

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

INSTITUTO DE FILOSOFIA

III

CARLOS ASTRADA

BUENOS AIRES

IDEALISMO FENOMENOLOGICO

Y

METAFISICA EXISTENCIAL

DEL AUTOR

El problema epistemológico en la filosofía actual (1927).

Hegel y el presente (1931).

Progreso y desvalorización en filosofía y literatura (1931).

El juego existencial (1933).

Goethe y el panteísmo spinoziano (1933).

144
5986
(1936)

BUENOS AIRES
IMPRENTA DE LA UNIVERSIDAD

1936

IDEALISMO FENOMENOLÓGICO Y METAFÍSICA EXISTENCIAL

La fenomenología deviene una *Wissenschaftslehre* que constantemente enriquece sus cuadros con el aporte de los conocimientos de cada época concreta. Con esta radicalización del idealismo fenomenológico, de la filosofía como ciencia exacta y fundamental, están dados, en nuestro concepto sus propios límites, claros e insalvables, más allá de los cuales la metafísica, como necesidad esencial de la existencia humana, acontece y seguirá aconteciendo.

CARLOS ASTRADA, *El Juego Existencial*,
II parte, cap. I, pág. 73.

INTRODUCCION

Indagar la relación entre las posiciones de Husserl y de Heidegger es hacer incidir nuestra reflexión filosófica en el núcleo más fértil en problemas capitales, en sugerencias apasionantes, en incitaciones acuciosas de la filosofía actual.

Como todos los pensadores de la progenie fenomenológica, Heidegger, en el momento inicial de su labor, aprendió — y él mismo lo reconoce (1) — de la enseñanza magistral de Husserl el verdadero sentido de toda *empirie*, su significación filosófica y sus límites, e incluso el manejo del instrumento necesariamente adecuado a su interpretación. El punto de partida metódico, así como la postura problemática inicial del filosofar heideggeriano son fenomenológicos. Pero Heidegger no se queda en el terreno «neutral» de investigación que es la fenomenología en la formulación de Husserl. Como veremos, para él, la filosofía, si ha de interpretar con fidelidad su peculiar tarea, tiene que ser *ontología fenomenológica universal*. Ontología universal que, según Heidegger, ha de partir de la hermenéutica de la existencia humana (*Dasein*), y que, como analítica de la Existencia (*Existenz*), es decir, del ser de la existencia humana con el cual esta última se relaciona de una manera u otra, ha asegurado el cabo del hilo conductor de todo interrogar filosófico en la misma existencia humana, o sea, en el lugar de donde este hilo sale y ha-

(1) Véase *Sein und Zeit*, pág. 50. nota.

cia el cual regresa (2) Vale decir, que su filosofar se propone una finalidad distinta de la estrictamente asignada por Husserl a la fenomenología. La concepción de la filosofía es radicalmente diferente en ambos pensadores. La posición de Heidegger no es un último desarrollo de la fenomenología de troquel husserliano, que venga a completarla como etapa ya prebosquejada en el pensamiento originario, como se pretende por algunos críticos y expositores. Por el contrario, entre idealismo fenomenológico (Husserl) y metafísica existencial (Heidegger), media una diferencia fundamental. Heidegger, merced a una radicalización de la noción de *existencia*, llega a una concepción de la filosofía y de su tarea esencial divergentes, y hasta opuestas, de las que Husserl considera abonadas rigurosamente por la fenomenología.

De modo que «las relaciones entre Husserl y Heidegger» son relaciones diferenciales y hasta de oposición. Es lo que destacaremos clara y documentadamente en el desarrollo de las presentes consideraciones en torno a las mismas. El idealismo fenomenológico de Husserl y la metafísica existencial de Heidegger son, en nuestro concepto, y tal es la tesis de este trabajo, dos posibilidades — de distinto radio especulativo — del filosofar actual. Entre ambas oscila, grávida de interrogaciones, la inquietud filosófica de nuestros días.

(2) Véase *Op. cit.*, pág. 38.

I

ETAPAS DEL IDEALISMO FENOMENOLOGICO

CAPITULO I

GENESIS Y FUNDAMENTO DE LA FENOMENOLOGIA

1. — *Situación de la filosofía alemana al advenimiento de la fenomenología.*

Desde el comienzo de nuestra centuria vemos al pensamiento filosófico alemán proponerse nuevas metas, ensayar otros derroteros, en una palabra, vivir y desenvolverse bajo otro signo.

En los últimos años de la pasada centuria, el empirismo de las ciencias particulares, articulado en la pseudo filosofía del positivismo imperante, concentraba en sí todo el interés teórico, y esta actitud corría pareja con el desprecio por la filosofía auténtica, representada por las doctrinas de la interrumpida tradición especulativa. Toda inquietud metafísica había sido desplazada en favor de la preocupación por las investigaciones de tipo naturalista sobre la teoría del conocimiento. Se tendía, como al más plausible de los *desiderata*, a una presunta filosofía científica que quería ser la síntesis de las ciencias especiales. Cuando, en 1900, se publicó el primer tomo de las *Investigaciones lógicas* de Edmundo Husserl, la escuela de Marburgo — especie de semi-compromiso con esta situación, desde que representaba un positivismo menos basto y más coherente —, esta escuela que, merced a su estricto sistematismo y a su rigidez exegética,

tenía el carácter de una verdadera ortodoxia filosofante, señoreaba los ambientes filosóficos, sobre todo los académicos.

El neohegelianismo, surgido a principios de nuestro siglo, el único intento serio por superar la teoría del conocimiento del neokantismo, acuñada por Cohen, no logró conmover el dominio casi incontestado de Marburgo. Y es que, como ha ocurrido siempre en toda tentativa de restauración filosófica, en la hegeliana, por no haber nacido de una interna necesidad filosófica afirmativa, originada en exigencias históricas de la época, faltó una problemática original.

Los primeros pasos del movimiento fenomenológico señalan un momento realmente dramático en la especulación filosófica alemana. En el primer tomo de las *Investigaciones lógicas*, consagrado a los *Prolegómenos para la lógica pura*, Husserl persigue el psicologismo hasta en sus últimos escondrijos, y, ya en sus formas francas, o en las encubiertas o larvadas que asume en muchas teorías que se creen libres de él, lo combate con armas de máxima eficacia. Una vez despejado el camino, eliminado el obstáculo psicologista, echa, en el capítulo undécimo, los lineamientos básicos de la *lógica pura*. Este aporte positivo del primer tomo de las *Investigaciones*, vencidas ya en los círculos filosóficos las dificultades de la novedad terminológica husserliana, hace rápidamente camino.

