenon* es una determinación fundamental del ente en Aristóteles. Pero la respuesta a la pregunta por el ente supone una idea previa del ser. Para averiguar qué significa *hypokeímenon* tenemos, pues, que retroceder a la idea del ser implícita en la metafísica aristotélica.

Pero aquí tropezamos con un obstáculo. Al desenvolver la cuestión del ente, Aristóteles sigue la dirección natural del preguntar y tematiza solo el ente. El ser queda para él en una zona de desatención. Por ello no poseemos una

teoría aristotélica del ser en cuanto tal que nos permita comprender, desde su raíz, el concepto *hypokeímenon*.

Con todo, como ya observamos, sin una idea previa del ser no se puede elaborar una teoría del ente. El hecho de que Aristóteles no haga preceder a su teoría del ser del ente una investigación sobre el ser en cuanto tal, no excluye el hecho de que a la base de su metafísica esté una idea sobrentendida del ser, a la luz de la cual hay que interpretar sus conceptos metafísicos. Por ello, antes de determinar el sentido de *hypokeímenon*, tenemos que esclarecer dicha idea. Se trata de la idea griega del ser, en la cual se movía Aristóteles como en su elemento natural, razón por la cual no necesitaba hacerse cuestión de ella. Para él, como para todos los griegos, esta idea era tan comprensible de suyo y tan evidente que, de puro sabida, no exigía una tematización.

Este es el tema primordial de las reflexiones de Heidegger sobre la filosofía de los griegos. En *Ser y tiempo* y en sus obras posteriores se encuentran breves pasajes que condensan los resultados de su investigación al respecto, pero en fórmulas tan apretadas, que casi siempre se hacen indescifrables. El tratamiento más amplio de la cuestión lo hemos encontrado en un curso universitario sobre *La esencia de libertad humana* [7], profesado por Heidegger en el semestre de verano de 1930 en la Universidad de Friburgo, en el cual apoyamos nuestra exposición.

La metafísica griega designa el ser mediante la palabra οὐσία. La pregunta por el ser del ente (τί τὸ ὄν) equivale, por tanto, a la pregunta por la *ousía* del ente (οὐσία τοῦ ὄντος). Pero aquí el tema propiamente dicho es el ente. La *ousía* misma no se investiga. Esto explica que en la cima del pensamiento griego, en Platón y Aristóteles, no encontremos

[7] *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, apuntes inéditos de clase.

una determinación unívoca de este concepto, que se puede contar entre los más equívocos del lenguaje de los griegos. Sus sentidos son innumerables. Todos ellos, sin embargo, aluden a un sentido único. Mas ni Platón ni Aristóteles lograron dominar la multiplicidad significativa enraizándola en su sentido unitario, justamente a causa de su falta de interés por la cuestión del ser en cuanto tal. Posteriormente el término fue traducido por *substantia*. Bajo este nombre pasó, a través de la Escolástica, a la filosofía moderna. Pero la traducción arrastró consigo la oscuridad de la palabra traducida, y ni en la metafísica medieval ni en la moderna se dio un paso hacia su esclarecimiento.

En vista de este estado de cosas, decía Heidegger en el curso citado que era "necesario preguntar qué entendían los griegos, en el fondo, cuando decían *ousía*". Con la expresión "en el fondo" *(im Grunde)* quiere distinguir su pregunta de la pregunta tradicional por la *ousía*. Tradicionalmente por lo que se preguntaba era por los múltiples sentidos que tenía la palabra en Platón y Aristóteles. Mientras que lo que Heidegger busca es el sentido unitario de que se nutre la multiplicidad significativa. Este sentido no se puede encontrar en los textos de los filósofos. Ellos lo suponen ya, sin tematizarlo nunca. Hay que buscarlo, pues, en el lenguaje prefilosófico, en el lenguaje cotidiano, donde se acuñó la palabra y de donde lo tomó la filosofía convirtiéndolo en un término técnico. Por ello decía Heidegger: "Si queremos escuchar la significación fundamental de la palabra *ousía*, tenemos que auscultar atentamente el uso vulgar del lenguaje."

Pues bien, *ousía* significó vulgarmente lo que a uno le pertenece, la hacienda, los bienes de fortuna, casa y cortijo. Si se tiene en cuenta la etimología, ese uso vulgar del vocablo resulta enigmático. *Ousía* viene de εἶναι — ser. ¿Por qué se aplicó exclusivamente a dichas cosas un nombre que debería designar el ser? A la base de dicho uso está este

sentido originario, pero olvidado. Los griegos operaban en la existencia cotidiana con una idea tácita del ser, a cuya luz veían todo lo que hay, no solo casa y cortijo. Pero como estas cosas correspondían de modo tan protuberante a la idea no expresa del ser, el lenguaje cotidiano terminó por adscribirles exclusivamente a ellas el nombre *ousía*.

El origen del uso vulgar de esta palabra está, pues, en un cambio semántico. Este es el cambio que los lingüistas denominan una especialización del sentido. El sentido general, que era el etimológico, según el cual la *ousía* expresaba el ser de todos los entes se especializó y comenzó a designar un grupo determinado de entes, probablemente porque en este grupo el sentido general aparecía con máxima claridad.

La filosofía tomó la palabra *ousía* del lenguaje cotidiano. Aquí hubo también un cambio semántico, pero de signo contrario al anterior. Por medio de una generalización, se amplió el sentido vulgar del vocablo, devolviéndole su sentido etimológico. La *ousía* se convirtió entonces en un nombre para designar el ser de todos los entes. Pero el sentido del ser no se determinó expresamente. Esto no era necesario. Como ya dijimos, ese sentido era para los griegos tan comprensible de suyo y tan evidente, que toda investigación en torno de él les parecía superflua.

Pero el nervio de los cambios semánticos señalados era ese sentido sobrentendido. Por ello, Heidegger intenta atraparlo en ese movimiento de ida y vuelta del uno al otro sentido. Primero acompaña al lenguaje vulgar en su adscripción de la *ousía* a un grupo de entes particulares, y fija los caracteres de estos entes que se quería destacar por medio de ella. Luego acompaña al lenguaje filosófico en su regreso al sentido general de la *ousía*, pero inyectando a este sentido los caracteres obtenidos en la actualización de lo que pretendía expresar el lenguaje vulgar. Así obtiene, no un concepto vacío del ser, sino un concepto determinado. Veamos en seguida cómo ocurre esto en concreto.

La *ousía* llegó a designar en el primer cambio semántico lo que a uno le pertenece, la hacienda, los bienes de fortuna, casa y cortijo. Todo esto es lo que tengo siempre a mi disposición, lo que está permanentemente frente a mí, lo yacente ante mis ojos inmediatamente o en el contorno próximo, en suma, lo que me es presente en todo tiempo. Estos caracteres de dichos entes es lo que quiere destacar la palabra *ousía* en el lenguaje vulgar. Si formalizamos estos caracteres aislándolos de los entes en cuestión y se los adscribimos a la *ousía* como un nombre para el ser en general, tal como lo hace el lenguaje filosófico, obtenemos la idea concreta del ser que tenían los griegos. Para ellos, el ser, es decir, la *ousía*, era *permanente presencia*.

Pero el esclarecimiento de la idea del ser oculta en la palabra *ousía* no es suficiente. Aquí se nos plantea una pregunta más radical. Si el ser se comprende como permanente presencia, ¿cuál es la luz que permite verlo de esta manera? Lo permanentemente presente tiene que ver con el tiempo. El tiempo es, pues, dicha luz. Los griegos veían el ser a la luz del tiempo. Pero solo a la luz de una de sus dimensiones, pues el presente no es más que un modo del tiempo, al lado del pasado y del futuro. *Ser y tiempo*, obra que supone la anterior investigación, al caracterizar la ontología antigua, recuerda lo anterior con las siguientes palabras: "Un indicio de esto (de que dicha ontología entendía el ser desde el tiempo) es la determinación del sentido del ser como παρουσία o como οὐσία, que, en sentido ontológico-temporal, significa 'presencia'. El ser del ente es captado como 'presencia', es decir, se lo comprende en referencia a un momento determinado del tiempo: al 'presente'." [8]

Aclarado el ámbito en que se mueve la pregunta "¿qué es el ente?", podemos retroceder al concepto *hypokeimenon*, para fijar su sentido dentro de dicho ámbito.

[8] *Sein un Zeit*, p. 25.

Recordemos los pasos más importantes del camino recorrido. 1º La metafísica pregunta por el ser del ente. 2º Al ir a responder a esta pregunta, tematiza solo el ente, sin prestar atención al ser en cuanto tal. 3º Pero al precisar el ser del ente, opera con una idea del ser, según la cual este es *permanente presencia*. 4º Por lo tanto, la metafísica fija el ser del ente en el horizonte de un modo del tiempo: el presente.

¿Cómo lleva a cabo la metafísica la investigación que responde a la pregunta por el ser del ente? Según lo anterior, mediante una determinación de los modos de presencia del ente. Pues bien, el modo primario de presencia del ente lo expresa Aristóteles por medio del término *hypokeímenon*.

Etimológicamente, *hypokeímenon* significa lo subyacente. Con este nombre designa Aristóteles lo que está siempre presente en la cosa. Lo dado inmediatamente en la experiencia es la cosa con sus propiedades. De modo que estas pertenecen a la presencia de aquella. Mas no son su ser, pues este es permanente presencia; las propiedades, por el contrario, en cuanto están cambiando siempre, son una mezcla de presencia y ausencia. En sentido estricto, el ser de la cosa es lo que se mantiene en los cambios, el substrato de las propiedades, su soporte, lo subyacente: el *hypokeímenon*. Ontológicamente, *hypokeímenon* es, por ende, un nombre del ser de la cosa. Es el primer nombre que recibe la *ousía* al intentar responder a la pregunta "¿qué es el ente?" Aristóteles le da después otros nombres, pero todos permanecen referidos al primero.

La mayoría de los conceptos ontológicos de Aristóteles se pueden explicar partiendo del *hypokeímenon*. Aquí, empero, no nos interesa su ontología, sino el origen del concepto "sujeto", sobre el cual reposa la metafísica de la subjetividad. Guiados por este interés, destacamos en seguida algunas notas formales del *hypokeímenon*, que reaparecerán después, modificadas, en el sujeto.

En cuanto soporte de las propiedades, el *hypokeímenon* reposa en sí mismo. Es, por ello, un *ser en sí*, en oposición al de las propiedades que es un *ser en otro*. Las propiedades son, pues, lo que son en relación con lo otro; el *hypokeímenon*, en cambio, solo está en relación consigo mismo. Por lo tanto, las propiedades son relativas, mientras que el *hypokeímenon* es absoluto. Finalmente, en cuanto base sustentadora de las propiedades, sin la cual estas no pueden existir, el *hypokeímenon* es su fundamento.

Las notas anteriores reaparecen, sin ninguna modificación, en el *subjectum*, palabra con que se traduce al latín el término *hypokeímenon*. En la ontología medieval *subjectum* no tiene nada que ver con el "sujeto" de la filosofía moderna. Etimológicamente *subjectum* significa lo arrojado a la base, lo sub-puesto; y ontológicamente, el *esse in se*, en el que reposan y se fundan las propiedades. Es, pues, un nombre del ser de las cosas, y se lo piensa como independiente del yo. *Subjectum* es la casa y el árbol, la tierra y la azada, el cielo y el mar, todas la cosas reales fronteras a mí. En cambio, lo que en la Edad Media se llama *objectum*, sí está íntimamente vinculado al yo. Etimológicamente, *objectum* es lo puesto delante; ontológicamente, es lo proyectado por el yo, el producto de su actividad representante. De modo que no designa lo real, sino lo mental, lo representado; una montaña de oro, v. gr., es un *objectum*. Es, pues, algo meramente "subjetivo" en sentido moderno.

La moderna metafísica de la subjetividad se basa en la relación sujeto-objeto. Pero este par de conceptos no corresponde exactamente a los términos *subjectum* y *objectum*. Los vocablos medievales modifican su contenido significativo al pasar al lenguaje filosófico moderno. La modificación se anuncia en Descartes, cuyas *Meditationes de prima philosophia* nos ofrecen la primera figura de dicha metafísica.

Descartes pretende romper con la tradición y comenzar de nuevo a filosofar sin apoyarse en ninguno de los con-

ceptos heredados del pasado. Pero la investigación histórico-filosófica ha demostrado que no logró tal ruptura y que opera con el repertorio conceptual escolástico recibido a través de las *Disputationes metaphysicae* del español Francisco Suárez. Heidegger va más lejos y busca las raíces de Descartes en el pensamiento griego. "La posición metafísica fundamental de Descartes —dice— reposa históricamente en la metafísica platónico-aristotélica, y se mueve, a pesar del nuevo comienzo, dentro de la misma pregunta: ¿qué es el ente?" [9] Esta es, en efecto, la cuestión central de su *philosophia prima*, la cual corresponde a la *prōte philosophía* aristotélica. Sin embargo, a pesar de la identidad de los nombres, no se trata de lo mismo. Por ello tenemos que preguntar qué es lo que recibe Descartes de la tradición y qué es lo nuevo en él, esto es, lo que determina el "nuevo comienzo".

Las *Meditationes* cartesianas buscan una nueva ciencia del ser del ente. Pero, lo mismo que en la metafísica anterior, la búsqueda de Descartes gira en torno al ente, sin llegar a hacerse cuestión del ser mismo. El ser lo supone como algo ya sabido y que no necesita ser buscado. El concepto por medio del cual expresa este saber sobrentendido es el de *substantia*, que hereda de la ontología medieval. *Substantia* es la traducción de *ousía*. Morfológicamente, *substantia* no tiene nada que ver con *ousía*, cuya equivalente en latín es más bien *essentia*. En griego *substantia* es *hypokeímenon*, que se traduce por *subjectum*. Pero como, desde el punto de vista ontológico, *hypokeímenon* es uno de los nombres de la *ousía*, se pudo traducir *ousía* por *substantia*, sin respetar la morfología de las palabras.

El mero examen del sentido verbal del término *substantia*, sin necesidad de recurrir al expediente hermenéutico de que nos servimos para desentrañar el sentido de la *ousía*,

[9] *Holzwege* (Frankfurt a. M., 1950), p. 91.

nos revela que Descartes opera con la misma idea del ser de los griegos. Lo substante es el substrato permanentemente presente de la cosa, en el cual los accidentes aparecen y desaparecen. *Substantia* es, pues, permanente presencia, y, por ello, puede servir de nombre del ser.

Además, el hecho de que Descartes acepte la identificación medieval de *ousía* con *substantia*, a pesar de que esta, en sentido estricto, traduce solo la palabra *hypokeímenon*, nos indica que en Descartes la pregunta por el ser del ente apunta ya, desde un comienzo y sin rodeos, al modo de ser que expresa este último concepto. Por eso dice Heidegger: "Descartes también pregunta como Aristóteles por el *hypokeímenon*." [10]

Sin embargo, la pregunta por el *hypokeímenon* o *subjectum* se modifica en Descartes. La modificación se efectúa a causa de una nueva dirección que recibe la pregunta por el ser del ente. Según Heidegger, este cambio de dirección se produjo gracias al aparecimiento de una nueva idea de la verdad.

Descartes mismo es el autor de dicha idea. La verdad es para él *certitudo* — certeza. Esta connota la indubitabilidad, pues, por esencia, excluye la duda. De aquí resulta la primera tarea del saber: asegurarse de su verdad buscando en sí mismo una garantía inconmovible de su indubitabilidad.

La *certitudo* no significa para Heidegger una ruptura con el pasado, sino más bien la continuidad de la idea medieval de la verdad. Este aserto discrepa radicalmente de la opinión en uso entre los historiadores de la filosofía. Por ello exige una aclaración.

Pues, bien, en la Edad Media la verdad es *adaequatio*: "adecuación de la cosa y el intelecto", según la fórmula corriente. Pero esta fórmula es ambigua. En *La esencia de la verdad* [11], distingue Heidegger en la fórmula dos sen-

[10] *Holzwege*, p. 220.

[11] *Vom Wesen der Wahrheit*, 2. Aufl. (Frankfurt a. M., 1949), p. 7 ss.

tidos diferentes, que se expresan en fórmulas diversas. Según el primer sentido, "la verdad es la adecuación de la cosa al intelecto". El intelecto es aquí intelecto divino. La cosa, a su turno, es el ente creado. Tomada así, la fórmula supone: 1º, que la cosa es un ente creado; 2º, que su creación ocurre de acuerdo con una idea pensada previamente por el creador; y 3º, que, por consiguiente, la cosa es verdadera en cuanto concuerda con dicha idea y, por ello, con el intelecto divino. Según el segundo sentido, "la verdad es la adecuación del intelecto a la cosa". La cosa es aquí la cosa tal como se da al hombre. El intelecto, a su vez, es la facultad humana. Esta otra fórmula no habla, pues, de la verdad de la cosa, sino de la verdad del juicio. Este es verdadero si concuerda directamente con el ser de la cosa. ¿Cómo es posible tal concordancia? El hombre es también creatura, y, a diferencia de los otros entes, ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, quien ha puesto en él un entendimiento análogo al suyo. Gracias a esta analogía, el entendimiento humano puede encontrar en la cosa la idea divina creadora, concordando así indirectamente con el entendimiento divino. En suma, tanto la verdad de la cosa como la verdad del juicio tienen su último fundamento en Dios.

Si se aceptara semejante concepción teológica de la verdad, tal como la interpreta Heidegger, el saber sería incapaz de alcanzar la indubitabilidad. Pues Dios, fundamento del saber, es también algo sabido por el saber. Para que este saber respecto a Dios fuese indubitable, sería preciso que tuviera ya una garantía de su verdad distinta de Dios. Mientras no posea tal garantía, Dios es vulnerable a la duda, y no puede, por ello, convertirse en fundamento de certeza. La fe, por otra parte, no alcanza a dar dicha garantía, pues ella es un don de Dios, y quien no la reciba o la haya perdido se encuentra indefenso ante los ataques de la duda. Aquí nos encontramos, por tanto, muy lejos de

la *certitudo* cartesiana, la cual exige que el saber se asegure, de modo absoluto, en sí y por sí mismo, de su saber. Si se habla de la continuidad, ¿en qué consiste, entonces, el paso de la concepción teológica de la verdad a la de Descartes?

En su trabajo sobre "La metafísica como historia del ser" [12], Heidegger nos da una respuesta a esa pregunta, mostrando que en la Edad Media actúa ya una tendencia hacia una cierta certeza, la cual, al desarrollarse, desemboca en la *certitudo* cartesiana. Él ve esta evolución en dos direcciones.

En la primera, tiene a la vista la concepción medieval del hombre. Este, gracias al cristianismo, centra su existencia en su relación o religación con Dios. Su vinculación con el mundo la considera como algo que tiene que superar para conquistar su esencia, es decir, su cercanía a Dios. Por ello, su interés primordial radica en buscar una certeza, una seguridad que le garantice el cumplimiento de dicha tarea. Mas semejante certeza no puede adquirirla por su propio saber, sino por medio de la fe, que le ayuda a encontrarla en Dios, fuente de toda verdad, y en la Iglesia, guardiana y administradora de la verdad revelada. Sin embargo, esta certeza no es absoluta. No todo hombre posee la fe. Esta puede perderse o no recibirse nunca. Pero, aun en este caso, la necesidad de seguridad no desaparece. Fuera de la religión, desligado de Dios, el hombre sigue afanándose en torno a la seguridad, pero ya no respecto a la salvación como acercamiento a Dios, sino respecto a sí mismo y al mundo, que es lo que queda después de la desligación. Para ello solo posee ahora su propio pensar, para el cual tiene que buscar una garantía de su certeza sin salirse de él hacia una instancia extraña. Entonces la certeza se convierte en la *certitudo* de Descartes, la verdad del hombre que ha perdido la fe, es decir, en la indubitabilidad del

[12] "Die Metaphysik als Geschichte des Seins", en: *Nietzsche*, Bd. II (Pfullingen, 1961), p. 399 ss.

saber que se sabe a sí mismo y por sí mismo como inconmovible.[13]

Heidegger ve la evolución, en segundo lugar, en la dirección en que apunta la doctrina del *lumen naturale*. Según esta doctrina, el hombre no entra en relación con Dios y con el mundo solo mediante la fe. Esta exige la ayuda del conocimiento natural, de acuerdo con el principio *gratia supponit naturam*. Para que actúe el *lumen supranaturale* y produzca la gracia de la fe, la razón natural tiene que conquistar una certeza propia por sus propios medios. Pero si la fe no llega, la razón queda abandonada a sí misma para conquistar la certeza de su saber. Lo cual ocurre en Descartes, quien busca la certeza del saber en el saber mismo.[14]

Pero volvamos a nuestro tema central. Lo que perseguimos es el origen del concepto moderno de sujeto en el paso de la metafísica medieval a la moderna. Antes de seguir adelante, destaquemos de nuevo los siguientes puntos: 1º Sujeto viene de *subjectum*, que es traducción de *hypokeímenon*. 2º *Subjectum*, lo mismo que *hypokeímenon*, es el primer nombre que recibe el ser de los entes en la metafísica anterior a Descartes. 3º Descartes, iniciador de la metafísica moderna, renueva la pregunta por el ser del ente, pero le da una nueva dirección, movido por su concepción de la verdad como *certitudo*, lo que determina un cambio semántico en el término *subjectum*.

¿Cómo logra la idea cartesiana de la verdad modificar la dirección de la vieja pregunta por el ser del ente?

Si lo verdadero es lo indubitable, si *ens verum* es solo el *ens certum*, el pensar no puede de buenas a primeras dedicarse a determinar el ser de los entes. Primero tiene que encontrar una garantía de su verdad, un "primer fundamento inconmovible" que le asegure su certeza. Ahora bien, como ya sabemos, el *subjectum* tiene el carácter de fundamento. De modo que la pregunta cartesiana por el *fundamentum primum* es la pregunta por un *subjectum primum*. Mas *subjecta* son todas las cosas: el astro, el mineral, la planta, el animal, el hombre y Dios. Entonces la primera pregunta de la *philosophia prima* es: ¿cuál es el *subjectum* que satisface las exigencias de la verdad como certeza, cuál es el *subjectum* indubitable? Esta pregunta no apunta ya a todos los entes como en la metafísica anterior, sino solo a uno de ellos, al que posea entre ellos en grado sumo el carácter de la indubitabilidad. Se busca, pues, un *subjectum* preeminente como punto de partida de la meditación sobre los demás. ¿Cuál es ese *subjectum* privilegiado? El método para encontrarlo está ya prefijado en la idea de la verdad como certeza que impulsa a buscarlo: la duda. Como se sabe, Descartes recorre en las primeras *Meditationes* todas las cosas, desde el trozo de cera hasta Dios, sin poder encontrar en ellas lo buscado. Ninguna de ellas resiste los ataques de la duda. Lo único que queda como indubitable es la duda misma, pues no puedo dudar de que estoy dudando. Pero el dudar es un modo del pensar *(cogitare)*. Por tanto, el *ego cogito* es ese *subjectum* privilegiado que se busca.

Si el *ego cogito* es el *subjectum* por excelencia, en él tienen que reaparecer las notas del *hypokeímenon* fijadas anteriormente, pero elevadas, de acuerdo con su excelencia, a su grado sumo.

Y en efecto, el *ego* es lo único que, en sentido estricto, reposa en sí mismo. Sus propiedades, es decir, sus *cogitationes*, reposan en él, pues son actos suyos. El yo es lo subyacente a todos sus actos, lo permanente en los cambios de estos, su sustentáculo o soporte. Lo mismo ocurre respecto a los *cogitata*, o sea, a las cosas a que se refieren las *cogitationes*: astro, mineral, planta, animal, hombre y

[13] Ob. cit., p. 422 s.
[14] Op. cit., p. 426.

Dios (los otros *subjecta*). Pues considerados a la luz de la certeza, de estos solo queda el hecho de ser pensados por el yo. De modo que la duda hace vacilar su *ser en sí*. Indubitable es solamente el hecho de ser contenidos intencionales de los actos del yo. Puedo dudar de todas estas cosas, pero no puedo dudar de que las estoy pensando. El yo es, por tanto, lo único que posee el *ser en sí*; el ser de las *cogitationes* y el de los *cogitata* es, en cambio, un *ser en otro*: en el yo.

Además, las cosas todas son relativas. Son lo que son solo en relación con el yo. Esta relación es lo único que la duda deja en pie. El yo, en cambio, está solamente en relación consigo mismo. Es, por ello, lo único absoluto, es decir, lo único desligado de todo lo demás. Todas las cosas se han tornado dudosas, y mal podría el yo, lo único indubitable, ser relativo a alguna de ellas.

Finalmente, en cuanto sustentáculo de las demás cosas, el yo es fundamento. Y como por ser absoluto no se funda en nada, mientras que todas las otras cosas se fundan en él, es, en el sentido riguroso del término, el único fundamento.

Si, de este modo, atribuimos al yo en grado sumo las notas del *hypokeímenon* o *subjectum*, no solo lo convertimos en un *subjectum* privilegiado, sino que también, de otro lado, despojamos a las otras cosas de su carácter de *subjecta*. Ninguna de ellas puede ser propiamente *subjectum*. Pues ninguna de ellas puede ser un fundamento absoluto que reposa en sí mismo, porque todas ellas tienen a la base el yo como su fundamento, en el cual reposan y al cual son relativas. Si llevamos esto hasta sus últimas consecuencias, es inevitable la conclusión: el único *subjectum* es el yo.

La metafísica moderna saca esta consecuencia implícita en el punto de partida cartesiano. Mas esto no ocurre de un golpe, sino en una lenta evolución. Descartes emplea aún en las *Meditationes* el término *subjectum* en el sentido medieval. En Kant encontramos una completa identificación

de sujeto y yo, aun cuando algunas veces, muy pocas, usa el primero en el viejo sentido. Desde el llamado idealismo alemán (Fichte, Schelling y Hegel) hasta Husserl, la identificación sí es total. El sujeto y el yo son lo mismo.[15]

Desde el punto de vista lingüístico, en esta evolución se produce un cambio semántico por causas metafísicas, mediante el cual una palabra, al excluir de su campo significativo lo que antes designaba y al ser adscrita a algo diferente, se hace sinónima del nombre originario del nuevo objeto. Este proceso lingüístico marcha paralelamente al proceso metafísico. La plenitud de la sinonimia equivale a la plenitud de la metafísica de la subjetividad. Al producirse la primera, la palabra *yo* se absorbe el contenido significativo de la palabra *subjectum*. Al producirse la segunda, el yo-sujeto se absorbe el ser de todos los entes.

Simultáneamente con la identificación de yo y sujeto, ocurre un cambio semántico en el término *objectum*. En la ontología medieval el *objectum* no era más que un mero producto de la actividad representante del yo, y no se refería a nada real. No designaba, pues, ninguna cosa *(res)*. El ser del objeto, su objetividad, equivalía a su mero ser representado. El ser de la cosa, por el contrario, era su *realitas*. De modo que cosa y objeto, realidad y objetividad eran términos contrapuestos. Pero como en la metafísica de la subjetividad el yo-sujeto es el fundamento de todas las cosas, el ser de estas se reduce a su ser representadas por él. Esta es la causa metafísica de un cambio semántico en el cual la cosa se identifica con el objeto, y su ser, su *realitas*, se identifica con su objetividad.

Conforme a este cambio semántico, la pregunta metafísica por el ser del ente se convierte en la pregunta por la objetivi-

[15] En el campo de la gramática y de la lógica pervive el término en el sentido medieval. El sujeto lógico y el sujeto gramatical no tienen nada que ver con el yo. Ambos son símbolos de todas las cosas a que se refieren dentro del juicio y de la proposición.

dad del objeto. Pero como el objeto es lo representado en la representación, la pregunta propiamente es la pregunta por las condiciones de posibilidad de la representabilidad de los objetos, tal como la plantea Kant en la *Crítica de la razón pura*.

Al fondo de todos estos cambios sigue activa, soterrañamente y sin llegar a convertirse en tema expreso de una investigación, la idea griega del ser como permanente presencia. Lo único que cambia es el ente con que se confunde el ser, de acuerdo con la tendencia de la metafísica a identificarlo con un ente privilegiado, a la luz del cual se ve todo lo que hay. En la Edad Media este ente sumo es Dios, cuyo carácter fundamental es la *omnipraesentia*; en la metafísica de la subjetividad, en cambio, es el yo-sujeto, que conquista el rango de lo omnipresente. El sujeto está presente a la base de las representaciones como su permanente substrato y, por tanto, como el marco estable en que se hacen presentes todas las cosas representadas. El ser o esencia de estas, su presencia, radica en la re-presentación, en la cual el yo, al presentarse a sí mismo por sí mismo re-presentando, se las presenta a sí mismo. En este sentido, el yo-sujeto es la condición de posibilidad no solo de todas sus representaciones, sino también de los objetos. Por ello, no puede faltar nunca, so pena de que no haya re-presentaciones y de que las cosas no tengan un escenario donde puedan entrar en escena o hacerse presentes, o, lo que es lo mismo, ser fenómenos u objetos para un sujeto.

Descartes es el punto de partida de esta metafísica de la subjetividad. En él hay ciertamente un "nuevo comienzo", pero no un comienzo radical, en cuanto tiene sus raíces en la metafísica anterior. Para distinguir estas dos formas de la metafísica, fijando al mismo tiempo su continuidad, Heidegger habla de una metafísica de la subjetidad *(Subjectität)* y de una metafísica de la subjetividad *(Subjektivität)*.[16]

[16] Op. cit., p. 451.

La anterior a Descartes se llama metafísica de la subjetidad porque determina el ser desde el *subjectum (hypokeímenon)*. La moderna es una metafísica de la subjetividad en cuanto determina el ser desde el sujeto (yo). En ambas el concepto fundamental es el Sujeto. Pero este recibe en la segunda una nota específica: su identidad con el yo, a pesar de lo cual conserva sus notas genéricas. La metafísica de la subjetividad es, pues, una especie del género metafísica de la subjetidad.

La *philosophia prima* de Descartes brota, por tanto, de lo que se ha llamado desde Aristóteles *prōte philosophía*, y entraña los conceptos ontológicos cardinales de esta. Pero no pregunta por ellos, sino que los maneja como supuestos comprensibles de suyo. De aquí que Descartes dude de todo, menos de estos conceptos. La duda en este caso habría extirpado las raíces que nutrían la nueva filosofía y habría hecho imposible la constitución de una metafísica de la subjetividad.

¿Qué significa lo anterior respecto a lo nuevo en el pensamiento de Descartes? Lo que él descubre es el yo como un ente distinto de todos los otros entes, el cual debía ser determinado respetando su peculiaridad. Para ello era necesario preguntar expresamente por el ser del yo. Pero Descartes no lo hace, a causa de su dependencia de la metafísica precedente. Por esto dice Heidegger en *Ser y tiempo*: "Descartes, a quien se le atribuye el descubrimiento del *cogito sum* como punto de partida de la problemática filosófica moderna, investiga, dentro de ciertos límites, el *cogitare* del *ego*. En cambio descuida totalmente el *sum*, no obstante haber sido establecido tan originariamente como el *cogito*."[17] Descartes no investiga el *sum* del *ego* sencillamente porque ni siquiera se plantea la pregunta que debía abrir la investigación. En lugar de ello, deter-

[17] *Sein und Zeit*, p. 45 s.

mina el *ego* mediante las categorías recibidas de la ontología griega y medieval. Y como dichas categorías eran categorías de las cosas, la determinación equivale a una cosificación. Para Descartes el *ego* es *res cogitans, substantia cogitans, anima*, nombres todos que solo tienen sentido si se concibe el yo como una cosa. De este modo echa a perder su descubrimiento. Dichos nombres ocultan de nuevo el dominio que entrevió, del cual no logra tomar posesión, como se ve en la marcha de las *Meditationes*, cuyo resultado final es una recaída en la metafísica que intentaban superar.

Pero la determinación cartesiana del *ego cogito*, a pesar de ocultar su ser peculiar o precisamente por ello, es el punto de partida de la problemática filosófica moderna, que se desenvuelve en dos direcciones. De un lado, el empirismo inglés lleva hasta sus últimas consecuencias la cosificación del yo, hasta desembocar, con Hume, en un callejón sin salida. De otro lado, la filosofía continental combate la cosificación e intenta apresar al yo en su peculiaridad. Para ello tiene que desalojar primero de los dominios del yo los conceptos de *res, substantia* y *anima*, mediante una destrucción, la cual se lleva a cabo en la *Crítica de la razón pura* de Kant. Después de destruir dichos conceptos, Kant retiene exclusivamente el sujeto. El yo es para él un sujeto trascendental. Esta identificación de yo y sujeto trascendental se mantiene hasta Husserl. Pero, como hemos visto, el sujeto surge en la ontología antigua y medieval como un concepto central de las cosas. ¿Hay en esta identificación también una cosificación? ¿Oculta también la categoría de sujeto el ser del hombre en lugar de hacerlo patente? Heidegger da una respuesta afirmativa a estas preguntas en el pasaje citado al comienzo de este capítulo. "Toda idea de 'sujeto' —dice allí— sigue participando *ontológicamente* en la posición previa de un *subjectum* (ὑποκείμενον), por muy enérgicamente que se rechace en el plano óntico

el 'alma substancial' y la 'cosificación de la conciencia'." Esto va dirigido contra Kant. La identificación de yo y sujeto la lleva a cabo Kant justamente en una crítica al "alma substancial" y a la "cosificación de la conciencia" implícita en ella. Según Heidegger, la crítica de Kant se queda en un plano óntico. En el plano ontológico sigue considerando al yo como una cosa al concebirlo como sujeto, aun cuando este se especifique como sujeto trascendental. Pero este es el tema de nuestro próximo capítulo.

VIII

LA DESCOSIFICACIÓN DEL YO Y EL SUJETO TRASCENDENTAL

Después de descubrir el yo como un ente distinto de las cosas, Descartes debería haberse propuesto la tarea de determinarlo mediante conceptos adecuados a su modo de ser peculiar; en lugar de ello, le aplica conceptos recibidos de la tradición, es decir, de la ontología de las cosas. De aquí que para él el *ego* sea *res cogitans, substantia cogitans, anima,* expresiones cosificadoras que, en lugar de exhibir el ser del yo, lo ocultan o desfiguran.

Kant se propone sacar a luz lo que Descartes había descubierto inicialmente. Esto lo lleva a cabo por medio de una destrucción de los conceptos ocultadores. Lo que avista en esta tarea es el sujeto trascendental. Vamos a ver si logra determinar el ser de este sujeto independientemente de la ontología de las cosas.

La destrucción se encuentra en la sección de la *Crítica de la razón pura* titulada "Los paralogismos de la razón pura", donde Kant polemiza con la *psychologia rationalis.* ¿Por qué se presenta en esta forma la destrucción? La *psychologia rationalis* era en la escuela de Christian Wolff una rama de la *metaphysica specialis.* Esta escuela era la corriente filosófica predominante en Alemania en el siglo XVIII. En ella se había formado Kant; su maestro había sido Martin Knutzen, un wolffiano; en sus cursos universitarios empleaba el manual de metafísica de Alexander Baumgarten, también un wolffiano. Dicha escuela era, pues, para él la "actualidad filosófica", cuyo lenguaje tenía que hablar.

Además, en la *psichologia rationalis* aparecía de modo ejemplar lo que había que destruir. Pero, en el fondo, lo que provoca la polémica no es propiamente esta disciplina, sino la egología tal como se había desarrollado siguiendo la dirección errada que le había dado Descartes.

El tema de la *psychologia rationalis* es, como lo indica su nombre, la psique, el alma. Pero Kant no comienza el examen crítico de esta disciplina preguntando por el alma, sino que vuelve al lenguaje cartesiano y pregunta por el *ich denke* ("yo pienso"), esto es, por el *ego cogito.*[18] Semejante planteo del problema implica, de antemano, un primer rechazo de la *psychologia rationalis.* Esta —parece decir Kant— no tematiza lo que está en cuestión: el yo, que, por lo pronto, solo se manifiesta en su pensar, al cual nos debemos atener inflexiblemente. Por ello dice que lo único que podemos poner a la base de la investigación es el *cogito.*[19] Antes de dar un paso adelante, es necesario examinar este dato; después sí puede venir la interpretación que ha de determinar el modo de ser del yo del "yo pienso". Pero la *psychologia rationalis* se salta esta tarea preparatoria y supone sin más que el yo es alma. En su punto de partida hay, pues, un supuesto sin esclarecer.

Partiendo del "yo pienso", Kant se coloca más allá de la *psychologia rationalis.* Esto ocurre en un movimiento de regreso al punto de partida inicial de Descartes. En este regreso se destruyen los conceptos que habían hecho perder de vista dicho punto de partida. *Anima* es uno de ellos. Pero este supone los otros dos: *res* y *substantia.* Pues el alma, tal como la concibe la *psychologia rationalis,* es un objeto de la percepción interna, y el objeto es cosa, de acuerdo con la identificación moderna de *res* y *objectum.* Ade-

[18] *Kritik der reinen Vernunft,* A 341. Citamos según la edición de Raymund Schmidt; Philosophische Bibliothek, 3. Aufl. (Verlag von Felix Meiner in Hamburg, 1952).

[19] Op. cit., A 347.

más, a la base de todo objeto está la substancia como un sustentáculo. Por tanto, si el yo es alma, es también cosa y substancia.

La *psychologia rationalis* opera con dichos conceptos sin hacerse cuestión de ellos. Son, pues, conceptos operativos, no conceptos temáticos. Los toma sencillamente de la ontología de las cosas, donde surgieron inicialmente, y los traslada a la esfera del yo. Esto ocurre en un razonamiento engañoso (paralogismo), que Kant formula mediante un silogismo, cuya falsedad demuestra a la luz de la lógica formal. He aquí el silogismo:

Premisa mayor: Lo que no puede ser pensado de otra manera que como sujeto, no existe de otra manera que como sujeto, y es, por tanto, substancia.

Premisa menor: Ahora bien, un ser pensante, considerado meramente como tal, no puede ser pensado de otra manera que como sujeto.

Conclusión: Por consiguiente, yo, como ser pensante (alma), existo solamente como sujeto, es decir, como substancia.[20]

En este silogismo se concluye que el "yo, como ser pensante (alma)", es decir, el "yo pienso" es substancia. En la premisa mayor se establece el principio general que sirve de base a la deducción: todo sujeto es substancia. En la premisa menor se determina al yo ("un ser pensante") como sujeto. Así queda el yo incluido en este concepto, que aparece también en la mayor. El concepto *sujeto* es, pues, el término medio, que sirve de mediador para concluir que el yo es también substancia.

Kant critica este silogismo desde el punto de vista formal. Lo considera falso porque viola una de las reglas que la lógica establece para esta clase de raciocinios, según la cual un silogismo no debe tener más de tres términos. El nuestro

[20] Op. cit., B 410-411, A 348.

contiene nominalmente tres: *sujeto, substancia* y *yo*. Pero realmente son cuatro, porque el término medio, es decir, la palabra *sujeto*, se emplea en dos significaciones distintas en la premisa mayor y en la premisa menor. Se trata, por tanto, del paralogismo que los viejos lógicos llamaban *quaternio terminorum*. ¿Cuáles son las significaciones distintas del término medio?

Según Kant, en la premisa mayor la palabra *sujeto* se refiere a los objetos, a las cosas; en la menor, en cambio, no se refiere a las cosas, sino al ser pensante, a la autoconciencia, al yo, abstrayendo de toda cosa.[21] De modo que en el silogismo hay cuatro términos: el concepto *sujeto* en la mayor, el concepto *sujeto* en la menor —con un contenido totalmente diferente al anterior—, el concepto *substancia* y el concepto *yo*. La duplicación del término medio hace imposible la mediación que ha de llevar a la conclusión. Pues al incluir al yo en el concepto *sujeto* de la menor, no se lo incluye en el concepto *sujeto* de la mayor, a causa de la heterogeneidad de los dos conceptos, no obstante la identidad de las palabras; y sin dicha inclusión no se puede concluir que el yo es substancia.

Formalmente, la anterior argumentación es intachable. Pero en ella queda algo oscuro: el doble sentido de la palabra *sujeto*. Su ambigüedad es lo que hace posible el sofisma, el cual la calla para poder sacar su falsa conclusión. Kant se limita a señalar la duplicidad significativa con el fin de desenmascarar la falacia, apoyándose en las reglas del silogismo; pero no explica el origen de la duplicidad, sin lo cual no podemos entender cabalmente su argumentación. Para explicar este origen tenemos que abandonar la lógica formal y retroceder a la historia de la palabra *sujeto* que presentamos en el capítulo anterior. Recordemos lo esencial de esa historia.

[21] Op. cit., B 411.

Sujeto viene de *subjectum*, que, a su turno, es traducción de *hypokeímenon* ("lo subyacente"), un concepto de la metafísica aristotélica que expresa la determinación primordial de las cosas. Toda cosa es primordialmente *hypokeímenon*. Esto significa: lo primero en ella es algo que está a la base de todos sus accidentes como sustentáculo y centro unificante; este substrato es algo invariable, pues se mantiene idéntico a sí mismo en medio del cambio incesante de sus accidentes. *Subjectum* ("lo colocado debajo") es el equivalente medieval de *hypokeímenon*. De modo que en la Edad Media todas las cosas son *subjecta*: la piedra, el árbol, la estrella. Pero en la Edad Moderna se restringe el campo significativo de este concepto. Descartes, el padre de la modernidad, busca el *subjectum* por excelencia, algo que pueda poner a la base de todas las cosas y de todo saber. Para él, el criterio de la excelencia es la indubitabilidad. Aplicando este criterio, los otros *subjecta* —todas las cosas— se tornan dudosos, y el yo se afirma como lo único indubitable y, por tanto, como el *subjectum* privilegiado que se busca. Gracias a esta excelencia, el yo se absorbe todo el contenido significativo de la palabra *subjectum*. El yo y el sujeto se identifican. Pero esta identificación no ocurre de un golpe, sino en un lento proceso que llega hasta Kant. En su época la palabra *sujeto* todavía se usa en el viejo y en el nuevo sentido.

Este uso doble de la palabra es el que hemos encontrado en el silogismo en cuestión. La premisa mayor usa la palabra *sujeto* en el sentido medieval. En ella se habla de todas las cosas, que, en dicho sentido, son *subjecta*; y que, por ser *subjecta*, son también substancias, pues *substantia* —el ser substante— equivale a "lo subyacente" *(hypokeímenon)* y a "lo colocado debajo" *(subjectum)*. De modo que la identificación de sujeto y substancia que hace la premisa mayor es legítima. Pero la premisa menor usa la palabra en sentido moderno. En ella se habla solo del

yo-sujeto, el cual no se puede identificar con la substancia. ¿Por qué?

La substancia es, según Kant, una categoría de las cosas, o sea, de los fenómenos u objetos. Es su categoría fundamental porque designa su ser propiamente dicho. Por ello, su campo significativo se confunde formalmente con el de los términos centrales de la ontología de las cosas griega y medieval. Esto se ve claramente en la definición de la substancia implícita en la primera de las "Analogías de la experiencia", en el llamado *principio de la permanencia*: "Todos los fenómenos contienen lo permanente (la substancia) como el objeto mismo, y lo cambiante como su determinación, esto es, como un modo de existir el objeto".[22] La substancia **es**, pues, lo permanentemente presente *(ousía)* en el objeto; es también el ser substante *(hypokeímenon* y *subjectum)* y, como tal, el fundamento invariable de las determinaciones cambiantes del objeto *(accidentia)*.