Marburgo siente el primer sacudimiento de sus bases y, poseída de inquietud sintomática, va al encuentro de un enemigo al que, presintiéndolo dueño de la victoria, no se atreve a combatir. Prefiere emplear con él un lenguaje amistoso y «comprensivo». Paul Natorp, el más avizor, entonces, de la pléyade marburgiana, saluda, en 1912, la presencia de Husserl, pero en sus palabras trasluce, insegura ya, la ilusión de un poderío que no confía más en sí mismo. «Aunque Kant, como tampoco Cohen en sus primeros escritos, no ha evitado temerosamente el lenguaje de la Psicología, sin embargo fué continuamente acentuada la profunda diferencia del punto de vista trascendental del psicológico. De aquí que en este respecto tampoco nos quede mucho que aprender de las hermosas consideraciones de Husserl (en el primer

tomo de las *Investigaciones lógicas*, las que con alegría saludamos» (1).

«Estamos de acuerdo, pero no es una novedad para nosotros», viene a decir, respecto a Husserl, Paul Natorp, equivocándose completamente. La evolución ulterior de los más importantes representantes de la última promoción marburgiana nos demuestra que les quedaba a éstos bastante, y de lo más esencial, que aprender de las investigaciones de Husserl. Así, Ernesto Cassirer y Nicolai Hartmann reconocen la legitimidad del punto de vista y del método fenomenológicos, y los utilizan con los excelentes resultados de que da cuenta su labor filosófica, en su más reciente etapa. Con la desertión de Cassirer y Hartmann de la famosa «Escuela de Marburgo» ésta prácticamente se extingue, pues no cuenta la existencia esporádica de algún epígeno menor y tardío.

2. — *Carácter del movimiento fenomenológico.*

La fenomenología, cuyo punto de partida lo constituyen las mencionadas investigaciones de Husserl, no es un dominio científico estrictamente acotado, sino más bien una nueva actitud o acomodación filosófica, un procedimiento metódico de la conciencia cognoscente. El movimiento fenomenológico carece por ello de la unidad que caracteriza a las escuelas filosóficas conocidas, y que fué tan acusada en la neokantiana. Estas poseen un contenido, una sustancia de saber susceptible de ser transmitido objetivamente. En cambio, la fenomenología está privada — no por insuficiencia suya, sino por deliberada renuncia al mismo — de este contenido objetivo de saber transmisible. No deja de tener, por ello, el movimiento fenomenológico una cierta unidad, fácilmente perceptible, la que deriva de estar animados y orientados sus representantes por una misma actitud cognoscente, por la práctica de un idéntico procedimiento metódico, por coincidir todos en una idéntica *acomodación* filosófica

(1) *Kant und die Marburger Schule*, pág. 6. 1912.

respecto a los problemas. Pero esta coincidencia es sólo la del punto de partida. De aquí que, al contrario de lo que ocurre con los pensadores de una escuela, los fenomenólogos, en los objetivos y resultados de sus indagaciones, divergan apreciablemente entre sí.

Las investigaciones fenomenológicas no tienen ante sí un terreno cerrado y acotado una vez para siempre, sino que su dominio — vivero insospechado de nuevos problemas — es uno abierto, de límites movibles, dependientes de las posibilidades, mayores o menores, de avance de la investigación misma. A este carácter del movimiento fenomenológico — de no ser una escuela de unidad sistemática — débese atribuir el hecho en sí significativo de que los investigadores influenciados por Husserl, no obstante la coincidencia de actitud y punto de partida metodico, se hayan propuesto metas distintas en su labor, llegando, por caminos personales, a resultados diferentes.

Vale la pena, para comprender la índole del movimiento fenomenológico y de su núcleo originario de expansión, recordar un antecedente de importancia relativo a la formación en torno de Husserl de un animoso grupo de pensadores — entonces jóvenes — que encauzaron su labor investigativa por la ruta recién abierta por la fenomenología. En el año 1901, Hans Vaihinger convocó a una reunión, en Halle, a los colaboradores de los «Kantstudien». A la misma también fueron invitados Husserl y Scheler, ocasión en que éstos se conocieron personalmente y trabaron amistad. En el transcurso de esta reunión — tan rica en resultados ulteriores para la investigación fenomenológica — se desarrolla entre Husserl y Scheler — éste a la sazón inquieto pensador de 26 años — una interesante conversación filosófica en la que se abordó el concepto de la *intuición* y de la *percepción*. Scheler, descontento de la posición filosófica kantiana, próximo a la cual se había mantenido hasta entonces, expresó a Husserl su convicción de que la sustancia de lo dado a nuestra intuición era originariamente mucho más rica de lo que en este contenido podía ser cubierto con datos o propiedades sensibles y con sus derivados genéticos y formas lógicas unitarias; y que en

el reconocimiento de esto veía un nuevo y fecundo principio para la instauración de la filosofía teórica. Husserl, a su vez, le manifestó que él pensaba lo mismo al respecto, y que en su obra *Investigaciones lógicas*, que venía publicando, había realizado una ampliación del concepto de intuición, para incluir en ésta también la *intuición categorial o esencial*.

En su primera época de desarrollo, el movimiento fenomenológico se enriquece con el aporte del círculo de investigadores que trabajaba en torno del agudo psicólogo de Múnchen Teodoro Lipps, quien, influido fuertemente por la doctrina de las *Investigaciones lógicas*, experimentó un apreciable cambio en su orientación doctrinaria. A. Reinach, M. Geiger, A. Pfänder, jóvenes y destacados discípulos de Lipps, entroncaron, en más amplia medida que su maestro, con la posición de Husserl. Con la colaboración de Max Scheler y de este grupo de entusiastas pensadores, Husserl fundó el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, el notable órgano — hoy de tan alto y bien cimentado prestigio — del pensamiento fenomenológico.

3. — El dominio de la fenomenología.