Pero, a pesar de esta identidad formal, Kant cambia radicalmente el sentido de la *substantia*. Este cambio es justamente lo que hace patente el absurdo de la identificación de yo y substancia.

El cambio ocurre en el horizonte de la metafísica de la subjetividad. En esta, como se sabe, el objeto *es* siempre un objeto *para* un yo-sujeto. Este *ser-para* es el ser del objeto en la representación, en la cual gana presencia en cuanto el yo se lo hace presente a sí mismo. Sin representación no hay objeto. La pregunta por el ser del objeto es, pues, la pregunta por las condiciones de posibilidad de la representación objetiva. Para Kant, estas condiciones son la intuición y el concepto. Mediante la intuición se nos da una multiplicidad sensible; por medio del concepto pensamos lo así dado. Los datos sensibles solos no nos ofrecen un objeto; el orden lógico conceptual solo tampoco puede

[22] Op. cit., A 182.

construir un objeto. El objeto es el producto de la unidad sintética de los dos momentos. Por lo tanto, para que el concepto pueda cumplir su función objetivante, tiene que ir unido a la intuición. Únicamente gracias a la unidad de intuición y concepto, puede el yo hacerse presente a sí mismo (re-presentarse) una multiplicidad sensible dada como una unidad objetiva.

Ahora bien, la substancia es uno de esos conceptos que hacen posible la objetivación. Pero como puro concepto no es más que un substrato lógico a que se refieren los predicados del juicio, una mera forma lógica del pensar sin ninguna referencia objetiva. Para que se convierta en una categoría objetiva, tiene que unirse a la intuición. Referida de este modo a lo sensible de la intuición, la mera forma lógica se sumerge en el tiempo, que es el elemento universal en que se intuyen todos los datos sensibles. Así temporalizada, se convierte en lo permanente (*das Beharrliche*), que es un modo del tiempo, al lado de la sucesión y la simultaneidad.[23] Sensibilizada de esta manera, el flujo de los datos sensibles, siempre cambiante, se puede organizar en torno a ella como en torno a un substrato real invariable. Esta unidad de intuición y concepto es lo que hace posible la objetivación. Gracias a ella, el objeto se puede presentar como un núcleo fijo, idéntico a sí mismo, rodeado de las determinaciones inquietas y mudables: como la "cosa con sus propiedades".

Por tanto, todos los objetos, todas las cosas, son substancias. Pero el yo no es substancia. Y no puede serlo, porque el yo nunca es objeto. El yo es únicamente sujeto. El sentido de la palabra *sujeto* es aquí totalmente diferente del que tiene cuando se lo emplea como determinación fundamental de las cosas. Aquí el sujeto, en sentido moderno, no es más que el sujeto del "yo pienso", es decir, lo que está a la

[23] Op. cit., A 177.

base del mero pensar, del pensar aislado de la intuición. Como sujeto del mero pensar, el yo no puede ser objeto porque en él no se da una multiplicidad sensible temporal con la cual debería unirse para convertirse en substancia, lo cual es condición de posibilidad de toda objetivación.

Ahora podemos ver con más claridad los dos sentidos de la palabra *sujeto*. Referido a las cosas, equivale a substancia. Lo que está a la base de la cosa (el *subjectum* en sentido medieval) es, como dice la primera analogía, "lo permanente (la substancia)"; es decir, lo permanente en los múltiples modos de aparecer sensible de la cosa. Referido al yo, el sujeto es solo lo permanente a la base del pensar. Por ello lo llama Kant un "sujeto lógico", para diferenciarlo del primero, al cual le da el nombre de "sujeto real".[24] El sujeto que esté a la base del "yo pienso" (sujeto en el sentido moderno) no es un substrato real substancial, sino la unidad funcional lógica de la actividad pensante.

De manera que el yo del *ego cogito* no puede interpretarse como objeto, ni como cosa, ni como alma substancial. ¿Qué quiere decir, entonces, Kant cuando identifica al yo con el alma y le llama "un objeto del sentido interno"?[25]

El yo de que habla aquí Kant es el yo empírico, que podríamos llamar también yo anímico, en cuanto no es más que el polo síquico de la relación alma-cuerpo, en la cual el alma ejerce la función de animadora del cuerpo. Este yo sí es objeto y, en cuanto tal, substancia. Su objetivación es posible porque en él se nos da una multiplicidad temporal sensible —la corriente interna de las vivencias—, que podemos pensar mediante conceptos del entendimiento, articulándola en un sistema a cuya base está un substrato permanente (el sujeto síquico como substancia) que se mantiene idéntico en medio del cambio incesante de las

[24] Op. cit., A 350.
[25] Op. cit., A 342.

vivencias. Semejante yo es el objeto de una ciencia particular: la sicología empírica. Pero, en cuanto yo-objeto, es diferente del yo-sujeto a que nos venimos refiriendo, y que Kant llama yo trascendental, pues es la condición de posibilidad de todos los objetos. La diferencia entre estos dos yos se puede ver claramente si tenemos en cuenta el siguiente hecho: *yo* puedo representarme mi yo empírico como un objeto del mismo modo que me represento una cosa. Esto es posible porque *yo* me puedo enfrentar a todos los objetos —a los objetos físicos o externos y a los objetos síquicos o internos— como algo diferente de ellos.

Hasta ahora hemos visto, en primer lugar, lo que no es el yo del "yo pienso". Este no es *res*, ni *substantia*, ni *anima*. En segundo lugar, al lado de esta determinación negativa del yo, hemos anunciado ya una determinación positiva: el yo es sujeto lógico o sujeto trascendental. Pero la destrucción que se lleva a cabo en "Los paralogismos de la razón pura" se presenta en la forma de una crítica a la *psychologia rationalis*. ¿Cuál ha sido en este respecto el resultado de la destrucción? La crítica muestra que dicha disciplina es imposible como ciencia. Su punto de partida es falso, y el método con que opera es inadecuado. En lugar de atenerse a lo que está en cuestión —el "yo pienso"—, lo interpreta de antemano como *anima*, concepto que implica los de *res* y *substantia*. Encima de esto, pretende conocer al yo, concebido arbitrariamente como objeto, mediante la mera razón. Pero esta pretensión contradice las condiciones de posibilidad del conocimiento objetivo. El pensar puro, el pensar aislado de la intuición, no puede conocer objetos. Por ello, los razonamientos con que esta disciplina intenta probar el supuesto de donde parte no son más que paralogismos, razonamientos aparentemente verdaderos, que comienzan a exhibir su falacia cuando caen bajo la lupa de la crítica. La sicología racional es imposible como ciencia. La sicología es posible solo como ciencia empírica, como la

ciencia que había comenzado a edificar el empirismo inglés. Pero esta no es la ciencia del *ego cogito* puro que había descubierto Descartes. De modo que la ciencia del *ego cogito* no puede ser ninguna sicología: ni la racional, ni la empírica. El *ego* descubierto por Descartes es el yo trascendental, el cual es tema de la filosofía trascendental.

La destrucción que se lleva a cabo en "Los paralogismos de la razón pura", considerada desde el punto de vista de la crítica a la *psychologia rationalis*, tiene un resultado negativo y otro positivo. El rechazo de la sicología racional y de la sicología empírica como las ciencias que sin título legítimo tenían ocupados los dominios del yo, sería el resultado negativo. Mas este rechazo tiene también un sentido positivo, en cuanto que con él queda abierto el campo para una auténtica egología. Esta sería la filosofía trascendental, que debería determinar positivamente al *ego*, después de haberlo liberado de los conceptos que lo ocultaban y desfiguraban. Ya hemos visto una determinación positiva. El *ego* es sujeto lógico o yo trascendental. Pero ¿qué significan estos títulos? ¿Qué modo de ser designan? ¿Qué es semejante yo?

Aquí tropieza Kant con una dificultad. Desde los griegos la pregunta "¿qué es?" es el modo de preguntar por el ser de los entes. Pero para Kant ser es ser objeto. Por ello, según él, por el yo trascendental no se puede preguntar de dicho modo, pues no es objeto. Nosotros no podemos, pues, saber *qué es* dicho yo. Si todo conocimiento es conocimiento de objetos, el yo trascendental es incognoscible. Por lo tanto, después de la determinación negativa de este yo, en que se dice lo que no es, no se puede dar una determinación positiva, que nos diga qué es.

Esta tesis de Kant sobre la imposibilidad de conocer el yo trascendental concuerda con la teoría general sobre el ser y el conocer desarrollada en la *Crítica de la razón pura*. Pero en la misma sección donde aparece la tesis, en "Los

paralogismos de la razón pura", encontramos en forma velada una determinación positiva de dicho yo. A pesar de lo contradictorio de semejante proceder, allí se nos dice *qué es* el yo del "yo pienso". Esto ocurre en un pasaje donde Kant intenta fijar el tema de la egología. El pasaje es el siguiente:

"Como base de ella no podemos poner nada más que la representación YO, representación simple y enteramente vacía, de la cual ni siquiera se puede decir que sea un concepto, sino una mera conciencia que acompaña a todos los conceptos. Mediante este yo, o él, o ello (la cosa) que piensa, no se representa nada más que un *sujeto trascendental* de los pensamientos = X, el cual solo se conoce por los pensamientos que son sus predicados; del cual, separado, nunca podemos tener el más mínimo concepto, y en torno al cual nos movemos en un permanente círculo, al tener que hacer uso ya siempre de su representación para juzgar algo acerca de él, incomodidad inseparable de él, porque la conciencia en sí no es una representación que sirva para distinguir un objeto particular, sino una *forma* de toda representación, en cuanto se pretenda llamarla conocimiento, pues de ella solo puedo decir que mediante ella pienso algo." [26]

Aquí pasa Kant, vacilante y cauteloso, a través de la determinación negativa del yo hacia su determinación positiva. Primero afirma que tenemos una representación del yo. ¿Qué clase de representación es esta? No puede ser una representación objetiva, pues esta exige la síntesis de intuición y concepto, la cual es imposible cuando lo mentado es el "yo pienso". Por ello agrega que es "una representación simple y enteramente vacía de contenido". Es vacía porque no contiene ninguna multiplicidad intuitiva dada. ¿Consiste, entonces, su simplicidad en que solo es

[26] Op. cit., A 345-46 = B 403-04. Los subrayados son nuestros.

un concepto? De ninguna manera, porque "ni siquiera es un concepto". ¿Qué es, pues, lo que se representa en dicha representación? Una X, una incógnita, algo de lo cual no podemos saber nada. Esto era lo que había afirmado en la determinación negativa. Pero una representación en que no se representa nada es un contrasentido. Si tenemos una representación del yo, hay que decir como *qué* nos lo representamos. Por ello, en las frases que repiten la determinación negativa, entrevera, sin destacarlos, los conceptos que contienen la determinación positiva del yo. En la representación del yo "no se representa nada más que un *sujeto trascendental* de los pensamientos"; además, esa representación no es la representación de un objeto, sino "la *forma* de toda representación".

El yo se determina, pues, positivamente, mediante los conceptos *sujeto* y *forma*. ¿De dónde salen estos conceptos? Evidente es que no resultan de un análisis del yo tendiente a determinar su esencia. Pues si aceptamos los supuestos kantianos sobre el conocimiento, semejante análisis es imposible. El yo no se da, no es un fenómeno; respecto a él, carecemos de datos para el análisis. Por ello no se puede conocer. Sin embargo, por medio del concepto *sujeto* y del concepto *forma* se pretende fijar su esencia; ellos nos dicen *qué* es el yo.

Si Kant no conquista dichos conceptos en una lucha en torno al ente que pretende esclarecer mediante ellos, ¿cuál es entonces su fuente? Como se sabe, *sujeto* y *forma* son conceptos centrales de la metafísica medieval, la cual los forja al traducir dos términos ontológicos griegos. Respecto a la palabra *sujeto*, ya sabemos que viene de *subjectum*, que traduce el *hypokeímenon* aristotélico; *forma* es traducción de *eidos*. Su fuente es, por tanto, la tradición.

Si esto es así, cabe presumir que, cuando Kant determina al yo positivamente como sujeto y forma, no va guiado por evidencias, por lo que está viendo, sino por la tradición.

Esta le impone los conceptos determinantes del yo y el horizonte dentro del cual lo "ve".

Este horizonte es el de las cosas. *Sujeto* y *forma* son determinaciones de las cosas, determinaciones que surgieron de un interés filosófico orientado predominantemente hacia el mundo. El *subjectum* como *hypokeímenon* es lo subyacente en la cosa, el sustentáculo invariable e idéntico de las cambiantes propiedades. La forma como *eidos* es uno de los modos del *hypokeímenon:* el paradigma, lo permanente y siempre idéntico a sí mismo, que está a la base de la cosa mudable constituyendo su ser en sentido estricto.

Kant traslada estos conceptos al yo. Pero, teniendo en cuenta la crítica de "Los paralogismos de la razón pura", intenta extirparles su significación cósica.

El yo no es sujeto como lo es la cosa. En esta el ser sujeto equivale a ser substancia: substrato real de lo objetivo. El yo, en cambio, es sujeto trascendental: el mero "yo pienso" que hace posible toda objetivación. Por ello lo llama Kant "sujeto lógico". Es, pues, el sujeto del *légein,* del unir judicativo. "Yo pienso" significa "yo uno". Pensar es unir. Como vimos antes, la unión o síntesis es lo que hace posible las representaciones de los objetos. Por ello, el yo es *subjectum:* actividad unificante, siempre idéntica a sí misma, que está a la base de la multiplicidad de las representaciones.

El yo es forma, pero no como lo es la cosa. La cosa es forma en cuanto la forma es el modelo de su ser. El yo, en cambio, es "forma de toda representación"; es decir, aquello que fija la ley invariable del representar.

De manera que Kant modifica efectivamente los dos conceptos al hacer la traslación de un dominio a otro. Lo designado por ellos no son ahora los objetos sino el yo. Como determinaciones del yo, su contenido significativo pierde la referencia a las cosas. Pero su significación original no desaparece. Inicialmente dichos conceptos designan

el ser primordial de las cosas: la permanente presencia *(ousía).* Y como nombres del ser del yo siguen designando lo mismo. Al determinar al yo como sujeto y como forma se quiere decir: el yo es lo permanentemente presente en todas las representaciones, lo idéntico a sí mismo en todos sus actos, lo que no cambia en la multiplicidad cambiante del representar.

En "Los paralogismos de la razón pura", Kant rechaza, pues, la identificación óntica del yo con una cosa, pero ontológicamente lo sigue considerando como cosa. Esto era lo que decíamos al final del capítulo anterior, al referir a Kant la crítica general al yo como sujeto contenida en las palabras del § 10 de *Ser y tiempo* que hemos puesto al frente de nuestra investigación. Más adelante, en el § 64 de esta obra, Heidegger hace un rápido análisis de la interpretación kantiana del "yo pienso" en "Los paralogismos de la razón pura", y concluye diciendo que allí: "El ser del yo se concibe como la realidad de la *res cogitans.*" [27]

Esto es, Kant vuelve a caer en lo que quería superar. No confunde el yo con una substancia, con una cosa, con el alma substancial, pero identifica su modo de ser con el modo de ser de las cosas. En este sentido, vuelve al punto de partida cartesiano, y el *ego cogito* sigue siendo *res cogitans* y su ser la realidad.

Kant no logra, por tanto, llevar a cabo la descosificación ontológica del yo. El sujeto trascendental contiene aún restos de la ontología de las cosas. Estos restos siguen activos en la egología posterior a Kant. Lo cual vale también para Husserl, en quien ve Heidegger el fin de la metafísica de la subjetividad. En el pensamiento de Husserl, esta metafísica, al ser llevada hasta sus últimas consecuencias, llega a un punto en que se revela la necesidad de su superación. Husserl está, pues, en la línea divisoria. Heidegger da el

[27] *Sein und Zeit,* § 64, p. 320.

paso más allá de la línea. En el próximo capítulo nos ocuparemos de las dificultades con que tropieza Husserl en la determinación del yo. Pues esas dificultades fueron las que impulsaron a Heidegger, al vivirlas como insolubles, a dar el paso hacia adelante, lejos de la metafísica de la subjetividad.

Pero antes vamos a rozar otros pasajes de la *Crítica de la razón pura* donde apunta una concepción del yo trascendental diferente de la anterior, y donde Kant rompe, como sin quererlo, los modelos de la metafísica de la subjetividad. En este breve excurso queremos dejar de lado por un momento la faena destructiva, para comenzar a abrir el horizonte conceptual en que se va a mover la superación de la metafísica de la subjetividad que lleva a cabo Heidegger. Esto significa que la superación se hace desde esta metafísica, no solo de modo polémico, sino también aprovechando pensamientos surgidos en ella contra su propia tendencia esencial y contra sus supuestos radicales.

Pues bien, a pesar de que Kant niega que se pueda conocer objetivamente el yo trascendental, en la "Deducción de los conceptos puros del entendimiento" —la parte central de la *Crítica de la razón pura*— habla de un saber llamado "apercepción trascendental", en el cual se hace accesible dicho yo. El nombre indica ya de qué se trata. El "yo pienso" no puede ser percibido como lo son los objetos, pues no es objeto; pero puede ser "apercibido" al percibir los objetos. En otro giro: la re-presentación de los objetos va acompañada de una a-presentación del "yo pienso". ¿Qué es lo que se sabe del yo en la apercepción trascendental? "En la síntesis trascendental de lo múltiple de las representaciones —dice Kant—, esto es, en la unidad sintética originaria de la apercepción tengo conciencia de mí mismo, no como aparezco ni tampoco como soy en mí mismo, sino

solamente de que soy."[28] Lo que se sabe del yo en la apercepción trascendental no es *cómo aparece*, pues no es fenómeno ni objeto; tampoco se sabe *cómo es en sí*, pues su ser en sí es incognoscible. Lo único que se sabe es *que es*. Esta última es una expresión con la cual se alude a la existencia, así como la pregunta "¿qué es?" alude a la esencia. En cuanto yo trascendental, yo no puedo saber *qué soy*, sino solamente *que soy*, es decir, que existo.

Pero este modo de ser no se determina claramente en la "Deducción de los conceptos puros del entendimiento". Los § 16 y § 17, titulados respectivamente "La unidad sintética originaria de la apercepción" y "El principio de la unidad sintética de la apercepción es el principio supremo de todo uso del entendimiento", tienen como tema la apercepción trascendental y el yo trascendental de que se sabe en ella. Sin embargo, Kant se limita allí a estudiar su función trascendental como principio supremo de todo saber.

¿Cuál es esa función? El yo trascendental funciona como condición de posibilidad de toda representación objetiva y de la objetividad de los objetos, tanto de los físicos o externos como de los síquicos o internos. "El yo pienso —dice Kant— tiene que poder acompañar todas mis representaciones."[29] De lo contrario yo no podría tener experiencia de objetos. Pues la multiplicidad intuitiva dada está originariamente dispersa, y para que pueda llamar *mías* las representaciones de esa multiplicidad tengo que unificarlas en el "yo pienso". Solo atadas al "yo pienso" me pertenecen mis representaciones y constituyen la unidad de mi experiencia. La unidad y la identidad del "yo pienso" es lo que hace posible la experiencia objetiva. Asimismo es condición de posibilidad de los objetos. Todo esto es una multiplicidad de cualidades sensibles cambiantes, pero siempre

[28] *Kritik der reinen Vernunft*, B 157.
[29] Op. cit., B 131-132.

referidas a una unidad permanente. La unidad y la permanencia no se encuentran en la multiplicidad sensible dada, sino que las recibe de una unidad e identidad del "yo pienso". El objeto es, pues, lo identificable por el yo trascendental.

Reduciéndose Kant en la sección de la *Crítica de la razón pura* que comentamos a registrar esta función, deja en la oscuridad el modo de ser del yo trascendental. Pero en una sección posterior, en la titulada "Antinomia de la razón", hay una alusión a la apercepción trascendental que nos da una pista sobre ese nuevo concepto del yo de que hablábamos antes. La alusión, que se encuentra en la tercera antinomia, es muy vaga; pero el contexto en que está habla con plena claridad. De manera que, si queremos entender adecuadamente la alusión, tenemos que referirnos primero a su contexto.

En la tercera antinomia se trata de la naturaleza en total. Este problema lo podemos hacer a un lado. Pero en conexión con él surge allí la pregunta por el ser del hombre, que es lo que nos interesa. El hombre es un fenómeno de la naturaleza, pero se diferencia de los otros fenómenos naturales, es decir, de las cosas. ¿En qué radica esta diferencia? Se trata, pues, de determinar lo que no es naturaleza en el hombre.

Lo que no es naturaleza en el hombre es la libertad. Todas las cosas que constituyen la naturaleza están regidas por la ley causal natural. El hombre, en cuanto cosa, cae también bajo el imperio de esta ley. Pero no está sometido incondicionalmente a ella como las cosas, sino que también puede libertarse del nexo causal y obrar libremente. ¿Cómo es posible esta unión de naturaleza y libertad?

Kant responde a esta pregunta distinguiendo en el hombre un carácter empírico y un carácter inteligible.[30] Su carácter empírico o sensible corresponde a su ser cósico y es lo accesible en él mediante experiencia, que es siempre experiencia de objetos. Los objetos de la experiencia son aquí el cuerpo y la psique, sometidos a leyes naturales como los otros fenómenos de la naturaleza. Por ello este aspecto del ser del hombre no es su ser propio, sino su ser común con las cosas. Su ser propio hay que buscarlo en su carácter inteligible. En cuanto inteligible, este carácter no puede ser objeto de la experiencia, pues esta exige datos sensibles; es decir, es incognoscible, si suponemos que el conocimiento es conocimiento de objetos.

[30] Op. cit., A 538 ss. = B 566 ss.

Mas, según Kant, hay otra vía de acceso al ser propio del hombre. Su carácter inteligible es observable en la voluntad. ¿Qué es lo que se observa aquí? La respuesta a esta pregunta es obvia: mi querer, mi "yo quiero". Y si en la voluntad puedo observar mi ser propio, en mi "yo quiero" puedo observar mi "yo soy".

¿Cómo hay que entender este modo de ser del yo? No es un ser-cosa. La cosa es substancia. Esto significa: la cosa la encuentro ahí frente a mí como algo fijo que permanece idéntico a pesar de sus cambios. El ser del yo en el "yo quiero" no se ofrece de esta manera. El yo surge en el querer, y su modo de ser concreto en cada caso depende del querer. En suma, el yo se constituye a sí mismo.

Teniendo en cuenta el doble aspecto del ser del hombre, se puede explicar la coexistencia en él de la naturaleza y la libertad. Como cosa, como realidad sico-física, pertenece a la naturaleza; su ser aquí no es su ser propio, sino su ser recibido. Como hombre en sentido estricto, pertenece al reino de la libertad; su ser aquí no está prefijado, sino que tiene que conquistarlo él mismo, para poder llamarlo suyo.

En lo anterior hemos interpretado el contexto dentro del cual se encuentra la alusión mencionada. Ésta está contenida en unas pocas palabras sobre la apercepción trascendental, donde no se la considera meramente como una

conciencia de la función del "yo pienso" en el conocimiento de todos los objetos, sino como un conocimiento del modo de ser del yo.

En la interpretación del contexto hemos dicho únicamente que el carácter inteligible es observable en la voluntad. Pero ahora nos dice Kant que el modo de conocimiento de dicho carácter es la apercepción trascendental. He aquí sus palabras:

"Únicamente el hombre, quien por lo demás conoce la naturaleza entera solo con la ayuda de los sentidos, se conoce también a sí mismo mediante mera apercepción, es decir, mediante acciones y determinaciones internas, que de ninguna manera puede atribuir a impresiones de los sentidos." [31]

Hay, pues, un conocimiento del yo trascendental por medio de la apercepción. Como se comprende de suyo, este no es el conocimiento que constituye el tema central de la *Crítica de la razón pura*, en la cual solo se estudia el conocimiento de cosas, es decir, el conocimiento de multiplicidades sensibles dadas por medio de la sensibilidad y pensadas por el entendimiento. En la apercepción del yo trascendental no hay nada dado, sino "acciones y determinaciones internas, que de ninguna manera se pueden atribuir a las impresiones de los sentidos". Esto es, en estas acciones y determinaciones internas hay que excluir la receptividad característica de la sensibilidad. Aquí no hay influjos que vengan de afuera, de la naturaleza, de una legalidad extraña a la voluntad. Aquí hay, como dice Kant, solo espontaneidad y autonomía. La espontaneidad es la facultad de comenzar algo por sí mismo, algo que no se puede explicar por causas naturales. Autonomía significa autolegislación, capacidad de darse a sí mismo su propia ley. ¿Qué es lo que comienza por medio de las acciones y determinaciones

[31] Op. cit., A 546 = B 574.

internas? El ser propio del yo. ¿Cuál es la ley que se da el hombre en la autonomía del "yo quiero"? La ley de su propio ser.

Lo que se conoce por medio de la apercepción trascendental no es, pues, una cosa, un objeto, sino la actividad del yo o el yo como actividad. Este yo no es el mero yo práctico del "yo quiero" y del "yo obro", con exclusión del yo teórico del "yo pienso". Este también es práctico. Por ello dice Kant: "El *yo pienso* expresa el acto de determinar mi existencia" (*Dasein*).[32] El *Dasein* (la existencia) designa en su lenguaje el ser natural del hombre, que le ha sido dado como a las otras cosas. El "yo pienso" es un acto, es actividad, la actividad del hombre por medio de la cual determina su existencia, imponiéndole una ley que ya no proviene de la naturaleza, sino de sí mismo. En esta determinación se constituye su propio ser, no como algo dado (*gegeben*), sino como una tarea (*aufgegeben*), donde todo depende del "yo quiero".

Así apunta una manera de considerar el *ego cogito* completamente nueva. La categoría conductora para determinarlo no es la realidad, sino el "poder ser", la posibilidad. Pero Kant no aprovecha en la *Crítica de la razón pura* lo entrevisto aquí. Lo que hemos presentado aparece disperso en esta obra, sin llegar a adquirir relieve y sin convertirse en tema expreso de una investigación. En la *Crítica de la razón práctica* y en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* reaparece una problemática semejante, pero referida exclusivamente a la persona moral, no al modo de ser del *ego* en general. Kant abandona, pues, el horizonte que intentamos abrir en este excurso. Es más, es probable que ni siquiera llegó a verlo con claridad.

[32] Op. cit., B 158.

IX

VICISITUDES DEL YO EN HUSSERL

A lo largo de su vida Husserl intenta varias veces apresar el ser del yo. En estos intentos sigue los mismos caminos que se habían recorrido desde Descartes en la búsqueda de conceptos para fijar ontológicamente el *ego cogito*.

El primer intento es el de las *Investigaciones lógicas* (1900-1901), donde rechaza el yo puro o trascendental que Kant había conquistado en polémica con el empirismo inglés. "El yo en sentido habitual –dice Husserl– es un objeto empírico, y lo es el yo propio como lo es el yo ajeno; y lo es todo yo como cualquier cosa física, una casa o un árbol." [33] Y en una carta de esta época dirigida a Ernst Hocking y refiriéndose a Kant, extrema este pensamiento: "Un yo puro como punto de referencia, como centro o algo por el estilo es una ficción... El yo es una unidad objetiva como unas botas o unos calcetines." [34] Husserl regresa, pues, al empirismo inglés, siguiendo de nuevo esa dirección de la egología –insinuada ya en la concepción cartesiana del *ego* como *res cogitans*– que conduce a la identificación óntica del yo con una cosa.

Pero en las *Ideas I* (1913) Husserl retorna al camino inicial de Descartes, en el cual este había descubierto el *ego* puro al poner en duda el mundo. En manos de Husserl la duda metódica se convierte en la *epojé* fenomenológica, que, al poner entre paréntesis todo lo mundano en su exis-

[33] *Investigaciones lógicas*, trad. de Manuel G. Morente y José Gaos (Madrid, 1929), t. III, p. 137.

[34] Cit. por Iso Kern en: *Husserl und Kant* (Den Haag, 1964), p. 286.

tencia fáctica trascendente, lo reduce a datos subjetivos puros. De este modo la identificación óntica del yo con una cosa –implícita en su identificación con el yo empírico– se hace imposible, porque el yo empírico es igualmente mundano y, como tal, queda también entre paréntesis.

En las *Ideas I* no se investiga expresamente el modo de ser del yo puro, a pesar de que la *epojé* lo pone a la vista. Sin embargo en el § 57, titulado "La cuestión de la desconexión del yo puro", se dan, de paso, unas breves indicaciones que nos permiten entrever las ideas de Husserl al respecto.

"De antemano –dice Husserl– es evidente por lo menos que, después de ejecutar esta reducción, en la corriente de las múltiples vivencias que queda como residuo trascendental, no tropezamos por ninguna parte con el yo puro como una vivencia entre otras vivencias..." [35] ¿Qué es entonces el yo puro? Las vivencias constituyen una corriente, un flujo incesante en que todo está cambiando. Pero en la base de ellas hay un substrato invariable que las sustenta: el yo puro. Este es, por lo tanto, *subjectum*. Y sus notas ontológicas fundamentales son la permanencia (*Beständigkeit*) y la identidad (*Das Ich ist ein Identisches*).[36]

Como se ve, en esta determinación del ser del yo puro reaparece el viejo modelo de la ontología de las cosas: lo subyacente, lo substante (*hypokeimenon, substantia*) y sus accidentes. Dicho yo es el substrato invariable en medio de los cambios de las vivencias; estas aparecen y desaparecen, mientras que él permanece siempre idéntico a sí mismo, más allá de ellas, trascendiéndolas. Teniendo en cuenta que tanto el yo puro como las vivencias son inmanentes, Husserl habla de una "trascendencia en la inmanencia" [37],

[35] *Ideen I*, p. 137.

[36] Loc. cit.

[37] *Ideen I*, p. 138.

para indicar que el primero está allende las segundas. Y para designar el carácter de fundamento del yo puro respecto a las vivencias y el estar siempre presente en todas ellas, como lo que implica su multiplicidad cambiante, emplea textualmente la fórmula kantiana: "El 'yo pienso' tiene que poder acompañar todas mis representaciones."[38]

Siguiendo el camino inicial de Descartes, Husserl reconquista, pues, en las *Ideas I* el yo trascendental kantiano que había rechazado en las *Investigaciones lógicas*. Negativamente lo diferencia con rigor del yo empírico; pero, lo mismo que Kant, al determinarlo positivamente echa mano del modelo tradicional de la ontología de las cosas. Es decir, ónticamente rechaza la identificación del yo puro con el yo empírico, pero los identifica ontológicamente.

Al final del § 57 de las *Ideas I* remite Husserl al segundo tomo de esta obra, prometiendo una investigación detallada sobre el modo de ser del yo puro. En dicho tomo, cuya redacción definitiva es de 1915, pero que solo vino a ser publicado en 1952 por el *Husserl-Archiv* de Lovaina, encontramos, en efecto, un capítulo titulado "El yo puro". Allí se nos ofrece una determinación de este yo idéntica a la que acabamos de examinar. Lo único nuevo es el marco dentro del cual se lo tematiza. El subtítulo de las *Ideas II* es: "Investigación fenomenológica sobre la constitución." *Constitución* es el nombre con que aparece en Husserl el problema metafísico de la explicación del ser de los entes. En las *Ideas I*, mediante las reducciones, se había encontrado el fundamento explicativo: el sujeto trascendental. Ahora, en las *Ideas II*, se trata de mostrar como se constituyen los objetos gracias a las operaciones de dicho sujeto. De modo que aquí tenemos frente a nosotros, de un lado, todos los objetos constituidos, y, de otro, el sujeto constituyente. Dentro de este marco se plantea el problema del yo puro. ¿Qué

[38] Loc. cit.

es ese yo? De antemano, hay que suponer que no es un objeto, pues es el fundamento de los objetos. Y, en efecto, Husserl se esfuerza en su investigación por fijar la diferencia entre el modo de ser del yo puro y el de los objetos. Pero, a causa de los supuestos con que opera, que son los mismos de la metafísica occidental que venimos estudiando, no logra su propósito. Aquí no podemos exponer los difíciles problemas constitutivos de las *Ideas II*. Esto nos desviaría demasiado de nuestro tema. Nos limitaremos a entresacar de allí unas líneas maestras que nos permitan ver el marco general dentro del cual aparece la determinación del yo puro.

Husserl comienza con la constitución de los objetos más simples: las "meras cosas" u objetos sensibles. Estos son los objetos primarios, los "protoobjetos *(Urgegenstände)*, a los cuales nos remiten todos los objetos posibles en lo relativo a su constitución fenomenológica".[39] La constitución de las "meras cosas" funciona, pues, como paradigma de toda constitución, así como en la ontología tradicional el ser del ente físico sirve de modelo al ser de los otros entes. Como allí, el esquema para explicar la constitución es la relación substancia-accidente. La cosa, dice Husserl, es la "unidad de sus propiedades".[40] Esta unidad se constituye en una serie de síntesis subjetivas que no es del caso analizar aquí, pues solo nos interesa destacar la persistencia en Husserl del esquema tradicional. Pues bien, en el sujeto encontramos, en primer lugar, unos datos sensibles últimos, elementales, irreductibles, una materia prima sensible, que Husserl llama los datos hyléticos. El sujeto, mediante la actitud noética, unifica estos datos en torno a un substrato, el llamado núcleo noemático, que, en cuanto *cogitatum*, también pertenece a

DATOS H.

[39] *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweites Buch, Husserliana IV (Den Haag, 1952), p. 17 (cit.: *Ideen II*).

[40] *Ideen II*, p. 45.

CUERPO

la subjetividad. Así surge la cosa "como el substrato de sus propiedades reales".[41] Las propiedades son cambiantes, pero el substrato es invariable, siempre igual a sí mismo. Además, las propiedades son relativas al substrato, en cuanto reposan en él; el substrato, por el contrario, reposa en sí mismo. Las propiedades de la cosa no son más que "meros rayos de su ser unitario" e idéntico, el cual radica en el substrato.[42]

Teniendo a la vista esta constitución ejemplar de las cosas, Husserl analiza la constitución del hombre, en cuya esfera hay que buscar el yo puro.

En cuanto el hombre es un cuerpo, es también una "mera cosa", un objeto sensible externo con propiedades reales (extensión, forma, color, dureza, tersura, calor, frío, etcétera), accesible a una experiencia sensible externa. Su modo de ser no se diferencia del de las otras cosas y su constitución es idéntica a la de estas.

Pero este cuerpo externo o extracuerpo *(Körper)* tiene también un lado interno o intracuerpo *(Leib)*, que es un objeto íntimo, y cuya experiencia se basa en la sensibilidad interna. En esta experiencia damos, pues, un giro hacia la intimidad. Si, por ejemplo, me corto un dedo con un cuchillo, percibo externamente un contacto físico entre dos cosas, el cual determina una serie de fenómenos físicos: la hoja del cuchillo hiende la carne, la sangre fluye, el dedo se colorea de rojo... Pero, además, siento dolor. En este momento la atención se vuelve hacia la intimidad, y lo captado en esta nueva actitud no son los procesos físicos mencionados, sino un acontecer intracorporal. La misma dirección hacia dentro pueden tomar todas las percepciones. Así se pone en acción el amplio campo de las sensaciones internas: sensaciones de calor y de frío, sensaciones mus-

[41] *Ideen II*, p. 43.
[42] *Ideen II*, p. 45.

culares, sensaciones cinestésicas, sensaciones de placer y displacer, etc., a base de las cuales se constituye el intracuerpo.

Con todo, el intracuerpo también se constituye según el modelo de la constitución de las cosas, aunque, claro está, modificado de acuerdo con la peculiaridad del objeto íntimo. Las sensaciones internas, gracias a una serie de síntesis, se unifican en campos que se localizan en un substrato íntimo, el sujeto intracorporal, en torno al cual se agrupan dichos campos —por sí mismos sin ninguna conexión entre sí— constituyendo así las propiedades del intracuerpo.

Gracias a la constitución del intracuerpo se constituye, por primera vez, una región de lo contrapuesto al no-yo, a lo trascendente. Surge, pues, la contraposición de lo inmanente y lo trascendente. Yo tengo ahora frente a mí, es decir, frente a lo intracorporal, lo que me es ajeno: las cosas que no son yo. Esta es la contraposición primaria entre yo y mundo, en el cual, empero, el yo no es más que el yo intracorporal, y el mundo el conjunto de los objetos físicos que actúan sobre dicho yo.

El intracuerpo es el primer estrato de la intimidad, de lo inmanente. Este es el estrato más cercano a lo exterior, pues el yo intracorporal está trabado con el mundo físico mediante el lado externo del cuerpo. Sobre este estrato se funda uno más profundo, el del alma: la esfera de las emociones, de los sentimientos, instintos, apetitos, etc.

El alma también tiene dos caras.[43] La una mira hacia fuera. Esta es el lado sico-físico del alma. Por este lado está entrelazada con el mundo exterior, a través del intracuerpo que le sirve de soporte, y determinada por causas físicas. La otra mira hacia dentro. Esta es lo que llama Husserl el lado idiosíquico del alma. En esta dirección ya no está determinada por causas externas, sino por causas íntimas. Aquí

[43] *Ideen II*, p. 135.

el alma, dice Husserl, es "dependiente, por decirlo así, de sí misma". El alma se determina a sí misma en cuanto sus nuevas vivencias dependen de las vivencias anteriores, pues ella conserva su pasado, que actúa causalmente sobre los nuevos procesos anímicos, aun sobre aquellos que están determinados por estímulos exteriores, porque el modo de recepción de estos depende de lo que ya había en el alma.[44]

Pues bien, el alma se constituye asimismo de acuerdo con el modelo de la constitución de la cosa física. "El alma —dice Husserl—, lo mismo que la cosa física, no es más que la unidad de sus propiedades."[45] El alma se constituye cuando las propiedades anímicas (propiedades intelectuales, emotivas y prácticas, disposiciones, capacidades, habilidades, etc.) se agrupan en torno a un substrato, el yo anímico, que funciona como factor unificante.

Pero este *subjectum* anímico con sus *accidentia* no es el último estrato de la intimidad. Si avanzamos más hacia dentro, encontramos un yo personal. Mas este paso significa un cambio de actitud y un salto a otra dimensión.

Los dos modos del yo que hemos examinado pertenecen a la naturaleza. El yo intracorporal está fundido con los objetos físicos a través del extracuerpo, que es su otro lado; y el yo anímico lo está a través del intracuerpo, sobre el cual se asienta. Estos dos modos del yo son, pues, estratos diferentes de la misma realidad natural. Por ello, la experiencia en que se nos dan va guiada por una actitud naturalística, cuyo único interés es la naturaleza.[46] Pero esta no es la única actitud posible frente al mundo. Es más, no es ni siquiera la primaria. En la actitud cotidiana predomina lo que llama Husserl la actitud personalista, en la cual no se dan "meras cosas", sino objetos dotados de propiedades

[44] *Ideen II*, p. 137.
[45] *Ideen II*, p. 123.
[46] *Ideen II*, pp. 180 ss.

valiosas: útiles, instrumentos, obras de arte, productos literarios, objetos del culto religioso, normas morales y jurídicas, etc. El mundo circundante en esta actitud no es la naturaleza, sino el llamado mundo histórico o cultural, integrado por los productos de la actividad humana. El sujeto que está referido a estos objetos no es ninguno de los yos que conocemos ya, sino el yo personal, el cual no es un ingrediente de la naturaleza, sino un miembro de comunidades personales (amistad, matrimonio, familia, clase social, Iglesia, Estado, etc.). Además, la causalidad que determina a este yo no es la causalidad natural, sino la motivación.[47] Es decir, lo determinante en él no son causas naturales externas o internas, como ocurre en el yo intracorporal y en el yo anímico, sino, por ejemplo, ideas, creencias, mandatos, teorías, fines, vivencias estéticas, morales o religiosas...

A pesar de la diferencia entre el yo personal y los yos anteriores, Husserl también explica su constitución de acuerdo con el modelo de la constitución de las cosas, adaptándolo a dos momentos constitutivos nuevos: la historicidad y la libertad de la persona. Por una parte, el yo personal es el substrato permanente que unifica la multiplicidad de propiedades personales adquiridas en su evolución histórica. En cuanto unidad de esas propiedades sedimentadas en el pasado, es un yo receptivo que obra de acuerdo con esquemas recibidos de la tradición. Por otra parte, es el "substrato de las decisiones"[48], el cual le da unidad a la multiplicidad de sus actos espontáneos. Por este lado, es un yo libre; un "sujeto de actos racionales"[49], que, por ello, se determina a sí mismo, sustrayéndose a influjos extraños, en cuanto los motivos de su actuar radican en la razón. ¿No hay aquí una contradicción? Un yo libre, en

[47] *Ideen II*, pp. 211 ss.
[48] *Ideen II*, p. 331.
[49] *Ideen II*, p. 269.

efecto, parece contradecir la idea de un substrato idéntico a la base de sus actos, pues se podría pensar que su libertad le abre la posibilidad de que deje de ser lo que ha sido y se convierta en algo distinto. Pero esta contradicción es solo aparente. El yo personal, como "sujeto de actos racionales", posee un *télos* inmanente dado previamente por la razón, el cual prefigura su evolución y la dirige rígidamente. De modo que si obra de acuerdo con ese *télos*, obra libremente; es decir, obra con independencia de influjos extraños –que son los no racionales–, pero permaneciendo idéntico a sí mismo, pues en su obrar no hace más que ajustarse a una idea prefigurada de su ser.

El yo personal, sin embargo, no es el último estrato de la intimidad. No es aún la intimidad pura, pues, en cierto sentido, depende del mundo trascendente. "Este yo –dice Husserl– tiene frente a sí el mundo circundante como un mundo natural de cosas y como un mundo personal, del cual es un miembro personal. Frente a lo circunmundano dado primariamente, frente a lo cósico y a lo personal frontero en la percepción, ejecuta ciertos modos activos de comportamiento: valora, apetece, obra, configura creadoramente, o se comporta teóricamente haciendo experiencias, investigando, etc. Igualmente se comporta pasivamente: sufre 'efectos' de personas y cosas, se siente determinado por ellas a valoraciones positivas o negativas, a apetecer o a huir, etc. Se siente influido por personas, se guía por ellas, recibe sus órdenes y da órdenes, etc."[50] De manera que el yo personal es todavía un yo mundano. Para designar todo lo mundano como trascendente a la inmanencia pura, emplea Husserl en este contexto la categoría *realidad*, tomada en un sentido lato. Bajo esta categoría caen tanto el mundo de las meras cosas (realidad física) como el mundo de lo intracorporal y anímico (realidad síquica) y el mundo

[50] *Ideen II*, p. 326.

personal (realidad personal). Esto hace comprensible, finalmente, la determinación que da Husserl del yo personal, según la cual este es "un yo real con propiedades reales".[51]

Pero este yo personal puede ser puesto entre paréntesis mediante la *epojé* trascendental. Semejante operación nos conduce al último estrato de la intimidad, eliminando del yo todo resto de realidad y dejando como residuo la "subjetividad trascendental absoluta y el universo de sus fenómenos".[52]

La subjetividad trascendental, conquistada al poner entre paréntesis al yo personal, es la dimensión del yo puro, del cual dice Husserl: "El yo puro no es una realidad y no tiene, por tanto, propiedades reales."[53] La *realidad* y el *yo puro* son las dos grandes dimensiones en que se reparte lo que hay. A la realidad pertenece no solo el mundo físico, sino también el síquico y el personal. Enfrentado a ella, como algo diferente, está el yo puro. Este es puro porque ha sido purificado de todo lo real. En cuanto desligado de todo lo real, reposa en sí mismo y es absoluto; lo real, por el contrario, es relativo a él. Es también trascendental, pues es condición de posibilidad de los objetos reales. Y, por ello, es el fundamento de lo real. De todo lo anterior se deriva el que no pueda ser objeto. Los objetos integran la realidad, y mal podría el yo tal como lo hemos caracterizado formar parte de ella.