Husserl realiza en el primer tomo de las *Investigaciones lógicas* una crítica exhaustiva del psicologismo, preparando así el terreno para echar las bases de la *lógica pura*, concebida ésta como la «teoría de las posibles formas de teorías o la pura teoría de la diversidad» (1). Fuera de las condiciones psicológicas, empíricas — cuya investigación corresponde a la psicología — de la evidencia del juicio, éste también está bajo condiciones *ideales*. Para Husserl, toda verdad es o representa, según la posibilidad, una unidad ideal en una infinita e ilimitada diversidad de enunciados justos de la misma forma y materia. De aquí que las leyes lógicas puras sean verdades que puramente están fundadas en el concepto de la *verdad*. Las mencionadas condiciones idea-

(1) Sobre la lógica pura y la *Wissenschaftslehre* véase nuestro ensayo «El problema epistemológico en la filosofía actual», Córdoba, 1927.

les del juicio, en tanto condiciones legales de índole ideal, valen en general para toda posible conciencia. En este concepto de Husserl es fácil reconocer el origen de la «reducción fenomenológica», que después asume papel tan esencial en la fundamentación filosófica de la fenomenología.

El acto evidente del juicio, como tal, es decir, considerado en sí mismo, no interesa. Se lo deja de lado para enfocar fenomenológicamente sólo la legalidad ideal (de la verdad). Si reflexionamos sobre este acto «y realizamos una abstracción ideadora, en lugar de aquella objetividad, la verdad misma llega a ser el objeto aprehendido. Con esto aprehendemos la verdad como el correlato ideal del acto subjetivo y fugaz de conocimiento, la aprehendemos como la verdad *una* frente a la ilimitada diversidad de posibles actos de conocimiento y de individuos cognoscibles» (1).

Colocándose en el punto de vista conquistado por la fenomenología pura, Husserl infiere «las fuentes de las cuales surgen los conceptos fundamentales y las leyes ideales de la lógica pura» (2). Pero los objetos a que esta lógica pura apunta nos son dados primeramente pergeñados en envolturas gramaticales, o mejor, ellos se nos presentan encauzados en vivencias psíquicas concretas, las que en la función de la significación o realización de la significación «pertenecen a ciertas expresiones idiomáticas y constituyen con éstas una unidad fenomenológica» (3).

Para la acotación del dominio de la lógica pura, el debatido problema de la significación (*Bedeutung*) es — en las investigaciones de Husserl — de singular importancia. De aquí el lugar y tratamiento que a aquel le concede en *Logische Untersuchungen*, II. De aquí también que, para Husserl, se impongan como tarea previa las necesarias elucidaciones idiomáticas sobre el contenido de la *significación* y del *significar*.

Entre el pensar y el hablar existe cierto paralelismo; aunque

(1) *Logische Untersuchungen*. Bd. I. pág. 230, 3. Aufl., 1922.

(2) *Op. cit.* Bd. II, I, pág. 3.

(3) *Op. cit.* Bd. II, I, pág. 4.

éste no sea completo, permite, sin embargo, reconocer claramente el enlace del pensamiento y del idioma. Se va, así, a considerar los conceptos como significaciones de nombres y, por tanto, se tiende a sustituir la teoría de los conceptos por la teoría de las significaciones. Se trata, según Husserl, de proponerse como tarea el operar una vuelta (una retrotracción) del vago significar al correspondiente significar claro, articulado, colmado con la plenitud de intuiciones ejemplares (1); significar que de este modo (con tales intuiciones) se hinche, cobra contenido pleno. La absolución de esta tarea conduce primeramente a la resuelta separación del dominio de la significación de la esfera de la psicología, a una neta disyunción entre lo que una expresión (todo nombre) da a conocer («*kundgibt*»), lo que ella significa (lo que nombra como objeto de la representación) y lo que ella designa (2); en segundo lugar lleva a la distinción de actos otorgadores de significación y actos de cumplimiento de significación (actos que para la expresión como tal son externamente esenciales) (3), e implícitamente conduce a la afirmación de la unidad de vivencia entre *signo* (*Zeichen*) y *designado* (*Bezeichneten*). De este modo — mediante tales discriminaciones — Husserl traslada el problema de la significación a la esfera de las *unidades ideales*. Con razón, pues, acentúa de nuevo el alcance fundamental que para un estricto planteamiento de los problemas de la lógica debe tener una sistemática elucidación del problema de la «significación» y del «significar» sobre amplia y firme base (4).

El fundamental problema de la significación — que sólo había de recibir una solución estricta y satisfactoria en la filosofía contemporánea gracias al esfuerzo de Husserl — posee una precípua filiación doctrinaria y larga historia en la especulación

(1) *Op. cit.*, Bd. II, I, pág. 14.

(2) Véase *Op. cit.*, Bd. II, I, pág. 32.

(3) *Op. cit.*, Bd. II, I, pág. 38.

(4) Véase *Ideen* . . . pág. 256 y ss. y *Formale und transzendentale Logik*, parágrafos 3 y 4, págs. 19 y ss., 1929.

occidental. Para apreciar en su real importancia tal solución, conviene pasemos sucinta revista de los antecedentes histórico-filosóficos de dicho problema.

A la acuñación del concepto del *logos* en la especulación griega, estrechamente emparentado con opiniones míticas que atribuyen carácter sagrado a la palabra, se remontan las primeras nociones sobre el problema del lenguaje. Entre los filósofos presocráticos, Heráclito es el primero en quien surge una reflexión filosófica sobre tal tema. Afirma la identidad entre la totalidad del lenguaje y la totalidad de la razón. El que quiera hablar con sentido — viene a decirnos — no debe dejarse engañar por la singularización de las palabras, sino descubrir por debajo de ellas el total sentido general (1). En cuanto a la elucidación de la cuestión de la significación en la filosofía platónica, cabe señalar, según Cassirer, que el comienzo propiamente de la original doctrina de Platón está en que, para éste, la relación del problema del ser y del de la significación se altera: el último deviene el punto de partida del filosofar, mientras el concepto de ser aparece sólo como un resultado derivado, consecuencia de este comienzo. «El ser, del que Sócrates habla e incansablemente investiga, no era el ser de las cosas, como ellas son dadas en espacio y tiempo, sino un ser de *significaciones*. El no se encamina a la existencia de determinados contenidos, sino a la determinación del unívoco sentido de los conceptos. No se interroga aquí por la existencia o por las propiedades de cualesquiera objetos mostrables en la inmediata intuición sensible, sino por la sustancia de la predicación, de la sentencia misma» (2).