Así se abre un abismo ontológico entre lo real y el yo puro. Lo cual exige la elaboración de una egología peculiarísima, totalmente diferente de la ontología de las cosas. Pues lo constituyente no puede tener el mismo modo de ser de lo constituido. Lo absoluto tiene que ser distinto de lo relativo a él. El fundamento no se deja poner al mismo nivel de lo fundado por él.

[51] *Ideen II*, p. 325.
[52] *Ideen II*, p. 370.
[53] *Ideen II*, pp. 225, 104.

Pero Husserl no satisface dicha exigencia. Después de la determinación negativa que hemos expuesto, en la cual nos dice lo que no es el yo puro, pasa a determinarlo positivamente, es decir, a decirnos lo que es. Pero inmediatamente abandona el horizonte que le había abierto la determinación negativa, y, como obedeciendo a una ley inexorable, echa mano del modelo de la ontología de las cosas, lo mismo que sus predecesores. El yo puro, dice Husserl, puede convertirse en objeto por medio de la reflexión.[54] Lo tematiza, pues, como un objeto, y lo confunde de nuevo con aquello de lo que lo quería diferenciar. Veamos las cautelas con que retorna Husserl a lo que quería superar, sin abandonar lo conquistado en la determinación negativa anterior.

Como sabemos, en la reflexión encontramos la corriente de las vivencias como un campo objetivo de investigación. En las *Ideas I*, Husserl dice que el yo puro no es una de las vivencias. Aquí, en las *Ideas II*, mantiene esta determinación negativa. ¿Qué es, pues, positivamente el yo puro, si no es una vivencia? Para responder a esta pregunta, Husserl no se sale del campo de las vivencias, sino que concibe todo acto como un todo constituido por dos polos: el yo (*Ichpol*) y el objeto como polo opuesto (*Gegenpol*).[55] El *Ichpol* es el yo puro. Así pretende mantener la diferencia entre el yo puro y los objetos. Pero ontológicamente no hay ninguna diferencia. Pues el *Ichpol*, en cuanto polo de la corriente de las vivencias, pertenece a ella. Y, por lo mismo, es un objeto.

Ahora bien, partiendo de aquí, las determinaciones restantes del yo puro no podían ser otras que las que le ofrecía a Husserl la ontología de los objetos. Una de ellas es la identidad. El yo puro es el polo idéntico en la corriente de las vivencias, las cuales, por el contrario, están siempre

[54] *Ideen II*, p. 101.
[55] *Ideen II*, p. 105.

cambiando. Por esto recibe también el nombre de polo unificante, pues, como lo invariable, es lo que unifica la multiplicidad vivencial. Desde el punto de vista de esta función, es la forma de todos los actos, *subjectum* (*hypokeímenon*, *substantia*) y aquel "yo pienso" de Kant que "tiene que poder acompañar todas mis representaciones".[56]

Como se ve, la determinación positiva del yo puro vuelve a caer en lo que quería evitar la determinación negativa: en la confusión ontológica del yo puro con lo real. ¿A qué se debe la recaída de Husserl en lo que quería superar?

La causa de esta recaída hay que buscarla en el camino que conduce al yo puro, es decir, en la reflexión. Veamos qué es lo que ocurre en ella.

En la actitud prerreflexiva el yo está oculto. Al percibir, por ejemplo, el árbol, el yo se pierde en el acto perceptivo; su atención está dirigida exclusivamente hacia el objeto percibido. La reflexión viene a modificar este estado de cosas; el yo se vuelve sobre sí mismo y se descubre como el ejecutor de la percepción.

Ahora bien, ¿qué modo de ser ofrece el yo descubierto en la reflexión? ¿Como qué lo descubre la reflexión?

En la reflexión se modifica la percepción. Esta tiene una función objetivante. Al percibir el árbol, lo objetivo, lo convierto en objeto. En este acto yo permanezco desatendido, oculto. En la reflexión me vuelvo sobre el yo que percibe, convirtiéndolo en objeto. Esta vuelta equivale a un desplazamiento del objeto de la esfera trascendente a la inmanente. A la percepción le surge un nuevo objeto —el yo, y ella se convierte también en un acto nuevo— en la autopercepción.

Este ser objeto del yo no es lo único que resulta de la función descubridora de la reflexión. Si examinamos más detenidamente la estructura de esta, podremos ver cómo

[56] Cfr. *Ideen II*, pp. 101-108.

de su seno brotan las otras determinaciones que le da Husserl al yo puro.

La reflexión tiene una estructura temporal.[57] Los modos del tiempo en que se mueve son el pasado y el presente. El yo que descubro *actualmente* en ella como objeto es algo *pasado*. Esto se puede ver partiendo de cualquier acto. En la reflexión, por ejemplo, que tiene como base una percepción externa, me percato del yo que la ejecuta al desviar la mirada del objeto percibido dirigiéndola al percibir mismo. El yo percipiente se convierte entonces en el objeto de la captación, como el yo que *antes* percibía el árbol. En la reflexión hay, pues, una actualización del yo fundada en una retención, un hacer presente algo pasado.

A la estructura temporal de la reflexión pertenece también la iteración. Describamos este fenómeno. En la reflexión se produce una escisión del yo. El yo, v. gr., que percibe el árbol está oculto, pues no es más que actividad perceptiva perdida en lo percibido. En la reflexión ese yo latente se hace patente y se convierte en objeto de una autopercepción. Así resultan dos yos: uno objetivado y otro objetivante, o lo que es lo mismo, un yo reflejado y un yo reflejante. El yo objetivado es el que percibía *antes* el árbol. Por ello es un yo sido. El yo objetivante es el que percibe *ahora* al primero. Este yo objetivante es pura actividad y no es objeto; es, por ende, un yo oculto. Pero este yo, a su turno, puede ser objetivado en una reflexión de grado superior. Como tal, como objeto, es el yo que *antes* percibía al primer yo objetivado, y que ahora es percibido por un nuevo yo objetivante, el cual está también oculto. Este movimiento puede seguir indefinidamente. La reflexión es, pues, un movimiento iterativo que descubre

[57] Sobre la estructura temporal de la reflexión, véase Ger Brand, *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls* (Den Haag, 1955), pp. 55, ss.

al yo escindido en la tensión temporal del *antes* y el *ahora*.

Pero la reflexión no se pierde en un movimiento iterativo infinito, sino que supera la tensión entre el *antes* y el *ahora* y liquida la escisión. Veamos cómo ocurre esto.

En la iteración el yo se ofrece de dos modos. En primer lugar, como un objeto. Este yo objetivado en cada caso es el yo como *era*, un yo sido. En segundo lugar, el yo se ofrece como pura actividad, como el yo que soy *ahora*, y que no ha sido aún objetivado. Aquí el yo está oculto en cuanto no es objeto, sino función objetivante. A pesar de ello, este yo puede desocultarse en una nueva objetivación. Y así sucesivamente. De esta manera me percato en la iteración de que siempre se trata del mismo yo. Lo que cambia no es el yo, sino su modo de ser consciente: una vez como dado objetivamente, como reflejado, y, por ello, como un yo sido; otra vez, como no dado objetivamente, sino como un yo viviente actual. Así se resuelve la tensión entre el yo sido y el yo actual y se supera la escisión. En la iteración se descubre la identidad del yo. De aquí resulta que el yo escindiéndose es siempre uno y el mismo. En la reflexión, por tanto, hay una escisión y una identificación. Y lo que hace posible la identificación es la escisión.

En suma, mediante su función temporalizante la reflexión nos descubre al yo puro como algo idéntico en el tiempo. En cuanto tal, este yo es lo persistente en medio del cambio de las vivencias y lo subyacente en el fondo de ellas (*hypokeímenon*, *subjectum*, *substantia*). Y por esto es la forma unificante que hace posible todos los actos: el *yo pienso* que "tiene que poder acompañar todas mis representaciones".

La vía de acceso al yo que sigue Husserl, la reflexión, y no la falta de rigor o la inconsecuencia, es lo que lo hace caer de nuevo en lo que quería superar. Por ese camino no podía obtener resultados diferentes de los que obtuvo. Si hay alguna falta de Husserl es la de no haberse preguntado

si la reflexión era en realidad el método adecuado para alcanzar lo que buscaba. Pero esto era imposible para él. La reflexión es el gran supuesto metódico de la metafísica de la subjetividad, en la cual vivía Husserl. Él operaba con ese supuesto como algo comprensible de suyo, algo tan evidente, que excluía toda pregunta sobre su justificación. Además, Husserl operaba con otro gran supuesto que hacía necesario aceptar incondicionalmente la reflexión. Nos referimos al supuesto ontológico moderno según el cual ser y ser objeto son lo mismo. Si se trata de determinar el ser del yo y el ser se identifica con el ser objeto, se supone de antemano que el yo es objeto y que la vía de acceso a él es la reflexión, pues esta es la única que descubre y ofrece al yo como objeto.

La concepción del yo de las *Ideas*, expuesta en las páginas anteriores, es la que tiene a la vista Heidegger en *Ser y tiempo*, cuyo § 25 la pone en cuestión. Las tres páginas de este parágrafo son, desde la primera hasta la última frase, un puro diálogo con Husserl. Sin nombrar expresamente a su maestro, pero aludiendo a él mediante el empleo de su terminología peculiar, Heidegger presenta allí dicha concepción y la somete al método destructivo. Nosotros suponemos que este texto contiene un precipitado de la polémica en la cual Heidegger se libera de Husserl y en la cual se pone en marcha la superación de la metafísica de la subjetividad. La polémica se extiende después a los estadios anteriores de esta metafísica. Pero aquí es donde se enciende. Aquí está, pues, la última raíz histórica de *Ser y tiempo*, si se le considera en un aspecto negativo: en lo que rechaza y en lo que quiere superar. El texto es muy oscuro. Lo que quiere decir hay que leerlo entre líneas, no dejando escapar las alusiones y completando lo que calla. Por ello exige una interpretación.

El parágrafo se titula "El punto de partida de la pregunta existencial por el *quién* del *Dasein*".[58] Se trata de acotar la dimensión donde debe comenzar el análisis ontológico que ha de esclarecer el ser del hombre (*Dasein*). Antes, en el § 9, se habían señalado dos caracteres de este ente, a saber: 1º el ente que llamamos *Dasein* soy yo mismo; 2º el *Dasein* es un ente para el cual está siempre en juego su propio ser. Esta segunda determinación expresa la idea formal de la existencia, tomando esta palabra en el sentido restringido que le da Heidegger, es decir, como existencia humana. Ambas determinaciones —el yo y la existencia— no hacen más que recoger la interpretación, tácita o expresa, que todo hombre hace de sí mismo. Esta facultad de autointerpretación es un *constitutivum* de su ser. De modo que antes de toda filosofía, por el mero hecho de existir, el hombre ya sabe de su ser. Este saber, al cual llama Heidegger la autocomprensión preontológica, es un saber preconceptual y, por lo tanto, vago. Posee, sin embargo una cierta articulación. En él, el hombre se sabe a sí mismo como diferente de todos los otros entes. Hay, pues, en él ya una diferenciación, aunque esta no sea producto del concepto. Yo sé, en efecto, que el ente que soy yo, soy yo mismo y ninguno otro; y sé, además, que mi ser no está fijado previamente, como el de los demás entes, sino que es una tarea que se me ha impuesto. Semejante autocomprensión preontológica es lo que hace posible toda ontología del hombre. Esta recibe de ella el horizonte en que ha de moverse. Pero cada una de las dos determinaciones señaladas abre un horizonte diferente. Por lo tanto, si se quiere fijar el punto de partida de la analítica ontológica del *Dasein*, es necesario tomar una decisión respecto a aquellas dos posibilidades. ¿Dónde debe comenzar el análisis? ¿En el yo o en la existencia? ¿Cuál de estas dos determinaciones del *Dasein* tiene una preeminencia? Este es el tema del § 25 de *Ser y tiempo*.

[58] *Sein und Zeit*, p. 114.

Si se elige el yo como punto de partida, la analítica acaba por convertirse en un examen de los fenómenos subjetivos. Esto fue lo que ocurrió en el camino que va de Descartes a Husserl, quien lleva el cartesianismo a su meta al convertir la egología en una fenomenología de la conciencia.

Heidegger rechaza semejante punto de partida, basándose primeramente en la índole del resultado a que conduce. El § 25 de *Ser y tiempo* comienza refiriéndose a dicho resultado y lo presenta en un esquema, del cual destacamos tres momentos: 1º El yo de donde se parte, al ser analizado, resulta lo que se mantiene como algo idéntico en medio del cambio de los diversos modos de comportamiento y de las vivencias. 2º Este yo idéntico, al ser luego interpretado ontológicamente, se concibe como lo permanentemente presente en una región cerrada —la región de lo inmanente— y como su soporte; esto es, como lo subyacente en un sentido privilegiado: como el *subjectum*. 3º Al intentar, finalmente, dar respuesta a la pregunta por el ser del hombre, el *sí mismo* (*Selbst*) de este se confunde con ese sujeto idéntico y permanentemente presente (loc. cit.).

Salta a la vista que lo que resulta de la analítica, de la interpretación ontológica y de la confusión a que ellas dan pie, es todo lo contrario de lo que se busca. Lo que se busca es la mismidad del hombre, su ser propio, lo que lo distingue de lo real; y lo que se encuentra —gracias a la confusión de dicha mismidad con la identidad de lo cósico— es un ser semejante al ser de las cosas. Por esto dice Heidegger: "Aunque se rechace el alma substancial, lo mismo que la cosidad de la conciencia y la objetividad de la persona, desde el punto de vista ontológico se sigue admitiendo de antemano algo cuyo ser recibe, expresamente o no, el sentido de realidad. La substancialidad es el hilo conductor ontológico para la determinación del ente desde el cual se pregunta por el *quién*. El *Dasein* se concibe tácitamente desde un comienzo como algo real" (loc cit.).

A la vista de este resultado, Heidegger exige un punto de partida diferente. Tal exigencia la hace en nombre del principio de la fenomenología que ordena atenerse a "las cosas mismas", respetando los fenómenos peculiares de cada región, sin dejarse extraviar por los supuestos heredados del pasado: "Si, en la conquista de proposiciones ónticas y ontológicas, la mostración fenoménica fundada exclusivamente en la manera de ser del ente mismo debe primar aun sobre las soluciones más comprensibles de suyo y en uso desde tiempos inmemoriales y sobre la manera de plantear los problemas inspirada en dichas soluciones, es necesario, respecto a la presente cuestión, preservar a la interpretación fenomenológica del *Dasein* de una tergiversación de la problemática" (ibid., p. 115). Estas palabras reproducen, casi textualmente, advertencias metódicas de Husserl. Heidegger da a entender que este no permanece fiel a ellas, sino que se deja guiar por supuestos inveterados, que lo hacen desviarse de los fenómenos y torcer, por ende, los problemas.

A continuación, Heidegger parece darle la palabra a Husserl, pues las siguientes preguntas contienen una especie de respuesta a la anterior acusación: "Pero ¿no repugna a las reglas de una sana metodología el que el punto de partida de una problemática no se atenga a los datos evidentes de la región tematizada? Y ¿qué es más indubitable que el dato del yo? Y ¿no encierra este dato la exigencia, tendiente a lograr su esclarecimiento originario, de prescindir del resto de lo 'dado', no solamente del ser del 'mundo' sino también del ser de otros 'yos'?" (loc. cit.). Los "datos evidentes" son aquí los que ofrece la reflexión, en la que se nos da el yo como lo único indubitable, y gracias a la cual se pone entre paréntesis, por dudoso, el resto de lo dado: el mundo y los otros hombres, fundando así una soledad egológica como punto de partida del filosofar.

Heidegger no niega las tesis implícitas en las preguntas precedentes: "Quizás es, en efecto, evidente lo que da esta

clase de dación, esta simple y formal percepción refleja del yo. Semejante evidencia abre inclusive la vía de acceso a una problemática fenomenológica independiente, que como 'fenomenología formal de la conciencia' posee una importancia principal y básica" (loc cit.). Mas, como se ve, la aceptación es parcial. Heidegger admite que la reflexión hace posible una fenomenología formal de la conciencia, que describe las estructuras de toda conciencia en general. Tal disciplina ofrece los principios que sirven de base para esclarecer los fenómenos subjetivos. Esto alude a investigaciones llevadas a cabo por Husserl, cuyo valor no quiere desconocer Heidegger respecto a una región especial de fenómenos; lo que él rechaza es la pretensión de convertir dicha disciplina especial en la "filosofía primera" que ha de servir de base para resolver la cuestión del ser. Pues, según Heidegger, esta cuestión solo se puede resolver mediante una "ontología fundamental", que, como analítica existencial, tiene que investigar el ser del hombre antes de enfrentarse con el ser en cuanto tal. Y la fenomenología formal pierde de vista el ser del hombre, porque ella se constituye en una formalización que se va desviando de los fenómenos que hay que analizar para abrirse paso hacia dicho ser. El método con que opera —la reflexión— volatiliza tales fenómenos. Esto es lo que ocurre en las *Ideas*. Husserl parte allí del *yo, este hombre en el mundo con los otros*; pero en lugar de describir la multiplicidad fenoménica que ofrece la "región tematizada", la va vaciando de contenido mediante los pasos reflexivos, haciendo a un lado el mundo y los otros hombres, hasta quedarse con la pura forma del yo.

Por tanto, si el campo de la analítica que ha de esclarecer el ser del hombre no puede ser el yo formalizado, es menester desandar el camino recorrido por Husserl y regresar al campo abandonado mediante la formalización, es decir, al dominio que designa la expresión *yo, este hombre en el mundo con los otros*. Este es, en el lenguaje de Husserl, el dominio de la "actitud natural", al cual le da Heidegger el nombre de cotidianidad. En esta debe, pues, comenzar el análisis, no en el campo de los fenómenos subjetivos que abre la reflexión. "En el presente contexto de una analítica existencial del *Dasein* fáctico —continúa Heidegger— surge la pregunta de si la mencionada manera de darse el yo revela al *Dasein* en su cotidianidad, suponiendo que pueda revelar algo. ¿Es, pues, comprensible de suyo *a priori* que el acceso al *Dasein* tenga que ser una reflexión dirigida simplemente a captar el yo de los actos?" (loc cit.). La respuesta a estas preguntas es, claro está, negativa. Pero veamos qué es lo que determina la negación.

Heidegger no niega que en la existencia cotidiana se dé un yo. Este es un hecho innegable, porque es un fenómeno que se puede registrar en ese modo de existencia. El hombre, en efecto, se expresa a sí mismo en la cotidianidad diciendo "yo" en un acto que implica una reflexión, un volverse sobre sí. Pero ello no es suficiente para tomar dicho hecho sin más como punto de partida de la analítica del *Dasein*. Al revés, lo que hay que hacer primero es analizar ese hecho, buscando su origen en el *Dasein* cotidiano, del cual es un fenómeno. Así retrocedemos del yo al modo de existencia en que tiene su raíz.

Ahora bien, el análisis fenomenológico de la cotidianidad que hace Heidegger en *Ser y tiempo* nos muestra que esa presunta dación del yo es un engaño. El yo allí es un nombre bajo el cual se oculta el verdadero sujeto de la existencia cotidiana. En ella el hombre está entregado con los otros a sus quehaceres en el mundo, olvidándose de sí mismo. Sus actos no brotan del fondo de este *sí mismo*, sino desde fuera — desde ese "fuera" constituido por los otros y el mundo. Es decir, yo hago esto y lo otro, pero porque los otros lo hacen, porque "así se hace", porque "uno lo hace". Por tanto, el sujeto de la existencia cotidiana no soy *yo*

mismo, sino el "se", el "uno", el *Man*, que es la palabra que usa la lengua alemana para designar este sujeto neutro. Pero ¿por qué digo "yo" en lugar de decir "uno"? Porque en la coexistencia cotidiana hay una lucha entre los coexistentes en la cual cada uno de ellos trata de afirmarse contra los otros. De esa tendencia brota ese autoafirmador decir siempre "yo, yo..." Pero, en el fondo, el verdadero sujeto es el *Man*; la "dictadura del *Man*" es lo que impulsa a esa autoafirmación aparente. Aquí radica el engaño. El yo que se da en el decir "yo" es ocultador: oculta al impersonal *Man* mediante la palabra "yo". Pero la analítica de la existencia cotidiana desenmascara este engaño.

Ahora bien, como ese yo que se da en la actitud refleja, provocada por la obstinada tendencia a afirmarse frente a los demás, no es más que un nombre del *Man*, debe tener los mismos caracteres de este. Es, pues, un yo que no soy yo mismo, sino "uno", es decir, todos y nadie. Es, por tanto, la pura forma del yo —pues todos dicen "yo"—, una forma que conviene a todos en general y a ninguno en particular. Es también un sujeto idéntico en todos los hombres y el mismo en todos los actos: un yo universal, vacío, sin ningún contenido.

El engaño indicado es la raíz de la ontología del hombre que lo interpreta con las categorías de las cosas. Ella tiene, pues, su origen en esa autointerpretación preontológica que el hombre lleva a cabo en la existencia cotidiana, en la cual no se comprende desde *sí mismo*, sino desde fuera — desde el mundo en que está perdido en sus quehaceres. Dicha interpretación preconceptual abre el horizonte en que se mueve dicha ontología; la cual, por tanto, cuando va a determinar el ser del hombre conceptualmente, le pide ayuda a la ontología del mundo, y comienza a operar con los conceptos de forma, identidad, sujeto, substancia y accidente, etc., los cuales surgieron originariamente dentro de la problemática que designa el título "la cosa y sus propiedades".

Al rechazar el yo como punto de partida de la analítica del *Dasein*, Heidegger recurre a la segunda posibilidad que ofrece la autointerpretación preontológica del hombre. Este sabe, en un saber no estructurado aún conceptualmente, que su ser está en juego, a diferencia de las cosas que tienen un ser fijado previamente. Heidegger expresa este saber ontológicamente en la fórmula: "la 'esencia' ('Essenz') del *Dasein* se funda en su existencia" (ibid., p. 117).

Heidegger escribe "Essenz" entre comillas, para darle a esta palabra un sentido diferente del que tiene en la ontología de las cosas, donde aparece, como lo determinante, al lado del concepto de existencia. La *essentia* es allí el *qué* de una cosa, su *eidos*, el ser genérico que conviene a todas las cosas de la misma clase; además, tiene una primacía sobre la *existentia*, en cuanto esta es la realización de la *essentia*. Heidegger, de acuerdo con el sentido etimológico de la palabra, identifica la esencia con el ser; amplía, pues, su sentido, para poder aplicarla a un ente que no es cosa, es decir, al *Dasein*. Por lo tanto, la fórmula citada equivale a: el ser del hombre se funda en su existencia, la cual tiene, por ello, una primacía sobre la esencia. Pero la existencia pierde su sentido tradicional y adquiere uno nuevo —también más cercano a la etimología— al convertirse en una determinación exclusiva del *Dasein*. Ya no designa el estar ahí de una cosa gracias a la realización de una esencia, sino el *ex-sistere* en que consiste el *Dasein*, esto es, el estar fuera de sí proyectándose hacia sus posibilidades. Este carácter extático del *Dasein* que expresa la palabra *existentia* alude a ese estar en juego el ser del *Dasein* de que hablamos antes, pues lo que él llega a ser depende de su estar abierto a sus posibilidades eligiendo unas y dejando de lado otras, acertando en la elección o fallando en ella.

De acuerdo con este modo de ser, siempre en juego, el hombre no tiene sus determinaciones como la cosa tiene sus propiedades. Estas las tiene la cosa ya prefijadas, desde

siempre, en su esencia. La extensión y la pesantez las recibe la piedra, por decirlo así, de su esencia, sin que ella misma —la cosa— tenga nada que ver con esas propiedades suyas. Las determinaciones del *Dasein*, en cambio, resultan del comportamiento frente a sus posibilidades, de su estar abierto a diversos modos de ser posibles. A esta dimensión de las posibilidades pertenecen sus modos de ser yo. El yo no es, pues, una propiedad invariable del hombre, como la extensión lo es de la piedra. El yo que el *Dasein* llega a ser radica, por decirlo así, en su existencia. De su existencia depende si es un yo como *Man* o como *yo mismo*.

La existencia es, pues, más originaria que el yo; de aquí que tenga una primacía sobre este en la cuestión del punto de partida de la analítica. Por ello dice Heidegger: "Si el 'yo' es una determinación esencial del *Dasein*, entonces tiene que ser interpretado existencialmente" (loc cit.). Pero esta interpretación es posible solo gracias a una analítica previa de la existencia que nos descubra las raíces de donde surge el yo.

Más adelante veremos las consecuencias de este nuevo punto de partida de la filosofía. Aquí queríamos solamente esclarecer el difícil texto de *Ser y tiempo* en que Heidegger entra directamente en polémica con Husserl y donde se ve claramente el momento en que se inicia la superación de la metafísica de la subjetividad. La dirección en que se pone en marcha la superación es muy clara. Heidegger tematiza los conceptos centrales con que había operado dicha metafísica en su punto de partida —la evidencia absoluta del yo, la soledad egológica como campo de investigación, la reflexión como método, etc.— desenmascarándolos como supuestos. Esto lo lleva a las raíces de donde brotan esos conceptos, tropezando así con un estrato de fenómenos más profundo que el estrato egológico, es decir, con la existencia. Todo esto ocurre, por otra parte, bajo la inspiración de Husserl. Como lo dijimos en las primeras páginas de este

libro, Husserl se afanó siempre por perseguir los supuestos que operan en el punto de partida del filosofar, convencido de que allí está siempre la fuente de los restantes supuestos. Pero, por lo visto, no pudo lograr el radicalismo que proclamaba. Heidegger, cumpliendo la consigna de su maestro, cala hasta ese estrato radical de donde brotan los supuestos que no podía ver Husserl porque constituían el suelo sobre el cual existía. Cuando Heidegger, como joven estudiante en la Universidad de Friburgo, leía el ensayo de Husserl "La filosofía como ciencia estricta", publicado en la revista *Logos* en 1911, escribió al margen de un pasaje donde se proclamaba ese radicalismo: *Wir nehmen Husserl beim Wort* — "le cogemos la palabra a Husserl". Que es lo que ocurre en *Ser y tiempo*.

La anterior concepción husserliana del yo, contra la cual polemiza Heidegger en *Ser y tiempo*, es la de las *Ideas*. Su origen histórico hay que buscarlo en la teoría cartesiana del *ego cogito* como *substantia cogitans* y *res cogitans*. Pero, lo mismo que Kant, Husserl piensa a veces, quizás sin quererlo y sin darse clara cuenta de ello, contra la tradición cartesiana. En el siguiente excurso vamos a seguir esta tendencia de su pensamiento, intentando mostrar cómo la metafísica de la subjetividad, al llegar a su plenitud en Husserl, tropieza con sus propios límites y da un salto más allá de sí misma, salto que deja al descubierto sus propios supuestos. Esto nos permitirá entrever unas relaciones positivas de Heidegger con su maestro, diferentes de las relaciones negativas, reactivas y destructivas que hemos examinado hasta ahora. Pues parece que Heidegger, después de vivir en contacto con Husserl ese movimiento de la metafísica de la subjetividad en que comienza a renegar de sus propios supuestos, no hizo más que llevar las cosas hasta sus últimas consecuencias.

Dicha tendencia del pensamiento de Husserl aparece ya en el segundo tomo de la *Filosofía primera* (1923-24), que analizamos en el capítulo V de la primera parte del presente trabajo, pero sin tematizar expresamente la concepción del yo. Ahora queremos regresar a ella. Refiriéndose a dicho escrito, Ludwig Landgrebe, asistente de Husserl cuando lo compuso, sostiene que en él su maestro se despide del cartesianismo.[59] Para darnos cuenta de cómo tiene lugar esta despedida, recordemos la teoría de las implicaciones que expusimos en relación con el problema de la reducción trascendental que nos llevó a la subjetividad como la unidad Yo-Mundo.

Las implicaciones aparecen en la *Filosofía primera II* como los horizontes temporales de los actos del yo. Todo acto, además del presente, encierra en sí, desatendidos, un horizonte del pasado y un horizonte del futuro. Una percepción, por ejemplo, no es mera actualidad. En ella funcionan también las retenciones que, como habitualidades constituidas en el pasado, fijan el cauce de la percepción actual; funcionan, además, las protensiones que, como expectativas dirigidas hacia el futuro, abren el ámbito dentro del cual va a seguir moviéndose la percepción actual.

Ahora bien, si desatendemos los actos y fijamos la mirada en la conciencia que está a la base de ellos, es decir, en el yo que los ejecuta, este se puede ver dentro del mismo horizonte temporal. Husserl da este paso en la *Filosofía primera II*, como se ve en el pasaje que citamos ya:

"El horizonte de la conciencia abarca con sus implicaciones intencionales lo determinado e indeterminado en ella, lo conocido y lo desconocido, lo cercano y lo lejano. No abarca, pues, solo el mundo circundante actual, presente,

[59] Ludwig Landgrebe, "Husserls Abschied vom Cartesianismus", en: *Der Weg der Phänomenologie* (Güterloh, 1963), pp. 163 ss. ["Husserl y su separación del cartesianismo", en *El Camino de la Fenomenología*, Editorial Sudamericana, Biblioteca de Filosofía, 1968, pp. 250 ss.]

que es ahora, sino también, como se ve en el recuerdo y la expectativa, lo infinito del pasado y del futuro. Al curso viviente de la actualidad pertenece siempre el dominio de un pasado inmediatamente consciente, consciente en la resonancia inmediata de la percepción anterior, y el dominio del futuro inmediato, consciente como lo que viene en seguida. Detrás de este pasado retencional inmediato, está además el pasado liquidado, que como horizonte abierto es consciente en cierto sentido y al cual se puede dirigir la mirada, es decir, un reino que se puede volver a despertar en el recuerdo. Por otro lado, tenemos un horizonte abierto del futuro lejano infinito, al cual se dirigen nuestros actos futuristas — sospechas, esperanzas, previsiones, resolución y fijación de metas" (*Erste Phil. II*, pp. 149 s.).

Como lo que a Husserl le interesa en el contexto en que aparecen las anteriores palabras no es una ontología de la subjetividad, sino únicamente la vía de acceso a ella, no saca las consecuencias ontológicas que encierran. Pero nosotros podemos prolongar las líneas insinuadas allí hasta la dimensión ontológica. Para ello no necesitamos hacerle violencia al texto. El ser del yo es el tema central de las meditaciones de Husserl en los últimos años de su vida, y todas ellas giran en torno a su horizonte temporal. En el *Husserl-Archiv* de Lovaina reposan los numerosos manuscritos inéditos en que consignó esas meditaciones. El libro de Gerd Brand que citamos antes, *Mundo, yo y tiempo*, basado en dichos manuscritos, nos ofrece lo esencial de ellas, y nos puede servir de punto de apoyo para prolongar las líneas insinuadas en la *Filosofía primera II* en la dirección de una doctrina ontológica sobre el yo.[60]

Como se ve en el pasaje citado, el tiempo es el marco en que se intenta fijar el ser del yo. Este marco está constituido por el presente, el pasado y el futuro. El yo no es, pues,

[60] Cf. Brand, op. cit., pp. 75 ss.

solamente actualidad. A su ser *ahora* pertenece también, al mismo tiempo, un *antes* y un *todavía no*. Estos tres momentos temporales forman una unidad. El *antes* y el *todavía no* se anudan al *ahora* en un todo. Es decir, el yo actual no es todo el yo. Al yo actualmente presente pertenecen como horizontes lo que ha sido en el pasado y lo que va a ser en el futuro. El yo tiene, por tanto, una estructura horizontal. No es algo encerrado en sí mismo, sino extático, abierto a sus horizontes temporales. Su ser consiste en la temporalización peculiar en que resulta la unidad del *ahora*, el *antes* y el *todavía no*, ninguno de los cuales se puede considerar aislado. Podemos, sin duda, dirigir la atención a uno de ellos; pero entonces tenemos que pensar en los otros dos, si queremos comprender plenamente el momento aislado. Así, si atendemos a su *ahora*, tenemos que tener en cuenta su *antes* y su *todavía no*, es decir, sus retenciones y sus protensiones. Si atendemos a su *antes*, a sus retenciones, tenemos que tener en cuenta sus protensiones, su *todavía no*, pues lo que se ha convertido en retención es lo que como por venir se ha cumplido ya. Si atendemos a sus protensiones, tenemos que tener en cuenta su *ahora*, pues lo venturo no es solo algo que vendrá, algo que no es todavía pero que llegará a ser, sino que el yo actual *es* en esa forma del *todavía no*, es decir, anticipándose, proyectándose hacia adelante; también tenemos que tener en cuenta su *antes*, pues lo que va a ser el yo está limitado por lo que ha sido. El yo, en suma, es este movimiento de los éxtasis temporales; el yo es lo que es desplegándose desde el presente hacia el pasado y el futuro. El yo es un llegar a ser desde lo que ha sido proyectándose hacia lo que será. Su haber sido corresponde a su facticidad; su ir a ser a su poder ser. El yo es, pues, actualmente proyectándose hacia sus posibilidades y apoyándose para ello en lo que ha sido ya fácticamente.

¿En qué sentido se puede hablar aquí de un pensar contrario a la tradición cartesiana? Este pensar pertenece aún a esa tradición, pues el yo sigue siendo el *fundamentum primum*. Pero su determinación ontológica rompe el marco en que se veía ese fundamento y hace imposible seguir considerándolo a la luz de las categorías de la ontología de las cosas con que operaba la metafísica de la subjetividad.

Ahora el marco de la determinación del yo es expresamente el tiempo. Decimos "expresamente", porque antes el tiempo era ya tácitamente el hilo conductor de la determinación, como lo hemos visto en numerosos respectos. Lo que no podía ser de otra manera a causa del contenido temporal de las categorías de las cosas que se empleaban para ello. Pero ahora el tiempo se coloca temáticamente en el primer plano como marco de la determinación, desplazando el marco en que se movía la ontología del yo desde Descartes. Este marco tradicional aparece claramente en la palabra *egología* que emplea Husserl para designar dicha ontología. Lo que esta buscaba era el *logos* del *ego*. El *logos* era, pues, el marco. El yo se buscaba en el *légein*, en el *cogitare*, en el representar. Como ahora el marco es el tiempo, Husserl no debería haber seguido hablando consecuentemente de una egología, sino de una egocronía.

Ahora la reflexión no puede ser la vía de acceso al yo. Como lo vimos al estudiar la estructura temporal de la reflexión, el yo que esta convierte en objeto es siempre un yo sido, el yo que *antes* ejecutó el acto a que ella dirige su atención. En la reflexión queda, pues, por fuera, el yo *ahora*, el yo actual, que no puede ser objetivado, pues es pura actividad, pura ejecutividad no tematizada, y cuando se lo tematiza es porque ya es un yo sido. También queda por fuera el yo venturo, que tampoco se puede objetivar, pues como *todavía no* no puede ser nunca en el sentido del ser objeto.

Ahora la categoría de identidad no puede servir para determinar el yo, porque al ser de este pertenece el hori-

zonte del futuro, su *todavía no*, lo que le da un ser abierto. Husserl llama al futuro del yo el horizonte del "yo puedo". Este es el horizonte práctico de la libertad. Aun cuando esté limitado por su pasado, el yo es libre. Esta libertad abre la posibilidad de que el yo no siga siendo el mismo que ha sido y se convierta en algo diferente. Por la misma razón, el yo no puede ser *subjectum* ni *substantia*, pues estos términos aluden a lo subyacente o substante que permanece idéntico en medio del cambio de los accidentes.

Ahora la categoría de realidad tampoco puede servir de base para determinar al yo. La realidad es una categoría de las cosas, que tienen un ser prefijado. El yo, en cambio, es un "yo puedo", es poder ser. De manera que hay que verlo más bien a la luz de la categoría de posibilidad. Desde este punto de vista, se podría decir, además, que el yo no es solamente el yo teórico del "yo pienso", sino también, y sobre todo, un yo práctico, pues el "yo puedo" implica un "yo quiero" y un "yo debo", para el cual su ser es en parte una tarea que debe llevar a cabo enfrentándose a sus posibilidades.

Ahora el yo no puede ser considerado como una forma de los actos, la misma en todos los hombres, sino como una unidad temporal concreta e individualísima en cada caso, que se constituye siempre de nuevo a la vista de lo que ha sido y será.

El yo no se puede buscar ahora mediante el análisis de las vivencias dadas en la actitud refleja. A su ser pertenece un pasado histórico, que es el pasado de la humanidad, y le pertenece también la libertad, títulos que abren campos de investigación que no se pueden esclarecer por medio del mero desmenuzamiento de los fenómenos subjetivos a que llegamos mediante la reflexión sobre los actos.

Es muy dudoso que el "yo" que aparece aquí pueda seguir llamándose propiamente yo, *ego cogito*, conciencia en general, sujeto trascendental o yo puro. Husserl lleva

la metafísica de la subjetividad, moviéndose todavía en su seno, hasta la línea en que el pensar se despide de ella. Su nueva imagen del yo ya no pertenece al proceso acumulativo de esta metafísica, en el cual, a partir de Descartes, se va enriqueciendo, en cada grado, con un nuevo contenido. Con dicha imagen se produce más bien lo que Hegel llama un "salto cualitativo", pues ella produce una ruptura de la gradualidad del proceso acumulativo y hace surgir, de golpe, algo completamente nuevo: la "nueva figura" del pensar.

X

EL HOMBRE Y EL SER

En los capítulos anteriores hemos reconstruido el camino histórico que, según nuestra hipótesis de trabajo establecida al comienzo, siguió Heidegger. Ahora nos sale al paso un problema. Nosotros nos hemos movido solo dentro de la metafísica de la subjetividad, intentando fijar el punto en que *Ser y tiempo* la rebasa. Pero, en los escritos de los últimos años, Heidegger no habla únicamente de un rebasamiento de esta figura especial de la metafísica, sino de una superación de la metafísica en general, insistiendo en la necesidad de ver su obra capital a la luz de este tema. ¿Contradice esto nuestro aserto, según el cual el paso a través de la metafísica de la subjetividad hasta salir de ella superándola fue el primer camino seguido efectivamente por Heidegger?

Recientemente, en una carta-prólogo a un libro sobre él [61], al responder a una pregunta del autor sobre sus comienzos como pensador, Heidegger reconoce haber recibido un impulso reactivo de Husserl, y acepta la caracterización de su primer camino, sugerida por el título de dicho libro, como "Un camino desde la fenomenología hacia el pensar del ser". Este título confirma nuestra hipótesis, pues Heidegger se refiere aquí a la fenomenología en el estadio en que, según sus propias palabras, se había convertido en "una posición filosófica establecida partiendo de Descartes, Kant y Fichte"; pero, al mismo tiempo, el título nos indica que

[61] William J. Richardson, *Heidegger - Througt Phenomenology to Thought* (The Hague, 1963), pp. IX-XXI.

la superación de dicha posición se mueve en un marco más amplio, pues el "pensar del ser", como lo veremos, alude a la superación de la metafísica en general. En enlace con este último, menciona aquí Heidegger otro impulso de que ya había hablado en un escrito anterior.[62] Nos referimos al impulso que recibió de un libro de Franz Brentano (el maestro de Husserl), titulado *Las múltiples significaciones del ente según Aristóteles* (1862), que cayó en sus manos en 1907, cuando aún estudiaba en el gimnasio de Constanza. Heidegger nos cuenta que las palabras de Aristóteles puestas por Brentano al frente del libro, τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς , las tradujo entonces así: "El ente se hace patente (respecto a su ser) de múltiples maneras." Y agrega: "Esta frase encierra la *pregunta* determinante del camino de mi pensar, a saber, ¿cuál es la determinación unitaria y simple que domina las múltiples significaciones? Y esta pregunta despierta esta otra: ¿qué es, pues, el ser?"

Esta es, en efecto, la pregunta fundamental de *Ser y tiempo*. Las palabras liminares con que se abre la obra y la Introducción hablan de la necesidad de despertar de nuevo la pregunta por el ser que había estado olvidada en la historia de la metafísica. De manera que lo que había que superar era el "olvido del ser", lo cual suponía una superación de la metafísica, culpable del olvido.

Sin embargo, la pregunta por el ser no es el tema inmediato de la investigación llevada a cabo en la parte publicada de *Ser y tiempo*. Como ya lo sabemos, el Plan del tratado enunciaba dicho tema, el cual, empero, no se desarrolló, pues de las dos partes programadas —cada una dividida en tres secciones— se publicó solo la primera parte, titulada "Interpretación del *Dasein* por la temporalidad y la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la

[62] Véase "Aus einem Gespräch von der Sprache", en: *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen, 1959), p. 92.

pregunta por el ser", y de esta solo las dos primeras secciones —tituladas respectivamente "Análisis preliminar fundamental del *Dasein*" y "*Dasein* y temporalidad"—, quedándose sin publicar la tercera sección, anunciada bajo el título "Tiempo y ser". Por ello decíamos al comienzo que el tema efectivo de la obra es el *Dasein*. Desde este punto de vista hay que considerarlo como una superación de la metafísica de la subjetividad, pues la tematización del hombre como *Dasein* lo que viene a superar primeramente es la idea del hombre como sujeto, la cual es el fundamento de dicha metafísica.

Por lo tanto, *Ser y tiempo* puede ser considerado desde dos puntos de vista: desde el punto de vista de la pregunta por el ser y de la superación de la metafísica en general: y desde el punto de vista de la analítica del *Dasein* y de la superación de la metafísica de la subjetividad. ¿Se excluyen estos dos puntos de vista? No. Ambos se complementan y juntos nos abren el horizonte histórico de la obra. Pero el segundo, de acuerdo con nuestra tesis, tiene una primacía sobre el primero, pues nos acerca más a la génesis inmediata de la obra, en cuanto nos permite ver lo que Heidegger llevó a cabo efectivamente; mientras que el primero apenas nos deja entrever sus intenciones.

¿Por qué siguió Heidegger un camino a través de la metafísica de la subjetividad? Porque era un camino necesario que había que recorrer para poder llegar a la dimensión a que tendía *Ser y tiempo*.