El cosmos de Platón no es, pues, el cosmos de las cosas espaciales o acontecimientos temporales, sino uno constituido por significaciones. Desde el comienzo, la mirada platónica no se dirige a los objetos, como tales, sino a la verdad de los objetos. En

(1) Heráclitos von Ephesos, Fr. 114, ed. Herman Diels, pág. 27, 1921.

(2) E. Cassirer, *Philosophie der Griechen*, pág. 85, in *Lehrbuch der Philosophie*, I, hrg. von Max Dessoir, 1925.

el desarrollo de la séptima carta platónica, «se ensaya, por primera vez en la historia del pensar, determinar y acotar el valor cognoscitivo del lenguaje en sentido puramente metódico. El lenguaje es reconocido como un primer punto de partida del conocimiento, pero él no es más que tal punto de partida» (1).

En Platón, el problema del lenguaje y el de la significación (en realidad, del significar) se relacionan intrínsecamente. Y aunque la estructura fonética de la palabra, o la proposición idiomática, no capta la peculiar sustancia de la idea, existe, no obstante, una determinada relación entre palabra e idea. El sonido entendido es portador y expresión de una determinada «significación»; la existencia física del sonido verbal vale como representación de algo que no es físico. El acto lógico de entender es posible porque el sonido pronunciado o escuchado, que en sí es algo puramente sensible, remite a algo no sensible. Todo idioma es, como tal, representación de una determinada «significación» por medio de un signo sensible.

Pero, en resumidas cuentas, Platón sólo trata, del problema de la significación — alude apenas a ésta —, la cuestión del significar, pero no investiga ni atiende a los objetos del significar como *significaciones*.

Algo semejante acontece en la filosofía medieval con la consideración del problema de la significación (*significare, significatio*). El planteamiento y primeras reflexiones sobre el mismo los encontramos en Boethius. Mas el problema de la significación por primera vez surge claramente en la solución dada por Abelardo a la cuestión de los *universales* (1). En lugar de la fórmula *universale est vox*, Abelardo establece esta otra: *universale est sermo*. Con esta última formulación quiere expresar «que lo universal no yace en la palabra como fenómeno físico, sino en la *significatio*. La generalidad corresponde al *conceptus* o *in-*

(1) E. Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, I Die Sprache, pág. 63, 1923.

(2) Véase J. Reiners, *Der Nominalismus in der Frühcholastik*, 1910; además, B. Geyer, *Ueberwegs Grundriss der Philosophie*, II, 11.

tellectus» (1). Tocamos, así, el origen metódico del problema de la significación en Abelardo: «*Nomina enim et verba duplicem significationem habent, unam quidem de rebus, alteram de intellectibus*» (2). Como vemos, aquí se separan claramente los dominios del designar (*Bezeichnen*) y del significar. Abelardo no llega a determinar la interna relación de *significatio* y *sermo* por un lado, y de *significatio* y *conceptus*, por otro. Reiners otorga a *significatio*, en Abelardo, la acepción de significación (en sentido objetivo).

A Heidegger también le debemos una importante contribución acerca de la discusión del problema de la significación en la filosofía medieval (3). Dejando de lado la debatida cuestión de si la «Grammatica speculativa» pertenece a Duns Scotus o a Thomas von Erfurt (4), es de notar que los diversos tratados *De modis significandi* explican el problema del *significari*. Las consideraciones se refieren al signo y al ser del signo. Los posteriores nominalistas, como Guillermo de Ockham, entienden por *significatio* la propiedad de ser signo. De lo dicho se desprende que la especulación filosófica medieval no llegó a elaborar una detallada y fundamentada teoría de la significación.

En nuestra época, bajo el influjo de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, el problema filosófico de la «significación» asume por primera vez, con sentido sistemático, posición central en el dominio de la lógica y de la teoría del conocimiento. Tal influjo se extiende asimismo, con carácter innovador, al campo de la filología. Así, el destacado filólogo W. Porzig reconoce que incluso ha partido de Husserl una valiosa sugestión para el estudio del fenómeno del idioma, particularmente en lo que respecta a la teoría de la sintaxis. El mismo Porzig ensaya, por primera vez, tratar la sintaxis indogermánica desde el punto de

(1) GEYER, *Op. cit.*, pág. 213.

(2) *Op. cit.*, pág. 217.

(3) *Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, 1916.

(4) Graumann sostiene que pertenece al último, aportando sus razones para opinar así. Véase *Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik*, in *Philosophisches Jahrbuch der Görres Gesellschaft*, 35, pág. 130, 1922.

vista fenomenológico y ver qué tareas a ella le competen enfocada desde dicha posición. Distingue en una sentencia: a) su expresión externa por sonidos; b) los acontecimientos o estados psíquicos que traduce; c) su *significación*. Esta última es la «capacidad de una sentencia para pensar una porción de realidad» (1). De esta discriminación surge claramente la petición de una teoría especial dentro de la ciencia del lenguaje, de una «teoría la significación» que estudie e investigue, en la sentencia, el último de los aspectos consignados, o sea, el lado «por medio del cual ésta se relaciona con una porción de realidad». En este sentido, incumbe a esta disciplina establecer lo que objetivamente corresponde a las significaciones y verificar la relación de éstas con los objetos. Dilucidar la esencia y estructura de las significaciones, con prescindencia de lo que positivamente, de hecho, corresponde a éstas (2) es tarea estrictamente filosófica que cae en el dominio de la lógica y de la metafísica. La fundamental contribución de Husserl en este terreno nos conduce mediante claro y firme procedimiento metódico desde el pro-

(1) WALTER PORZIG, *Aufgaben der indogermanischen Syntax*, pág. 111, in *Stand und Aufgaben der Sprachwissenschaft* (Festschrift für Wilhelm Streitberg), 1924.

(2) El primero que se hace cargo de este postulado, y a quien debe considerarse el fundador de la teoría gramatical de la significación, es el filólogo clásico K. Reisig. Este nos dice: «Consideramos la palabra en su estructura según ciertos principios, y de aquí surge: 1) la etimología, teoría de la forma; luego los enlaces con otras palabras, y esto constituye 2) la sintaxis. Pero la palabra tiene aún otra propiedad en sí, la *significación*. Hay una especie de palabras... cuya significación ni en la etimología puede ser explicada, ni encuentra lugar en la sintaxis... Se puede establecer ciertos principios que muestren el desarrollo de la significación y del empleo de una multitud de palabras, y así surge una parte integrante de la gramática, la *teoría de la significación*, la Semasiología («*Vorlesungen über lateinische Sprachwissenschaft*», pág. 18, hrg. von F. Haase, Leipzig, 1839). No obstante, Reisig no llega a proponerse un objetivo claro, y está lejos de sospechar el alcance de semejante investigación, hoy puesto en evidencia por la moderna ciencia del lenguaje. De aquí que él se reduzca a explicar clasificaciones de índole puramente gramatical (Véase *Op. cit.*, págs. 286 y ss.).

blema lógico de la significación al grávido tema filosófico — de proyecciones metafísicas — de la esencia.

Retomemos, después de esta necesaria digresión de carácter histórico, el problema de los objetos a que apunta la lógica pura. Vimos ya que la ley lógica ideal no nos es dada en otra forma que en significaciones verbales. De estas últimas depende, en definitiva, la evidencia con que aprehendemos tal ley. Mediante el análisis fenomenológico las ideas lógicas tienen que ser precisadas y aclaradas en forma teórica cognoscitiva. Los conceptos lógicos, como unidades válidas de pensamiento, deben tener su origen en la intuición; tienen que, sobre la base de ciertas vivencias, desarrollarse mediante abstracción, siempre de nuevo ser verificados en la repetición de esta abstracción y ser aprehendidos, en su idealidad, como conceptos lógicos.

Se trata, en último término, de no darnos simplemente por satisfechos con meras palabras. Hay que retornar «a las cosas mismas», tal el lema investigativo de Husserl.

4. — Antecedentes histórico-doctrinarios de la fenomenología.

La posición de Husserl, tal como surge y se define en las *Investigaciones lógicas*, tiene, sin duda, sus puntos de enlace histórico con doctrinas filosóficas tradicionales, sin que esto quiera decir que quepa considerar a éstas como fuentes en que se origina el pensamiento fenomenológico. Por el contrario, éste trae consigo una problemática peculiar y unitaria. De modo que solamente aludimos a sus *puntos de contacto* con otras posiciones filosóficas.

En la formulación de la fenomenología es fácil reconocer una oposición dominante, considerada como básica ya por la escolástica. Nos referimos a la oposición de *existencia y esencia*. Se propone, pues, la indagación fenomenológica descubrir las esencias realizadas en el mundo, y aspira a lograr este objetivo por

hallazgo intuitivo inmediato. Ya que hablamos de una relación con la filosofía escolástica, hagamos notar que, por otra parte, la fenomenología refuta estrictamente la teoría nominalista del concepto y de la significación, aceptada y mantenida en vigencia por muchos representantes destacados de la filosofía moderna.

Con la dirección platónica también se vincula la investigación fenomenológica. En este sentido, ésta históricamente puede ser considerada — como Scheler con razón lo señala — como una renovación del platonismo intuitivo, pero con la completa exclusión por parte de Husserl de la concepción platónica que otorga realidad a las ideas, como asimismo de los ingredientes míticos que Platón insufla en tal concepción. Esta ascendencia del pensamiento fenomenológico nos explica también que él tenga apreciables puntos de contacto con la tendencia platónico-agustiniana de la patrística y de la primera escolástica, como incluso con el aristotelismo.

Además, la posición de Husserl entronca con Leibniz a través de un olvidado discípulo de éste, el gran lógico Bolzano, a quien Husserl diera de nuevo merecida actualidad. En cierto sentido ya está netamente delineada en Bolzano la discriminación — tan importante para la fenomenología — entre el acto de juzgar y la proposición como unidad ideal de carácter ontológico. Asimismo, Husserl, con su concepción de la lógica pura como «la teoría de las posibles formas de teorías o la pura doctrina de la diversidad», retoma, con el propósito de realizarlo, un pensamiento caro a Leibniz, que fuera para éste un *desideratum* constantemente presente: llegar a una *mathesis universalis*. Hay que destacar incluso la semejanza que tiene la distinción fenomenológica entre intuición sensible e intuición categorial o esencial con la establecida por Leibniz entre *verités de fait* y *verités de raison*, aunque Husserl anota, con fundamento, que intuición categorial y *verité de raison* no coinciden en su contenido. Parentesco explicable por el influjo del pensamiento escolástico en la filosofía de Leibniz. Asimismo se acusa en la fenomenología una coincidencia con la posición de Lotze, en lo que

se refiere a la concepción por éste de las ideas platónicas como unidades válidas.

El pensamiento de Franz Brentano — el maestro de Husserl, del cual éste se aparta filosóficamente en el momento en que, por haber superado su originario punto de vista psicologista, inicia el decisivo giro hacia una nueva posición — ha influido considerablemente en el desarrollo de la primera etapa de la fundamentación husserliana de la fenomenología. Se comprende este influjo si tenemos en cuenta que Brentano, partiendo de la percepción interna — la que, por su evidencia, nos asegura que los fenómenos por ella aprehendidos poseen su realidad —, y mediante el concepto de la *inexistencia intencional*, abre el camino que va del fenómeno a la esencia. La intencionalidad propia de los fenómenos psíquicos, significa, en Brentano, referencia a un objeto, si bien éste no puede ser entendido como realidad (como un objeto real). Sólo que Brentano, atendiendo únicamente a los actos psíquicos dirigidos a un contenido — a un objeto — queda aferrado a un nominalismo extremo, posición eficazmente refutada por Husserl.

Por último, hay que consignar que la fenomenología tiene su antecedente más directo en el «fenomenalismo» de Hume. El mismo Husserl ve en Hume el precursor de la actitud fenomenológica. Sólo que éste no sospechó en ningún momento que pisaba un nuevo y fecundo dominio de investigación. De aquí sus vacilaciones y su impotencia — no obstante su pasión y tenacidad investigativas — para formular claramente los problemas. Y lo singular es, como Husserl lo hace notar, que casi todos los problemas que preocuparon a Hume yacen en la esfera propia de la fenomenología; vale decir, serían los problemas que después habían de ser considerados como oriundos de la misma. Hume, en realidad, se encamina, anheloso, al descubrimiento de un terreno filosófico nuevo, que su inquietud había entrevisto. A través de dificultades que no supo debelar, llega a él, pero no se da cuenta de ello, no tiene conciencia de su hallazgo, y, decepcionado, sin intentar siquiera posesionarse del nuevo dominio, lo abandona y se refugia en el escepticismo.