Para entender esto, consideremos primero el horizonte histórico de *Ser y tiempo* desde el punto de vista de la pregunta por el ser. Según el Heidegger de sus últimos escritos, esta pregunta surgió de lo que él llama la "experiencia fundamental", en la cual vivió el olvido del ser de parte de la metafísica desde los griegos, y del cual se habla ya en las primeras páginas de *Ser y tiempo*, pero sin dar ninguna explicación sobre su origen. Es de presumir que Heidegger tuvo semejante experiencia en el camino histórico a que lo llevaron sus estudios de los textos capitales de la metafísica occidental, movido por el primer impulso recibido del libro de Brentano, en los cuales vivió el hecho de que la metafísica no logra nunca hacer la diferencia entre el ente y el ser —lo que él llama la "diferencia ontológica"—, porque ella confunde siempre el ente con el ser, olvidándose, por ello, del ser.

Semejante confusión aparece ya en los albores de la metafísica entre los griegos. La pregunta por el ser, con la cual se pone en marcha, encierra la diferencia ontológica. Pero Platón la confunde con una diferencia entre el mundo sensible y el mundo suprasensible de las ideas. Al buscar, pues, el ser de los entes (de lo sensible) en lo suprasensible, confunde el ser con un ente, porque el mundo suprasensible es también una región óntica. La metafísica tergiversa, por lo tanto, ya en sus comienzos, la diferencia ontológica, arrojando así al ser en el olvido, al convertirla en una diferencia óntica entre dos regiones de los entes.

La metafísica trasciende los entes *(tà physiká)* para buscar su fundamento más allá *(metá)* de ellos en su ser, pero confundiendo este ser con un ente privilegiado, que está por encima de lo físico o sensible. Todas las figuras que ofrece la metafísica en su historia presentan la misma estructura. Lo único que cambia es el ente privilegiado que se confunde con el ser y el motivo que le otorga el privilegio. La figura paradigmática entre los griegos y en la Edad Media es la que confunde el ser con lo divino, que recibe este privilegio por ser *causa sui*. Todas sus variantes exhiben, en último término, la estructura de una ontoteología, la cual explica el ser de los entes mediante la causación por una causa primera, ya se la conciba como un primer motor inmóvil o como un creador. La figura paradigmática en la Edad Moderna es la que confunde el ser con el *ego*, el cual recibe este privilegio por ser lo más evidente. Todas sus variantes exhiben la estructura de una ontoegología, que explica el

ser de los entes como la posición de un yo, ya se lo conciba como la subjetividad trascendental, como el Yo absoluto, como el Espíritu universal o como el yo puro. Todas estas figuras se traban entre sí en las más sorprendentes combinaciones, pero siempre impera en ellas el olvido del ser, a causa de la confusión de la diferencia ontológica con una diferencia óntica entre dos dominios de entes, pues, lo mismo que los entes que tratan de explicar, tanto lo divino como el *ego* son entes, por cuyo ser hay que preguntar también.

En este horizonte histórico de la metafísica occidental, dominado por el olvido del ser, el cual se vive en la "experiencia fundamental", surge, pues, la pregunta por el ser de *Ser y tiempo*. Tal pregunta, claro está, no es la misma de la metafísica. Esta pregunta también por el ser, pero por el ser de los entes, que son lo que, en el fondo, le interesa. La pregunta de *Ser y tiempo*, que tiene tras de sí dicha experiencia, quiere evitar desde un comienzo la tergiversación de la diferencia ontológica y pregunta, en consecuencia, por el ser en cuanto ser, trasladando así el centro de interés de los entes al ser. Mas para despejar el campo de la pregunta era necesario superar la confusión, es decir, superar la metafísica en cuanto tal.

Ahora bien, si estas eran las intenciones originarias de *Ser y tiempo*, no podemos esquivar las siguientes preguntas. ¿Por qué la obra resultó ser una investigación en torno al *Dasein*, en la cual se supera temáticamente la metafísica de la subjetividad? ¿Por qué su tema efectivo no es el ser en cuanto ser, sino que se limita al ser del hombre? ¿Por qué lo que se trata de sacar del olvido es el ser de este ente, superando su confusión con el ser de un sujeto? Y, teniendo en cuenta el aspecto externo de la obra: ¿por qué no se pudo publicar la sección del tratado que debía investigar el ser en cuanto ser, quedando de él solo un torso?

Para responder a estas preguntas, vamos a tomar como

guía un escrito inédito de Heidegger, titulado *El camino* [63], dedicado justamente a reconstruir retrospectivamente el camino de *Ser y tiempo*. Allí trata de explicar la "experiencia fundamental" como una experiencia determinada por el ser mismo, el cual se revela al pensador en el horizonte del tiempo, así como antes se había ocultado en la confusión metafísica al mostrarse como un ente. El olvido del ser se ve también ahora desde el ser. Y la "experiencia fundamental" no es solo la experiencia hecha por un pensador en un camino histórico a través de la metafísica occidental, sino también, y sobre todo, un acontecimiento determinado por el ser, que se le hace patente por primera vez a dicho pensador a la luz del tiempo, arrojando así claridad sobre su propio olvido imperante en la metafísica. Por ello dice Heidegger que en el pensar característico de *Ser y tiempo*, que intenta pensar la *relación del hombre con el ser*, está en acción una *relación del ser con el hombre*. De manera que la pregunta por el ser en cuanto ser surge dentro de una relación del ser con el hombre. Y el pensar despertado por esta pregunta, el "pensar del ser", debería haberse desplegado dentro de esta relación, es decir, como un pensar desde el ser. Pero esto no ocurre en *Ser y tiempo*. Por el contrario, esta obra se mueve en la relación del hombre con el ser, permaneciendo así en el camino de la metafísica de la subjetividad. La explicación de este abandono de las intenciones originarias para retornar al carril de una de las figuras de la metafísica que había que superar, aparece en un pasaje de *El camino*, que traducimos, en seguida, a pesar de su extensión, porque en este punto decisivo de nuestra investigación queremos apoyar nuestra tesis en las palabras de Heidegger y, sobre todo, porque creemos que no hay otro texto en toda su obra que arroje tanta luz como este sobre el subsuelo histórico de *Ser y tiempo*. Helo aquí:

[63] *Der Weg*, escrito alrededor del año 1950 (inédito).

"¿Por qué pudo hacerse en *Ser y tiempo* digna de pensar la relación del hombre con el Ser? ¿Acaso porque a este pensar le había precedido una disección más enérgica del ser humano (una especie de antropología), la cual, dentro del ser del hombre ya más esclarecido, había encontrado también, y como un añadido, la relación del hombre con el Ser? No. La relación del hombre con el Ser se hizo digna de pensar más bien porque, de antemano, no se preguntó por el hombre sino únicamente por el Ser mismo. Esta pregunta por el Ser mismo tampoco es la pregunta 'ontológica' por el ser del ente —que, rectamente pensada, es una pregunta por el ente, es decir, por lo que el ente es—, sino la pregunta por el Ser...

"El ser mismo, Él, considerado desde el punto de vista de su propia desocultación, esto es lo único que hay que pensar y hacia lo cual van dirigidos todos los caminos y meandros y descaminos de *Ser y tiempo*, incluso cuando, a veces, estas sendas parecen perderse a lo lejos en lo indeterminado.

"Porque el Ser mismo es vivido en la experiencia como lo que hay que pensar, a este pensar tiene que hacérsele visible la relación del hombre pensante con el Ser, y esta relación misma tiene que revelarse como una relación única y como la relación que caracteriza el ser del hombre.

"Porque al pensar metafísico dominante desde tiempo remoto le es extraña, y hasta inútil, la consagración exclusiva del pensar al Ser, y porque la pregunta por el ser (por lo que es el ente) parece haber sido solucionada por la metafísica, dicho pensar tiene que parecer totalmente extraño; y, en el caso remoto de que se lo repiense o interprete, tiene que ser interpretado erróneamente.

"Se ha hecho caso omiso de la clave de *Ser y tiempo*. Por ello permanece oculto el hecho de que ese título no solo designa un tratado y un libro, sino que lo que nombra es el Ser mismo en su relación con el Tiempo, el cual ha sido pensado como el vestíbulo de la verdad del Ser. Sin

la clave, no solamente quedan ocultas las metas de las vías seguidas por el pensar; sin ella, tampoco se puede apreciar lo provisional y lo insuficiente de dichas vías.

"Mientras no prestemos atención al hecho de que el Ser mismo es lo que hay que pensar, no podremos sospechar que lo único digno de pensar (el Ser) va llevando al pensar consagrado a él, paso a paso, hasta la cercanía de un misterio cada vez más enigmático; tampoco podremos sospechar que él le reserva a semejante pensar transformaciones que tienen que ver con su propia esencia. A pesar de que la experiencia de estar 'en camino' (cf. S. *u.* Z., p. 437) es inherente a la experiencia fundamental del pensar que piensa aquí el Ser como Ser, este pensar permanece a veces también a oscuras por largo tiempo. Por ello, necesita puntos de apoyo y barandillas, que a menudo no son adecuadas a lo que hay que pensar, ni al sencillo camino hacia el Ser. Sobre todo, este pensar no puede renegar de su propio origen en la metafísica y hacerlo a un lado. Más bien debe ensanchar, adecuadamente y en múltiples direcciones, el paso desde la metafísica hacia lo único digno de pensar, aceptando muchas recaídas en el pensar metafísico, y tener siempre presente que la metafísica no es simplemente la no verdad, sino un verdadero punto de tránsito hacia el Ser, el primer punto de tránsito inevitable, porque el Ser aparece como el ente. La pregunta por el Ser (por lo que el Ser es en verdad) se pone en acción casi de repente, a pesar de que se ofrece, en las escasas palabras liminares de *Ser y tiempo*, como una repetición de la pregunta de Platón por el significado de la palabra 'ente'. Por supuesto que allí se calla el hecho de que el Ser mismo, desde la ocultación de su esencia, le grita el misterio a un pensar que por doquiera presume de comprender el Ser, llamándole así la atención sobre la dimensión intransitable que rodea al Ser por todas partes. La luz oscura del Ser ilumina, ya desde lejos, ya desde cerca, la búsqueda de un sendero en

que se pueda encontrar una morada para instalar esta luz y para tener en su claridad una experiencia más aproximada que le ofrende la Palabra a la esencia apenas sospechada del Ser.

"Porque para el Ser y su grito faltaba una morada, y porque todo decir en torno a esto se habría convertido en una extravagancia, se guardó silencio, sin tener un motivo legítimo para ello.

"Sin embargo, los modos de pensar corrientes ofrecieron puntos de apoyo para explicar con su ayuda la pregunta por el Ser y para acercarla a los oídos y a la mirada de los contemporáneos. De esta manera la problemática se salió de nuevo del único carril adecuado a lo que hay que pensar, cuanto más que la experiencia fundamental del Ser no era tan firme ni tan clara para que él, desde sí mismo, pudiera guiar al pensar adecuado por su propio sendero.

"En el camino del pensar, tan alejado aún de la verdad del Ser, vivida como Tiempo solamente en un primer alborear, el Ser se oculta todavía tanto, que, por lo pronto, no se podía hacer otra cosa que dirigir la mirada a la relación del hombre con el Ser. Este camino hacia el Ser a través de la relación del hombre con el Ser correspondía aún al pensar consuetudinario de la Edad Moderna, el cual pensaba todo desde la subjetividad del sujeto. Pero, a pesar del planteamiento de la pregunta dentro del campo de la relación humana con el Ser, aquí importaba evitar, desde un comienzo, la interpretación del hombre como subjetividad y como conciencia, y hacer visible el ser del hombre como *Dasein* y como temporalidad extática, un ser que pudo verificarse inmediatamente como la desocultación del Ser.

"A pesar de que, ya en el punto de partida, la subjetividad del hombre había sido superada y la apertura al Ser había sido avistada, la manera de preguntar siguió en el carril de la problemática trascendental, la cual debía dirigir ahora la mirada a las condiciones de posibilidad de la relación del hombre con el Ser (esto es, de la comprensión del Ser) y no solo, como en la pregunta de Kant, a las condiciones de posibilidad de la experiencia de los entes. La manera de preguntar dentro del dominio totalmente distinto del *Da-sein* (en lugar de la conciencia subjetiva) siguió siendo la manera de preguntar trascendental de la tradición, solo que al aplicarla a la comprensión del Ser (independientemente de su posibilitación interna propia) se convirtió en la pregunta por la relación con el Ser, la cual hace posible y guía la experiencia del ente. La cuestión de la justificación de semejante traslación potenciada de la pregunta trascendental a la comprensión del Ser, concebida como la relación del hombre con el Ser, no se planteó. El derecho para ello se reclamó sin más. Pues tal proceder podría justificarse únicamente desde el Ser mismo, teniendo en cuenta el modo como el Ser se comporta frente al ser humano. Pero lo único que importaba era tener una experiencia de esta relación como algo originariamente peculiar y encontrar un suelo donde asentarla. Y esto podría lograrse mediante la pregunta trascendental potenciada, aun a sabiendas de que dicha pregunta podría revelarse algún día como inadecuada. Era ya bastante el haber iluminado, por primera vez, como un protofenómeno en el ser humano, la comprensión del Ser, con el fin de que se acreditara como lo digno del pensar del preguntar pensante, y para que este pensar siguiera en acción e iniciara la transformación del ser humano en *Dasein*, superando la subjetividad."

Aquí distingue Heidegger los dos caminos que tenía frente a sí en *Ser y tiempo*: el camino de la pregunta por el ser en cuanto ser y el de la pregunta por el ser del hombre, y nos dice por qué tuvo que abandonar el primero y cómo siguió el segundo.

La experiencia fundamental, en la cual el ser se le reveló en el horizonte del tiempo, le abrió el camino de la relación

del ser con el hombre. Pero este camino era intransitable. Lo vivido en esa revelación no podía expresarse con los medios conceptuales existentes, que eran los de la metafísica. El lenguaje fracasó en los primeros intentos de decir lo vivido. En sus últimos escritos, Heidegger ha vuelto a este camino. Esto es lo que ha llamado la *Kehre* — la "vuelta". Pero fuera de que el Heidegger después de la *Kehre* es cada vez más oscuro y enigmático y de que ha atado la filosofía tan indisolublemente a la lengua alemana que es casi imposible seguirlo en otra lengua, este aspecto de su pensamiento no nos interesa aquí. Lo que nos importa es el hecho de que en *Ser y tiempo* se abandona el único camino adecuado a la pregunta por el ser en cuanto ser, quedándose sin morada lo vivido en la "experiencia fundamental", es decir, inexpresado. Esta es la razón de que no se haya podido publicar la sección de la obra en que se debía seguir ese camino.

El único camino transitable para desenvolver la pregunta por el ser era el de la relación del hombre con el ser. Este es el camino seguido realmente por *Ser y tiempo*. La pregunta se salió así de su propio carril, pero, en cambio de ello, encontró un suelo firme. ¿Por qué esa relación era el único camino transitable? Porque la metafísica le ofrecía al pensar un punto de apoyo para moverse en él.

La relación del ser con el hombre era totalmente extraña a la tradición metafísica occidental, que ni siquiera la había sospechado. La relación del hombre con el ser, en cambio, estaba latente en la metafísica de la subjetividad. En Kant adquiere la forma de una relación trascendental. A pesar de que en la relación trascendental el hombre, de un lado, es concebido como sujeto, y el ser, del otro lado, es concebido como la objetividad de los objetos, y estos como los objetos de la experiencia, es decir, como los objetos de las ciencias físico-matemáticas — a pesar de estas limitaciones, aquí se vislumbra la relación del hombre con el ser. Pues

el sujeto no está originariamente en relación con los entes, con los objetos. La pregunta trascendental pregunta justamente por la posibilidad de la experiencia de los objetos. Y lo que hace posible esta experiencia es la relación del sujeto con el ámbito dentro del cual aparecen todos los objetos, el cual es el marco trascendental esbozado por el sujeto. Este marco constituye la objetividad de los objetos, es decir, su ser. El hombre como sujeto está, pues, en relación con el ser. No importa que este ser se conciba como un producto de la subjetividad trascendental. Lo único que importa es tener un punto de apoyo para seguir moviéndose dentro de esa relación.

Apoyándose, pues, en la metafísica de la subjetividad, Heidegger concibe la relación del hombre con el ser como una relación trascendental. Pero, claro está, transforma la relación de acuerdo con la experiencia que sitúa al pensar allende la metafísica de la subjetividad. La transformación se lleva a cabo como una potenciación, y la relación recibe el nombre de una "relación trascendental potenciada". En ella, los *relata* ya no son el hombre como sujeto y el ser como objetividad, sino el hombre como *Dasein* y el ser como ser. El hombre no es sujeto, no es el ente privilegiado que pone el ser ("Ser es posición", dice Kant), sino simplemente el ente que no solo *es*, como los demás entes, sino que está en relación con el ser y que tiene como característica esencial la comprensión del ser. Y el ser no es el producto de las funciones trascendentales de la subjetividad, sino la dimensión en que está el hombre y en cuya luz aparecen el hombre como hombre y los demás entes como entes. Dentro de esta relación trascendental potenciada la pregunta trascendental también se transforma. *Ser y tiempo* ya no pregunta como la *Crítica de la razón pura* por las condiciones de posibilidad de la experiencia de los objetos, sino por las condiciones de posibilidad de la comprensión del ser.

Así se despejan los dos horizontes de *Ser y tiempo*: el de

la pregunta por el ser en cuanto ser —que apenas se contempla desde lejos— y el de la analítica del *Dasein*, es decir, el de la pregunta por las condiciones de posibilidad de la comprensión del ser y por el ser del hombre como una relación del hombre con el ser, que es lo que realmente se investiga. En este segundo horizonte la obra se mueve en el camino de la metafísica, pero el primero está siempre a la vista guiando el trabajo en este camino. El camino de la metafísica hay que recorrerlo, pero lo que se busca es la puerta de salida de ella, porque solo rebasándola se puede superar el olvido del ser. Ya el primer paso tiende a la salida. Pues la potenciación de lo trascendental pone en cuestión los conceptos centrales de la metafísica de la subjetividad. Pero para dar este primer paso de la potenciación, Heidegger debe haberse abierto paso a través de una crítica de los conceptos ontológicos de dicha metafísica. Es decir, su primera tarea debe haber sido la "destrucción" de estos conceptos. En el Plan del tratado se anunciaba también una "Destrucción de la historia de la ontología", que tampoco se publicó. Nosotros hemos intentado reconstruir la parte referente a la metafísica de la subjetividad con el ánimo de poner a la vista el subsuelo histórico inmediato de *Ser y tiempo.*

La cuestión que se investiga efectivamente en *Ser y tiempo* es la del ser del hombre, que se concibe como una relación con el ser y como comprensión del ser.

El hombre es, pues, una relación. Nosotros nos representamos corrientemente toda relación como una unión objetiva, es decir, como una relación entre dos objetos. Si nos representásemos así la relación del hombre con el ser, tendríamos de un lado el hombre como objeto y del otro el ser también como objeto. Así no piensa Heidegger la relación trascendental potenciada. El hombre *no es* antes de la relación, pues se constituye en ella. Fuera de ella no se puede hablar del hombre en cuanto hombre. Ella es el protofenómeno en el ser humano. El hombre puede aparecer como hombre únicamente dentro de ella. Y dentro de ella solamente puede trabar la relación con los entes, pues solo en relación con el ser se constituye un ámbito para el hombre en el cual los entes se hacen presentes y pueden convertirse en lo frontero al hombre.

La relación del hombre con el ser es lo mismo que la comprensión del ser. De esta se habla ya en las primeras páginas de *Ser y tiempo:* "La comprensión del ser es una determinación del ser del *Dasein*. La característica óntica del *Dasein* radica en que *es* ontológico." [64] Es decir, lo que distingue al hombre de los otros entes es que no *es* simplemente, sino que es lo que es en cuanto *es* ontológico, o lo que es lo mismo, en cuanto posee una comprensión del ser. Para distinguir este ser ontológico del hombre, como un protofenómeno suyo, de lo ontológico en el sentido de la ontología como un preguntar explícito por el sentido del ser, Heidegger lo llama lo preontológico, a lo cual corresponde una comprensión preontológica del ser.

Al llamar Heidegger a esta comprensión preontológica un protofenómeno, quiere decir que no es un engendro de la fantasía filosófica, sino un hecho que se puede registrar como cualquier otro fenómeno. Esta comprensión preontológica es ciertamente preconceptual, no se ha acuñado en conceptos, pero no por ello carece de una seguridad asombrosa y de una cierta articulación.

El hombre, en efecto, antes de asumir una actitud conceptual, distingue claramente los diferentes dominios de los entes: la naturaleza muerta, lo viviente, lo humano, lo cultural, lo divino, y establece relaciones de diversa índole entre ellos, por ejemplo, relaciones de fundamentación o

[64] *Sein und Zeit*, p. 12.

de jerarquía. Esto es posible porque posee una comprensión preontológica de las diversas maneras del ser que se manifiestan en esas regiones. Ese saber preconceptual guía su conducta frente a los entes en tal medida que sus actos se ajustan exactamente al modo de ser de cada uno de ellos. Su actitud y su comportamiento cambian según se enfrente al mineral, a la planta, al animal, al prójimo, a la obra de arte o a los dioses. Además, antes de desarrollar cualquier capacidad conceptual, comprende sin vacilación el significado de las expresiones: "es", "fue", "será", es decir, comprende el ser en sus dimensiones temporales. Separa también con rigor lo real de lo posible, lo necesario de lo contingente, distinguiendo así los modos del ser. Asimismo sabe qué es esencia, existencia, etc.

Ahora bien, si el hombre es una relación con el ser, no se lo puede determinar desde los entes, como lo había hecho la metafísica. Para esta, el hombre es un *animal rationale*. Es decir, un ente de la naturaleza o del cosmos dotado con la "diferencia específica" de la racionalidad. Este título contiene el modelo con que opera la metafísica en todas sus variantes. Unas veces se acentúa la *ratio* en la determinación del ser del hombre, pero la *animalitas*, en cuanto "género próximo", lo mantiene ubicado en la naturaleza. Otras veces se lo ve desde Dios, hacia el cual se desplaza la *ratio* como Logos divino. Entonces el hombre resulta ser una creatura que se desprende de las otras por haber sido creada a imagen y semejanza de Dios, gracias a lo cual participa de la razón; pero, como creado, se lo ve en medio de la naturaleza, es decir, del *ens creatum* en total. Otras, se atiende predominantemente a la *animalitas*, y se lo concibe, sin abandonar el punto de vista teológico, como un ánima inmortal; o, abandonando dicho punto de vista, como la cima de la evolución de lo animado; o como el despliegue de una fuerza anímica especial: la voluntad de poder, el impulso económico o la libido.

En las tres direcciones en que se mueve la metafísica (la cosmológica, la teológica y la sicológica) y en cualquiera de sus múltiples combinaciones, se olvida el ser propio del hombre, que es la relación con el ser, relación en la cual se abre el ámbito en que aparecen todos los entes (el cosmos, Dios y lo anímico) y en que se establece el cambiante orden de fundamentación y de jerarquía entre ellos.

Además, si el hombre es una relación con el ser, su ser no se puede concebir de ninguna manera como el ser de un sujeto. En las tres direcciones mencionadas, la metafísica busca ciertamente una posición singular del hombre dentro del cosmos, pero siempre lo considera como un ente entre entes. La metafísica de la subjetividad, en cambio, lo coloca en el centro de lo que hay. En ella impera un antropocentrismo desaforado. El hombre como sujeto se convierte en la fuente del ser de todos los entes y el ser en posición suya. Pues bien, esta exorbitación del ser del hombre contradice los datos del protofenómeno en él. En cuanto el hombre *es* en su relación con el ser, no es el centro, sino que tiene una posición excéntrica. El centro no está en el hombre sino en el punto de cruce del hombre con el ser, que es el centro de la relación, pues en ese cruce se constituye el hombre en cuanto hombre y aparecen todos los entes.

El enérgico rechazo del antropocentrismo hace imposible la concepción del ser como una posición de la subjetividad. Esto hay que subrayarlo especialmente. Pues en cuanto la nueva concepción del hombre se apoya en la metafísica de la subjetividad y emplea su lenguaje, está en peligro de confundirse con ella. Heidegger se refirió a este peligro en el curso de invierno de 1955-56, publicado posteriormente bajo el título *El principio del fundamento:* "En el lenguaje todavía torpe y provisional de *Ser y tiempo* (1927) se dice: el rasgo fundamental del *Dasein* es la comprensión del ser. La comprensión del ser no significa de ninguna

manera que el hombre posea como sujeto una representación subjetiva del ser y que este, el ser, sea una mera representación. Nicolai Hartmann y muchos contemporáneos comprendieron de esta manera el punto de partida de *Ser y tiempo*." [65]

Dasein es el nombre capital del ser del hombre en *Ser y tiempo*. Dicha palabra viene de la metafísica. Desde Leibniz y Wolff se la había empleado para traducir el término escolástico *existentia*. Significaba, pues, un modo de ser de todos los entes: el efectivo estar ahí, en oposición al mero ser posible. Heidegger estrecha su esfera de validez. Excluye de su campo significativo todos los otros entes y la utiliza únicamente para designar el ser del hombre. Pero, al mismo tiempo, potencia en tal medida su sentido etimológico, que la palabra se convierte en una abreviatura de todo lo pensado en *Ser y tiempo*, no solamente de lo dicho allí, sino también de lo callado. Pues el término *Dasein* expresa tanto la relación del ser con el hombre como la relación del hombre con el ser. El ser *(Sein)* entra en relación con el hombre en cuanto, al revelársele, está ahí *(Da)* para el hombre. Este es el *Da-sein* del ser. El hombre es, entonces, el *Da* del *Sein*, es decir, el ámbito en que el ser se hace patente. Pero, al revés, el *Da* del *Sein* es el ámbito en que el hombre *es*. El *Da* del *Sein* es el *Da* del hombre. No se trata, por tanto, de una relación objetiva, en la cual los *relata* son antes de la relación e independientemente de ella. El hombre llega a ser hombre dentro de la relación, es decir, cuando entra en contacto con el ser, o lo que es lo mismo, cuando se convierte en el *Da* del ser. El ser, a su turno, se hace patente, sale a la luz, se desoculta, ingresa en su verdad, cuando se convierte en el *Da* del hombre. En suma,

[65] *Der Satz vom Grund* (Pfullingen, 1957), pp. 146 s.

la palabra *Dasein* nombra el punto en que se cruzan el hombre y el ser. Este cruce es la dimensión esencial en que se encuentra el hombre.

Existencia es otro nombre del ser del hombre. Con él no se indica como en la metafísica, de donde viene, el ser efectivo de cualquier ente, sino exclusivamente el ser del hombre. Cualquiera de los otros entes es, pero no existe. Solo el hombre existe. Para poder justificar el estrechamiento de la esfera de validez de esta palabra, Heidegger estrecha su sentido etimológico en tal forma, que viene a designar solamente la relación del hombre con el ser. El *Dasein* implica la relación del hombre con el ser y la relación del ser con el hombre. La existencia alude solo a la primera relación. El *ex-sistere* en que consiste la *ex-sistentia* es un estar fuera — en el ser, el otro *relatum* de la *relatio* hombre-ser. La palabra *existencia* destaca, pues, especialmente el carácter extático del hombre, su estar abierto al ser. Abierto así, se le abre, en el cruce con el ser, el ámbito iluminado en que aparecen todos los entes — la naturaleza, la cultura, los otros hombres, los dioses. La conciencia, el saber referido a los objetos, se funda y tiene sus raíces en la existencia. La conciencia supone la existencia extática. En esta aparecen primeramente los entes a que se refiere la conciencia. El rasgo de esta es la intencionalidad (Husserl). Si la existencia no hiciese posible la claridad en que aparecen los objetos, la intencionalidad no tendría ningún *intentum* al cual apuntar. La intencionalidad supone también la existencia. Asimismo la supone la autoconciencia, el saber de sí mismo. Solo en la actitud extática tiene el hombre un ámbito en que puede referirse a sí mismo y decir: "yo", "tú", "nosotros", y el yo que llega a ser depende del modo como esté dentro de la relación, si olvidándola y perdido entre los entes, o con la vista puesta en ella y vuelto hacia su propio ser.

Trascendencia es un tercer nombre del ser del hombre.

Designa igualmente la relación del hombre con el ser, pero destacando un momento esencial en ella: el movimiento. En esta relación hay un movimiento, un ir desde algo hacia algo. En ella se va de los entes hacia el ser traspasándolos. El hombre, embargado primero por los entes, los rebasa moviéndose hacia el ser, desde el cual comienza entonces a verlos. La relación trascendental de la metafísica de la subjetividad alude a esta trascendencia. Pero su movimiento no es propiamente el de la trascendencia. Allí se va, efectivamente, más allá de los entes en busca de su ser; pero, de pronto, se regresa hacia el punto de partida, es decir, hacia el hombre como subjetividad, mediante cuyas funciones trascendentales se intenta explicar el ser de los entes. En este movimiento no hay una trascendencia, sino más bien una rescendencia.

Ser-en-el-mundo, un cuarto nombre del ser del hombre, es la expresión mediante la cual se plantea concretamente el tema de la investigación que se lleva a cabo en *Ser y tiempo*. Esta expresión señala también la relación del hombre con el ser, pero destaca un momento que no tienen en cuenta los tres nombres anteriores: el mundo. El mundo aquí no es el *kósmos* griego ni el *mundus* latino. No designa, pues, un ente, ni un dominio de entes, ni la totalidad de los entes, sino que es un nombre para el ser. Mundo equivale aquí a horizonte. El mundo es la apertura del ser, en cuyo horizonte está la existencia extática. Es, pues, el extremo de la relación que cae del lado del ser, pero en cuanto es aquello hacia lo cual se trasciende en la trascendencia. El hombre trasciende los entes hacia el mundo como el horizonte en que todos los entes aparecen. Este mundo cambia con los cambios en la historia de la relación del hombre con el ser. Por esto se habla de un mundo griego, de un mundo medieval, de un mundo moderno, etc.

Libertad es el nombre fundamental del ser del hombre. Cada uno de los nombres anteriores nombra un aspecto

especial de la relación del hombre con el ser. *Dasein* nombra la doble relación del hombre con el ser y del ser con el hombre. *Existencia* nombra el ser extático del hombre dentro de la relación. *Trascendencia* nombra el movimiento del hombre desde los entes hacia el ser. *Ser-en-el-mundo* nombra concretamente el término de la trascendencia y la dimensión concreta en que está el hombre en su relación con el ser. ¿Qué nombra el nombre *libertad*? La libertad es el fundamento de la totalidad de los momentos que designan los otros nombres. Si el hombre es ese todo, entonces la libertad no es una propiedad que tiene el hombre como una cosa tiene su color o su figura. El hombre es más bien una posibilidad de la libertad. La libertad es lo que hace posible al hombre en cuanto hace posible la totalidad de los momentos que designan los otros nombres. La libertad en sentido negativo, como libertad de..., equivale a liberación, a liberación de los entes por los cuales está primero embargado el hombre. Gracias a esta libertad puede el hombre trascender los entes, quitándose así sus cadenas. La libertad en sentido positivo, es decir, como libertad para..., es la posibilidad de atarse a algo diferente a los entes. Aquello a que se ata el hombre al rebasar los entes es el ser. Esta libertad hace posible el existir extático en la dimensión del mundo tomado como horizonte de todos los entes.

La libertad es el fundamento de la relación del hombre con el ser. Y como en esta relación hay que buscar el fundamento de todo lo demás, Heidegger la llama el "fundamento del fundamento": *Die Freiheit ist der Grund des Grundes.*[66]

El *Dasein* es una relación con el ser, en la cual se constituye el ámbito en que se enfrentan el hombre y los entes.

[66] *Vom Wesen des Grundes, dritte Aufl.* (Frankfurt a. M., 1949), p. 49.

La relación con el ser es, pues, lo que hace posible la relación con los entes — la relación del hombre con los entes que no son él y con el ente que es él mismo. La relación con los entes es una relación derivada; resulta de la relación con el ser, que es la relación originaria. Fijemos ahora la atención exclusivamente en la relación del hombre con su propio ser, dejando a un lado la relación con el ser y la relación con los otros entes, para seguir viendo las transformaciones que sufren en *Ser y tiempo* la idea del hombre y las categorías de la metafísica de que Heidegger echa mano para pensar de nuevo dicha idea.

A la metafísica no le era desconocida la relación del hombre con su ser, pero la confundía con la relación de la autoconciencia, que se constituye en la reflexión. Esta no es la relación que tiene a la vista Heidegger, sencillamente porque el carácter extático del hombre excluye el encerrarse en sí mismo a que lleva la reflexión, y, sobre todo, porque esa relación es una relación del hombre con su ser, no con la "corriente de las vivencias" que nos ofrece la reflexión.

La relación del hombre con su ser, lo mismo que su relación con el ser en cuanto tal, es algo exclusivo del hombre. Ningún otro ente es capaz de asumirla. Todos los otros entes *son* sencillamente, y nada más. El hombre *es* también, pero, además, al ser, tiene una relación con su ser. Esto es lo que significa la determinación formal preliminar del *Dasein* con que comienza la analítica en *Ser y tiempo:* "En el ser de este ente se refiere este ente mismo a su ser." [67]

Ese ser con el cual está en relación el hombre recibe en *Ser y tiempo* el nombre de *Seinkönnen* — poder ser. El hombre es, pues, poder ser. Y así obtenemos otro nombre del ser del hombre.

Desde aquí se aclara la diferencia entre hombre y los

[67] *Sein und Zeit*, p. 41.

otros entes respecto a la relación del primero con su propio ser. Lo que el hombre es —sus determinaciones— no las tiene como tiene la cosa sus propiedades o Dios sus atributos. Dios y la cosa reciben sus determinaciones, por decirlo así, de su esencia, en la cual están prefijadas. Dios es infinito y la piedra es pesada porque esas notas pertenecen a la esencia de la piedra y de Dios, sin que estos entes tengan nada que ver con tales determinaciones. Las determinaciones del hombre, en cambio, no están en su esencia, no le han sido dadas, sino que resultan de la relación del hombre con sus posibilidades. A lo que el hombre resulta ser en cada caso ha precedido una relación con su poder ser, una relación de un posible modo de ser, una decisión de llevar a cabo lo elegido y una ejecución decidida.

Lo anterior es la causa de que no se pueda decir qué es el hombre. El hombre no tiene un *qué* como la cosa, un contenido invariable dado por una esencia. Del hombre solo se puede hablar mediante pronombres personales. De él se puede decir quién es y quién ha llegado a ser enfrentado a sus posibilidades. O, en otras palabras: no se puede decir qué es el hombre, sino solamente cómo es.

Ahora bien, la pregunta por el *cómo* tiene una larga tradición en la metafísica desde Aristóteles, en la cual corre bajo el nombre de la doctrina de los *modi essendi.* Uno de esos modos de ser es la posibilidad. Heidegger no habla expresamente de esta doctrina, pero la supone en el siguiente pasaje:

"El *Dasein* no es algo real que tenga como añadido el poder ser algo, sino que es primariamente ser posible. El *Dasein* es en cada caso lo que puede ser y del modo como es su posibilidad... El ser posible que es existencialmente en cada caso el *Dasein* se distingue tan radicalmente de la vacía posibilidad lógica como de la contingencia de una cosa, en el sentido en que a la cosa le puede pasar esto y lo de más allá. Como categoría modal de las cosas, la posibi-

lidad significa lo *todavía no* real y lo *nunca* necesario, y caracteriza lo *solamente* posible. Es, por ello, ontológicamente inferior a la realidad y a la necesidad. La posibilidad como existencial es, por el contrario, la determinación ontológica positiva más originaria y última del *Dasein*." [68]

Aquí vuelve Heidegger al revés la doctrina de los *modi essendi* al aplicar la categoría de posibilidad a la existencia humana. Para darnos cuenta de ello, recordemos lo más elemental de dicha doctrina.[69]

Los *modi essendi* son: posibilidad, realidad, necesidad y contingencia. La ontología de las cosas los emplea para explicar los diversos momentos en la realización de la cosa, es decir, en el proceso en que la cosa llega a ser una cosa en sentido pleno. Lo posible es lo todavía no real. La posibilidad se ve, pues, desde la realidad; es un escalón previo de la realidad. Lo posible es lo que puede llegar a ser; por lo tanto, no es ser pleno, sino ser deficiente. Además, lo posible es lo indeterminado. En estos dos respectos, la posibilidad es una categoría negativa. Por otra parte, en cuanto lo posible no es todavía plenamente, pero puede llegar a ser, su posibilidad es doble: puede llegar a ser real o no llegar a serlo. Por ello, la posibilidad se opone a la necesidad. Lo posible es lo no necesario. Pero, por otra parte, en lo posible está el fundamento de lo real, porque en la base de la posibilidad está la esencia. Por ello, aunque no ocurra por necesidad, en el caso de que algo posible se realice, el fundamento de la realización se puede encontrar en la esencia. Esto nos permite entender la contingencia. Lo contingente es lo absolutamente indeterminado, lo que resulta en un proceso sin ningún fundamento, sin que podamos encontrar ningún antecedente que lo explique. Como

[68] *Sein und Zeit*, pp. 143 s.

[69] Sobre las modalidades véase el libro de N. Hartmann *Müglichkeit und Wirklichkeit* (Meisenheim a. Glan, 1949), pp. 33-60.

se ve, en esta doctrina de los *modi essendi* hay un orden jerárquico de los modos de ser. La realidad es el modo de ser por excelencia. La posibilidad es inferior a la realidad porque contiene la disyunción: ser o no ser; es, por tanto, una mezcla de ser y no ser. La realidad es el modo de ser privilegiado porque encierra la idea del ser imperante en la metafísica: el ser como presencia. Además, lo posible es lo posible de algo real, y, por ello, relativo a lo real. Lo posible es también inferior a lo necesario. En la necesidad no hay disyunción: lo necesario tiene que ser real. Lo contingente, por su parte, es real. Lo único que se le niega es un fundamento. En suma, en la metafísica la posibilidad es el modo de ser deficiente. Los otros son o el ser pleno (realidad), o lo que tiene que llegar al ser pleno (necesidad) o lo que llega al ser pleno sin fundamento (contingencia). La posibilidad, en cambio, deja abierta la puerta al no ser.

Como decíamos, Heidegger vuelve al revés esta doctrina tradicional de los *modi essendi*. Nosotros distinguimos en el pasaje citado tres pasos. 1º El ser posible existencial no es la posibilidad lógica ni la contingencia. La posibilidad lógica no es más que la falta de contradicción, y esto no tiene nada que ver con el ser del hombre, pues el poder ser que este es no es una determinación del juicio sino un *modus essendi*, es decir, una modalidad ontológica, no una modalidad lógica. Además, el poder ser del *Dasein* no se debe confundir con la contingencia. Lo contingente encierra un poder ser, pero sin fundamento: lo que se realiza de modo contingente puede ser esto o lo de más allá, pues no hay razón para que sea algo determinado. En este sentido de lo contingente no es el hombre un poder ser. Todo lo que le pasa al hombre tiene su fundamento, que hay que buscar precisamente en el modo como es frente a sus posibilidades. 2º Como categoría modal de las cosas, la posibilidad tiene un carácter negativo, porque depende de

la realidad y es ontológicamente inferior a la realidad y a la necesidad. 3º Pero si comprendemos la posibilidad como un existencial —como una determinación general de la existencia humana—, y no como una categoría —como una determinación general de las cosas—, se invierte el orden establecido por la ontología tradicional. La posibilidad no es entonces una categoría negativa, sino una determinación positiva del ser del hombre; tampoco es una categoría derivada, sino una determinación original del ser del hombre. "La posibilidad como existencial es la determinación ontológica positiva más originaria y última del *Dasein*." Así pierde la realidad su privilegio en la caracterización del ser del hombre. El hombre no es una *res*, sino posibilidad. "El *Dasein* no es algo real que tenga como añadido el poder ser algo, sino que es primariamente ser posible. El *Dasein* es, en cada caso, lo que puede ser y del modo como es su posibilidad." El poder ser del hombre no es un modo de ser deficiente, sino ser pleno. Su poder ser no significa que pueda llegar a ser algo real, sino que él es esencialmente poder ser. No es que para ser plenamente necesite realizar su posibilidad. Así se concebiría la posibilidad como dependiente de la realidad, como en la ontología de las cosas. El hombre está en relación con sus posibilidades como puras posibilidades, y así es plenamente. Esto se ve con claridad en la relación del hombre con la muerte. El hombre es esta relación. El hombre es una relación con su muerte *(Sein zum Tode)*. Este es otro nombre del ser del hombre. Pero la relación hay que pensarla existencialmente. Si se cosifica, se destruye. Esto ocurre si se piensa la muerte como algo posible que puede llegar a ser real. Mientras el hombre exista esta posibilidad no se realiza; y cuando la posibilidad se realiza el hombre ya no existe. Entonces nunca habría un efectivo ser en relación con la muerte. Además, así el hombre se concebiría como una cosa, como un organismo; y la muerte también se concebiría como un acaecer cósico, como proceso orgánico.

En cambio, si se piensa la relación existencialmente, la muerte se hace presente como una posibilidad, como la suprema posibilidad del hombre, porque de ella dependen todas sus otras posibilidades.

Tomando al *Dasein* como poder ser, podemos entender el otro nombre del ser del hombre que aparece en *Ser y tiempo*: proyecto *(Entwurf)*. El hombre se proyecta hacia sus posibilidades, y en este ser hacia adelante es lo que es. Pero el hombre es un ente finito arrojado en una situación fáctica determinada. Esto quiere decir que su poder ser no es infinito. Su facticidad, lo que ya ha sido, le ofrece un registro limitado de posibilidades. Por ello, en su poder ser tiene que tener en cuenta lo que es fácticamente. El *Dasein* es, por consiguiente, un proyecto arrojado *(geworfener Entwurf)*.

Todos los nombres del ser del hombre que aparecen en *Ser y tiempo* nombran a este ente en un horizonte distinto del que había dominado en el pasado. El horizonte anterior era el que abría la difinición del hombre como *animal rationale*. Los problemas que encierran aquellos nombres no se pueden solucionar desde la *animalitas* del hombre, ni desde la *ratio* o el *logos*. El único campo para esclarecerlos es el tiempo. El poder ser y el proyecto, por ejemplo, aluden al futuro. La facticidad alude al pasado. El ser actual del hombre hay que entenderlo desde el presente, sobre el cual empuja el pasado y donde se abre el porvenir, en lo que llama Heidegger la "unidad de los éxtasis temporales". En lugar de hombre y *logos* o *ratio*, hombre y tiempo. He aquí el nuevo programa. Pero este no es nuestro tema. Lo que nosotros nos proponíamos era interpretar *Ser y tiempo* como una superación de la metafísica de la subjetividad, lograda mediante una destrucción de sus conceptos ontológicos centrales, teniendo a la vista sus orígenes grie-

gos. Husserl, el maestro de Heidegger, ha sido el punto central de referencia en nuestra investigación. En la tercera parte de nuestro trabajo, titulada "El ser de la filosofía", vamos a ver los supuestos con que opera Husserl en la determinación de la filosofía. Tomamos a Husserl como el representante de la plenitud de un modo de pensar que quiere superar Heidegger, movido justamente por el imperativo husserliano sobre la exención de supuestos. Primero estudiaremos la identificación de la filosofía con la ciencia (cap. XI); después, el origen de la filosofía en la reflexión (cap. XII) y la cuestión del punto de partida del filosofar en la subjetividad (cap. XIII); finalmente, en el último capítulo (cap. XIV) veremos la confusión de la filosofía con la teología, confusión reinante en toda la metafísica occidental, y de la cual no pudo escapar Husserl a pesar de haber querido evitarla.

TERCERA PARTE

EL SER DE LA FILOSOFÍA

XI

¿ES LA FILOSOFÍA UNA CIENCIA ESTRICTA?

Desde sus comienzos de meditador, el ideal de Husserl era constituir una filosofía como ciencia estricta. Él venía del campo de las ciencias particulares. Su entrada en la filosofía tuvo lugar en la edad madura. En su juventud se movió predominantemente en el mundo de las matemáticas. El primer libro suyo, la *Filosofía de la Aritmética*, publicado en Halle en 1891, tenía como meta la fundamentación de esta ciencia. Pero la obra quedó en el primer tomo, pues, en medio de la tarea, su autor se dio cuenta de que para llevarla a cabo era menester primero fundamentar la lógica. Entonces fue cuando se dedicó a estudios e investigaciones de carácter filosófico que lo llevaron a una reforma radical de la filosofía. Sin embargo, sus comienzos científicos determinaron la idea de la filosofía que guía dicha reforma.

En su primera obra filosófica importante, las *Investigaciones lógicas* (1900-1901), irrumpe ya esta idea de la filosofía. Aquí se amplía el horizonte. Al lado de las matemáticas aparecen la lógica pura y además disciplinas científicas y filosóficas especiales como menesterosas de fundamentación. Y la filosofía fundamental, lo que Husserl llama después "filosofía primera", es la encargada de llevar a cabo tal empresa. Al atribuirle semejante función a la filosofía, Husserl no contradice la caracterización que se venía dando de ella desde Aristóteles. Pero para Husserl la filosofía, a pesar de su carácter fundamental, es también una ciencia. Esto es algo que recalca siempre y que le sirvió de tema para su famoso artículo *La filosofía como ciencia estricta*,

aparecido en la revista *Logos* en 1911. Y en esto sí no concuerda con muchos pensadores del pasado. Pues lo que llama, por ejemplo, Aristóteles *epistéme* no tiene nada que ver con lo que Husserl llama ciencia. Para el científico Husserl no podía haber más que ciencias: las disciplinas científicas y filosóficas especiales y la filosofía como la ciencia fundamentadora de ellas. Entre los dos grupos de ciencias, las fundamentadas y la fundamentadora, no podía existir una diferencia de esencia sino de rango.

Los pasos en que se anuncian los propósitos de las *Investigaciones* son ya famosos. Allí se trata de fundamentar la lógica pura. Esta está constituida por un sistema de proposiciones. Tal sistema no se puede construir a la manera de las disciplinas matemáticas, "como un sistema germinado con validez ingenuamente objetiva, sino que todos aspiramos además a la claridad filosófica respecto a esas proposiciones, es decir, a la intelección de la esencia de los modos cognoscitivos, que entran en juego cuando se llevan a cabo esas proposiciones y se les da las aplicaciones idealmente posibles; así como también a la intelección de los actos que dan sentido y validez objetivos, actos que conforme a la esencia se constituyen con dichos modos cognoscitivos".[1] En este pasaje encontramos la determinación de la ciencia y de la filosofía que va a acompañar a Husserl en sus meditaciones durante más de treinta años. Las ciencias particulares son ingenuamente objetivas. La ingenuidad es la característica fundamental de su actitud frente a los objetos, pues se dirigen confiadamente a ellos, y no se preocupan por los fundamentos de su saber. La filosofía supera esa ingenuidad de las ciencias. La superación tiene lugar en un regreso a la conciencia, a la subjetividad, en la cual se pueden encontrar dichos fundamentos.

De manera que, según el Husserl de las *Investigaciones*,

[1] *Investigaciones lógicas*, ed. cit., t. II, p. 7 s.

la filosofía es una ciencia con dos direcciones. Mirada del lado de la subjetividad, es fenomenología: descripción de los fenómenos de la conciencia, de las vivencias. Por lo pronto, solo "fenomenología pura de las vivencias del pensamiento y del conocimiento" (loc. cit.), pues en las *Investigaciones* se tiene a la vista preferentemente las cuestiones lógicas. Pero la idea se puede extender a toda clase de vivencias. Mirada del lado objetivo, la filosofía es epistemología o teoría de la ciencia. Su meta es, por tanto, el esclarecimiento de los fundamentos de las ciencias en un regreso a la conciencia, base de todo saber. Por lo pronto, se trata solo de la fundamentación de la sicología (los actos lógicos están íntimamente ligados con los sicológicos) y de la lógica pura. Pero esta idea se puede extender también a todas las ciencias, "a todas las ciencias que han proliferado naturalmente y son, en el buen sentido de la palabra, ingenuas" (op. cit., p. 27).

Teniendo en cuenta lo anterior, salta a la vista el principio que anima al método filosófico. Husserl lo expresa en la fórmula: *Zu den Sachen selbst!* "¡a las cosas mismas!" Este ir a las cosas mismas demanda una exención absoluta de supuestos. La filosofía debe rechazar todo principio infundado, toda hipótesis sin demostrar, todo juicio oscuro, toda construcción en el aire. La única fuente de que ella se puede alimentar es la de lo dado en una evidencia indubitable.

Esta idea de la filosofía de las *Investigaciones*, expuesta a comienzos del siglo, en el momento en que se pone en marcha su pensamiento, orienta siempre el trabajo de Husserl. En *la filosofía como ciencia estricta* (1911) encuentra una nueva formulación. Y en los últimos años de su vida, cuando su sistema ya se estaba cerrando, la vuelve a expresar en las *Meditaciones cartesianas*, elaboradas a base de las conferencias dictadas en la Sorbona en 1929. Esta exposición de las *Meditaciones* nos parece la más penetrante y completa. Por ello la elegimos como guía para lo que sigue.

Las *Meditaciones* comienzan hablando de una gran crisis en el seno de las ciencias positivas y de la filosofía.[2] Aquellas, después de un brillante desarrollo de tres siglos —dice Husserl—, se encuentran estancadas por falta de claridad en sus fundamentos. La filosofía, a su turno, se ha despedazado en innumerables direcciones, y su decadencia es innegable, si la comparamos con la filosofía occidental desde el punto de vista de la unidad que debe tener toda ciencia. Y la esperanza del hombre moderno de ver un día toda su cultura dirigida por ideas científicas ha caído en la inautenticidad y en la atrofia. A los ojos de Husserl esta situación de crisis es semejante a la que encontró Descartes en su juventud, la cual lo impulsó a reconstruir todo el saber de su época. Por ello, pide renovar el radicalismo cartesiano y volver a partir de la nada, para poder fundar una filosofía basada en evidencias últimas. ¿En qué consiste esta filosofía? Como hay que hacer a un lado todos los supuestos, ni siquiera se puede suponer en estos comienzos una idea de la filosofía. Lo único que sabemos es que esta filosofía debe ser una ciencia estricta. Pero tampoco podemos suponer una idea de la ciencia. La única idea directriz en la búsqueda es la de una ciencia universal que ha de servir de fundamento a todas las formas del saber y que hay que fundar en radical autenticidad. Basándose en esta exigencia, Husserl entra aquí en polémica con Descartes. Según él, Descartes traía ya una idea de la ciencia, es decir, un supuesto, con el cual operaba, impurificando así su radicalismo. Este supuesto estaba determinado por el carácter normativo y paradigmático que había tenido siempre la geometría y que sigue teniendo en Descartes, a pesar del radicalismo de la duda metódica. De acuerdo con este supuesto, la filosofía, la ciencia universal, debía tener la forma de

[2] *Cartesianische Meditationen*, Husserliana I (Den Haag, 1950), pp. 43 ss.

un sistema deductivo semejante al sistema geométrico. La construcción entera debía reposar en fundamentos axiomáticos y deducirse de ellos. Y, en realidad, el mismo papel que desempeñan los axiomas en la geometría, desempeña en el sistema de Descartes el axioma de la certeza absoluta del *ego* y las verdades innatas.

De manera que en el punto de partida del filosofar no se puede tener un ideal de ciencia normativo. La idea de la ciencia hay que conquistarla partiendo de una pobreza absoluta en el orden del conocimiento. Sin embargo, hay que tener al menos un punto de apoyo. Husserl lo encuentra en las ciencias tomadas como meros hechos. Tal punto de apoyo no es un supuesto, pues no se trata de aceptar las teorías ni los métodos de las ciencias, ni siquiera de tomar alguna de ellas como modelo, sino meramente de actualizar la intención que las anima, haciendo a un lado totalmente el problema de su validez. Lo único que importa es que sirvan de base para encontrar la esencia de la cientificidad.

Tomando las ciencias de este modo el primer dato que nos ofrecen es el de que todas ellas se componen de juicios. Los juicios son mediatos o inmediatos. El juicio mediato es el que se funda en otro juicio; supone, por consiguiente, la validez del juicio fundante. Juicio inmediato es el que no se fundamenta en otro. Su fundamentación consiste en demostrar su rectitud, su verdad, su evidencia; lo cual se lleva a cabo por medio de una confrontación con el objeto a que se refiere. Si el juicio concuerda con el objeto, es válido. Pues bien, a este tipo de validez aspiran todas las ciencias. Todas aspiran a retrotraer sus juicios mediatos a esta fuente última de la evidencia, para convertirlos en juicios inmediatos. Es decir, toda ciencia aspira a poseer juicios fundados, que son los únicos que ofrecen un conocimiento permanente y válido universalmente. Para ninguna ciencia vale como conocimiento científico ningún juicio que no esté fundado perfectamente y que no se pueda justificar en todo

tiempo por medio de un regreso a la fuente originaria de la fundamentación. Puede ocurrir, que, de facto, esto no pase de ser una mera pretensión. Sin embargo, es un hecho que aquí tenemos a la vista, una meta ideal que persiguen todas las ciencias. Ellas aspiran, a pesar de todo, a alcanzar verdades que estén auténticamente fundadas y que, por ello, sean válidas para siempre y para todo el mundo.

De aquí extrae Husserl el primer principio metódico que debe guiar a la filosofía en las *Meditaciones*, el cual no hace más que formular en otras palabras el contenido del principio que ordena volver "a las cosas mismas". El principio dice: "Es evidente que, en cuanto principiante de la filosofía y debido a que aspiro a la meta presuntiva de una ciencia auténtica, no puedo formular ni admitir como válido ningún juicio que no haya extraído de la evidencia, de *experiencias* en las cuales me sean presentes las respectivas cosas y contenidos objetivos como ellos mismos" (op. cit., p. 54).

Aquí en las *Meditaciones*, lo mismo que en las *Investigaciones*, la meta de la filosofía es la fundamentación de las ciencias. Pues, aunque Husserl destila de ellas su idea de la filosofía, todas quedan necesitadas de fundamentación. Es decir, la pretensión de validez de sus juicios es vana mientras no haya una ciencia fundamental que les pueda dar una garantía de validez. De manera que, desde el punto de vista de la validez de sus juicios, todas las ciencias deben quedar entre paréntesis hasta cuando se haya constituido una filosofía que las fundamente.

Igualmente encontramos aquí la subjetividad como campo de trabajo de la filosofía. Los juicios científicos se refieren a los objetos. Pero no son juicios fundados, pues las ciencias se dirigen ingenuamente hacia sus objetos, sin preocuparse por los fundamentos de su saber. Por tanto, de acuerdo con el principio metódico, podemos dudar de esos juicios. Pero solo en lo que se refiere a su validez. Pues como datos

de la conciencia son indubitables. Yo puedo dudar de lo predicado en un juicio, pero no puedo dudar del hecho de que he formulado el juicio, de la vivencia "juicio". Así encontramos de nuevo un campo de la filosofía: el mundo de las vivencias, lo subjetivo.

El resultado de la anterior interpretación de algunas páginas de las *Investigaciones* y de las *Meditaciones* [3] se puede reunir en tres puntos. La filosofía es: 1º una ciencia; 2º una ciencia fundamental y fundamentadora de las otras ciencias; 3º una ciencia cuyo campo de trabajo es la subjetividad.

La filosofía es, pues, una ciencia estricta. En cuanto tal, aspira a fundamentar sus juicios retrotrayéndolos a la fuente de toda evidencia: la presencia de los objetos a que se refiere. La fundamentación se lleva a cabo por medio de una comparación de lo que dicen los juicios con el comportamiento de los objetos. De esta manera pretende alcanzar juicios que sean válidos para siempre y para todo el mundo. ¿Es la filosofía una ciencia en este sentido? La filosofía es una ciencia fundamental y fundamentadora de las otras ciencias. ¿Es esta, en realidad, la función de la filosofía? A diferencia de las otras ciencias, que se dirigen a sus objetos en una actitud directa e ingenua, la filosofía adopta una actitud refleja y acota su campo de trabajo en la subjetividad, fuente de toda objetividad. ¿Es, efectivamente, la subjetividad el campo propio de la filosofía? Las preguntas se amontonan frente a nosotros. Pero ¿a qué viene este preguntar? Nosotros hemos acompañado a Husserl en su camino guiados por el principio metódico que no tolera

[3] A los mismos resultados se podría llegar por medio de una interpretación de otros textos de Husserl. Nos hemos limitado deliberadamente a su primera obra filosófica importante y a una de las más significativas de su ancianidad, para hacer resaltar la continuidad en su concepción de la filosofía.

más que lo evidente. O ¿será que Husserl opera con supuestos de que no se da cuenta, a pesar de su radicalismo, y que ahora nos salen al paso al intentar tomar en serio su exigencia sobre la exención de supuestos? En lo tocante a la última pregunta respecto a la subjetividad como campo de la filosofía, se ha hecho evidente en los últimos capítulos que Husserl trabaja con supuestos sin esclarecer. Ahora tenemos que examinar las otras preguntas, que se refieren al ser de la filosofía y a su función.

Husserl le critica a Descartes el haber construido su sistema *more geometrico*; es decir, el haber establecido previamente una idea de la filosofía teniendo como modelo la geometría. Este es, pues, un supuesto de Descartes, un supuesto que hay que hacer a un lado si se quiere reconstruir la filosofía partiendo de evidencias últimas. La geometría es una ciencia como cualquiera otra de las ciencias particulares, y sus métodos y la validez de sus juicios deben quedar también entre paréntesis.

¿Pero se queda Husserl, después de esta anulación del *mos geometricus*, sin supuestos? ¿En su determinación de la idea de la filosofía parte, efectivamente, de una pobreza absoluta en el orden del conocimiento? Estas preguntas tenemos que contestarlas negativamente. De acuerdo con el resultado que obtuvimos antes, la filosofía es una ciencia. Husserl rechaza, pues, el carácter geométrico de la filosofía, pero conserva la cientificidad. ¿No es esto un supuesto?

Husserl dice que el carácter normativo de la geometría era para Descartes una *Selbstverständlichkeit*, algo comprensible de suyo.[4] Por lo que es *selbstverständlich* no es necesario preguntar. Con ello se opera sin más. Y así lo hace Descartes. A pesar de su imperativo de duda universal, opera sencillamente con este supuesto, sin hacerse nunca cuestión de él. Pues bien, para Husserl el carácter

[4] Op. cit., p. 49.

científico de la filosofía era también una *Selbstverständlichkeit*. A causa de ello nunca se pregunta por la esencia de la cientificidad que le atribuye a la filosofía. Dentro de su radicalismo debería haberse hecho cuestión de la esencia de la cientificidad en general y de la diferencia entre la cientificidad de las ciencias y la cientificidad de la filosofía. Pero nada de esto inquieta a Husserl. Para él es *selbstverständlich* que la filosofía es una ciencia. Por esto establece la idea de la filosofía actualizando las tendencias implícitas en las ciencias particulares. En otras palabras: el juicio sobre el carácter científico de la filosofía es un juicio sin fundamentar, es decir, lo que Husserl mismo llama un supuesto.

Dicho juicio no se puede fundamentar históricamente. La filosofía, en sus orígenes griegos, no se constituyó como una ciencia. Ella ya estaba constituida antes de aparecer las ciencias. La cientificidad y las ciencias surgen, precisamente, como una rebelión contra la filosofía. Ellas se constituyen en un momento en que se consolidan puntos de vista sobre los entes y métodos de tratarlos que ya no se consideran como filosóficos. La constitución de las ciencias equivale, pues, a un gran proceso de desfilosofización del saber, proceso que probablemente todavía no ha terminado. Con todo, las ciencias surgen de la filosofía. Por ello revela falta de sentido histórico el querer determinar la esencia de la filosofía teniendo como hilo conductor el modo de ser de las ciencias.

Pero dejemos las consideraciones históricas y dirijamos la atención a la estructura de las ciencias mismas. Esto lo hacemos con el propósito de ver en qué radican los caracteres de las ciencias que destila Husserl al actualizar sus tendencias esenciales.

Una ciencia está formada por un conjunto de juicios que se refieren a una región de los entes. Debido a esta referencia, los juicios —toda ciencia tiene un carácter siste-

mático— deben tener en cuenta la manera de ser de la región correspondiente. De manera que la estructura de una ciencia está determinada por la estructura de la región a que se refiere.

Pero los entes en total eran originariamente una unidad. Hay que suponer, por consiguiente, que la división en regiones fue el resultado de un acotamiento. Las ciencias se reparten los entes recortándolos, por decirlo así, en trozos. Estas imágenes —"recortar" (ἀποτέμνειν) y "trozo" (μερίς)— las emplea ya Aristóteles.[5] Pero no son exactas. Pues no se trata propiamente de cortes, sino de una constitución.

La constitución se lleva a cabo por medio de un plan previo, en el cual se esboza de antemano la estructura de la región. Esto parece paradójico, pero es así. Antes de que una ciencia se pueda dedicar a investigar *cómo* son los objetos de su dominio, tiene que saber *qué* son ellos. Sin este saber no podría distinguir sus objetos de los ajenos; es más, ni siquiera podría encontrarlos, porque se le desvanecerían en la niebla indiferenciada de los entes en total.

De manera que en un sistema de juicios de una ciencia hay que distinguir dos clases de ellos. Los unos son el producto de la investigación científica concreta en un dominio de objetos determinado, ya conocido en sus rasgos generales antes del trabajo investigativo. Son, pues, juicios *a posteriori*. Para llegar a estos juicios es necesario que el investigador tenga ya los objetos frente a sí caracterizados de modo general para poder ubicarlos fácilmente y distinguirlos de los demás. Enfrentado así a ellos, puede entonces percatarse de los problemas que le plantean. Y, acuciado por los problemas, puede entonces plantearse preguntas e iniciar la investigación para resolverlas. Los otros conceptos contienen precisamente las determinaciones generales de la

[5] *Metafísica*, G I, 1003 a 24-25.

región y de sus objetos, determinaciones que hacen posible, como queda dicho, el enfrentamiento con los objetos, la captación de los problemas, el preguntar y el investigar. Estos nuevos conceptos son, por tanto, *a priori*. Ellos acotan la región de la ciencia respectiva. O lo que es lo mismo: ellos nos dicen cuáles son los objetos de que se va a ocupar la ciencia y qué son, antes de que se nos enfrenten como temas de investigación.

En lugar de dos clases de juicios, se puede hablar también de dos clases de conocimiento y de dos clases de verdad: del conocimiento y de la verdad anteriores a la investigación científica y de los posteriores a ella. Esta diferencia se ha expresado en la historia de la filosofía en diversos giros. A ellos se refiere, en su último término, la distinción kantiana entre conocimiento *a priori* y conocimiento *a posteriori*. Heidegger ha puesto en curso las expresiones "conocimiento óntico" y "conocimiento ontológico", "verdad óntica" y "verdad ontológica", las cuales caracterizan exactamente lo que estamos viendo aquí. Pues lo óntico del conocimiento y de la verdad se refiere a la presencia del objeto, lograda por la comprensión previa de su ser, lo cual corresponde a lo ontológico del conocimiento y de la verdad.[6]

Resumiendo lo anterior, podemos decir: la constitución de una ciencia supone un plan previo, el cual acota la región de la ciencia mediante conceptos fundamentales *a priori*, que, al mismo tiempo, determinan de antemano el ser de los objetos que van a ser tema de investigación.

[6] Véase de Heidegger *Kant und das Problem der Metaphysik*, 2. Aufl. (Frankfurt a. M., 1951), pp. 20 ss., donde toca el problema de la ciencia desde este punto de vista. En *Was ist Metaphysik?*, pp. 22 ss., pero más expresamente en el artículo "Wissenschaft und Bessinung", recogido en el libro *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen, 1954), tematiza Heidegger dicho problema. Con vista a la relación entre la filosofía y la ciencia, lo trató exhaustivamente en el curso *Einleitung in die Philosophie*, dictado en 1928 en la Universidad de Friburgo, inédito aún.

Ahora bien: constitución, plan, conceptuación e investigación son vocablos que solo tienen sentido referidos al hombre. Las actividades a que ellos aluden son posibilidades exclusivas del ser humano. La actividad científica es un modo de ser del hombre. Pero solo uno entre muchos otros. Originariamente, antes de toda modalización, el hombre está en medio de los entes en total. Desde ese fondo primario y último tenemos que ver el nacimiento de la ciencia. El hombre se enfrenta a los entes de manera activa, y en su actividad modula el registro de las diversas posibilidades de su existencia, una de las cuales es la existencia científica.

Nosotros poseemos informes detallados sobre la constitución de la física matemática, la ciencia por excelencia en la Edad Moderna.

La región de los entes que investiga la física es la naturaleza. Pero una naturaleza determinada, la que resulta de un acotamiento. La naturaleza es originariamente algo inmenso; es lo otro del hombre, donde este está perdido o sumergido como el animal o la planta. En un intento de encontrarse a sí mismo —faena que le es esencial para poder afirmar su ser propio frente a los otros entes—, el hombre se modifica y modifica la naturaleza. Las modificaciones de uno y otro lado son numerosas. Enumeramos en seguida algunas variaciones. La existencia cotidiana y la naturaleza como mundo circundante, en el cual encuentran su cauce nuestros quehaceres diarios. La existencia mítica y la naturaleza como un lugar habitado por fuerzas mágicas. La existencia poética y la naturaleza como escenario de nuestra subjetividad. La existencia técnica y la naturaleza como fuente de energía. Estas son algunas de las posibles modalizaciones. Otra de las cuales es la existencia científica y la naturaleza como correlato de los juicios científicos. Esta última admite, a su turno, submodalizaciones. Pues varias ciencias se ocupan de la naturaleza y cada una de ellas determina un tipo de existencia dentro de la

física matemática y su correspondiente idea de la naturaleza.

En el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, registra Kant el momento de la constitución de la física como ciencia. Refiriéndose a Galileo, Torricelli y Stahl, quienes colaboraron en esta empresa, dice:

"Ellos cayeron en la cuenta de que la razón solo comprende lo que ella misma saca a la luz de acuerdo con su propio plan; que ella debe preceder con sus principios y juicios según leyes invariables a la naturaleza y obligarla a responder sus preguntas, y no dejarse conducir por ella como con andadores; pues, en caso contrario, las observaciones casuales, es decir, no hechas de acuerdo con un plan trazado de antemano, no se conectan entre sí en una ley necesaria, que es indudablemente lo que la razón busca y necesita. La razón debe enfrentarse a la naturaleza con sus principios en una mano, según los cuales solo los fenómenos concordantes pueden valer como leyes, y, en la otra, con el experimento, que ella ha ideado de acuerdo con aquellos principios, y, ciertamente, para ser ilustrada por ella, pero no en la calidad de discípulo, que deja recitar todo lo que el maestro quiere, sino en la de juez por derecho, que obliga a los testigos a contestar a las preguntas que él plantea. De esta manera le debe agradecer la física tan provechosa revolución en su modo de pensar a la ocurrencia de buscar (no de inventar) en la naturaleza, conforme a lo que la razón ha puesto en ella, lo que ha de aprender de ella, y de lo cual por sí misma no sabría nada. Por este medio ha sido conducida la ciencia de la naturaleza al camino seguro de una ciencia, mientras que durante siglos no había sido más que un mero andar a tientas." [7]

Esta caracterización del origen de la física moderna corresponde exactamente a los hechos. Para que la física se constituyera como ciencia fue necesario que la razón se tra-

[7] *Kritik der reinen Vernunft*, B XIII - XIV.

zara un plan previo del ser de la naturaleza, modalizando así la naturaleza originaria en una dirección determinada. Según este plan, la naturaleza no es más que un todo conexo de cuerpos en movimiento calculable matemáticamente en el espacio y en el tiempo. Dentro de este marco se establece lo que es el ente físico: un objeto espaciotemporal móvil según relaciones determinables matemáticamente. Lo demás de la naturaleza no le interesa a la física en el momento de la constitución. A dicho plan pertenecen principios y juicios de la razón, que no son más que las definiciones de los conceptos fundamentales de tiempo, espacio y movimiento y de las reglas del cálculo, las cuales fijan de una vez por todas, según leyes invariables, la consistencia del ente físico. Este campo acotado por la razón física es, pues, el ámbito en que se pueden presentar los objetos como objetos de la física matemática. Dentro de este ámbito se puede enfrentar el físico con semejantes objetos, someterlos a interrogatorio y experimentación, para llegar por este medio a leyes de validez universal, que es lo que la razón busca y necesita.

Pero volvamos a nuestro punto de partida. El anterior excurso sobre la constitución de la física moderna lo hemos hecho con el fin de ver una ciencia desde dentro, lo cual nos debe permitir precisar el origen de los caracteres de la ciencia que establece Husserl y si es posible atribuir esos caracteres a la filosofía, y considerar, por tanto, a esta como una ciencia.

Pues bien, decíamos primeramente que las ciencias aspiran a alcanzar juicios fundados y válidos para siempre y para todo el mundo, retrotrayéndolos a la fuente de toda evidencia: la presencia de los objetos a que se refieren. En esta idea de la evidencia yace envuelto un concepto de la verdad que a la altura de nuestra investigación podemos entender sin dificultad. Me refiero a la idea de las *veritas* como *adaequatio intellectus ad rem*. Según esta idea, la verdad es una relación entre el juicio y la cosa.

Por ello, la verificación consiste en una comparación de la cosa con el juicio. Esta comparación, claro está, supone que la cosa que se ha de comparar ya está ahí.

La fundamentación de los juicios de las ciencias puede tener, sin lugar a dudas, un carácter estricto. La comparación mediante la cual se logra la fundamentación puede hacerse de manera cabal. ¿Cómo es esto posible? Planteamos semejante pregunta porque podría ser que, por ejemplo, en la física, cuya estructura conocemos ya, tal comparación fuese imposible, debido a que las cosas que estudia la física están cambiando constantemente, lo cual nos obligaría a una serie de comparaciones sin fin de los juicios con ellas. Pero esto no es así. Como ya vimos, en el momento de su constitución la física moderna acota el terreno en que se va a mover, en el cual impera la legalidad y, por ello, la permanencia. Las cosas a que se refieren los juicios de la física matemática son objetos cuyo ser ha sido nivelado y estrechado (*strictus* significa estrecho), por medio de un plan previo, en el *medium* homogéneo del espacio y del tiempo, y cuyos cambios no son más que formas del movimiento, el cual está regido por leyes inviolables. La referencia a este *medium* y a estas leyes garantizan, pues, la estrictez de la fundamentación.

Además, los juicios científicos pueden aspirar a ser válidos para siempre, precisamente porque se refieren a objetos cuyo ser ha sido fijado previamente por medio de un plan previo. Mientras subsista el plan, la validez de juicios fundada en él subsiste también. De manera que su validez dura tanto como la validez del plan. Pues cuando el plan se modifica los juicios que se fundan en él pierden su validez. Ilustración de esto es la historia de las revoluciones científicas, ocasionadas por la llamada "crisis de los fundamentos de las ciencias", en las cuales se desmoronan sistemas enteros de juicios como castillos de naipes, y en las cuales es tan rica la historia reciente.

Finalmente, los juicios científicos pueden aspirar a ser válidos para todo el mundo. Ese flujo constante de los fenómenos de que hablábamos antes es un estorbo para la realización de esta aspiración, pues los juicios sobre ellos solo tienen validez en un momento determinado del cambio, es decir, para un individuo determinado en su aquí y ahora. Pero esto no ocurre en las ciencias. Ya hemos visto cómo la física se anticipa a esta dificultad estableciendo un *medium* invariable en el cual están las cosas. Este *medium* ha surgido por una nivelación, estrechamiento y paralización del constante fluir de las cosas. Y a este *medium* invariable se pueden referir todos los hombres, y si conocen el plan previo y saben las reglas del juego, necesariamente tienen que coincidir en sus juicios.

Después de ver la justificación de las pretensiones de las ciencias, tenemos que preguntar: ¿es la filosofía una ciencia en el sentido caracterizado? Empero, hasta ahora no sabemos nada de la filosofía. Lo único que dice Husserl es que es una ciencia estricta. Pero no se plantea la pregunta por la cientificidad en general, ni la pregunta por la cientificidad de la ciencia, ni la pregunta por la cientificidad de la filosofía. No pregunta siquiera por la filosofía en general. Para él es una *Selbstverständlichkeit* que la filosofía es una ciencia, y por lo que se comprende de suyo no es necesario preguntar. Pero nosotros debemos preguntar por el ser de la filosofía, si queremos responder a nuestra pregunta. Pero ¿cómo podemos encontrar un acceso directo a su dominio partiendo de la situación en que estamos ahora? Ahora nos estamos moviendo en el dominio de las ciencias. No nos salgamos de este campo. Es posible que las ciencias nos den una pista para avistar el ser de la filosofía. Pero vamos a seguir un procedimiento diferente del que siguió Husserl para determinar el carácter de la filosofía. Él actualiza las tendencias esenciales de las ciencias para destilar así lo característico de la filosofía. A nosotros no nos interesa esto.

Lo que vamos a hacer es actualizar la atmósfera que rodea a las ciencias. Quizá en contacto con esta atmósfera podremos ver algo más esencial sobre la filosofía.

Volvamos al momento de la constitución de la ciencia. ¿Qué es lo que ocurre aquí propiamente? El hombre originariamente perdido en medio de los entes en total, siente la necesidad de superar este estado y se enfrenta con ellos desde determinado punto de vista. Así se produce una modificación de la relación del hombre con los entes y de los entes mismos. La modificación es una modificación de la comprensión del ser de los entes en la dirección de la comprensión científica, y una modificación de los entes en la dirección del correlato de los juicios científicos. La raíz de este acontecimiento metafísico es, según Heidegger, como hemos visto antes, la relación del hombre con el ser. Sin esta relación originaria, sin esta relación trascendental potenciada, serían imposibles las modalizaciones del ser del hombre y de los entes de que hablamos aquí. Ahora bien, todo esto constituye la última raíz de las ciencias, pero ellas no lo pueden ver. Solamente lo utilizan como condición de su existencia. Es como una atmósfera que las rodea, pero con la que no pueden enfrentarse, porque están enfrentadas solo con los objetos que son por medio de esa atmósfera y en ella. El ser en cuanto tal, la comprensión del ser y los modos del ser son temas que no les interesan a las ciencias, pues ellas solo tienen ojos para los entes. Pero nosotros encontramos aquí el tema propio de la filosofía, olvidado durante siglos, pero sospechado siempre, y que ahora sale a la luz en el pensamiento de Heidegger, como lo hemos visto en páginas anteriores.

Volvamos a nuestra pregunta: ¿es la filosofía una ciencia en el sentido que le da Husserl a la ciencia? Ya podemos responder a esta pregunta dentro del horizonte mismo de la filosofía, pues ya hemos abandonado el horizonte de las ciencias al actualizar la atmósfera que las rodea. Sin em-

bargo, seguiremos teniendo en cuenta, desde lejos, los caracteres de las ciencias, pues ellos nos tienen que servir de *terminus comparationis.*

La filosofía no es una ciencia, porque su idea de la verdad no corresponde a la de la ciencia. ¿Cómo va a ser su idea de la verdad la que la concibe como una concordancia del juicio con el objeto, si ella se mueve en una dimensión que hace posible todo enfrentamiento con los objetos, y toda predicación y toda comparación? ¿Cómo, si el pensar filosófico no se mueve originariamente, como las ciencias, en la relación con los entes, sino en la relación con el ser, en la cual se constituye el ámbito donde aparecen todos los objetos que va a estudiar la ciencia? La idea de la verdad corresponde más bien al sentido de la palabra ἀλήθεια, tomándola con Heidegger como desocultamiento de los entes para que nos hagan frente y puedan ser objeto de predicación y comparación.

La filosofía no es una ciencia, porque ella no puede fundamentar sus juicios como las ciencias. ¿Cómo podría consistir la fundamentación de sus juicios en retrotraerlos a objetos permanentes que den una garantía de su estrictez, si el elemento natural en que se mueve la filosofía es lo que hace posible la permanencia? El rigor filosófico consiste más bien en un heroico esfuerzo por mantenerse en ese elemento, es decir, en la relación del hombre con el ser, tan extraña a los hábitos mentales del hombre, y en no dejarse arrastrar por las tendencias naturales que lo empujan hacia los objetos.

La filosofía no es una ciencia, porque no puede alcanzar, como las ciencias, juicios válidos y para siempre. ¿Cómo va a ser esto posible, si ella está en relación con el tiempo originario en que se manifiesta el ser, una de cuyas modalizaciones es el "para siempre"? La filosofía, al contrario, se pliega elásticamente a las diversas manifestaciones del ser en su historia y está siempre atenta al porvenir.

La filosofía no es una ciencia, porque no puede alcanzar, como las ciencias, juicios válidos para todo el mundo. ¿Cómo va a ser esto posible si ella contradice y combate la tendencia natural del hombre a aferrarse a los objetos como si fueran algo inconmovible, con el fin de encontrar un punto de referencia que haga posible la coincidencia de los juicios de todos los hombres? La única coincidencia entre los filósofos radica en una actitud férrea orientada hacia la relación del hombre con el ser, que, según Heidegger, es el horizonte propio de la filosofía.

De manera que la filosofía no es una ciencia como las ciencias particulares. ¿Consistirá su tarea entonces en la fundamentación de las ciencias particulares? En esta opinión, Husserl es un heredero del siglo XIX. Después del derrumbe de los sistemas idealistas y del triunfo de las ciencias particulares, la filosofía se convirtió en dicho siglo en una negación de sí misma. Esto eran, en efecto, el positivismo y el neokantismo. Para ambos movimientos la filosofía ya no tenía un campo propio para investigar, porque las ciencias particulares le habían arrebatado todos los que tenía antes, por lo cual no le dejaban otra tarea que la del estudio de los conceptos científicos, la clasificación y la fundamentación de las ciencias. En esto coinciden dos movimientos tan antagónicos como el positivismo y el neokantismo del siglo XIX y sus epigonos en la actualidad. Heidegger reacciona contra esta concepción suicida de la filosofía, devolviéndole a esta su dignidad.

XII

LA ACTITUD NATURAL Y EL ORIGEN DE LA FILOSOFÍA

Se ha observado a menudo que la filosofía es la única forma del saber que puede volverse sobre sí y convertirse a sí misma en tema de meditación. Tal observación ha surgido en el horizonte de la pregunta por el ser de la filosofía, la cual está íntimamente trabada con la pregunta por su diferencia con las ciencias particulares. Pues, a los primeros pasos en esta dirección, se hace patente dicha capacidad reflexiva de la filosofía. Las ciencias particulares, en cambio, están dirigidas hacia sus objetos propios de investigación en forma tan inflexible, que si desvían de ellos la mirada dejan de ser lo que son. La física, por ejemplo, se constituye, existe y se desenvuelve en su enfrentamiento con los fenómenos físicos, y en el momento en que plantea la pregunta por su propio ser abandona su dominio propio y deja de ser física, pues una ciencia no es un fenómeno físico; de aquí que se vea obligada a abandonar tal pregunta a otra disciplina — a la epistemología o teoría de la ciencia. La pregunta por el ser de la filosofía, por el contrario, es una cuestión estrictamente filosófica, que solo puede resolver la filosofía misma. Por ello se habla desde Dilthey de una "filosofía de la filosofía". Sin embargo, en las investigaciones que caen bajo este título se ha tenido en cuenta únicamente la cuestión de la esencia de la filosofía, la cual no abarca todo el problema del ser de la filosofía, al cual pertenece también la cuestión de su origen.

La palabra *origen* no debe tomarse aquí en sentido co-

rriente, es decir, como comienzo. En este sentido tiene la filosofía también sus orígenes, pues es un producto histórico que comienza en un momento del tiempo en las costas jónicas del Asia Menor. Pero esta es una cuestión histórica de la cual se ocupa la historia de la filosofía. Nosotros tomamos la palabra en un sentido figurado, en el sentido que tiene cuando se habla del origen de algo como de su motivo (del origen de una disputa, por ejemplo). Origen es, pues, aquí lo mismo que causa. La expresión "origen de la filosofía" no designa, por tanto, la filosofía como un producto histórico, sino como un proceso en la existencia humana, que en cada caso debe ser puesto en marcha para que el hombre pueda asumir la forma de la existencia filosófica.

El problema del origen es, por decirlo así, más originario que el problema de la esencia. Cuando preguntamos por la esencia de una cosa, preguntamos por algo que ya es. La cosa está ahí frente a nosotros, pero carecemos de un concepto de ella; por ello queremos saber qué es dicha cosa. Pero la cosa no solamente es, sino que también ha llegado a ser. Al preguntar por su esencia, desatendemos casi siempre su llegar a ser, que pertenece también a su ser.

En la avalancha de trabajos en torno al problema de la filosofía que ha caído sobre nosotros desde la publicación del libro de Dilthey *La esencia de la filosofía* (1907), es notoria la falta de atención a esta pregunta por el origen de la filosofía. O ¿será que la filosofía no puede volverse sobre su propio origen? Esta pregunta tenemos que responderla negativamente. La filosofía siempre ha estado vuelta hacia este problema. En seguida vamos a interpretar unos textos de Platón, Descartes y Husserl en torno a él. Lo que más nos interesa aquí son las ideas de Husserl al respecto. Tenemos en cuenta a los otros dos para ver los antecedentes de Husserl y conquistar un suelo histórico en que se pueda discutir lo que él dice sobre el origen de la filosofía, a la luz de su imperativo sobre la exención de supuestos.

En los textos que vamos a interpretar no se habla *sobre* la filosofía. No se trata allí, por consiguiente, de determinar la esencia de algo ya existente sobre lo cual se habla. El tema en ellos es el aparecimiento de la filosofía dentro de la existencia humana. Pues el hombre no está siempre dentro de la filosofía. La actitud filosófica no es más que una de las posibles modalizaciones de su existencia. Se trata, pues, del paso de una existencia prefilosófica a la existencia filosófica. La actitud prefilosófica, en cuya superación se origina la filosofía, se ve en esos textos a la luz del concepto naturaleza. Husserl la ha llamado la *natürliche Einstellung*, la actitud natural. De aquí nuestro título: "La actitud natural y el origen de la filosofía".

El texto platónico sobre el origen de la filosofía se encuentra en el libro VII de la *República*.[1] Lo primero que llama la atención en este texto es la forma expositiva. Aquí se renuncia al estilo directo y se echa mano de una alegoría (*eicón*). Esto es característico del estilo de Platón. Werner Jaeger observa que Platón usa el medio artístico del *eicón* en los puntos decisivos.[2] Por lo demás, se podría comprobar que la mayoría de los grandes pensadores, cuando se acercan a las cuestiones últimas de la filosofía, parece que temieran el fracaso al lenguaje directo en la expresión de lo que tienen a la vista, y le piden a los poetas su instrumental metafórico. El lenguaje directo es demasiado rígido y unívoco para expresar las entrevisiones geniales en que se mueve la filosofía al enfrentarse con dichas cuestiones. En el caso de Platón en este pasaje hay que tener en cuenta también sus intenciones. Él quiere presentarnos a los lectores, en el diálogo entre Sócrates y Glaucón, una experiencia

[1] *Rep.*, 514 a - 518 b.
[2] *Paideia*, t. II, trad. W. Roces (México, 1944), p. 430.

fundamental, con el objeto de que participemos en ella y la coejecutemos. El lenguaje directo sería un medio expresivo inadecuado para provocar estos actos de participación y coejecución. Pues el lenguaje directo se agota en su función significativa, y los lectores solo podrían atender al sentido de lo expuesto. El *eicón*, en cambio, nos transporta al mundo que representa, como ocurre en una novela o en una obra de teatro, obligándonos a vivir en él y a convivir lo que allí ocurre.

Platón nos describe en las primeras páginas (514a1 - 515c3) a hombres que habitan en una morada subterránea, en forma de caverna, cuya entrada, abierta a la luz, se extiende a todo lo largo de ella. Desde la infancia están estos hombres allí encadenados, en tal forma que no pueden cambiar de sitio y solo pueden mirar hacia adelante, contra el fondo de la caverna, estando de espaldas a la entrada. Una luz proveniente de un fuego que arde detrás de ellos, arriba y a lo lejos, les suministra claridad. Entre dicho fuego y los encadenados discurre, arriba, un camino, y a lo largo de este camino hay un muro semejante a los tablados que los prestidigitadores levantan frente al público y desde el cual muestran sus maravillas. A lo largo de este muro pasan hombres llevando toda clase de utensilios, y figuras humanas y de animales en piedra y en madera y de formas innumerables. Algunos de estos hombres pasan conversando, los otros van en silencio. Naturalmente, los encadenados no ven más que las sombras que la luz del fuego arroja sobre el fondo de la caverna, pues están incapacitados para volver la cabeza. Por esta razón, de las cosas que son transportadas detrás de ellos toman como lo verdadero solo sus sombras. Los transportadores son para ellos también solo sombras, y su lenguaje un lenguaje de sombras.

Platón mismo nos da los elementos interpretativos de este pasaje. Ante el asombro de Glaucón, quien encuentra extraños e insólitos a los moradores de la caverna, dice Só-

crates que ellos se asemejan a nosotros. Allí se pinta, pues, un estado del hombre — el estado prefilosófico. La frase que introduce la alegoría lo dice claramente. Según ella, se trata de representar nuestra naturaleza (*hemétera physis*) antes y después de la *paideia*.[3] Nuestra naturaleza antes de la *paideia* es nuestra pura naturaleza. Ella determina la actitud natural. Los hombres se encuentran desde la infancia —lo que subraya su carácter natural— en esta actitud; la adoptan, pues, por el solo hecho de nacer, por naturaleza (*physei*). En ella vive el hombre dirigido hacia las cosas de su contorno y las toma como aparecen. Sus cambios constantes, los errores y las ilusiones en el comercio con ellas lo tienen sin cuidado. Es prisionero de un mundo de apariencias, en el cual está instalado cómodamente sin preocuparse nunca por hacer un esfuerzo de liberación — es decir, sin tomar sobre sí la dura faena del preguntar filosófico por las apariencias, el cual lo sacaría de su papel de espectador de un espectáculo fantasmagórico. Lo verdadero para los moradores de la caverna son las sombras, porque no están vueltos hacia las cosas, ni hacia la luz que proyecta las sombras de las cosas. Si tuvieran tal dimensión, surgiría ante ellos la pregunta por la causa de las sombras, lo cual los conduciría a algo más verdadero que las sombras. Semejante a esta es la situación del hombre en la actitud natural o prefilosófica, pues carece de la dimensión en que es posible el preguntar filosófico — el preguntar por el ser de las apariencias.