CAPITULO II

METODO Y OBJETIVO DE LA FENOMENOLOGIA

5. — *El principio metódico general.*

Es característica singular del método fenomenológico, en la formulación husserliana, no haber sido forjado previamente a la inferencia e investigación del dominio de la fenomenología. Por el contrario, uno de los principios fundamentales del método fenomenológico sólo en el curso de su aplicación logra fundamentarse.

Ya en la introducción al segundo tomo de sus *Investigaciones lógicas*, al enunciar lo que él en este lugar designa «el principio de la exclusión de supuestos de las investigaciones teóricas del conocimiento», nos habla Husserl de una «teoría del conocimiento» de carácter «aclarativo». Tal teoría aclarativa del conocimiento ha de proponerse simplemente clarificar, elucidar la idea del conocimiento según sus elementos constitutivos y, respectivamente, según sus leyes; ha de tratar de «comprender el sentido ideal de las relaciones específicas en las cuales se documenta la objetividad del conocimiento; de elevar a claridad y precisión las formas y leyes puras del conocimiento mediante retrotracción a la intuición adecuadamente cumplida» (1). Esta concepción de Husserl, que logra más estricta fundamentación

(1) *Logische Untersuchungen*, Bd. II, I, Einleitung, parágrafo 7, p. 21.

en el desarrollo de la IV investigación, aparece ya aquí como el principio general del método fenomenológico.

6. — *Etapas metódicas: a) Intuición categorial.*

Si todo conocimiento, y es decir toda verdad, sólo pueden ser dados en la evidencia mediante intuición adecuadamente realizada, y esto reza también con las verdades que se refieren a los objetos matemáticos, gramaticales y otros por el estilo, entonces el concepto de la intuición necesariamente va más allá de la esfera sensible. Así se abre para Husserl el vasto dominio de la intuición esencial o categorial. El se pregunta, si la palabra «objeto» — como se designa su darse actual —, y la palabra percepción nos estuviesen vedadas para designar lo que nos es dable aprehender más allá de la esfera de la intuición sensible, cómo deberíamos, entonces, llamar al correlato de una representación no sensible del sujeto? No queda otra solución — por lo demás inobjetable — que erigir en «objetos» cantidades, multiplicidades indeterminadas, ciertas cosas, predicados, etc., y considerar *percepciones* los actos mediante los cuales dichos objetos *sui generis* nos son dados (1).

La primera y capital exigencia del método fenomenológico es que se deje de lado todo supuesto teórico y atenerse estricta y exclusivamente a lo dado. En la observancia de esta condición reside la posibilidad de llegar a auténticos conocimientos. De acuerdo con esta previa postulación metódica, Husserl llega a enunciar lo que él llama el principio de todos los principios: «Ninguna teoría imaginable puede desviarnos del principio de todos los principios: que toda intuición dada originariamente es una fuente legítima de conocimiento, y cuanto se ofrece a nosotros originariamente en la intuición (por decirlo así, en su corpórea realidad), ha de aceptarse simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da» (2).

(1) *Op. cit.*, Bd. II, II, págs. 142-143.

(2) *Ideen...*, pág. 43. 3. Abdr. 1923.

Toda percepción aprehende directamente su objeto. Lo que aquí llamamos aprehensión directa tiene distinto sentido y carácter, según sea la objetividad directamente aprehendida un objeto sensible o un objeto categorial, un objeto real o uno ideal. Aquí radica la diferencia fenomenológica entre intuición sensible e intuición categorial.

Husserl ha concretado más — en *Ideen...* — el carácter peculiar de la intuición esencial. Además de la intuición sensible — viene a decirnos —, y con la misma inmediatez de ésta, hay una intuición esencial o categorial. «La esencia (*Eidos*) es un objeto de una nueva especie. Así como lo dado de la intuición individual o de experiencia es un objeto individual, así lo dado de la intuición esencial es una pura esencia» (1). Al hablar aquí de esencia, no consideramos a ésta como objeto por analogía, dando al vocablo objeto un sentido figurado. «No yace aquí una mera analogía externa, sino una comunidad radical» (2). Como el objeto *eidético* es precisamente objeto, así también la aprehensión, la visión de esencias es cabalmente intuición. «La generalización de los conceptos correlativamente conexos de «intuición» y «objeto» no es una ocurrencia arbitraria, sino forzosamente reclamada por la naturaleza de las cosas» (3).

La intuición empírica es conciencia de un objeto individual, y en tanto ella intuye el objeto, éste se da. Del mismo modo la intuición esencial es conciencia de algo, de un «objeto», de un algo a que su mirada se dirige y que en dicha intuición es dado. Ambas clases de intuición son por principio diferentes. A las diferencias esenciales de ambas intuiciones corresponden las relaciones también esenciales entre *existencia*, tomada como lo individual existente, y *esencia*, o sea, entre hecho y *Eidos*.

b) *La «reducción fenomenológica»*

Husserl recién en sus *Ideen* llega a una exposición sistemá-

(1) *Op. cit.*, pág. 10.

(2) *Op. cit.*, pág. 11.

(3) *Op. cit.*, pág. 11.

tica del método fundamental de la fenomenología, o sea, de la «reducción fenomenológica», a que ya aludimos en el capítulo anterior (parágrafo 3). La fenomenología pura o trascendental no es una «ciencia de hechos», sino una «ciencia de las esencias», a la que Husserl también da el nombre de «ciencia eidética». De modo que la fenomenología se fundamenta «como una ciencia que exclusivamente quiere establecer «conocimientos esenciales», y de ningún modo *hechos*. La correspondiente reducción, la que de los fenómenos psíquicos conduce a las puras esencias, y, respectivamente, en el pensar juzgativo, de la generalidad fáctica («empírica») a la generalidad «esencial», es la *reducción eidética*» (1). En segundo lugar, Husserl caracteriza los fenómenos de que se ocupa la *fenomenología trascendental* como *irreales*. Las reducciones específicamente trascendentales «depuran los fenómenos psíquicos, quitan de éstos lo que les concede realidad y, con ésta, lugar en el mundo real. «Nuestra fenomenología debe ser no una teoría esencial de fenómenos reales, sino de fenómenos trascendentalmente reducidos» (2). Con esta afirmación queda acotada, como dominio de la fenomenología, circunscripto a la conciencia pura o trascendental, una región especial del ser.