[3] Werner Jaeger subraya este *passus*, según él, desatendido en las interpretaciones anteriores, y lo toma como clave de su interpretación de la alegoría. Para Jaeger la alegoría de la caverna es una "alegoría de la *paideia*"; es decir, "una alegoría de la naturaleza humana ante la cultura y la incultura, la *paideia* y la *apaideusia*" (op. cit., p. 357). Nosotros restringimos el sentido de la alegoría, de acuerdo con nuestros propósitos. Para nosotros, la alegoría tiene como tema el paso de la actitud natural a la filosófica. La llamaríamos, pues, más bien una alegoría sobre el origen de la filosofía.

En seguida (515c4 - 515e5) se nos describe una escena en la cual se habla de un primer paso hacia la superación del estado anterior. Sócrates pregunta que sucedería si desencadenásemos a uno de los prisioneros, y lo curásemos de su ignorancia, obligándolo súbitamente a levantarse, a volver la cabeza, a marchar y a mirar contra la luz. La respuesta es obvia: todos estos movimientos lo harían sufrir, y el deslumbramiento le impediría ver las cosas, cuyas sombras antes veía en el fondo de la caverna. Y aunque se le dijese que antes solo veía fantasías, y que ahora está más cerca de la realidad y enfrentado a objetos más reales, y se le mostrasen las cosas que desfilan ante él, y se le obligase por medio de preguntas a decir qué son esas cosas, es seguro que perdería la cabeza y que lo visto antes le parecería más verdadero que lo que ahora se le muestra. Y, por último, si se le obligase a mirar a la luz misma, le dolerían los ojos, volvería la vista, y retornaría a aquello que él puede mirar, lo que le parecería más claro que lo revelado ahora.

Este primer paso es una liberación tendiente a una curación de la falta de saber auténtico, de la *aphrosyne*. *Aphrosyne* es falta de *phrónesis*. Y para Platón la *phrónesis* es la facultad del conocimiento verdadero.[4] Aquí se trata, como queda dicho, del paso de la actitud prefilosófica a la filosófica. Pero este primer paso fracasa. En él no se tiene en cuenta la fuerza inveterada de las costumbres del hombre en la actitud natural, y se intenta, súbitamente, desprenderlo de su contorno natural. El hombre no puede resistir así la revolución en su modo de ver que trae consigo la nueva actitud que se le obliga a adoptar, y retorna a su mundo habitual, donde no se le exige ningún esfuerzo y todo mar-

[4] En el *Filebo* (13e) y en el *Timeo* (34a y 89b) Platón pone la *phrónesis* al lado de la *epistéme* (el saber auténtico) y del *noûs* (el órgano para obtener tal saber). Y en las *Leyes* (641c 5) llama a la *phrónesis* el mayor de los bienes divinos.

cha por los carriles ordinarios. Además, hay que tener en cuenta que la liberación tiene lugar dentro de la caverna. Al prisionero se le quitan las cadenas, pero él sigue instalado en su morada. La importancia de esta observación se verá en el paso siguiente.

El segundo paso (516a1 - 516c2) consiste en un abandono de la caverna por una salida áspera y escarpada hacia la luz del sol. Al principio, el liberado experimentará lo mismo que en el paso anterior. Pero con el tiempo irá acostumbrándose al nuevo elemento. Primero podrá contemplar las sombras; después las imágenes de las cosas reflejadas en la superficie de las aguas; más tarde podrá ya mirar las cosas mismas. Y, finalmente, podrá contemplar el sol. No sus reflejos en las aguas y en otras cosas, sino el sol mismo, en su lugar propio y tal como él es. Después de esto, tendrá que llegar a la conclusión de que el sol es lo que produce las estaciones y los años (el tiempo), lo que gobierna todo el mundo visible y la causa de todas las cosas que él y sus compañeros veían en la caverna.

En este segundo paso se ingresa a una nueva región — en la región de la luz que impera fuera de la caverna y que es la causa de la claridad que reina en esta y de las sombras que la pueblan. Tal paso es una de las condiciones de la liberación. En el anterior paso la liberación era imposible, porque por medio del mero desencadenamiento no se puede salir del ámbito de la caverna, en el cual el prisionero queda envuelto en la luz artificial que hay allí, y en la cual se encuentra como el pez en el agua, pareciéndole irreal todo lo que cae fuera de ella. El nuevo medio exige un acostumbramiento. Por ello hay que pasar primero por estadios semejantes a lo dominante en la caverna, como son sombras, imágenes, etc., antes de enfrentarse con la luz originaria y con el sol, causa de esta luz.

Hemos llegado al punto culminante de la alegoría, donde se presenta el origen de la filosofía. Pero, a pesar de nuestra

interpretación, entretejida a lo largo de la exposición, hay todavía varios símbolos oscuros, sin cuya comprensión no podemos captar el sentido del acontecimiento de la existencia humana que hemos descrito.

Platón mismo nos da una rápida indicación sobre dichos símbolos, en uno de los pasajes siguientes (517b3 - 517c5). Según este pasaje, el mundo de la caverna es el mundo percibido por medio de la vista; la región de la luz es la región inteligible de las ideas (*noetós tópos*); el paso de las sombras a la luz es la subida del alma a esta región superior, y el sol es la idea del bien (*idéa toû agathoû*), que es la causa suprema, como se desprende de otros pasajes.

Platón no dice más. Pero nosotros tenemos que preguntar: ¿en qué relación está la luz con lo inteligible (*noetón*) y con las ideas?

La relación de la luz con la vista y con el mundo sensible es muy clara. La vista y lo visto son posibles solo por medio de la luz. Solo la luz permite el ver y el ser visto. Y el sol, a su turno, es la causa última de ambos momentos, pues él es el que otorga la luz.[5]

Pero de la relación de la luz con lo inteligible no nos dice Platón ni una palabra. Esto es natural, porque aquí tropezamos con la experiencia ontológica fundamental de los griegos, en la cual se constituyó su idea del ser. Aquí tropezamos con el elemento en que ellos se movían y que, por lo tanto, no podían tematizar. Pero la lengua griega nos da una pista para comprender la relación. Los hombres expresan su experiencia ontológica fundamental en palabras que generalmente pierden después su sentido originario tomando otros que ocultan la experiencia originaria. Como ya

[5] No sobra advertir que aquí la vista es un símbolo para todos los sentidos, porque ella era para los griegos el sentido por excelencia. Platón habla también por todas partes de lo *aisthetón*, del mundo sensible, como correlato de *aísthesis*, que es la percepción sensible en general, de la cual la percepción óptica es una especie.

sabemos, la palabra fundamental de los griegos para expresar esa experiencia del ser es *ousía*, que significa presencia —sentido que sigue viviente en el lenguaje corriente en la palabra *parousía*—, sentido que ha vuelto a destilar Heidegger del vocablo griego, como lo mostramos antes (par. 2ª, cap. VII), despertando de nuevo su fuerza expresiva primitiva. El ser para los griegos es presencia. Por esto consideraban la vista como el sentido por excelencia, pues él nos revela la presencia de las cosas. Pero, como se desprende de la alegoría de la Caverna, esta presencia que nos revela la vista no es el ser verdadero de las cosas, debido a su carácter cambiante, sino mera apariencia. El verdadero ser de las cosas es permanente. La *ousía* es, pues, permanente presencia.

Ahora bien, si por medio de la vista, de la percepción, no podemos captar el ser de las cosas, lo permanentemente presente en ellas, o sea, la *ousía*, que en Platón son las ideas, ¿cuál es entonces el órgano de que se sirve el alma para ello? Este órgano es el *noûs*, la razón. La actividad del *noûs* es el *noeîn*. De modo que por medio del *noeîn* captamos las ideas, el ser verdadero de las cosas. La vista, la percepción, nos ofrece de las cosas solo un flujo cambiante de aspectos. El *noeîn* nos brinda, en cambio, la idea, que es lo siempre presente e invariable en la cosa, lo idéntico en medio de los cambios.

Pero ¿qué tienen que ver el *noeîn* y la idea con la luz? Aquí se enmarañan los símbolos. Pero las relaciones son muy claras. *Noeîn* significa también ver, pero no un ver con los ojos, sino con el espíritu. El mismo ver no sensible significa el verbo *ideîn*, de donde viene el sustantivo idea. Por lo tanto, la idea es lo visto en el *noeîn*. Este ver no sensible que es el *noeîn* y lo suprasensible visto en él que es la idea también necesitan de la luz. Pero esta luz no es la luz física, sino la luz del ser. La luz del ser que deja ver los entes, lo que los entes son en verdad, es la condición de

posibilidad de este ver y de lo visto en él. Y la *idéa toû agathoû* es la fuente de dicha luz.

Después de aclarar estas relaciones, sí podemos entender el paso a la región de la luz, que representa el punto culminante de la alegoría.

El alma *(psykhé)*, que representa aquí la existencia humana, está por naturaleza referida a las cosas solo por medio de los sentidos, y, en consecuencia, a un mundo de apariencias. Pero en ella existe, al lado de la sensibilidad, también la razón, que le abre un acceso al ser verdadero de las cosas. Este acceso es muy penoso y se puede lograr solo mediante la superación de la sensibilidad y mediante una transformación radical de la existencia. Por ello dice Platón que toda el alma tiene que girar hacia la luz. En este giro se le abre el horizonte del ser. En este giro se supera la actitud natural para darle paso a la actitud filosófica. El alma ingresa entonces en la existencia filosófica, que no se mueve en medio de apariencias, sino con la vista puesta en el ser. Y esta forma de existencia pone en marcha la filosofía sobre la tierra.[6]

Lo que se describe en el lenguaje metafórico de la alegoría de la Caverna es el movimiento de la trascendencia

[6] Renunciamos a interpretar el último pasaje de la alegoría (517d2-518b5), porque no tiene interés para nuestro tema. Allí se habla de un posible regreso a la Caverna, después de una permanencia en la región de la luz. El liberado —se dice— no podría entonces entenderse con sus antiguos compañeros y se vería expuesto a sus burlas y hasta a una muerte violenta. En este cuadro se da a entender la incomprensión que encuentra el filósofo entre los hombres que viven en la actitud prefilosófica. También se ha observado que en el fondo del cuadro está el destino trágico de Sócrates, quien quería educar a sus conciudadanos para la existencia filosófica, afán que le costó la vida. Tampoco nos detenemos, por la misma razón, en el problema de las ideas y en el de la verdad, que quedan sin esclarecer. Para ello remitimos al libro de Heidegger *Platons Lehre von der Wahrheit* (Bern, 1947).

en que hace patente la libertad del hombre. Allí se habla de un movimiento y de una liberación. El alma va más allá de las cosas liberándose de ellas (libertad en sentido negativo), pero para atarse a algo trascendente a ella (libertad en sentido positivo). Este algo es el ser, pero se lo concibe como inteligible, como *noúmenon*. Este *noúmenon* tiene, ciertamente, mucho que ver con el *noûs* o razón. Sin embargo es realmente algo trascendente al alma. Pero ¿por qué hablamos de esto, si es algo tan conocido y tan claro? El solo sentido de la palabra trascendencia es suficiente para comprender la dirección hacia lo trascendente del movimiento que designa. Con todo, ahora vamos a interpretar unos textos donde se nos informa sobre una experiencia de una trascendencia de signo contrario. Estos textos pertenecen a Descartes.

Descartes nos revela su experiencia ontológica fundamental en forma exhaustiva en el *Discurso del método* y en las *Meditaciones*. Aquí cambian totalmente los medios expresivos. Descartes nos cuenta su vida, enfocándola desde el punto de vista de dicha experiencia. La autobiografía como género filosófico habría sido un adefesio para los griegos, aunque ellos se sirvieron hasta de la poesía y del drama como medios de expresión filosófica. La vida filosófica estaba para ellos tan trabada con la vida de la *pólis*, que no podían reducirla a las peripecias de una vida privada. Por esto no debe asombrarnos que Platón coloque la alegoría de la Caverna, donde se describe el momento más privado de la existencia filosófica —su surgimiento del hondón del individuo mismo— en el marco de una exposición de la *pólis* ideal, en la *República* o *Politeia*. Pero Descartes tenía detrás de sí todo ese gran proceso de interiorización y privatización de la existencia que fueron los primeros siglos cristianos. La existencia filosófica es ahora un asunto privado, que solo interesa a René Descartes, señor de Perron, fuera de su ciudad y de su patria, en sus correrías por el

mundo como soldado de una nación extraña o en su retiro solitario. Descartes no ahorra detalles en su descripción de las circunstancias personales que van unidas a su experiencia sobre el origen de la filosofía. La autobiografía domina en el *Discurso*. En las *Meditaciones* resuena a veces un tono de diario íntimo.

Reduciremos nuestra interpretación a algunos pasajes de las dos primeras *Meditaciones*[7], porque consideramos que en ellas se encuentran las formulaciones más claras sobre el origen de la filosofía.

Las primeras palabras del primer párrafo de la primera *Meditación* nos revelan una situación semejante a la imperante entre los moradores de la Caverna. *Animadverti jam ante aliquot annos quam multa ineunte aetate falsa pro veris admiserim, et quam dubia sint quaecumque istis postea superextruxi*... (I, 1, 7). "Ya desde hace algunos años he advertido cuánta cosa falsa he admitido desde la infancia como verdadera, y qué incierto es todo lo que he edificado posteriormente sobre esta base." La expresión "desde la infancia" (semejante a la platónica al comienzo de la alegoría) nos da una vista sobre la dimensión del mundo falso e incierto en que se encuentra Descartes al principiar sus meditaciones. Se trata de la naturaleza que el hombre recibe por el mero hecho de nacer. Ella determina la actitud natural, en la cual lo que se da como verdadero no es más que ilusión. Por esto nos dice Descartes en seguida que se ha dado cuenta también de la necesidad de volver al revés todo lo admitido, y principiar de nuevo partiendo de un *fundamentum primum*, si quiere establecer algo firme y permanente. Se trata, pues, también aquí de una liberación de lo que se da como verdadero no siendo más que error

[7] *Meditationes de prima philosophia*, edición de Erich Chr. Schroeder (Hamburg, 1956). Se cita, después del número de la *Meditación* y del párrafo, la página de la primera edición (Paris, 1641).

y de la dimensión que hace posible esta ilusión —la pura naturaleza; y de una liberación hacia una nueva dimensión— hacia el *fundamentum primum*, que ha de convertirse en la fuente de la verdad auténtica.

¿Cuál es este *fundamentum primum*? Todavía no podemos saberlo. La liberación no se logra por medio de un salto. Descartes va metódicamente y paso a paso. Primero nos familiariza con la dimensión que hay que abandonar. Esta también tiene un fundamento, al cual hay que dirigir la atención. En primer lugar, en el segundo párrafo de la primera *Meditación*, nos dice cómo debemos enfrentarnos con él. Hay que renunciar a examinar y a demostrar la falsedad de las opiniones que reposan sobre él, porque esto sería imposible. Es suficiente atacar el fundamento mismo, pues la socavación de la base derriba necesariamente todo lo que ha sido construido sobre ella. De manera que hay que destruir desde su base el mundo que se da en la actitud natural, así como los cavernícolas tienen que abandonar la Caverna, pues permaneciendo dentro de ella no se puede cambiar nada, por muchos esfuerzos que se hagan por distinguir lo verdadero de lo falso.

Antes de preguntar por el *fundamentum primum* tenemos que preguntar por el fundamento del mundo construido en la actitud natural. ¿Cuál es ese fundamento? Descartes nos da la respuesta en el siguiente párrafo. *Nempe quidquid hactenus ut maxime verum admisit, vel a sensibus, vel per sensus accepi*... (I,3,9). "Todo lo que he aceptado hasta hoy como lo más verdadero, lo he recibido de los sentidos o por medio de los sentidos." Este mundo es, pues, el mundo sensible, el *kósmos aisthetós* de Platón, cuyo fundamento es la sensibilidad.

En los restantes párrafos de la primera *Meditación* se nos informa sobre los primeros esfuerzos de liberación de este fundamento. La *Meditación* se cierra con una observación sobre las dificultades y penas de esta empresa. Como

en la alegoría platónica, a los primeros pasos siente el alma nostalgia de su morada anterior. "Una cierta desidia, dice Descartes, me conduce de nuevo a la *consuetudo vitae*." Esto es natural. La vida natural se desliza por los carriles de la costumbre y sin esfuerzo; allí se vive, como dice Descartes, en una "plácida quietud", y es natural que se tema despertar de ella, por miedo a la "laboriosa vigilia" que vendría a reemplazarla (I,12,16).

Sin embargo, la liberación es posible. A la esencia del hombre pertenece la libertad. Descartes hace la experiencia de la libertad en la facultad de dudar. El hombre puede dudar, sin limitación alguna, del mundo que le ofrecen los sentidos. Esta libertad omnímoda nos da una primera vista sobre el *fundamentum primum*. Pues lo único que puede quedar en pie frente a la duda universal es el yo libre que duda.

En Descartes también está la libertad en relación con la luz como símbolo. La duda no es el reino de la arbitrariedad, que todo lo destruye para fundar la anarquía. El alma se desliga de la sensibilidad, pero para atarse a algo superior. Lo que guía y da la norma a la duda en su empresa destructora del mundo natural es la *lumen naturale*. Esto podemos entenderlo tomando la expresión literalmente. Se trata de una *lumen*, pero *naturale*. Es decir, lo que surge de la unión de la luz con la naturaleza. En otras palabras: cuando el hombre de la actitud natural se vuelve hacia una dimensión diferente de la naturaleza, hacia la dimensión de la luz, se convierte en *lumen naturale*. Como *lumen naturale* puede el hombre distinguir lo verdadero de lo falso y rechazar todas las ilusiones de los sentidos. Esto se expresa en Descartes en su regla metodológica fundamental sobre las ideas claras y distintas, la cual guía la duda universal. Solo las ideas claras y distintas se deben aceptar como verdaderas, y hay que rechazar las oscuras y confusas. Solo la luz brinda claridad y permite distinguir

unas de otras; en su ausencia reina la oscuridad, donde todo se mezcla caóticamente.

En la segunda *Meditación* nos describe Descartes el paso a la nueva dimensión. En la introducción nos pinta el estado de ánimo en que ha quedado después de la experiencia que nos comunica en la primera *Meditación*. "La meditación de ayer me ha sumido en tantas dudas, que ya no las puedo olvidar. Y sin embargo, no veo por medio de qué reflexiones se puedan resolver, sino que estoy tan confuso, como si de improviso hubiese caído en un profundo remolino, en tal forma que no pudiese pisar fondo ni nadar en la superficie. Me esforzaré en salir, sin embargo, y tomaré el mismo camino que ayer emprendí" (II,1,16 ss.).

Todos conocemos las estaciones y el punto de llegada de este camino. De la destrucción de todas las cosas por medio de la duda queda como resto el *ego*. De todo se puede dudar, pero no se puede dudar del *ego*, porque yo soy quien duda. El yo se revela como el *fundamentum certum et inconcussum*, pues él es lo único inconmovible por la duda y lo único seguro en un mar de dudas. Pero el yo no es solamente la única cosa verdadera, sino también la fuente de toda verdad. El yo es también el *fundamentum veritatis*. En el yo se encuentran las ideas, las cuales se refieren a todas las cosas y determinan su ser. Pero las ideas de que habla Descartes no son las ideas platónicas. Para Platón la idea es el ser de la cosa, en cuanto es la figura en la cual se hace presente, es decir, *es*. En Descartes la idea se convierte en *cogitatio*, en pensamiento (III,3,35 ss.). La subjetividad es, pues, la presencia por excelencia en que se hacen presentes las cosas. En Descartes el concepto del ser está también determinado por el concepto de la permanente presencia. El yo es el fundamento permanentemente presente, inconmovible, en el cual es re-presentado el ser de las cosas. Aquello en que las cosas son, por lo cual ganan presencia, son las re-presentaciones.

El prefijo *re* en la palabra representación nos orienta sobre la manera como se concibe aquí la trascendencia. Él indica que el último término del movimiento del trascender se logra mediante el re-greso. ¿Hacia dónde?

En la actitud natural el hombre está en relación con las cosas, en tal forma que se encuentra perdido entre ellas. La superación de este estado mediante la actitud filosófica se logra en la trascendencia. En ella se trascienden las cosas y el hombre mismo como una cosa entre cosas. Lo trascendido son, pues, las cosas. ¿Qué es aquello hacia lo cual se trasciende? El ser. Pero el ser tiene mútilples significaciones, que dependen de la experiencia ontológica fundamental. Para Platón el ser es algo trascendente, pues el mundo de las ideas está más allá del sujeto. Descartes, en cambio, busca el ser en el yo. Por ello, el movimiento de la trascendencia tiene en él un signo contrario. El término de la trascendencia es el yo mismo, que no es trascendente, sino algo inmanente. El trascender no es propiamente un ir más allá (*trans*), sino más bien un regreso. En esta forma de la trascendencia el sujeto del trascender tropieza consigo mismo al llegar a la meta. No se trata, pues, de una trascendencia en sentido estricto, sino más bien de una rescendencia.

La experiencia ontológica fundamental de Descartes, en la cual se abre la subjetividad como la dimensión del ser, determina toda la filosofía posterior hasta Husserl. Hegel, una de las cumbres de este período del pensamiento occidental, al llegar a Descartes en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, después de haber lanzado una mirada retrospectiva a todo el pasado filosófico, exclama: *Hier sind wir zu Hause* — "aquí estamos en casa". Dentro de esta morada se ha vivido durante tres siglos. En el siglo XIX hay signos de una nueva experiencia ontológica fundamen-

tal. Kierkegaard y Nietzsche dan testimonio de ello. Pero la filosofía vuelve a su antigua morada a fines del siglo con movimientos como el positivismo, el neokantismo y la filosofía de la vida, y con figuras como Dilthey y Husserl.

Husserl, el último gran representante de la metafísica de la subjetividad, vuelve a los comienzos cartesianos y nos describe de nuevo, en la plenitud de dicha metafísica y cuando ya va a principiar su ocaso, la experiencia fundamental que está a la base de ella. El texto donde la describe tiene un carácter distinto del cartesiano. Los medios expresivos cambian. Son medios correspondientes a la etapa de madurez de una filosofía. Los vocablos fundamentales son términos técnicos y todo aparece en un sistema rigurosamente trabado. Allí no hay las vacilaciones en la expresión característica del primer descubridor. No se nos comunica una experiencia personal. Lo que se ofrece es una especie de sistematización de la experiencia hecha originariamente por Descartes.

El texto de Husserl a que nos referimos se encuentra en el primer tomo de las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (secc. 2ª, cap. 1º).[8]

El § 27, con el cual se inicia la investigación, se titula "El mundo de la actitud natural: yo y el mundo circundante". La segunda parte del título señala el punto de partida de la investigación. Este punto de partida soy yo en medio de las cosas que me circundan. Semejante modo de ser no lo he elegido yo libremente, sino que es mi ser natural, lo que soy a *nativitate*. Este es el dominio de la actitud natural. ¿Qué es el yo en este modo de ser del hombre? ¿Qué son allí las cosas? ¿En qué consiste propiamente la actitud dominante en él?

Husserl principia diciendo: "Comencemos nuestras consideraciones como hombres de la actitud natural, representando, juzgando, sintiendo y queriendo en la actitud natural." Representar, juzgar, sentir y querer son actos. La nota fundamental de los actos es la intencionalidad. Todo acto es intencional, apunta hacia un objeto, tiene un *intentum*. Según esto, debemos ver los actos ejecutados en actitud natural a la luz de la intencionalidad. ¿En qué consiste, pues, la referencia intencional a las cosas cuando se hace en actitud natural? La referencia en actitud natural tiene el carácter de una *intentio recta*. En ella el yo va directamente hacia los objetos, sin atender a nada más. El yo se pierde en las cosas y se olvida de sí mismo. En la actitud natural el yo está, pues, olvidado. Las cosas son lo real, lo existente. La actitud natural es precisamente una fe ciega en la realidad de las cosas.

[8] *Ideen I*, pp. 57 ss.

¿A la luz de qué se ve el ser real de las cosas a que se refiere el hombre en la actitud natural? No puede ser a la luz del yo, pues este está olvidado allí. De modo que hay que buscar dicha luz del lado de las cosas.

En las cosas encontramos, en efecto, una pista para ello. Las cosas no se dan solitarias. Cada una de ellas está en un mundo determinado, en el cual tiene su realidad. El libro se da en la biblioteca, la biblioteca en la casa, la casa en la ciudad, la ciudad en la comarca, etc. Pero, como se ve ya en esta simple enumeración, el mundo no permanece el mismo, sino que está cambiando. El mundo que captamos como el horizonte de una cosa es siempre un trozo de mundo, que nos vemos obligados a completar siempre de nuevo. El mundo captado es siempre incompleto. Lo que se da en él es siempre una parte. Las partes no dadas constituyen una atmósfera de indeterminación en torno al mundo respectivo. Yo puedo ir actualizando esta zona desatendida, pero siempre quedará un resto en sombras. Además, al actualizar un nuevo horizonte, lo captado antes vuelve a caer en una zona de desatención. Hay que tener también en cuenta las ilusiones, las alucinaciones, los engaños, los errores

de toda índole que determinan una incesante corrección del horizonte en que se presenta una cosa. De manera que la realidad de las cosas no puede verse a la luz de un mundo determinado. Pues también para Husserl el ser es la permanente presencia. Y aquí nos movemos en el reino de lo cambiante.

Lo que cambia en dichos cambios es el contenido del mundo en cada caso. Pero nosotros podemos hacer la experiencia de un mundo sin un contenido determinado. Si recorremos la serie de mundos a que nos lleva la consideración del ámbito de una cosa, llegará un momento en que tropezaremos con la pura forma del mundo, con el mundo en general. Este mundo como forma no está atado a ningún contenido determinado. Todas las cosas son en él, sin que ninguna de ellas lo limite. Así encontramos aquello a cuya luz aparecen todas las cosas. Esta luz se ha identificado siempre con el ser. El mundo es, pues, el ser para el hombre de la actitud natural.

Antes decíamos que la actitud natural se caracteriza por una ciega creencia en la existencia de las cosas. Ahora podemos agregar que esa creencia tiene su fundamento en la creencia ciega en la existencia del mundo. Esta creencia se expresa en lo que Husserl llama la "tesis general de la actitud natural", la cual pone la existencia de dicho mundo como el fundamento de todo lo demás. Todas las cosas están cambiando siempre, aparecen y desaparecen, en nuestro trato con ellas hay toda clase de ilusiones, alucinaciones y engaños, pero todo esto ocurre dentro de ese elemento permanentemente presente e invariable que es el mundo.

En la actitud natural se vive, pues, en una especie de fe ontológica. Se confía sencillamente en el mundo como el fundamento de todo lo que hay. A esto se debe la otra característica que le atribuye Husserl a esta actitud: la ingenuidad. En esta fe y en esta ingenuidad se vive en la vida diaria y de ella se alimentan también las ciencias positivas.

La filosofía se origina en una superación de la actitud natural, que es la actitud prefilosófica. ¿Cómo acontece esto?

En un tono diferente del de Platón y Descartes, Husserl describe este acontecimiento como una operación lógica. La tesis de la actitud natural sobre el mundo domina la existencia cotidiana, pero no está expresa. Se vive en ella y de ella y nunca se hace actual mientras se permanezca en la actitud natural. Pero nosotros podemos actualizarla y tematizarla expresamente. Esto lo podemos hacer en cuanto somos libres. La actualización de la tesis es, por tanto, ya un acto de libertad. Aquí hay, pues, también un proceso de liberación. Con la actualización y tematización de la tesis ya se tiene un pie fuera del mundo de la actitud natural. Pues bien, si actualizamos la tesis se nos ofrece como un juicio; como un juicio existencial que pone la existencia del mundo como la forma de todo lo que hay. Por medio de la libertad que nos caracteriza, nosotros podemos negarle asentimiento a la tesis contenida en ese juicio. Podemos ponerla "fuera de acción", "desconectarla", colocarla "entre paréntesis". Es decir, nosotros ejecutamos el acto judicativo, pero no acompañamos al juicio en la posición de lo que pone. Después de esta desconexión, la tesis se convierte en una mera vivencia. Entonces hay un nuevo "giro del alma", ya no hacia el mundo de las ideas, sino hacia la subjetividad. La dirección de la mirada cambia de dirección. De lo puesto en la tesis, en que estaba perdido el yo, se retrocede a su actividad ponente, que es ahora lo importante. La dirección de la intencionalidad se cambia: del modo recto pasa al modo oblicuo. Su *intentum* no es ahora el mundo, sino la subjetividad. El trascender —al cual se pueden reducir todos los pasos que hemos descrito— ya no tiene como meta el mundo, sino el yo. Este cambio de la actitud es un cambio de la existencia humana: de la existencia natural se pasa a la existencia filosófica.

De acuerdo con la anterior descripción del origen de la

filosofía, la actitud filosófica es para Husserl una actitud refleja, vuelta hacia la subjetividad, lograda mediante una superación de la actitud natural. En esa actitud el ser se le ofrece a la existencia humana en la figura de la subjetividad, a cuya luz hay que explicar todas las cosas.

Como ya lo sabemos hasta la saciedad, el pensar de Husserl va guiado por el ideal de una ciencia exenta de supuestos. Precisamente esta descripción del origen de la filosofía implica una tematización de numerosos supuestos, pues se ponen entre paréntesis todas las formas imaginables del saber, incluyendo el saber que nos ofrecen las ciencias. Pero no podemos evitar la pregunta de si Husserl no opera aquí con supuestos de los cuales no se podía hacer cuestión porque ellos constituían el elemento en que vivía. Por lo pronto, queremos mencionar solo uno que salta a la vista. Nos referimos a la creencia en que la filosofía tiene su origen en la reflexión. Esta es una creencia de Descartes y de toda la metafísica de la subjetividad, en la cual Husserl también estaba *zu Hause*, en casa. Es cierto que cuando él ingresa a esta metafísica el edificio ya se estaba agrietando; sin embargo allí instala su morada.

Como es obvio, en la superación de la metafísica de la subjetividad Heidegger supera también esta doctrina sobre el origen de la filosofía. La caracterización del hombre como una relación con el ser está allende dicha doctrina. El hombre está en esa relación también en la actitud natural. Aunque no estemos en actitud filosófica, nos movemos siempre dentro de una comprensión del ser, aunque no lo sepamos ni nos hagamos cuestión de ella para elaborar una ontología. Esto es lo que ya conocemos como la comprensión preontológica del ser. En su último seminario en la Universidad de Friburgo dijo una vez Heidegger: "También el que no piensa expresamente en el ser, está en relación con él en el lenguaje, que piensa siempre por el hombre." En efecto, nosotros decimos, v. gr., "el árbol es hermoso", y comprendemos el "es"; "el árbol estaba en flor", y comprendemos el "estaba"; "el árbol será grande", y comprendemos el "será". También comprendemos las diversas modalidades del ser. Si decimos, por ejemplo: "el árbol existe", damos a entender que posee realidad. Si decimos "el árbol es recto", damos a entender que tiene esta determinación no necesaria (ser como contingencia). Si decimos "el árbol es un objeto orgánico", indicamos su manera de ser necesaria (ser como esencia). Distinguimos también las distintas regiones del ser. Distinguimos con una gran seguridad la naturaleza de la historia y ambas de lo divino. Pero a pesar de todo esto, no sabemos de esta comprensión preconceptual del ser. Solamente nos servimos de ella para poder existir. En los menores actos de nuestra vida diaria nos movemos y somos en ella. Pero es tan comprensible de suyo, que nunca preguntamos por ella, que ni siquiera nos damos cuenta de ella. Vivimos, pues, en el olvido del ser. Además, a pesar de que siempre estemos haciendo uso de la comprensión del ser, en la actitud natural lo sumimos en una indiferencia peculiar que contradice esa cierta articulación que acabamos de observar. Esa indiferencia se expresa también en el lenguaje. La encontramos en la cópula del juicio. Nosotros atribuimos el "es" a todos los entes. Nosotros decimos: "el mineral es..."; "la planta es..."; "el hombre es..."; "Dios es...". Este "es" no establece ninguna diferencia entre ellos. Pero esta indiferencia no está en estos entes. La causa de la indiferencia es nuestra indiferencia. En la actitud natural es la comprensión del ser algo tan natural, que no nos interesamos por ella, y, aunque ya somos dueños de ella, la nivelamos en el medio lógico nebuloso de la cópula. Nosotros comprendemos el ser ya en la actitud natural. Pero en esa indiferencia en que lo sumimos por nuestra indiferencia no sabemos qué es el ser, ni tenemos conceptos claros sobre las formas en que se manifiesta.

Sin embargo, de pronto, en medio de esta indiferencia de

la actitud natural, brota en nosotros la pregunta por el ser. Si dejamos que esta pregunta despliegue su fuerza en nuestra vida y que la dirija, asumimos la actitud filosófica y despertamos al filosofar.

¿Se trata aquí de una reflexión? ¿Se trata aquí de un regreso? De ninguna manera. ¿Regreso hacia dónde? ¿Y por qué razón? Toda pregunta tiene algo por lo que pregunta, lo cual debe ser conocido previamente de alguna manera. Nosotros ya tenemos un saber preconceptual del ser. El ser es el tema del preguntar filosófico. ¿Por qué nos vamos a encerrar en la subjetividad a preguntar por el ser si ya sabemos de él en la actitud natural? La filosofía nace como una tematización expresa de la comprensión preontológica del ser.

En Descartes y Husserl la filosofía nace mediante una reflexión, mediante un regreso a la conciencia. En ellos la actitud natural es directa, la filosófica refleja. En Heidegger tanto la actitud natural como la filosófica son directas. Nos hemos alejado mucho de Descartes y Husserl y nos acercamos a Platón. Pero no se trata de negar la naturaleza humana para encontrar un acceso al ser por medio del *noûs*, ni de la *ratio*, ni de la subjetividad trascendental, sino de tematizar lo que está ya allí latente en la naturaleza humana. Este es el sentido que tienen las palabras de Kant citadas por Heidegger: *Die Metaphysik gehört zur Natur des Menschen* — "la metafísica pertenece a la naturaleza del hombre".

XIII

EL PUNTO DE PARTIDA DE LA FILOSOFÍA

La cuestión del origen de la filosofía y la de su punto de partida pertenecen al problema de su génesis. Génesis significa origen y desarrollo. Cuando se pregunta por el origen de la filosofía, se quiere averiguar cómo surge esta del seno de la existencia humana. Cuando se pregunta por su desarrollo, se quiere averiguar cómo se desenvuelve. Esto último encierra varios problemas, por lo menos tres: el del comienzo, el del transcurso y el de la terminación de ese desenvolvimiento. Nosotros nos vamos a limitar al primer problema. Lo que nos interesa es la puesta en marcha de la filosofía.

Si nos acercamos a los grandes pensadores del pasado, tropezamos con un fenómeno sorprendente. El campo que ellos eligen para comenzar a filosofar es casi siempre el que debe ser superado mediante la actitud filosófica. Esta resulta de la superación de la actitud prefilosófica. A esta la llama Husserl la actitud natural. La actitud natural es, por tanto, el primer campo concreto de investigación de la filosofía.

Nosotros ya hemos rozado esta cuestión. Vimos que en Platón el filosofar se pone en marcha con una descripción de la vida natural de los cavernícolas; que el meditar de Descartes comienza con un análisis del mundo fluctuante de los sentidos en que vive el hombre de la actitud natural, y que la primera tarea que se propone Husserl es la de descomponer la actitud natural en sus elementos constitutivos.

Ahora nos queremos acercar más a la cuestión. Para ello

vamos a examinar desde otro punto de vista el texto de Husserl que comentamos en el capítulo anterior: *Ideas I*, secc. II, cap. I.

La segunda parte del título del § 27 —"Yo y mi mundo circundante"— nos dice cómo se tematiza allí la actitud natural: como una relación entre el yo y el mundo.

Ahora bien, el yo está en una relación múltiple con el mundo. A pesar de ello, Husserl se refiere solo a una de las formas de esta relación múltiple: a la relación teórica de conocimiento.

Husserl comienza caracterizando esta relación. La actitud natural, según él, se despliega "representando, juzgando, sintiendo y queriendo". Estas palabras podrían inducir a error. Parece como si ellas aludieran a múltiples formas de la relación. Pero aquí hay solo una relación fundamental, de la cual las otras no son más que formas derivadas. El juzgar, el sentir y el querer están subordinados a la forma suprema, que es el representar. Es decir, la representación es la forma originaria de la relación, y las otras se fundan en ella. Se juzga sobre lo representado, y se quiere y se siente lo que ofrece la representación.

Se trata, pues, de la relación del hombre con el mundo, vista como una relación teórica de conocimiento. Esto supone que el hombre está primariamente en una relación de este tipo con el mundo, porque la relación de la actitud natural es la primaria, aquella de la cual salen todas las demás. Por lo tanto, el análisis debe mostrar lo que se da originariamente en dicha actitud.

Husserl inicia el análisis diciendo: "Yo soy (en la actitud natural) consciente de un mundo."[1] Esto es, yo sé de un mundo. En seguida se dice en qué consiste este saber: "Yo soy consciente de él, significa sobre todo: lo encuentro *intuitivamente* en forma inmediata frente a mí como algo

[1] *Ideen I*, p. 57.

existente" (loc. cit.). ¿Qué es ese mundo que se da de tal manera? Según el sentido del texto, este mundo son las cosas, pues inmediatamente se concreta la fórmula diciendo que las cosas están ahí sencillamente frente a mí a través de la vista, el tacto, el oído, etc., en las diversas formas de la intuición sensible (loc. cit.). Finalmente se determinan categorialmente las cosas: todas ellas son *vorhanden* (loc. cit.).

En suma, en la actitud natural soy consciente de un mundo de cosas, que se me dan originariamente por medio de la intuición en su ser propio, que es la *Vorhandenheit*.

La palabra alemana para intuición es *Anschauung*, que viene del verbo *schauen*, que significa ver. Intuición viene de *intueri*, que también significa ver. Los prefijos *an-* e *in-* indican el objeto del ver. Tanto *anschauen* como *intueri* significan, pues, fijar atentamente la mirada en algo, lo que nosotros expresamos mediante el verbo contemplar.

De manera que las cosas se dan originariamente en un ver que es un contemplar. La contemplación supone una relación de enfrentamiento entre lo contemplado y el contemplador. Debe haber, por tanto, una distancia entre los dos términos. En esa distancia se mueve la visión. Tales son las condiciones más generales de la relación natural de conocimiento. Estas condiciones hacen posible el que yo encuentre las cosas frente a mí. Asimismo hacen posible la representación de las cosas, esto es, su presentación ante el sujeto.

El otro término, la *Vorhandenheit*, designa el ser de las cosas. Viene de la expresión alemana *vor den Händen* — frente a las manos. Este "frente" indica también el enfrentamiento y la distancia de los dos términos de la relación. El ser de las cosas consiste, pues, en este estar ahí mostrándose como independientes de nosotros; haciéndonos frente como un término autónomo de la relación natural de conocimiento. El mismo carácter se le da en la tradición a la

palabra *res (cosa)*. Por tanto, podemos traducir tranquilamente la palabra *Vorhandenheit* por realidad. El ser de las cosas –de las *res*– es, pues, la realidad.

Pues bien, con este esquema y con estos conceptos opera Husserl en su descripción de la actitud natural. Como es obvio, además de las cosas se nos dan originariamente otros objetos. Pero ninguno de ellos se sale de este rígido marco gnoseológico y ontológico.

Los otros hombres, por ejemplo, se dan igualmente en el mundo. Ellos también están ahí frente a mí, en cuanto los capto por medio de la intuición sensible: "Levanto los ojos y los veo, los oigo llegar, les doy la mano..." (loc. cit.). Por lo demás, su modo de ser es asimismo la *Vorhandenheit* (op. cit., p. 58).

Aparte de las cosas y de los otros hombres, en el mundo se dan también los llamados bienes. Estos no son puras cosas. Un libro, v. gr., además de sus cualidades cósicas (espacialidad, temporalidad, etc.), tiene caracteres de tipo completamente diferente: utilidad, belleza, veracidad... Los bienes, se dice, son cosas dotadas de valor. De ahí que su modo de darse sea doble. Primero captamos la cosa a que adhieren las cualidades valiosas por medio de la intuición sensible, y luego, apoyándonos en esta base, captamos las cualidades valiosas mediante otro tipo de visión: la intuición emocional. El modo de ser de los bienes y de sus cualidades valiosas es igualmente la *Vorhandenheit*.

Al terminar su descripción de la actitud natural dice Husserl: "Los datos que hemos presentado para la caracterización de la manera de darse algo en la actitud natural, y, con ello, para la caracterización de dicha actitud, son una muestra de descripción pura *anterior* a toda *teoría*. En estas investigaciones nos abstenemos rigurosamente de teorías, es decir, de toda clase de supuestos teóricos" (op. cit., p. 62).

Husserl aspira a eliminar de su sistema toda "teoría", todo supuesto. Este desiderátum es lo que lo mueve a filosofar.

La filosofía de su tiempo había caído en una gran crisis, y él se propone la tarea de reconstruirla partiendo de verdades últimas y excluyendo todo lo que no pueda hacerse transparente ante el tribunal de la intuición. Ni la tradición venerable, ni la autoridad de un pensador, ni el prestigio de una ciencia, dan garantía para la validez de los conceptos. Es decir, no se debe operar sin más ni más con ellos, antes de investigarlos rigurosamente. Investigación implica tematización. Y, en realidad, Husserl ha llevado a cabo una implacable tematización de la mayoría de los conceptos con que operaba la filosofía, produciendo así en el seno de esta una inquietud que cada día crece más. La filosofía posterior a Husserl ha tenido que seguir moviéndose en las aguas inquietas que él dejó a su paso, de tal manera que ni siquiera el maestro se ha escapado de la implacable pregunta por los supuestos. Es como si él mismo hubiera caído en el remolino que desató. Así se han ido descubriendo sus supuestos.

Empleando la terminología de uno de sus discípulos, Eugen Fink [2], hemos distinguido en Husserl sus conceptos operativos de sus conceptos temáticos. Estos últimos son los conceptos que él somete a investigación. Los conceptos operativos son los conceptos con que él opera, sin darse cuenta de su carácter problemático, y, por tanto, sin tematizarlos – es decir, utilizándolos como supuestos, como "teorías".

Vamos a analizar los conceptos operativos con que Husserl lleva a cabo la descripción de la actitud natural, que es el campo donde se pone en marcha su filosofar.

La *visión* es aquí el concepto que está en la base de la descripción de la relación originaria entre el yo y el mundo en la actitud natural. Husserl recibe este concepto de la

[2] Véase Eugen Fink, "Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie", en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band XI, Heft 3, 1957.

tradición filosófica europea. Esta lo había empleado también operativamente para describir la relación entre el hombre y el mundo, sin haberse hecho cuestión nunca de él. Lo mismo hace Husserl. Esto era lo único que entonces se podía hacer. Pues para que un concepto deje de ser un mero instrumento operativo y se convierta en tema de investigación, es menester que se haga problemático. Pero a fines del siglo XIX y principios del nuestro la *visión* seguía ejerciendo aún su imperio milenario. Fue necesario que ocurriera todo lo que ha ocurrido en los últimos decenios —en la filosofía, en las ciencias, en la sociedad humana—, para que este imperio perdiera fuerza. Y solo por ello es posible que podamos preguntar ahora por el origen y límites de este concepto.

Su origen hay que buscarlo entre los griegos. En conexión estrecha con nuestro tema, lo encontramos ya en Platón. En la alegoría de la Caverna Platón describe la actitud natural teniendo como hilo conductor el concepto de *ópsis* — visión, y utilizando para el esclarecimiento de la relación entre el alma y el mundo vocablos cuyas raíces significan ver. Pero donde se puede perseguir sistemáticamente la génesis del concepto es en Aristóteles.

En Aristóteles se consolidan los conceptos que van a constituir el tramado ontológico del mundo occidental. Uno de esos conceptos cardinales es el que buscamos aquí.

Nuestro tema es la relación originaria entre el yo y el mundo. En lugar del yo habla Aristóteles de la *psykhé*, del alma. Esta palabra no se debe entender en sentido moderno, es decir, como la subjetividad o como la "corriente de las vivencias". El alma es para Aristóteles el núcleo de todo lo viviente en general, cuya forma suprema es el hombre.

Ahora bien, la característica fundamental de lo viviente es el movimiento, no como simple cambio de lugar, sino en el sentido amplio que abarca toda forma del comportamiento. De manera que la relación de conocimiento de que

venimos hablando es, en último término, una relación de movimiento. Por ello tenemos que hacer girar ahora nuestras reflexiones en torno a este concepto.

Aristóteles examina el problema en el tratado *Sobre el alma*.[3] La investigación comienza con la famosa frase: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστιν πάντα — "el alma es, en cierto sentido, todos los entes".[4] ¿En qué sentido hay que entender este "es"? De ninguna manera en el sentido del moderno subjetivismo. El alma es todas las cosas, no porque las constituya, sino porque las descubre.

En seguida explica Aristóteles cómo debe entenderse esta frase: "Los entes son los *aisthetá* —las cosas intuidas sensiblemente—, y los *noetá* — las cosas pensadas."[5] Ambos grupos son correlatos de la actividad del alma; son, por decirlo así, correlatos de su intencionalidad desocultadora. En otras palabras: los entes se hacen presentes en la *aísthesis* y en el *noûs; son* en cuanto se presentan dentro del marco que les ofrecen estas funciones del alma — la intuición sensible y el espíritu.[6]

Hasta aquí la relación del alma con las cosas está determinada por la visión. Lo mismo que la intuición sensible, el *noûs* está emparentado con el ver. *Noûs* está en relación con *noeîn*, que significa un ver no sensible. De manera que, según esto, la relación originaria del alma con las cosas es una relación estética y noética, totalmente dominada por la visión. Así retornaríamos al esquema de Husserl sin haber

[3] *De anima*, 431 b 20 - 433 b 30.

[4] *De anima*, 431 b 21.

[5] *De anima*, 431 b 22.

[6] Esto se ve muy claro en lo que afirma Aristóteles después: "El *noûs* es el concepto de todos los conceptos, y la *aísthesis* es la figura de todo lo intuible sensiblemente" (*De anima*, 432 a 2-3). Es decir, estas funciones del alma constituyen el horizonte dentro del cual las cosas pueden ser pensadas o intuidas. Usando el lenguaje kantiano, se podría decir: son las condiciones de posibilidad de su conocimiento.

ganado nada con esta excursión al mundo de Aristóteles.

Sin embargo, el paisaje cambia de pronto si dirigimos la atención al concepto central del texto aristotélico. Decíamos que dicho concepto es el de movimiento *(kínesis)*. ¿Qué tiene que ver el movimiento con este asunto? ¿Por qué la relación originaria entre el alma y las cosas es una relación de movimiento?

La respuesta es muy sencilla. La *aísthesis* y el *noûs* son impotentes, no tienen fuerza. Constituyen solamente el marco en el que se hacen presentes las cosas. Pero estas no se presentan por sí mismas. El alma tiene que dirigirse hacia ellas, esto es, moverse hacia su dominio. Este "moverse hacia..." necesita una fuerza que lo impulse, fuerza que no puede suministrar ni la *aísthesis* ni el *noûs*.

Por ello pregunta Aristóteles: τί τὸ κινοῦν ; —"¿qué es lo que mueve?"[7] La respuesta es: ἓν τι τὸ κινοῦν, τὸ ὀρεκτικον —"lo único que mueve es el *orektikón*".[8]

Y ¿qué es el *orektikón*? En la Edad Media, Santo Tomás traduce este término por *potentia apetitiva*, expresión que llega hasta nuestros días a través de la llamada "teoría de las facultades del alma". Sin embargo, dicha expresión medieval está demasiado cargada de elementos no aristotélicos como para poder rendir el sentido total del vocablo originario. Digamos llanamente que el *orektikón* es la facultad de la *órexis*. Y ¿qué significa este nuevo término? Veamos primeramente qué significa aquí el movimiento. Aristóteles dice que el movimiento "es siempre el movimiento de un ente que evita o persigue algo".[9] El huir está determinado por la aspiración a excluir de su dominio una cosa; el perseguir está asimismo impulsado por una aspiración de signo contrario. Y esto es precisamente la *órexis*: un aspirar a...

[7] *De anima*, 432 b 8.
[8] *De anima*, 433 a 21.
[9] *De anima*, 432 b 28-29.

Si el lector ha podido seguirnos por este trecho del camino erizado de palabras griegas —lo cual es inevitable siempre que se quiera interpretar seriamente un texto griego y no solo repetir una fábula convenida, tejida con vocablos que en lugar de traducir los originarios los encubren—, si el lector ha podido seguirnos, entonces podrá entender la siguiente observación: la relación originaria del hombre con el mundo es una relación pragmática.

Así hemos roto el esquema de Husserl. El concepto conductor en la interpretación de la relación del alma con el mundo no es la visión, sino la acción, o, como dicen los griegos, la *prãxis*.

Primariamente, el hombre no se enfrenta a las cosas en una actitud contemplativa, sino afanándose en torno a ellas, ocupándose de ellas y preocupándose por ellas: evitándolas o persiguiéndolas, construyéndolas o destruyéndolas, usándolas o botándolas, aprovechando sus energías o desviándolas, poniéndolas a su servicio a dejándolas en reserva.

Primariamente, lo que se da no es lo *aísthetón* —lo intuido—, ni lo *noetón* —lo pensado—, sino como dice Aristóteles, lo *praktón* — lo que hay que hacer.[10] Solo dentro del horizonte que abre lo *praktón* se hacen posibles la intuición y el pensamiento.

Primariamente, en fin, lo que se da no son, en realidad, las "cosas", sino los *prágmata*[11]. El *prãgma* no es la cosa con sus propiedades, sino lo que hay que despachar, el asunto, lo importante para mí, lo que me sirve o me estorba...

Lo anterior quiere decir que el hombre es originariamente un ser pragmático. Y, en realidad, dentro de este horizonte plantea Aristóteles el problema del hombre en la *Etica nicomaquea*, que no es una ética en el sentido

[10] *De anima*, 433 b 16.
[11] *De anima*, 431 b 25 y 432 a 2.

moderno del vocablo, sino una ontología de la existencia humana.[12]

Nosotros buscamos el origen del imperio de la contemplación en la metafísica occidental, y ahora tropezamos con lo contrario de la contemplación: con la acción. Pero esto no nos desvía del tema. Aquí justamente vamos a encontrar lo que buscamos.

Pues, aunque parezca paradójico, Aristóteles consolida el imperio del ver, considerado como la función cardinal de la existencia humana, dentro del marco de una investigación que tiene como tema la estructura pragmática del hombre. De esta manera ilumina sistemáticamente el elemento en que se había movido la vida griega. Los griegos vivían con los ojos. La mayoría de sus categorías para interpretar las múltiples esferas de lo que es, son metáforas ópticas, conceptos de la dimensión visual transportadas a otros dominios. Aristóteles no hace más que darle el cuño de su pensamiento poderoso a lo que ya estaba ahí. Pero es necesario que veamos *in concreto* cómo ocurre esto.

Para ello tenemos que echar una mirada a la *Etica nicomaquea*. Allí se pregunta por el ser del hombre. El núcleo ontológico de este es la *prãxis*. El hombre es una cierta *prãxis*, dice Aristóteles. La pregunta gira, pues, en torno a la *prãxis* peculiar que es el hombre.

A través de todo el tratado corre una dialogía, que es necesario tener muy en cuenta. Nos referimos al doble sentido de la palabra *prãxis*. Por una parte, significa la existencia humana total, esto es, todas las formas de la actividad del hombre. Por otra parte, se refiere solo a la actividad que desarrolla la posibilidad suprema de la existencia

[12] Sobre esta concepción de la *Etica nicomaquea* véase el libro de Helene Weiss: *Der Zufall in der Philosophie des Aristoteles* (London, Wyndham, 1942), pp. 99 ss., donde se aprovechan las ideas de Heidegger al respecto, expuestas en parte en el curso inédito *Einleitung in die Philosophie* (1928-29).

humana. Estos dos sentidos constituyen el marco del tratado, y le dan su arquitectura y su tensión.

Ya en las primeras páginas se anuncia esta dialogía. Primeramente se caracteriza la *prãxis* en el primer sentido, que abarca el tejido de las actividades en que se desenvuelve la vida cotidiana. Pero el resultado de la caracterización es la liberación del horizonte en el cual se muestra la *prãxis* en el segundo sentido, es decir, como la forma suprema de la existencia.

Aristóteles principia caracterizando la *prãxis en* general. Toda la *prãxis* aspira a un fin, que es un *agathón* — un bien.[13] Así se completa la determinación de la actividad humana que vimos en *De anima*. El aspirar a... es un aspirar a un bien.

Tal es el carácter formal de toda actividad del hombre. Pero si atendemos a su contenido, descubrimos una diferencia fundamental, la cual constituye el nervio que mueve la investigación.

En la vida cotidiana, todo bien a que se aspira está subordinado a otro. Esto es, el bien que constituye el fin de la *prãxis* es siempre un bien para otra cosa.[14] Por ejemplo, el bien a que tiende la construcción de naves es la nave construida, pero esta es un bien para la navegación y la navegación, a su turno, está al servicio del tráfico humano en el mar, y el tráfico se ajusta a las necesidades comerciales, bélicas y de comunicación del hombre, y el hombre comercia y guerrea porque la forma de vida en la *pólis* así lo exige...

Pero esta cadena no puede seguir indefinidamente. De lo contrario, "tendríamos una marcha hacia el infinito y un aspirar sin sentido y vacío".[15] Por ello, tiene que existir un *agathón* que ya no sea un bien para otra cosa, sino un

[13] *Eth. Nic.*, A, 1094 a ss.
[14] Loc. cit., 6-18.
[15] Loc. cit., 20-21.

bien en sí mismo. La enumeración anterior nos abre el horizonte en que se anuncia este bien. Pues si preguntamos para qué es la vida en la *pólis*, tenemos que responder que para que el hombre pueda realizar su propia esencia. Y aquí termina la cadena de *paras*. Porque el hombre es un "fin en sí mismo", como dice Kant dos milenios después. Aristóteles llama a este fin último el *akrótaton agathón* — el bien supremo.

De acuerdo con lo anterior, podemos decir: los fines a que aspira el hombre en la vida cotidiana (*prāxis* en el primer sentido) son relativos; el fin supremo, en el cual le va al hombre su existencia auténtica (*prāxis* en el segundo sentido), es absoluto. Esto significa: este fin supremo no es para otra cosa, sino a causa de sí mismo; no necesita de otra cosa, sino que es autárquico.[16]

¿Qué es el bien supremo? Ya poseemos una respuesta a esta pregunta: es la actividad autárquica y a causa de sí misma, en la cual se realiza la máxima posibilidad del hombre. Pero este es un concepto meramente formal. Por ello tenemos que preguntar ahora: ¿qué es concretamente el bien supremo?

En la determinación concreta del bien supremo se sirve Aristóteles del concepto de *bíos*, que se encuentra en nuestra palabra biología. Pero aquí no tiene el sentido de vida orgánica. El sentido mentado en el presente contexto es el que sobrevive en el vocablo biografía, si le extirpamos su referencia a una vida individual. Pues los *bíoi* son las formas posibles más generales de la existencia humana. Aristóteles analiza varios de ellos para mostrar su incompatibilidad con el bien supremo.[17] A nosotros solo nos interesa el *bíos theooretikós*, pues este es el único que corresponde al *akrótaton agathón*, por cuya concreción preguntamos.

[16] *Eth. Nic.*, 1097 b 1 ss.
[17] *Eth. Nic.*, A, cap. 3.

En la Edad Media se tradujo esta expresión por *vita contemplativa*, en la cual resuena un sentido religioso que no tendremos en cuenta, pues aquí solo nos importa el sentido general del verbo *contemplari*. Si nos atenemos a este sentido, la traducción es exacta, pues *theooreîn* significa también contemplar. Como lo indica Heidegger, *theooreîn* deriva de las raíces *théa* —el aspecto en que algo se muestra—, y *horáoo* — ver. De aquí resulta: *theooreîn* es *théan horān*: contemplar el aspecto en que algo se muestra.[18]

En esta forma de la existencia humana se encuentran la notas señaladas del bien supremo.[19]

La actividad teórica es autárquica. Es decir, es autosuficiente, pues no es para otra cosa, sino que reposa en sí misma. No se contempla para un fin determinado, sino que el fin del contemplar es el contemplar mismo; se contempla solo por contemplar.

La actividad teórica es a causa de sí misma y no de otra cosa, pues lo que mueve a contemplar es solo el afán de contemplar y nada más.

La actividad teórica es, por tanto, absoluta en ambos sentidos, y, como tal, la posibilidad suprema de la existencia humana. En ella termina el relativismo de todas las otras actividades, y después de ella no viene otra superior a la cual se pudiera subordinar.

Al final de este pasaje[20] acumula Aristóteles, casi como embriagado, determinaciones superlativas, para elevar la actividad teórica hasta las estrellas. Este *bíos* es: sobrehumano (*kreíttoon è kat'ánthroopon*), algo divino (*theion*), lo más poderoso (*krátiston*), lo dominante (*kyrion*), lo más

[18] M. Heidegger, *Vorträge u. Aufsätze* (Pfullingen, 1954), p. 52. Heidegger investiga el *theooreîn* más detalladamente en el curso inédito *Einleitung in die Philosophie* que citamos ya, al cual le debemos la primera orientación en este asunto.
[19] *Eth. Nic.*, cap. 6 y 7.
[20] Cap. 7, 1177 b 26 - 1178 a 1-3.

precioso *(ámeinon)* y, finalmente, la vida auténtica *(autoû bíos)*.

¿Qué es lo que ha ocurrido aquí? Pues simplemente que un modo de la existencia humana se ha destacado sobre los demás como el más elevado y valioso. No vamos a investigar los motivos típicamente griegos que intervienen en este proceso. Lo único que nos interesa es dejar en claro que se trata solo de un modo.

Con ello no rompe Aristóteles el orden de fundamentación que hemos indicado. La existencia humana es originariamente *órexis*, un aspirar a..., que caracteriza todo lo viviente; en el hombre, grado máximo de lo viviente, la *órexis* se convierte en *prãxis*, actuar, realizador del aspirar, dirigido siempre por un bien; los bienes fundamentales, en torno a los cuales se organiza esta actividad, constituyen el marco de las posibilidades más generales de la existencia humana, de los *bíoi;* la posibilidad suprema es el *bíos theooretikós*.

La *theoría* es, por ende, un modo de la *prãxis*. Aquí no se puede mantener la oposición entre ellas, como ocurre en la filosofía posterior. Prueba de ello es que Aristóteles llama a la primera *eupraxía*, la *prãxis* perfecta. Y si la actitud teórica es un modo derivado, se comprende de suyo que no se la puede considerar como la originaria. Es como si no se hubiera vuelto a leer el tratado *Sobre el alma*, ni los primeros libros de la *Ética nicomaquea*, y hubiera quedado como punto de referencia para este problema solamente el libro K de esta, dejándose seducir por el lenguaje hímnico que emplea Aristóteles al hacer el elogio de la vida teórica, y cerrando así el acceso a relaciones más originarias.

Esta es una de las múltiples causas que determinan el imperio del ver, del *intuerí* en su sentido más amplio, en la interpretación de la relación del hombre con las cosas. Este imperio tiene una larga historia, la cual está todavía por hacer. Uno de sus momentos culminantes lo alcanza

en Kant, quien principia la *Crítica de la razón pura* con las siguientes palabras, que sirven de hilo conductor de todo el tratado: "Sean cuales fueren la manera de referirse un conocimiento a sus objetos y los medios empleados, aquello por lo cual se refiere inmediatamente a ellos es la intuición." [21]

Ya vimos antes que los griegos tropezaron también con el modo de ser de las "cosas" en su darse originario, como lo testimonia el término *prãgma*. Pero debido al imperio del ver en la relación de conocimiento, no lo sometieron a investigación. Lo "visto", lo visto en la *aísthesis* y lo visto en el *noeîn*, oscureció el horizonte en que se hubiera podido hacer esta investigación. Lo que quedó fue la "mera cosa". El "mera" expresa la extirpación del elemento pragmático que rodea toda cosa. La cosa quedó desnuda "ante los ojos", y dentro de este horizonte visual se determinó su ser. En el término de Husserl para este ser, en la *Vorhandenheit*, está contenido todo esto.

Retrocedamos a nuestro tema recordando las palabras de Husserl transcritas al comienzo: "Los datos que hemos presentado para la caracterización de la manera de darse algo en la actitud natural, y, con ello, para la caracterización de esta misma, son una muestra de descripción pura *anterior* a toda *teoría*. En estas investigaciones nos abstenemos rigurosamente de teorías, que significan aquí toda clase de prejuicios teóricos."

Husserl no emplea el vocablo teoría en el sentido etimológico que hemos rastreado en las páginas anteriores, sino en el sentido de supuesto. A la altura que hemos ganado, no es necesario llamar expresamente la atención sobre los supuestos con que él opera, a pesar de las palabras citadas.

[21] *Kritik der reinen Vernunft*, A 19 = B 33.

Pero esto no ocurre por culpa suya. Husserl estaba demasiado sumido en la tradición filosófica para poder tematizar conceptos con que meramente se venía operando desde siglos. Pero con su espíritu de radicalismo, con su denuedo de veracidad, con su voluntad de no dejar pasar ningún concepto sin someterlo a un examen implacable, preparó el terreno para ello. Y, en realidad, fueron discípulos suyos, hombres formados bajo su severo magisterio, y no sus enemigos, quienes comenzaron a socavar su sistema, justamente por medio de una tematización de sus conceptos operativos.

Uno de estos discípulos fue Heidegger. En *Ser y tiempo* se vuelve a plantear el problema del punto de partida de la filosofía. Las partes de la obra dedicadas a este problema fueron pensadas y escritas en polémica con Husserl. El nombre del maestro solo aparece en notas marginales inocuas, donde el discípulo le agradece sus enseñanzas. Pero la arquitectura y hasta el lenguaje revelan un paralelismo sorprendente con los pasajes correspondientes en las *Ideas* de Husserl.

Allí se revela también un paralelismo sorprendente con los pasajes de Aristóteles que comentamos. No vamos a hacer un cotejo de textos en este caso, porque el paralelismo saltará sin más a la vista del lector menos atento. Con esto no queremos hablar de una vuelta de Heidegger al pensamiento griego. Toda gran filosofía es una filosofía de su tiempo. Las vueltas al pasado son signos de esterilidad e impotencia, lo que no se le puede atribuir a un pensador como Heidegger. Este, sin embargo, decía hace poco, en un diálogo privado, que Aristóteles había sido su mayor maestro. Y, en todo caso, aquí vemos cómo Heidegger recoge de nuevo hilos de la filosofía antigua que se habían perdido. Lo que no significa una vuelta al pasado.

En Heidegger se repite el fenómeno que observamos al plantear el problema del punto de partida de la filosofía.

En *Ser y tiempo*, después de determinar el tema y el método de la investigación, esto es, ya en actitud filosófica, se pregunta por el campo en que debe comenzar concretamente el trabajo filosófico, lo que él llama la analítica.[22] Este campo es la *Alltäglichkeit*, la cotidianidad, es decir, lo que se supera por medio de la actitud filosófica.

Y aquí vemos ya a Heidegger en polémica con Husserl. ¿Por qué habla de la vida cotidiana y no de la actitud natural? Aunque él no se refiera expresamente a ello, el motivo lo podemos ver a la luz del esquema que encontramos en Aristóteles. La actitud natural, dominada por el ver en la descripción de Husserl, no refleja la relación primaria del hombre con el mundo, sino que es más bien un modo derivado de ella. Y lo que se busca es justamente una actitud donde aparezca dicha relación antes de toda modalización.

Aquí también, como en Aristóteles, hay una relación de fundamentación. El hombre no es originariamente un ser teórico. El título más general para el ser de la existencia humana es *Sorge* [23], que significa etimológicamente afanarse en torno a... En castellano no existe un término en uso que reproduzca exactamente el vocablo alemán. Heidegger mismo, en el comentario a una fábula latina de Hyginus, lo identifica con *cura*.[24] En nuestra lengua ha perdido la palabra casi totalmente su sentido latino; solo resuena débilmente en voces como curatela, curador, procurar, curarse de..., incuria, etc. De manera que hay que inyectárselo de nuevo, si se quiere traducir con ella el término heideggeriano.

La *cura* es el fundamento de todo lo que el hombre es. La teoría y la praxis tienen también en ella su raíz. Por

[22] *Sein und Zeit*, p. 43.
[23] Op. cit., p. 180 ss.
[24] Op. cit., p. 197 ss.

esto dice Heidegger: "La *teoría* y la *praxis* son posibilidades de ser de un ente, cuyo ser hay que determinarlo como *cura*." [25]

Estamos rozando el nervio de la problemática de *Ser y tiempo*. Pero solo nos interesa ver cómo guía la *cura* la relación primaria del hombre con el mundo en la cotidianidad. En esta relación se concretiza como *Besorgen*, otro término para el cual no tenemos una equivalencia en castellano. Frecuentemente se le ha traducido por preocupación, pero creemos que el españolísimo "quehacer" da más exactamente en su sentido.

Formas del *Besorgen* son: tener que ver con algo, producir algo, cultivar y cuidar algo, emplear, abandonar y dejar perder algo, emprender, imponer, averiguar, considerar, discutir, determinar algo; prescindir de algo, renunciar a algo, descuidar, dejar reposar algo; llevar a cabo, despachar, poner en limpio algo; procurarse algo, en el sentido de conseguirlo, temer por algo... [26]

Todas estas expresiones designan lo que nosotros llamamos nuestros quehaceres. Por este motivo, elegimos la palabra quehacer como título para el ser de la existencia humana en la cotidianidad. Pues aquí "*es* uno realmente lo que hace", como dice Heidegger.[27]

El quehacer tiene naturalmente un contenido intencional, es decir, "objetos" a que se refiere: lo que hay que producir, cultivar, cuidar, abandonar, emprender, despachar, etc. Pero estos "objetos" no son lo "visto" en la intuición ni en la representación. Ellos son sencillamente lo que hay que hacer. Es decir: *prágmata*.

De manera que la relación del hombre con el mundo en la cotidianidad es una relación pragmática, y lo que se da

[25] Op cit., p. 193.
[26] Op. cit., p. 57.
[27] Op. cit., p. 322.

en ella no son cosas, sino *prágmata*, como ya lo vieron los griegos.

Pero los griegos dejaron perder este hilo. Heidegger calla aquí su relación con ellos. Solo hay un pasaje perdido en *Ser y tiempo* donde, como de pasada, nos da una pista sobre las conexiones históricas. En la página 62 dice: "Los griegos tenían un término adecuado para las *cosas: prágmata*, es decir, aquello con lo que uno tiene que ver en su quehacer cotidiano *(prãxis)*. Pero ellos dejaron en la oscuridad, precisamente desde el punto de vista ontológico el carácter *pragmático* específico de los *prágmata* y los determinaron *en primer término* como *meras cosas*."

De esta cita se puede inferir lo que Heidegger considera como su tarea propia: retomar el hilo perdido por los griegos y seguir tejiéndolo en una ontología del *prãgma*, que él denomina en su lengua *Zeug*, utensilio.

Entonces lo que se da primariamente son los utensilios. Ahora tenemos que preguntar por su modo de ser.[28] Un utensilio es "algo para...". La aguja es para coser, la pluma para escribir, la casa para habitar, el martillo para martillar. El *para* es el núcleo ontológico del utensilio. Pero un utensilio, en cuanto utensilio, no está nunca aislado. El *para* contiene, en cada caso, una referencia a otros utensilios y los unifica en un campo que podríamos llamar campo pragmático. Así, el martillar con el martillo solo tiene sentido dentro de un complejo referencial de utensilios, v. g.: yunque, pieza a forjar, horno y fuelle, que constituyen el campo pragmático llamado herrería.

El ser propio del utensilio solo se hace accesible en el quehacer adecuado a él. El ser del martillo, por ejemplo, se actualiza únicamente en el martillar. Esto no quiere decir que el quehacer lo capte como una cosa llamada martillo, ni siquiera que sepa de su estructura pragmática. Si esto

[28] Op. cit., pp. 68 s.

ocurre no se actualiza su ser. El herrero se sume, por decirlo así, en su martillar. Él no hace más que adueñarse del martillo en la forma más adecuada posible: usándolo y no teniendo en cuenta más que el *para* constitutivo de este utensilio. Mientras menos se lo contemple, mientras más directo sea el echar mano de él usándolo, tanto más originaria será la relación con su ser y tanto más desnudo se nos enfrentará como lo que es: como algo a la mano.

El quehacer adecuado descubre el ser del utensilio como "ser a la mano". Por ello llama Heidegger este ser la *Zuhandenheit*, la amanualidad.

Las "cosas" con que nos enfrentamos primariamente no son *vorhanden*, como creía Husserl, sino *zuhanden*. No son, pues, algo que se ofrezca a nuestros ojos en una actitud contemplativa, sino algo en que nos tenemos que sumir para poder entrar en relación con su ser.

El mero contemplar no puede descubrir nunca un utensilio como utensilio. Solo puede descubrir una cosa con un "aspecto" determinado, es decir, con determinadas propiedades. Pero el utensilio en cuanto es utensilio no ofrece ningún aspecto. El martillo se repliega en sí mismo y no se muestra a la mirada como una cosa con propiedades, justamente para poder ser a la mano.

Para que el utensilio pueda ser captado "teóricamente", esto es, como una cosa, es necesario modificar la relación primaria con él. La modificación consiste en una interrupción del quehacer adecuado. El herrero, por ejemplo, puede en una hora de descanso dedicarse a contemplar el martillo arrojado sobre la mesa como una cosa con propiedades. La mera cosidad del utensilio se revela también en varios modos del quehacer.[29] Uno de ellos, como ejemplo: en medio de las manipulaciones con un utensilio, este se daña. El martillo ya no sirve para... Entonces se hace presente

[29] Op. cit., p. 73.

como una mera cosa. El daño altera el campo pragmático, donde el utensilio se repliega sobre sí ocultando su cosidad, sobre la cual no llama la atención. Con la alteración del campo, el utensilio se sale de él y se hace notorio como mera cosa. El "mera" alude a la substracción del elemento pragmático, después de la cual solo queda un objeto "ante los ojos".

Un signo de la falta de notoriedad de los utensilios es el hecho de que en nuestro diario quehacer no atendamos expresamente a ellos, sino a lo que hay que hacer: la obra.[30] La obra es lo que primariamente hay que hacer y, por lo mismo, lo primariamente a la mano. Ella mantiene abierto todo el campo pragmático, en el cual nos hace frente el utensilio. A ella está referido el *para qué* del martillo, del cepillo de carpintero, de la aguja... En ella se hace presente el campo pragmático del respectivo taller, donde cada uno de estos utensilios es lo que es. Pero no solamente esto. La obra es también un utensilio. El zapato que hay que fabricar es para "llevarlo", el reloj ya acabado es para leer el tiempo. Ella nos descubre el *para* de su aplicabilidad, y así numerosos campos pragmáticos donde tiene lugar su uso: calles, plazas, caminos, una determinada constelación del sistema del mundo...

Pero aquí no se agota la función reveladora de la obra. Pues ella no solamente es aplicable a... La producción misma de la obra es un empleo de algo para algo. En la obra hay una referencia a la utilización de materiales: cuero, hilos, clavos. El cuero es, a su turno, fabricado con pieles. Estas se obtienen de animales que son criados por otros hombres. Martillo, tenazas y clavos refieren inmediatamente a hierro, acero, bronce, piedra y madera. De manera que en el utensilio se descubre también la "naturaleza". Pero esta no es aquí la naturaleza que se nos da en la contem-

[30] Op. cit., pp. 69 ss.

plación, sino un vasto campo pragmático. El bosque es el sitio de donde se extrae la madera, el río fuerza hidráulica, el viento es el viento que mueve las velas.

Pero la obra producida no solo mantiene una referencia al *para qué* de su aplicabilidad y al *de qué* de sus ingredientes. Ella contiene también una referencia al portador y al utilizador, que se hacen presentes en la producción. En el material empleado se hacen presentes el productor o el proveedor del mismo como aquellos que "sirven" bien o mal. El campo al que salimos a pasear se presenta como perteneciente a este hombre o al otro, como bien cuidado por él. El libro que se usa ha sido comprado en casa de..., es un regalo de... El bote anclado en la orilla refiere a un conocido que hace con él sus excursiones.[31]

El otro no se da, pues, primariamente en un "ver" como creía Husserl, sino en los campos pragmáticos de nuestros quehaceres cotidianos. Además, no se da en esta forma como cosa entre cosa, ni como utensilio, sino como "el otro" que descubrimos en nuestros quehaceres. Su modo de ser no es la *Vorhandenheit*, ni la *Zuhandenheit*, sino la *Existencia*.

En la descripción de lo que se da primariamente en la actitud natural, hablaba Husserl de las cosas, de los otros hombres y de los bienes. ¿Qué ha pasado con estos últimos en la presente analítica de la cotidianidad de Heidegger? Nosotros no hemos tropezado con ellos. Y, en realidad, Heidegger no los tematiza. Solo de pasada se refiere en dos pasajes a ellos.[32] Sin embargo, se podría decir que todo el apartado sobre los utensilios tiene como tema los bienes. Lo que pasa es que se han cambiado los nombres. Al lector que haya seguido atentamente la exposición anterior, no es necesario destacarle la crítica destructora que hace Heidegger entre líneas a las ideas de "bien" y valor, a la manera de

[31] Op. cit., pp. 114 ss.
[32] Op. cit., pp. 68 y 98 ss.

darse de ambos y a la interpretación de su ser, tal como se encuentran en Husserl.

Ante todo es preciso observar que Husserl lleva a cabo una nivelación del ser del "bien". El "bien" es, en el fondo, una cosa. Por ejemplo, la cosa martillo con sus propiedades: peso, color, forma, etc., cosa que se da en la intuición sensible como algo "ante los ojos". Esta es la manera fundamental de darse. El hecho de que el martillo sea algo más, esto es, útil, manejable, "ligero", portátil, adecuado, no excluye lo anterior. Estas se consideran también como propiedades de índole especial, como propiedades valiosas que adhieren a la cosa lo mismo que las otras. Dichas propiedades son también "ante los ojos", pues se dan asimismo en una intuición especial, en la intuición emocional. De manera que para poder explicar lo que se resiste a ser totalmente identificado con la cosa, se echa mano de los conceptos de valor y de adherencia, y de la distinción entre cualidades cósicas y valiosas, conceptos bastante oscuros y que poseen el aspecto de conceptos operativos que se emplean para poder salir, por medio de una construcción artificial, de la perplejidad que produce el hecho de que haya entes que no son meras cosas.

¿Qué es lo que se da en la experiencia adecuada del martillo como martillo? Esta experiencia, la cual me abre su ser propio, es el martillar. En ella no estoy en relación con cualidades cósicas ni valiosas. El martillo como martillo no tiene propiedades, sino adecuabilidades. Es utilizable, manejable o lo contrario; sirve para lo que me propongo o no sirve. Nada de esto se experimenta en una intuición, sino en el quehacer con él. En el manejo del martillo, al abrir la puerta, al leer el libro o manejar el automóvil, nadie está intuyendo sensiblemente cualidades cósicas, ni cualidades valiosas por medio de una intuición emocional, sino usando dichos utensilios, y, en este uso, logrando un acceso a su ser; la amanualidad.

Principiamos preguntando por el punto de partida de la filosofía. El planteamiento de la pregunta nos llevó a la descripción de la actitud natural en Husserl. La investigación de los supuestos en ella nos condujo al mundo filosófico griego. La continuación de dicha investigación y el replanteamiento del problema del punto de partida nos acercaron a la analítica de la cotidianidad en Heidegger. ¿Qué hemos ganado con este movimiento en zigzag para nuestra pregunta inicial?

Si la filosofía quiere proceder realmente en forma radical, tiene que conquistar primero su punto de partida. En esto se diferencia de las ciencias positivas. Cada una de ellas posee un campo dado previamente *(positum)*, donde comienza a moverse. La filosofía, en cambio, tiene que conquistarlo palmo a palmo filosofando. Esta es su situación paradójica. Antes de comenzar a ser una investigación concreta de un terreno determinado, tiene que filosofar; filosofar sin poseer todavía un objeto seguro del filosofar. Aquí hay un movimiento en círculo. La filosofía no puede dejar de ser una mera actitud y convertirse en un filosofar real, si no tiene su primer campo para investigar. Pero este campo debe ganarlo filosofando realmente. ¿Cómo es esto posible?

En la mera actitud filosófica hay ya una referencia a un campo. Este está ahí a la vista. No, pues, como una posesión, sino como un horizonte. Expliquemos este fenómeno. En la actitud prefilosófica (actitud natural o existencia cotidiana) hay una relación con el mundo, guiada por un saber ingenuo pero seguro. Este saber puede entrar en crisis y conmoverse. De esta crisis surge la actitud filosófica, como una superación de la anterior. Quien es capaz de asumirla, no se contenta con el saber ingenuo prefilosófico y aspira a otro tipo de saber. Pero todo saber es un saber de algo. Y, por lo pronto, lo único que se avista es lo

abandonado. Este campo está, pues, a la vista, aunque solo sea en esta forma. Está ahí como lo superado. Y esta es también una forma de estar en relación con él, la cual hace posible su tematización. El primer paso en el movimiento de la filosofía es, por ende, un retroceso a aquello de donde surgió.

Pero en este movimiento de regreso no se conquista sin más ni más el campo donde debe comenzar la investigación filosófica concreta. Para ello es necesario filosofar ya con el mayor rigor posible. Esta conquista es la primera tarea filosófica y una de las más arduas. Aunque en la actividad filosófica se tenga el campo siempre a la vista, aunque el movimiento de regreso se opere casi automáticamente en la mayoría de los grandes pensadores, esto no quiere decir que la conquista tenga lugar automáticamente. Pues en el movimiento de regreso se puede perder dicho campo.

Esto es lo que ocurre en Husserl, a quien hemos elegido como figura típica, pues el fenómeno se puede observar en muchos pensadores. ¿Qué es lo que pasa con el campo de la actitud natural en la descripción de Husserl? El capítulo de las *Ideas* donde Husserl hace esta descripción se titula: "La tesis de la actitud natural y su invalidación." Se trata, pues, de una invalidación. Con esta palabra ya está dicho todo. La meta no es una investigación del campo de la actitud natural, sino su destrucción. Allí hay una descripción, pero guiada por su intención aniquiladora.

Y si lo que se intenta es su invalidación, entonces es palmario que de antemano se supone que en él no se encuentra el punto de partida de la filosofía. De manera que hay que invalidarlo y buscar otro campo para la filosofía. Precisamente en el proceso de invalidación se descubre la dimensión en que el nuevo campo se hace patente.

Se sale de nuestro tema exponer técnicamente y en detalle cómo lleva a cabo Husserl dicha invalidación. Baste con la presentación de los resultados. La actitud natural se carac-

teriza por la ingenuidad. En ella estamos en relación con las cosas representando, juzgando, queriendo y sintiendo, y lo representado, juzgado, querido o sentido se pone ingenuamente como existiendo. Pero esta ingenuidad entra en crisis cuando se constata que continuamente somos víctimas de engaños, ilusiones, alucinaciones, en fin, que el mundo de la actitud natural está en un flujo incesante. Entonces nos vemos obligados a invalidar la tesis natural que pone la existencia de los correlatos de los actos mencionados, es decir, a no afirmarla. La existencia de las cosas representadas, juzgadas, queridas o sentidas queda, pues, "entre paréntesis". Pero de esta invalidación resta algo: el representar, juzgar, querer y sentir mismos en cuanto tales, esto es, como vivencias, las cuales constituyen la subjetividad. Este es el campo propio de la filosofía. Aquí comienza su trabajo. De aquí que su primera tarea consista en un análisis de las estructuras fundamentales de la subjetividad.

También se sale de nuestro tema el análisis de este nuevo paso de Husserl y el desenmascaramiento de los supuestos con que opera aquí. Solo quisiéramos observar que en este paso sigue siendo infiel a su lema, según el cual había que atenerse a las "cosas mismas" y al espíritu de radicalismo que pretendió instaurar en la filosofía.

Tomando en serio el radicalismo de su maestro y ateniéndose con más fidelidad a las cosas mismas, replantea Heidegger el problema del punto de partida de la filosofía en un plano más hondo.

El título del apartado de *Ser y tiempo* donde se inicia el análisis de la cotidianidad nos revela el cambio de dirección. Dicho apartado se titula: "El ser del ente que se nos da en el mundo circundante." [33] Ya al comienzo dice: "La pregunta fenomenológica se refiere, en primer lugar, al ser del ente que se nos da en el quehacer." [34]

[33] Op. cit., p. 66.
[34] Op. cit., p. 67.

La primera cuestión fenomenológica es la del ser del ente que se da en la cotidianidad. Esto parece dicho directamente contra Husserl. No se trata, pues, de invalidar lo dado en la actitud primaria para buscar un campo diferente donde se ha de poner en movimiento la pregunta por el ser, que es la pregunta de la filosofía. Aquí ya estamos frente a entes que tienen su modo de ser peculiar, y es necesario investigar dicho ser.

Aquí comienza, pues, la investigación filosófica concreta. Aquí se pone en movimiento la filosofía en un campo adecuado. Husserl, en cambio, salta a otra región. El primer movimiento de la filosofía es, pues, en él, un salto. Por medio de este salto "se salta" todo un dominio, que es necesario iluminar antes de seguir adelante. Prueba de ello es que no investiga su manera de ser con rigor, sino que lo encubre aplicándole conceptos pertenecientes a otros dominios, sin haberlos sometido, por lo demás, a un examen previo. En reacción contra este proceder, Heidegger se atiene férreamente a este campo, fiel a los principios fenomenológicos, y se esfuerza por desentrañar su modo de ser y de encontrar las categorías adecuadas a él, rompiendo la costra de conceptos extraños que lo ocultaban a la mirada, como intentamos poner de manifiesto en las páginas anteriores.

XIV

METAFÍSICA Y TEOLOGÍA

El ideal de la filosofía desde Descartes ha sido llegar a adquirir el carácter de las ciencias exactas. Pero nunca ha podido alcanzar este ideal. La filosofía, como metafísica, ha sido siempre teología. Casi siempre ha luchado por evitar esta confusión, pero en vano. Después de transitorias liberaciones, ha vuelto siempre de nuevo a caer en ella. Vamos a ver ahora este extraño fenómeno en Husserl, donde adquiere un aspecto dramático, pues, a pesar de que él se propone deliberada y metódicamente huir del peligro de la caída en lo teológico, al fin de cuentas no lo puede evitar. Pero antes de esto tenemos que ver los orígenes históricos del problema.

El título "Metafísica y teología" pone en relación dos disciplinas por medio de la palabra conjuntiva "y". En su función lógica normal, la "y" liga dos conceptos yuxtaponiéndolos, sin expresar más que la mera alineación del uno junto al otro. Si aquí tuviera semejante función, el título no haría otra cosa que juntar los nombres de dos apartados del conocimiento totalmente independientes entre sí. Esto correspondería, en la actualidad, a la idea predominante en filosofía sobre la relación entre metafísica y teología.

Otra idea actual sobre dicha relación, de menor vigencia en los círculos estrictamente filosóficos, pero todavía viva entre los científicos, es la positivista, puesta en circulación por Auguste Comte en el siglo pasado. En clara reminiscencia de la *Ley de los tres estadios* de su maestro

remoto, Rudolf Carnap, uno de los corifeos del positivismo lógico, considera la metafísica —en su famoso escrito contra ella publicado hace más de treinta años en la revista *Erkenntnis*— como un "sucedáneo de la teología". Ve, pues, la relación como una relación de sustitución. La metafísica habría surgido de la teología absorbiéndola, al incorporar al pensamiento sistemático y conceptual el "contenido emotivo" de esta, reemplazando así sus supuestas fuentes sobrenaturales de conocimiento por fuentes naturales.[1] Si estuviéramos de acuerdo con Carnap tendríamos que cambiar nuestro título por este otro: "Metafísica *en lugar* de teología."

Finalmente, circula entre los historiadores de la teología cristiana una idea diametralmente opuesta a la anterior. Según ellos, la teología, tomada en sentido riguroso, viene a constituirse solo en la época patrística y en la escolástica, como un intento de explicación del cristianismo por medio de la metafísica griega. Así se invierte el orden de la relación. La metafísica no habría surgido de la teología, sino que, por decirlo así, se habría teologizado, para dar origen a esta; se habría hecho *ancilla theologiæ*, como lo dice plásticamente la expresión medieval. De manera que, de acuerdo con esta idea, el título que expresaría exactamente la relación sería: "La metafísica *como fundamento* de la teología."

Pero nosotros escribimos: "Metafísica y teología." El título no alinea una disciplina junto a la otra. Esto significaría un desconocimiento de datos históricos palmarios. Todo el mundo sabe que ambas han marchado juntas durante siglos, y no como dos fuerzas extrañas entre sí que hubieran seguido accidentalmente el mismo camino, sino trabándose en íntimas relaciones de la más diversa índole.

[1] R. Carnap, *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje*, trad. N. Molina Flores (México, 1961), p. 31.