Husserl introduce la doble oposición *hecho-esencia* y *real-no real*. «La transición a la pura esencia suministra, por un lado, conocimiento esencial de lo real, por otro, con respecto a las restantes esferas, conocimiento esencial de lo irreal» (3). Para Husserl, son irrealidades, colocadas fuera de toda ordenación en el «mundo real», las vivencias trascendentalmente depuradas. La fenomenología tiene precisamente por objetivo investigar estas irrealidades, mas no tomadas como hechos aislados singulares, sino en su esencia.

(1) *Ideen, Einleitung*, pág. 4.

(2) *Op. cit.*, pág. 4.

(3) *Op. cit.*, pág. 4.

7. — *Las dos direcciones de la reducción fenomenológica*

Como acabamos de ver la fenomenología trascendental empieza «reduciendo los hechos reales que nos son dados en la «acomodación» (*Einstellung*) natural». Esta reducción se realiza en dos aspectos o direcciones. Hace de los hechos reales esencias (*Eide*), o fenómenos trascendentales en la conciencia pura. Estas dos direcciones de la reducción eidética se comportan independientemente una de otra, pero ambas coinciden en la misma meta final, es decir, van a terminar en la conciencia pura como dominio peculiar de los fenómenos trascendentales.

Del objeto natural, o sea, del hecho real (dado en la acomodación natural) podemos ascender hasta la esencia (*Eidos*), y de ésta dirigirnos (desplazarnos horizontalmente), al fenómeno trascendental, obtenido en la pura «acomodación fenomenológica». Éste sería uno de los caminos recorridos por la reducción eidética. Tomando el otro, igualmente adecuado, nos dirigimos primeramente del objeto natural al fenómeno trascendental, como hecho singular que se nos da en la acomodación fáctica trascendental o «metafísica», y desde este ascendemos al puro fenómeno trascendental, obtenido en la pura acomodación fenomenológica. Este puro fenómeno trascendental es el *Eidos* o esencia ya trascendentalmente «reducido», vale decir, fenómeno de la conciencia pura.

El *Eidos* o esencia a que ascendemos por el primer camino es el *Eidos* trascendente, que aún no ha sido sometido a la reducción trascendental. Este *Eidos* constituye, para Husserl, el objeto de la ontología, la que abarca una parte formal y una parte material. La ontología se divide en una serie de regiones u *ontologías regionales*.

La disciplina o ciencia filosófica que se ocupa del hecho singular trascendental (o fenómeno trascendental), que se nos da en la acomodación fáctica trascendental (llamada también metafísica) encuentra su necesario remate en la metafísica, que Husserl separa estrictamente de lo que él llama «ontología».

8. — *Espontaneidad del «cogito» y modificación de la tesis natural.*

El mundo, como realidad, siempre existe. La reducción trascendental consiste sólo en una modificación radical de la acomodación natural en la que el *cogito* espontáneamente se relaciona con el mundo como realidad. No todo *cogito* tiene cosas, hombres, objetos de cualquier clase de nuestro mundo circundante por *cogitatum*. Si nos ocupamos con puros números y sus leyes, éstos no están presentes en el mundo circundante, en el mundo real. «El mundo aritmético existe para mí cuando y mientras yo estoy situado en el punto de vista aritmético» (1).

Primeramente este mundo que existe en la acomodación natural es descrito; descripción que es previa a toda teoría y por la que se define la «tesis general de la acomodación natural». El mundo como realidad existe siempre, a lo más él es aquí o allí algo distinto de lo que suponemos.

En lugar de permanecer anclados en la acomodación natural, sometemos a ésta a una radical modificación. Mientras esta tesis natural permanece siendo en sí lo que ella es, la colocamos, por así decir, «fuera de acción», la «excluimos», la «ponemos entre paréntesis». «La tesis es una vivencia, pero no hacemos de ella «ningún uso», y esto naturalmente no entendido como privación» (2). Sencillamente, operamos fuera del fenómeno encerrado en el paréntesis. Con relación a esta tesis, como asimismo a toda tesis, podemos practicar una cierta *abstención de juicio*, una *epojé* (ἐπιψή). La tesis colocada entre paréntesis o puesta fuera de acción se transforma en «tesis puesta entre paréntesis» (*eingeklammerte Thesis*), y el juicio simplemente en «juicio puesto entre paréntesis» (*eingeklammerte Urteil*).

Husserl sustituye al ensayo cartesiano de una duda universal la abstención de juicio o *epojé*, en el sentido precedentemente determinado. La finalidad perseguida no es otra — y con esto

(1) *Op. cit.*, pág. 51.

(2) *Op. cit.*, pág. 54.

se impone cierta restricción a la universalidad de la abstención de juicio — que inferir un nuevo dominio científico y precisamente de modo que tal dominio debe ser conquistado mediante el método del «paréntesis», método perfectamente determinado y circunscrito. Entonces colocamos entre paréntesis todo el *mundo natural*, este mundo que constantemente está presente para nosotros, y que siempre permanecerá como realidad de la conciencia. Si tal hago, conforme a mi pleno arbitrio, «entonces no niego este «mundo», como si yo fuese un sofista, yo no dudo de su existencia, como si fuese un escéptico; sino que yo ejercito la *epojé* fenomenológica, la que me cierra completamente todo juicio sobre existencia *tempo-espacial*» (1).

9. — *El ser residual de las vivencias puras.*

Cuando, por obra de la abstención fenomenológica, el mundo todo, con todas las ciencias que se refieren a su realidad, ha sido excluido, puesto entre paréntesis, incluyéndonos en éste nosotros mismos con todas nuestras *cogitationes*, ¿qué puede restar aún?, se pregunta Husserl. No otra cosa que el ser que debe designarse como «puras vivencias», como «conciencia pura» con sus puros «correlatos de conciencia», el yo puro del yo, de la conciencia de todas las vivencias que nos son dadas en la acomodación natural. De modo que lo que queda después de ejercitada la reducción fenomenológica o la abstención de juicio es «una nueva región del ser, hasta ahora no acotada en su peculiaridad» (2). De aquí que sea necesario tener una cierta *intelección general*, o conocimiento, de la conciencia en general, y muy en particular de la conciencia en tanto en ella misma la realidad natural se torna consciente.