Ni expresa una sustitución de la teología por la metafísica. ¿Quién puede afirmar que en diferentes épocas no haya ocurrido lo contrario? Pero tampoco alude al carácter fundamentador de la metafísica con respecto a la teología. Sin embargo, esta última exclusión parece no tener en cuenta, a su turno, la historia de ambas disciplinas. Nadie puede desconocer que, a partir del siglo II de nuestra era, los teóricos de la Iglesia comenzaron a incorporar la metafísica al cristianismo, fundando así la teología, tal como la conocemos desde entonces hasta nuestros días. No obstante, lo que nos dice la ciencia histórica no es toda la realidad histórica. Ella se mueve solo en la superficie del acontecer. Por ello no puede responder a preguntas que se refieren a los estratos más profundos de este. Por ejemplo: ¿qué movió a los teólogos cristianos a echar mano de la metafísica griega, si esta era precisamente la expresión más pura del "paganismo", que era lo que ellos querían superar? ¿Hubo aquí ciertamente una fusión de elementos extraños? O ¿lo que pasó no fue más bien que la metafísica, al entrar en contacto con el cristianismo, encontró su elemento natural? Las respuestas a semejantes preguntas solo se pueden encontrar asumiendo una actitud diferente de la del mero historiador. Pero, por lo pronto, dejemos esto a un lado y volvamos a nuestro título.

¿Qué sentido tiene en él la conjunción "y"? ¿Qué clase de relación es la existente entre la metafísica y la teología, si no es una relación de yuxtaposición, ni de sustitución, ni de fundamentación?

En su función lógica normal, la "y" liga conceptos independientes, verbigracia: "libros y árboles". Pero, además de esta tiene una segunda función totalizadora, por medio de la cual ata conceptos en un todo. Los conceptos se anudan así en una unidad de sentido, de la cual son los elementos constitutivos. Por ejemplo, en la expresión "viviente y mortal" los dos términos se compenetran mutuamente en una relación de interdependencia, pues la "y" los vincula en tal forma, que casi se identifican.

Esta función totalizadora ejerce la "y" en el título "Metafísica y teología". Ambas disciplinas forman un todo, en el cual la una supone la otra. Por consiguiente, la relación entre ellas es una relación de identificación.

Lo anterior se mueve en un plano meramente formal, y no se puede entender de manera adecuada si no nos desentendemos inicialmente de la relación misma, para dirigir una mirada a los términos que la constituyen. Se podría principiar por cualquiera de los dos extremos. Pero la metafísica nos ofrece un punto de vista más firme que la teología, debido a que poseemos un tratado donde se expone su esencia, justamente en la época de su constitución. Nos referimos a la *Metafísica* de Aristóteles.

En dicho tratado la metafísica misma se convierte, por primera vez, en tema de meditación. Antes de su composición se había hecho metafísica, pero este hacer no se había tematizado aún. Dos siglos después de la puesta en marcha de la metafísica entre los griegos, Aristóteles hace un alto, y abre una investigación sobre ella que aún no ha terminado.

Como se sabe, el título *Metafísica*, como designación de los escritos aristotélicos sobre la materia, no proviene de su autor, sino de sus editores. Esta ciencia no tenía ni siquiera un nombre propio. El primero que le da Aristóteles, en el libro I del tratado, es el tradicional: σοφία —sophía—.[2] Mas esta denominación no hace más que plantear un problema. La palabra σοφια tiene en griego un campo significativo incontrolable, que impide fijar la diferencia entre la metafísica y otras formas del saber. Dicho nombre propone, pues, una tarea. Por eso llama Aristóteles en seguida a la metafísica "la ciencia que buscamos"[3], dando a entender la

[2] *Metaph.*, A 981b28.
[3] *Metaph.*, A 982a4.

insuficiencia de la denominación preliminar, y la necesidad de darse a la búsqueda de una más apropiada.

En esta búsqueda se dan numerosos rodeos. La investigación se condensa en los primeros capítulos de los libros IV, VI y XI [4], donde en forma renovada se ataca el problema, cada vez desde otro punto de vista. Allí se señala el objeto de la ciencia buscada, se esboza un plan de trabajo, se la distingue de las demás ciencias, y, de acuerdo con todo esto, se le asigna un nombre.

Las primeras palabras del libro IV señalan el objeto de "la ciencia buscada". Ella trata del *ente en cuanto ente* — ὄν ἤ ὄν —. La expresión *en cuanto ente* — ἤ ὄν — indica el horizonte dentro del cual se mueve dicha ciencia. Lo que hace posible la apertura de dicho horizonte es el doble sentido que tiene la palabra ὄν *(ens, ente)*. Pues ὄν es el participio presente del verbo εἶναι —ser—, y como participio, participa del carácter del sustantivo y del verbo. De aquí que la palabra *ente* pueda, en la expresión *ente en cuanto ente*, designar dos cosas diferentes. En el primer lugar se usa en forma sustantiva, y mienta un ente determinado: árbol, estrella, río... En el segundo, se toma verbalmente; apunta, pues, al ser del ente en cada caso. Y como todos los entes *son*, se puede decir que la metafísica refiere los entes al ser: la multiplicidad (τὰ ὄντα), a la unidad (ὄν). Por consiguiente, ella no trata de los entes particulares, sino del ente en general (ὄν καθόλου). Esto determina su plan de trabajo: la investigación de los diversos sentidos del ser, de acuerdo con la pluralidad de aspectos de los entes. Desde aquí se ve también su diferencia con otras formas del saber: estas tienen un carácter particular, pues cada una de ellas trata solo de una parte del todo. Razón por la cual se la denomina πρώτη φιλοσοφία —*philosophia prima*—, ciencia general que debe estar a la base de todo saber particular.

[4] *Metaph.*, G 1-2, E 1, K 1-8.

Pero al lado de esta determinación de la metafísica corre pareja otra, que, a primera vista, la contradice. Así, en el libro XI el objeto de la ciencia buscada es lo θεῖον (*theîon*) —lo divino—, y, de acuerdo con esto, la metafísica se denomina *theología*.[5]

La contradicción entre estas dos determinaciones de la metafísica es palmaria. En la primera aparece como la ciencia del ente en general. No trata, pues, de ningún ente en particular, sino de todos, desde el grano de arena hasta Dios. En la segunda, por el contrario, es la ciencia de un ente determinado: del *Theós*, del *ón akrótaton* o ente supremo. Desde este punto de vista, la ciencia universal se convertiría en una ciencia especial entre otras. Sin embargo, según Aristóteles, la *theología* tiene también un carácter general, esto es, trata igualmente de todos los entes. Ello es solo posible en cuanto ella los refiere al ente supremo. Con todo, así no se hace más que agudizar la contradicción. Pues ¿cómo se puede explicar el ser de los entes refiriéndolos a un solo ente, si este, a pesar de ser el ente supremo, también es, y, por ello, cae también bajo el imperio del ser?

Esta contradicción le sirvió de base a Natorp para negar la autenticidad de los primeros ocho capítulos del libro XI de la *Metafísica* [6], considerándolos como un producto antiaristotélico de un autor platonizante, pues como es sabido, para Platón el objeto de la metafísica es lo *theîon*. Mas Natorp no hizo un análisis suficiente de las características literarias del texto. Auxiliado de su inmenso saber filológico, Werner Jaeger llevó a cabo este análisis en un libro sobre Aristóteles aparecido en 1923 [7], donde demuestra que dicho texto es auténtico. Jeager acepta, como es obvio,

[5] *Metaph.*, K 1064a28 ss.

[6] Paul Natorp, *Über Arist. Metaph.* K 1-8 (Archiv für Geschichte der Philosophie, v. I, Berlin, 1888), pp. 178-199.

[7] Werner Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 2 Aufl. (Berlin, 1955), pp. 217 ss.

la existencia de la contradicción en los diferentes pasajes de la *Metafísica*, pero la disuelve a la luz del concepto de evolución *(Entwicklung)*, el cual guía su trabajo. Él ve el desenvolvimiento del pensamiento de Aristóteles como una paulatina liberación de Platón, a lo largo de la cual fue escribiendo las diversas partes que integran la *Metafísica*. De esta manera descubre en las distintas capas del material diferencias cronológicas e internas. Así, el libro XI debió ser compuesto en una época en que Aristóteles no se había independizado todavía de su maestro. Sería, pues, un escrito platónico. Esto explicaría la contradicción entre este libro y otras partes de la obra escritas posteriormente, cuando la liberación habría culminado. Como se ve, Jaeger no hace más que volver al revés el argumento de Natorp. Este decía que el texto en cuestión no podía ser de Aristóteles, debido a su carácter platonizante. Jaeger, en cambio, defiende su autenticidad basándose en dicho carácter.

Mas por otra parte, aquí se nos revelan los límites de la filología en la interpretación de un texto filosófico. Pues la contradicción no solo existe entre los libros IV, VI y XI, sino también dentro de cada uno de los dos últimos. En el libro XI, al lado de la determinación de la metafísica como *theología*, se la designa también como la ciencia del ente en cuanto ente.[8] Esta fusión la explica Jaeger como el resultado de una adaptación posterior del libro arcaico a las nuevas ideas. Pero lo más grave de todo es que en el libro VI, cuando ya debería haberse cumplido el proceso de liberación de Aristóteles con respecto a Platón, tropezamos con la misma contradicción. Allí, después de designar la metafísica como la ciencia del ente en cuanto ente, se la llama *theología*. Y unas líneas más adelante ocurre lo que deja perplejo a Jaeger: Aristóteles combina las dos determinaciones contradictorias. Acepta que la metafísica

[8] *Metaph.*, K 1060b31 ss.

es la ciencia de un ente particular, de lo *theîon*, y que, justamente por ello, es general y la ciencia del ente en cuanto ente.[9]

Enfrentado a este pasaje, Jaeger pierde la serenidad filológica. Como aquí no puede resolver la contradicción desmenuzando el texto y refiriendo sus partes a diferentes épocas de la "evolución intelectual" del autor, debido a la evidente unidad y corta extensión de aquel, resuelve hacerlo de una manera antifilológica: decretando que el enredo estaba en la cabeza de Aristóteles. Jaeger dice que los dos conceptos contradictorios de la metafísica, combinados en el pasaje citado, "no brotaron, ciertamente, de uno y el mismo acto de reflexión", y que "aquí están entretejidos dos cursos de pensamiento fundamentalmente diversos": el de un Aristóteles platonizante y el de un Aristóteles liberado de su maestro.[10] El filólogo se convierte así en un siquiatra, y explica la contradicción en el pasaje, en último término, como el producto de un desdoblamiento de la personalidad. Pues lo que Jaeger afirma, en el fondo, es que, al escribir las pocas líneas de que consta el texto griego, Aristóteles unas veces empuñaba la péñola como platónico, y otras como él mismo.

Lo dicho hasta aquí nos obliga a reconocer la contradicción interna en que se debate la *Metafísica* de Aristóteles. Ella es el problema cardinal que nos ofrece este tratado. Pero su solución no puede consistir en negar la autenticidad de algunas partes de este, ni en desmenuzarlo distribuyendo los desarticulados miembros entre las distintas etapas de la evolución del pensamiento del autor. El tratado tiene una unidad, aun cuando sea una unidad de fuerzas encontradas. La contradicción aquí es esencial. Por consiguiente debemos dejarla intacta.

[9] *Metaph.*, E 1026a15-30.
[10] Jaeger, op. cit., p. 227.

Ahora bien, si dejamos subsistir la contradicción, tenemos que sacar las consecuencias implícitas en ella. Utilizando algunos términos de la filosofía escolástica, que nos permiten destacar con claridad las relaciones esenciales, podríamos formular dichas consecuencias en dos tesis:

1ª La metafísica trata del ente en cuanto ente (*ens commune*); es, por lo tanto, *metaphysica generalis* u ontología.

2ª La metafísica tiene como tema el *Theós*; se identifica, pues, con la *metaphysica specialis* llamada *theologia naturalis*.

La metafísica es lo uno y lo otro al mismo tiempo. Pero no como si la metafísica especial teológica fuera una rama de la metafísica general, vinculada con esta solo por medio de la relación formal de especie a género. No; la metafísica general es *también* especial. Esta es la contradicción esencial, tal como la encontramos en los textos aristotélicos examinados, donde se plantea por primera vez el problema de la manera de ser de esta ciencia.

Lo anterior es lo que quiere expresar el título "Metafísica y teología". La "y" no designa una mera yuxtaposición de dos disciplinas independientes, porque la teología *es* también metafísica. Tampoco significa una sustitución de la teología por la metafísica, pues es evidente que esta no surge de aquella, sino que ambas habitan juntas desde su origen griego. Ni alude a una relación de fundamentación; la metafísica no es una *ancilla theologiæ* sino que es *también* teología. La "y" ata los miembros en una totalidad. Ambos designan momentos constitutivos del todo. En tal forma que, si tenemos en cuenta la identificación escolástica de la *metaphysica generalis* con la ontología, y utilizamos un término introducido en el lenguaje filosófico por Heidegger, podríamos escribir, en lugar del título consignado, este otro: "Metafísica u onto-teología."

Pero la aceptación de la contradicción en la estructura de la metafísica no nos impide seguir preguntando por ella, aunque no queramos disolverla. Podemos intentar esclarecerla, pero dejándola intacta. El esclarecimiento no hará otra cosa que abrir el horizonte en que ella se mueve.

¿Por qué, cuando la metafísica se refiere al ente en general, tiene que dirigir la mirada, al mismo tiempo, al ente supremo?

La metafísica pregunta por el ser de los entes. Se mueve, pues, en el horizonte del ser. Pero ¿qué es el ser mismo? La metafísica no se plantea esta pregunta. Es decir, ella no pregunta por el ser en cuanto ser. Esto es lo que Heidegger ha llamado el "olvido del ser". La metafísica posee ya una idea del ser, y no tiene por qué preguntar por él. Opera tranquilamente con tal idea, y no se deja inquietar por semejante pregunta. Dicha idea aparece ya en la aurora de la metafísica griega. Heráclito identifica el ser con el Logos. *Légein* (λέγειν) es, originariamente, reunir, juntar una cosa con otra, ponerlas en relación. La reunión puede verse en varias direcciones. Aquí nos interesa solo una: aquella en que resulta una cosa como base de la otra. La base de algo es su fundamento. Este es uno de los sentidos del Logos entre los griegos, cuya idea del ser estaba dominada por la idea del fundamento.

La metafísica plantea la pregunta por el ser de los entes dentro del horizonte del Fundamento. Al desarrollar esta pregunta, el Fundamento se revela a los griegos en la forma de la ἀρχή *(arkhé)*, palabra que se tradujo posteriormente por *principium*. Por ello, a lo largo de toda la *Metafísica* de Aristóteles, dondequiera que se trata de determinar "la ciencia buscada", sea como *sophía*, o como ciencia del ente en cuanto ente, o como *theología*, se dice que ella trata de las *arkhaí*. Pero la *arkhé*, el *principium*, es lo primero de donde algo proviene. Así determina Aristóteles la *arkhé*: como lo πρώτον ὅθεν *(prōton hóthen)*, "lo primero de donde..." [11] Y los *principios* son, en efecto, lo primero de donde

11 *Metaph.*, A 1013a18.

provienen los entes. Pero ellos no corresponden a la exigencia de lo *prõton*. Pues lo *prõton* debe ser, realmente, lo primero, aquello detrás de lo cual ya no se puede ir; y, desde este punto de vista, lo último, y, como tal, único. Los *principios*, en cambio, son múltiples; además están trabados en innumerables relaciones de fundamentación: los unos fundamentan a los otros, y estos, a su turno, son fundamentados por otros, y así hasta el infinito. Por consiguiente, para poder corresponder a la exigencia contenida en lo *prõton*, es necesario buscar un principio único y último y que tenga su fundamento en sí mismo; o, como dice Aristóteles, una πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή, una "*arkhé* primera y soberana".[12] Este Principio único, primero, último y soberano es el ente supremo: el *Theós*.

Así se esclarece el horizonte en que se mueve la contradicción originaria de la metafísica, que la obliga, desde sus comienzos entre los griegos hasta nuestros días, a llevar la forma de existencia paradójica que designa el término onto-teología.

La figura bifronte que exhibe la metafísica en los textos de Aristóteles dedicados a investigar su estructura, funciona como un modelo en la filosofía occidental. Su carácter ejemplar no se quebranta ni en los momentos más tormentosos de su historia. A pesar de todo se sigue operando con ella. Se la maneja, pues, como un supuesto del filosofar. Lo que le permite ejercer una callada tiranía.

Esta tiranía se hace más notoria en aquellos pensadores que, debido a sus últimas intenciones, parecían querer evitarla. No obstante las cautelas de dichos pensadores, irrumpe de pronto, calladamente, en medio de un filosofar extraño a lo que ella impone, dando al traste con lo conquistado en un esfuerzo de liberación.

[12] *Metaph.*, K 1064b1.

Un ejemplo de esto es Descartes. El título de su obra fundamental, *Meditationes de prima philosophia*, revela su conexión con la metafísica griega. La *philosophia prima* corresponde a la *prõte philosophía* de Aristóteles. Mas en Descartes esta descubre un campo completamente nuevo, en el cual se va a mover el pensamiento moderno.

Si tenemos en cuenta el camino que sigue Aristóteles, se podría decir que Descartes comienza por el fin. Aquel investiga primeramente las *arkhaí*, los *principios*; la investigación lo lleva a establecer una *prõte arkhé*, un primer fundamento, del cual deriva todo lo demás. Descartes, en cambio, principia preguntando por lo primero y último, por por lo que él llama el *fundamentum primum*, saltándose los *principios* por medio de la duda metódica. Con todo, este *fundamentum primum* no es el *Theós*, como en Aristóteles; no es algo trascendente, sino la inmanencia humana, el *ego cogito*, el hombre como *res cogitans*. La subjetividad se convierte así en el nuevo campo de la metafísica, y esta comienza a adquirir una nueva figura: la de una onto-antropología. Esto tiene lugar en Descartes. Las primeras *Meditaciones* nos relatan la marcha de este acontecimiento, el cual va a determinar la marcha de la Edad Moderna, no solo en su filosofía, sino en su totalidad. Pero en medio de este filosofar novísimo en Occidente, a partir de la tercera *Meditación*, reaparece el *Deus*, como el Dios creador del cristianismo. Entonces la *res cogitans* pierde su preeminencia, convirtiéndose en una *res creata*, y el *Creator* ocupa el lugar de *fundamentum primum*. Y así recobra la metafísica su figura bifronte de onto-teología.

El mismo fenómeno ocurre en la filosofía posterior. En Spinoza se hipertrofia el momento teológico de la metafísica. En Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel y hasta en Nietzsche reaparece este momento imperiosamente en medio de una meditación que había tomado su punto de partida en la subjetividad, en desarrollo del programa originario de

Descartes. Esto solo lo podemos enunciar aquí, sin suministrar ninguna prueba. Pero es urgente hacer una historia de la filosofía moderna desde este punto de vista. Hasta ahora, siguiendo el precedente de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* de Hegel, se acostumbra a exponer este período del pensamiento occidental como una conquista progresiva del campo de la subjetividad, sin tener casi en cuenta el momento teológico. Pero en los últimos años se ha comenzado a trabajar en esta dirección. El libro del joven profesor de la Universidad de Tubinga, Walter Schulz, *El Dios de la metafísica moderna*[13], es un buen comienzo, pero todavía son necesarios copiosos complementos por medio de trabajos monográficos y de detalle.

Nosotros queremos estudiar el problema solamente en Husserl. Su caso confirma nuestra tesis en forma protuberante. En él se ve la tenacidad de la tiranía que ejerce la metafísica como onto-teología. Husserl muere en 1938. Aquella se mantiene, pues, hasta nuestros días. Y, sobre todo, en un pensador que, justamente, se propuso la tarea expresa de excluir de su filosofía toda clase de supuestos.

Volvamos a la sección II del primer tomo de las *Ideas*.[14] El capítulo I se titula "La tesis de la actitud natural y su eliminación". Nosotros ya sabemos lo que quiere decir este título. La actitud natural es la actitud prefilosófica. Obedeciendo a su imperativo de excluir toda clase de supuestos, Husserl parte de la vida cotidiana, exenta de toda teoría, para ganar desde allí, en pasos metódicos rigurosos, el campo en que ha de moverse la filosofía. En este proceso se supera la actitud natural y se elimina su tesis, que pone como existente el mundo dado ingenuamente. Así se ingresa en el campo propio de la filosofía. Este campo resulta ser la subjetividad.

[13] *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik* (Pfullingen, 1957).

[14] *Die phänomenologische Fundamentalbetrachtung (Ideen I*, pp. 57-149).

El capítulo II de dicha edición se titula "La conciencia y la realidad natural". Se comprende de suyo que, después de haber encontrado su campo propio, la filosofía debe ponerse en marcha. Ahora bien: ¿como qué se pone en marcha la filosofía? Husserl no nos dice ni una sola palabra al respecto. Pero el título mismo del capítulo nos da la base para una respuesta.

El título pone en relación la conciencia y la realidad natural. ¿Qué significan aquí los términos en relación, y de qué relación se trata?

La conciencia es un nombre de la subjetividad trascendental. La realidad natural es lo trascendente a aquella. De esta manera se reparte todo lo que hay en dos grandes regiones: el sujeto y los objetos — todos los objetos, desde el gusano hasta Dios.

Ahora bien, de acuerdo con la intención que anuncia el título general de la sección II, "Meditación fenomenológica fundamental", aquí se trata de una relación fundamental, o mejor de fundamentación. Por lo mismo, debe haber en ella un fundamento y algo fundado. En lo expuesto por Husserl en el citado capítulo II aparece el sujeto trascendental como el fundamento, y los objetos como lo fundado.

Después de esta aclaración terminológica elemental, podemos volver a plantear nuestra pregunta: ¿Como qué se pone en marcha la filosofía en Husserl?

La respuesta está a la mano si tenemos en cuenta lo dicho en las páginas anteriores. Si la metafísica pregunta por el fundamento de los entes, lo que tenemos ante nosotros en el capítulo en cuestión es un esquema de la metafísica. El sujeto trascendental es aquí *prōte arkhé*, el *fundamentum primum*, al cual hay que "reducir" todos los entes (objetos). El esquema tiene como modelo la metafísica de la subjetividad que se inicia con Descartes. En Husserl la filosofía se pone, pues, en marcha, como una metafísica.

Revelador de lo anterior es, por lo demás, el hecho de

que Husserl se enfrenta inmediatamente con el problema capital de la metafísica. Nos referimos al problema de lo Absoluto. Hasta ahora no habíamos empleado esta palabra. Mas su significado está ya encerrado en la palabra Fundamento. Se comprende de suyo que lo que es la base de todo lo demás, lo que no depende de nada, y, por tanto, es independiente de todo, tiene que tener un ser absoluto, es decir, debe existir desligado de todo vínculo. En las épocas de hipertrofia de su momento teológico, la metafísica había identificado lo Absoluto con Dios; las formas más puras de la metafísica de la subjetividad lo habían convertido en el Yo. En esta última dirección se mueve Husserl primeramente en la sección II de las *Ideas*.

El capítulo II —"La conciencia y la realidad natural"— establece la relación de fundamentación del Yo con respecto a los objetos, e inicia la investigación de lo Absoluto. Allí ya se elucidan los aspectos gnoseológicos y lógicos del problema.[15] Pero el aspecto metafísico aparece solo en el capítulo siguiente.

El capítulo III se titula "La región de la conciencia pura". De acuerdo con lo dicho antes, se podría haber titulado: *El Fundamento*. La investigación alcanza su punto de condensación en el § 49, que lleva por título: "La ciencia absoluta como residuo de la aniquilación del mundo."

El "mundo es todo lo trascendente a la conciencia". La posibilidad de su "aniquilación" se ha demostrado en el capítulo anterior (§ § 44 y 46), utilizando como hilo conductor los modos de darse lo trascendente y lo inmanente. El darse de lo trascendente es siempre inadecuado. Husserl toma como modelo de este tipo del darse la "percepción

[15] Ver los § § 44 y 46 (*Ideen I*, pp. 100-104 y 106-110), y la aguda interpretación de Rudolf Bohem en su ensayo *Zum Begriff des "Absoluten" bei Husserl* (Zeitschrift für philosophische Forschung, Band XIII, Heft 2, April-Juni 1959), a la cual le debemos la primera orientación en la maraña de esta parte de las *Ideas*.

de cosas". La cosa no se me da nunca completa en la percepción. Lo mentado, por ejemplo una naranja, es la cosa total. Pero lo percibido es solo un aspecto de ella, el único realmente presente. Yo digo que veo *la* naranja, y no un lado suyo, porque los otros lados se me dan en la forma de la com-presencia. Sin embargo, lo compresente no es percibido, sino que constituye un horizonte indeterminado de posibles percepciones. Este es un horizonte cambiante, en el cual la cosa también cambia. Nuevas percepciones actualizan nuevos aspectos, pero, a la vez, arrojan en una zona de desatención los percibidos antes. Y así sucesivamente. De manera que yo nunca veo la cosa tal como es en sí. Ahora bien: a este modo de darse lo trascendente se contrapone el darse de lo inmanente. Lo inmanente no se exhibe en aspectos, sino en su totalidad. Aquí lo mentado y lo percibido son idénticos. Si percibo una vivencia afectiva, v. gr., mi agrado o mi desagrado, lo presente es la vivencia entera y no un lado suyo. No tiene, pues, modos de aparición; un "de otro modo" significa otra vivencia.

Las consecuencias metafísicas de la diferencia anterior se encuentran en el título del § 44, donde se la expone, pero solo en el título, porque en la exposición se habla únicamente de *modos del darse* y no de *modos del ser*. Dicho título es: "El ser meramente fenoménico de lo trascendente y el ser absoluto de lo inmanente." El "ser fenoménico" es el de las cosas; el "ser absoluto" es el de la conciencia. Aquí tropezamos con términos cardinales de la metafísica: lo fenoménico, lo Absoluto, la conciencia como lo Absoluto. Según Husserl, las cosas tienen un ser fenoménico, "apariencial", porque se dan en modos cambiantes de aparecer, donde nada es permanente. (La permanente presencia es una nota característica del ser desde los griegos.) De aquí que su existencia no sea necesaria, sino contingente. Por eso dice Husserl que ninguna percepción de cosas, "por perfecta que sea, ofrece dentro de su dominio

algo absoluto", y que "toda experiencia, por amplia que sea, deja abierta la posibilidad de que lo dado... no exista".[16] Al revés, lo subjetivo, que se da en su presencia total, sin posibilidad de cambio —cambio hay solo donde se puede presentar "otro aspecto"—, tiene un ser absoluto, y su existencia es, por ello, necesaria. "Toda percepción inmanente, dice Husserl, garantiza necesariamente la existencia de su objeto. Cuando mi actividad perceptiva refleja se vuelve hacia mi vivencia, capto algo idéntico absoluto, cuya existencia es por principio innegable; es decir, la idea de que no exista es por principio imposible. Sería un contrasentido tener por posible que no exista una vivencia dada de semejante modo." [17]

Ahora podemos entender mejor el título del § 49: "La conciencia absoluta como residuo de la aniquilación del mundo." La existencia del mundo no es necesaria; por eso podemos aniquilarlo teóricamente, esto es, suponer su no existencia. Después de esta aniquilación queda, como "residuo fenomenológico", la conciencia con su existencia necesaria. ¿Qué significa esto? Que la conciencia puede existir sin las cosas, que es independiente de ellas, y que, por ende, tiene su fundamento en sí misma. Lo que tiene su fundamento en sí mismo *(per se esse, esse in se)* es el Fundamento o lo Absoluto. Por eso dice Husserl en el pasaje de más jugo metafísico en el § 49 y quizás en todas las *Ideas*:

Das immanente Sein ist also zweifellos in dem Sinne absolutes Sein, dass es prinzipiell nulla "re" indiget ad existendum.[18] La traducción castellana dice: "El ser inmanente es, pues, sin duda, ser absoluto, en el sentido de que, por principio, nulla 're' indiget ad existendum." La parte latina del pasaje —nulla "re" indiget ad existendum, "no necesita de ninguna 'cosa' para existir"— la toma Husserl de la definición de la *substantia* de Descartes, a quien no cita.

[16] *Ideen I*, p. 108.
[17] *Ideen I*, p. 106.
[18] *Ideen I*, p. 115.

El pasaje es oscuro. Como todo gran filosofema, la frase se niega, al primer momento, a entregar su carga significativa, y se cierra a la primera mirada. Aquí la palabra clave es "res". Husserl la escribe entre comillas, como queriéndola erizar de problemas.

¿Qué quiere expresar Husserl con las comillas, por medio de las cuales le da un carácter enigmático a la palabra *res*? Él no dice nada al respecto. Pero, como observa Rudolf Boehm, ateniéndose a la función normal de este signo gráfico, las comillas permiten tomar la palabra en dos sentidos: en un sentido cartesiano y en el sentido de Husserl. Entonces la palabra tendría un sentido dúplice. Mas con esto no hemos dicho más que una perogrullada. Sin embargo, nosotros le agregamos al aserto algo que le quita su aspecto perogrullesco: esta duplicidad es la misma que expresa la palabra onto-teología. Esto sí no es una perogrullada, sino que exhibe un rostro de paradoja, y exige una aclaración.

Supongamos con Boehm que Husserl escribió la palabra "res" entre comillas para indicar que la toma en el sentido cartesiano, y no en el suyo. En el uso de la palabra, Descartes sigue la tradición. Desde la Edad Media, *res* es la traducción de ὄν, el ente. *Ens* y *res* son, pues, lo mismo. Las *res* son los entes — todos los entes, desde el gusano hasta Dios *(res infinita)*. Entonces el pasaje de Husserl significaría que la conciencia es lo Absoluto, en el sentido de que no necesita de ningún ente para existir, incluyendo a Dios. Y, en efecto, esta es una de las direcciones del pensamiento de Husserl. Él explica todos los objetos como productos de la actividad constituyente de la conciencia. Y uno de los objetos, cuya "constitución" hay que investigar fenomenológicamente, es Dios.

Ahora supongamos que Husserl no escribió la palabra "res" entre comillas en el sentido cartesiano, sino en el

suyo propio. En este sentido, *res* es la cosa intramundana. Entonces el pasaje significaría que la conciencia es lo Absoluto, en el sentido de que no necesita de ninguna cosa mundana para existir. La conciencia constituye las cosas. Con respecto a estas es, pues, su fundamento; y, como independiente de ellas, es lo Absoluto. Pero Dios no cae del lado de las cosas. ¿Qué pasa con Dios en el horizonte de esta posible interpretación del pasaje?

Husserl, como vimos, divide todo lo que hay en dos grandes regiones: lo inmanente y lo trascendente. Dios caería, como es obvio, del lado de lo trascendente. Pero esta trascendencia de Dios sería una trascendencia peculiar. "Después de abandonar el mundo, dice Husserl, encontramos otra trascendencia... polarmente opuesta a la trascendencia del mundo. Aludimos a la trascendencia de Dios." [19] Esto es, hay dos formas de lo trascendente: el mundo o las cosas y Dios. Por lo tanto, las regiones en que se reparte todo lo que hay no serían dos, sino tres: la conciencia, lo trascendente mundano y lo trascendente divino.

Lo trascendente mundano se constituye en la conciencia. Lo divino es diferente de aquel e independiente de esta. Husserl dice que "puesto que un Dios mundano es evidentemente imposible, y puesto que, por otra parte, la inmanencia de Dios en la conciencia absoluta no se puede tomar en el sentido del ser como vivencia..., tiene que haber en la corriente absoluta de la conciencia otros modos de manifestarse trascendencias, distintos de la constitución de realidades cósicas como unidades de apariencias concordantes".[20] Es decir, en la conciencia misma se puede encontrar un acceso a esa otra trascendencia que es Dios.

Ahora tenemos que preguntar en qué relación está lo trascendente divino con la conciencia. Husserl lo llama

[19] *Ideen I*, p. 138 s.
[20] *Ideen I*, § 51, Anmerkung, pp. 121 s.

el "principio teológico", que identifica con el "principio ordenador de lo Absoluto".[21] Aquí lo Absoluto es la conciencia. De manera que esta tiene también un principio, un fundamento. La necesidad de este fundamento se basa en las siguientes razones. La conciencia constituye el mundo de las cosas. El producto de esta constitución es un "mundo morfológicamente ordenado". Este orden, su "racionalidad", depende del orden del *factum* del curso de la conciencia. Pero el orden en la conciencia no depende de ella misma. La "racionalidad" que ella realiza en su actitud constituyente no se puede explicar por su propia esencia. Aquí hay una "teleología maravillosa", que exige ser explicada por algo que está más allá de la conciencia, y que no es el mundo. Por eso "el paso a la conciencia pura conduce necesariamente a la pregunta por el fundamento *(Grund)* de la facticidad de la conciencia".[22] Este fundamento, como queda dicho, es Dios.

Ahora bien, si Dios es el fundamento de la conciencia, y esta es el fundamento de las cosas, entonces Dios es *el* "Fundamento". Así tendríamos un segundo Fundamento. Además, si Dios es independiente de la conciencia y de las cosas, entonces es absoluto. Este "Absoluto", que Husserl escribe entre comillas, es absoluto "en un sentido totalmente distinto de lo Absoluto de la conciencia".[23] Así tendríamos un segundo Absoluto.

En suma, hay dos formas de lo Absoluto: la una es la conciencia; la otra, Dios. Hay dos formas del Fundamento: Dios y la conciencia. Pero el Fundamento o, lo que es lo mismo, lo Absoluto tiene que ser uno (ἕν). Esto ya lo sabemos hasta la saciedad. Si la conciencia es, realmente, un *principium primum*, no puede haber un "principio teo-

[21] *Ideen I*, p. 121.
[22] *Ideen I*, § 58, p. 139.
[23] *Ideen I*, p. 140.

lógico". La contradicción es incontrastable. Pero nosotros no debemos dejarnos alarmar por ella, ni intentar disolverla por medio de la *analogia entis*. Esta contradicción pertenece a la esencia de la metafísica, y, por ello, es inevitable. En el autor de las *Ideas* también se encuentra latente. Pues ni siquiera Husserl pudo liberarse de lo que él llama el "*Walten*, el imperio del principio teológico" [24], que desde la aurora griega ejerce su poder en la metafísica.

Husserl es el último representante de la metafísica. En él hace esta un último esfuerzo para afirmarse frente a las tendencias disolventes que la amenazaban desde mediados del siglo XIX. Pero entretanto estas tendencias han ganado fuerza, hasta el punto de que se ha comenzado a hablar por todas partes de una "crisis de la metafísica". Husserl mismo contribuyó a la incubación de esta crisis con su exigencia de plantear los problemas filosóficos haciendo a un lado toda clase de supuestos.

En caso de que la crisis condujera a la extinción de la metafísica, tal como la conocemos desde los griegos, entonces tendríamos ante nosotros todo su pasado, con su comienzo y su fin. Los griegos y Husserl presentarían los dos extremos de este proceso histórico.

Como acontece en toda crisis, la crisis de la metafísica se ha expresado en un replanteo de la pregunta por su esencia. Pero ya no se trata, como se comprende de suyo, de la misma pregunta de Aristóteles, debido a la diferencia del nivel histórico. La pregunta de Aristóteles surge al comienzo de la historia de la metafísica, cuando era la *zetouméne epistéme*, "la ciencia que se busca"; cuando se intentaba, por primera vez, determinar su esencia y acotar su campo de trabajo. La nueva pregunta se plantea al final de la historia de la metafísica, cuando ya se han realizado todas sus posibilidades.

[24] *Ideen I*, p. 122.

Heidegger plantea ya esta pregunta en 1929, en el título de la conferencia con que inauguró su docencia en la Universidad de Friburgo, al suceder en la cátedra a su maestro Husserl. El título de la conferencia es: "¿Qué es metafísica?"

La pregunta se hace en presencia de todo el pasado de la metafísica, desde sus comienzos griegos hasta su terminación en Husserl. Por eso su contenido es diferente del contenido de la pregunta de Aristóteles. La pregunta se plantea frente al pasado de la metafísica, esto es, fuera de ella. No se pregunta, por tanto, por la metafísica para determinar su objeto y acotar su campo de trabajo, sino para enjuiciar lo realizado por ella en más de dos mil años de existencia.

Pero si el autor de la pregunta estaba ya fuera de la metafísica, los oyentes de la conferencia y sus lectores posteriores estaban todavía dentro de ella. Por eso no se vio la dirección en que preguntaba Heidegger. Durante años no se hizo más que hablar de la nada y de la angustia, del nihilismo y del pesimismo contenidos en la conferencia, sin pensar ni siquiera en su título, a pesar de que este preguntaba clara y sencillamente: "¿Qué es metafísica?"

Debido a esta incomprensión, Heidegger estimó conveniente, veinte años después, anteponer una introducción a la conferencia, al publicar la 5ª edición en 1949 [25], donde se interpreta a sí mismo. Y posteriormente, en 1957, publicó el texto de otra conferencia, leída para clausurar un seminario sobre Hegel, bajo el título "La estructura onto-teológica de la metafísica" [26], donde continúa la autointerpretación.

En la conferencia de 1929 se determina la metafísica como

[25] *Was ist Metaphysik?* Fünfte durch Einleitung und Nachwort vermehrte Auflage. (Frankfurt a. M., 1949), pp. 7 ss.

[26] Esta conferencia forma parte del libro de Heidegger *Identität und Differenz* (Pfullingen, 1957), pp. 35 ss.

la pregunta por *el ente en cuanto tal y en total.*[27] La primera parte de la determinación es una traducción de la definición de Aristóteles. Lo nuevo aquí es la segunda parte, el *y en total.* En la conferencia de 1957 Heidegger interpreta este *y en total* de la siguiente manera: "En la conferencia inaugural *¿Qué es metafísica?*... se determina la metafísica como la pregunta por el ente en cuanto tal y en total. La totalidad de este todo es la unidad del ente, la cual unifica como el fundamento creador. Para quien sepa leer, esto significa la metafísica es onto-teología."[28]

De manera que el *y en total* tampoco es nuevo. No hace más que interpretar la determinación de Aristóteles de la metafísica como ciencia de lo *theîon.* Por eso dice Heidegger: "La metafísica representa la entidad del ente en forma doble: por una parte, el todo del ente en cuanto tal, en el sentido de sus rasgos más generales (ὄν καθόλου, κοινόν); pero, al mismo tiempo, el todo del ente en cuanto tal, en el sentido del ente supremo y, por ende, divino (ὄν καθόλου, ἀκρότατον, θεῖον). La desocultación del ente en cuanto tal se configuró en la *Metafísica* de Aristóteles justamente en esta duplicidad."[29]

Lo verdaderamente nuevo aquí se encuentra en las últimas palabras de la cita anterior: "La desocultación del ente en cuanto tal se configuró en la *Metafísica* de Aristóteles justamente en esta duplicidad." La "desocultación" *(Unverborgenheit)* es la palabra con que Heidegger traduce el término griego ἀλήθεια que en su lenguaje es un nombre del ser. Por consiguiente, lo que él quiere decir es que en la metafísica griega el ser se "desocultó" en esta forma doble. Para los griegos el ser es, en último término, Logos, Fundamento. Y, como vimos, si se pregunta por el ser de los entes en el horizonte del Fundamento, es inevitable

[27] *Was ist Metaph.?*, p. 35.
[28] *Identität u. Diff.*, p. 51.
[29] *Was ist Metaph.?*, p. 18.

ver el ente en la dirección doble a que se refieren las expresiones el ente en general (ὄν καθόλου) y el ente supremo (ὄν ἀκρότατον).

¿Qué consecuencias tiene para la metafísica dicha identificación de ser y Logos? Como la metafísica, al moverse en el horizonte del Logos, solo puede tener a la vista el ente —el ente en general y el ente supremo—, necesariamente pierde de vista al ser. Esto es lo que Heidegger llama el "olvido del ser". La metafísica no se preocupa del ser, justamente debido a su origen en la idea griega que identifica el ser con el Logos, identificación que es, en último término, la fuente de su estructura onto-teológica. Pero como la pregunta originaria de la filosofía es la pregunta por el ser, y como la identificación de ser y Logos no tiene que ser eterna, debido a su carácter histórico, y, sobre todo, como la metafísica en cuanto administradora de dicha figura del ser parece haber agotado sus posibilidades — por todas estas razones, es necesario preguntar de nuevo por el ser. Pero esto supone la superación de la idea del ser como Logos, y la superación de la metafísica en la forma en que ha existido en Occidente. La obra fundamental de Heidegger —*Ser y tiempo* (1927)— se mueve ya en esta dirección. Ser y Tiempo, y no Ser y Logos. Lo mismo se puede decir de la conferencia "¿Qué es metafísica?" Ella pregunta por la metafísica para desentrañar su origen y recordar su olvido del problema central de la filosofía. Además, ella comienza a moverse también en otro horizonte, en el horizonte de la Nada, alejándose así del Logos. Aquí la nada no es una pura nada. Al renunciar a seguir dedicándose exclusivamente a los entes, la filosofía tropieza con la Nada, es decir, con la negación de todo ente. La Nada no es, pues, más que un nombre preliminar del ser, en cuanto este es lo *diferente* de los entes.

El título que encabeza este capítulo —"Metafísica y teología"— vincula íntimamente estas dos disciplinas, teniendo

en cuenta el pasado filosófico. Ahora bien: ¿qué pasaría con ellas, en el caso de que un filosofar más radical las desuniera?

La metafísica, como pregunta por el ser de los entes, responde a una necesidad de la existencia humana. La renuncia a su carácter teológico no equivaldría a su extinción. Acaso podría adquirir una figura diferente de la que le impuso la identificación griega de ser y Logos. Pero esta nueva figura tendría que estar determinada por una idea del ser conquistada en la lucha del pensar en torno a la pregunta por el ser en cuanto ser, y no por una idea del ser heredada de los griegos, con la cual operaron estos y operó todo el Occidente como con un supuesto.

La teología, como pregunta por lo divino, responde también a una necesidad de la existencia humana. La renuncia a su carácter metafísico tampoco equivaldría a su extinción. Pero la renuncia a su carácter lógico sí la obligaría a orientarse en su horizonte originario, que no es el Logos, sino la fe.

ÍNDICE

Prólogo 7

PRIMERA PARTE

LOS CAMINOS DE LA FENOMENOLOGÍA

I. El camino cartesiano 13
II. El camino histórico 24
III. Objetivismo y subjetivismo en la filosofía griega 32
IV. Triunfo del subjetivismo en la filosofía moderna 55
V. El camino del sicólogo 76

SEGUNDA PARTE

SUPERACIÓN DE LA METAFÍSICA DE LA SUBJETIVIDAD

VI. El camino de Heidegger 107
VII. Sujeto y yo 118
VIII. La descosificación del yo y el sujeto trascendental 138
IX. Vicisitudes del yo en Husserl 158
X. El hombre y el ser 188

TERCERA PARTE

EL SER DE LA FILOSOFÍA

XI. ¿Es la filosofía una ciencia estricta? 217
XII. La actitud natural y el origen de la filosofía ... 236
XIII. El punto de partida de la filosofía 259
XIV. Metafísica y teología 286