Por este camino logramos la evidencia de que la conciencia tiene en sí misma un ser peculiar, que ella no ha sido alcanzada en su ser propio y absoluto por la reducción, o exclusión, feno-

(1) *Op. cit.*, pág. 56.

(2) *Op. cit.*, pág. 58.

menológica. «Con esto queda ella como «residuo fenomenológico, como peculiar y *principal* (es decir, necesariamente esencial) región ontológica, la que de hecho puede llegar a ser el campo de una nueva ciencia, de la fenomenología» (1).

10. — *Estructura intencional de la conciencia pura.*

Nosotros estamos, de modo natural, dirigidos hacia el mundo exterior. La expresión *cogito* significa que «yo tengo conciencia de algo», que realizo un acto de conciencia. Un yo despierto es el que dentro de su corriente de vivencias tiene continuamente conciencia de algo en la forma específica del *cogito*. «A la esencia de todo cogito actual corresponde en general ser conciencia de algo» (2). La *cogitatio* modificada — por el ejercicio de la reducción — es también, como la *cogitatio* correspondiente no modificada, conciencia de algo. De donde la estructura fundamental de la conciencia está constituida por la *intencionalidad*. Todas las vivencias, en tanto son conciencia de algo, son *vivencias intencionales*, es decir, son referidas intencionalmente a este algo. Aquí no se trata de la relación entre un acontecer psicológico, que llamamos vivencia, y una existencia real, llamada objeto, sino de vivencias según su pura esencia y, respectivamente, de la esencia pura y de lo que en ésta está necesariamente contenido *a priori*. Vale decir, que no interesa el hecho de la vivencia en el mundo, especialmente en conexiones fácticas, sino «la pura esencia aprehendida en la ideación como pura idea» (3).

11. — *Aniquilamiento del mundo y residuo absoluto.*

El recurso metódico de la fenomenología que nos permite enfocar la conciencia trascendental consiste, como ya vimos, en la exclusión de la naturaleza.

(1) *Op. cit.*, pág. 59.

(2) *Op. cit.*, pág. 64.

(3) *Op. cit.*, pág. 64.

Luego de haber hecho abandono del mundo natural chocamos con otra trascendencia, que no nos es inmediatamente dada con la *conciencia* reducida, sino que en forma muy mediata llega al conocimiento. Nos referimos a la «trascendencia de Dios», polarmente opuesto a la trascendencia del mundo. A esa trascendencia también alcanza la reducción fenomenológica, es decir, ella debe quedar excluida del nuevo dominio de investigación a acotar, si es que éste ha de ser el dominio de la conciencia pura misma.

La reducción fenomenológica no sólo excluye realidades individuales, sino también toda otra especie de *trascendencia*. Esta exclusión tiene lugar, por consiguiente, incluso respecto a los objetos generales», a las esencias, desde que éstas son trascendentes a la conciencia pura, vale decir, que no son hallables en esta última de modo efectivo, o sea, como datos de conciencia.

Por cuanto a la fenomenología incumbe la investigación de la conciencia pura, y no puede proponerse otra tarea que los análisis descriptivos que se resuelven en la pura intuición, ella puede prescindir de las formas teóricas de las disciplinas matemáticas y de sus proposiciones mediatas. De aquí la posibilidad de poner también entre paréntesis la lógica pura como *mathesis universalis*, y con ésta todas las disciplinas de la *mathesis* formal, como álgebra, teoría de los números, etc. De donde «la fenomenología es, pues, de hecho una disciplina puramente descriptiva que investiga el campo de la pura conciencia trascendental» (1).

Ahora surge la cuestión de si al acotar el campo de la conciencia trascendental, el yo puro también ha de ser excluido, si este yo fenomenológicamente hallado ha llegado a ser una *nada trascendental* por obra de la reducción fenomenológica. Sin duda, el hombre como ser natural y como persona en el grupo social es excluido; asimismo todo ser animal. Una vez realizadas estas reducciones en la fluencia de la diversidad de las vivencias, fluencia que queda como *residuo* trascendental, no tropezaremos

(1) *Op. cit.*, pág. 113.

en ninguna parte con el yo puro, como si éste fuese una vivencia entre otras vivencias, una vivencia que surge y luego desaparece. Por el contrario, el yo parece ser algo permanente y necesario. Pertenecce a cada vivencia que nace y fluye. La irradiación del yo se dirige, a través de todo *cogito* actual, a lo objetivo. Es que el yo es un yo idéntico. Husserl nos dice: «en lenguaje kantiano, el «yo pienso» tiene que acompañar a todas mis representaciones» (1). Entonces nos queda un yo puro como residuo de la exclusión fenomenológica del mundo y de la subjetividad empírica correspondiente a éste. Así, con el yo puro residual se nos ofrece «una peculiar trascendencia, no constituida, una trascendencia en la inmanencia» (2).

Es necesaria y esencialmente inherente a las cosas como tales, a toda realidad, no ser inmanentemente perceptibles y, por lo mismo, no ser hallables en conexión de vivencias. Por eso designamos tal realidad como simplemente trascendente. La diferencia más cardinal que puede existir es la que se da entre *conciencia y realidad*. El ser de lo trascendente, es decir, el ser como cosa, es meramente fenomenal; en cambio, el ser como vivencia, el ser de la conciencia, del que da cuenta la percepción inmanente, es *ser absoluto*. «A la tesis del mundo, que es una tesis «contingente», se opone así la tesis de mi yo puro y de la vida del yo, que es una tesis «necesaria», sencillamente indudable» (3). Todo lo que tiene el carácter de cosa corporal dada puede también no ser, y ésta es la ley esencial que define esta necesidad de la tesis del yo puro y de su vida, y aquella contingencia de la tesis del mundo. «El ser de la conciencia, toda corriente de vivencias en general fué, en efecto, necesariamente modificado por el aniquilamiento del mundo real, pero no tocado en su propia existencia» (4). Sólo fué modificado este ser, porque aniquilamiento del mundo únicamente quiere decir que en toda corriente de

(1) *Op. cit.*, pág. 109.

(2) *Op. cit.*, pág. 110.

(3) *Op. cit.*, pág. 86.

(4) *Op. cit.*, pág. 91.

vivencias serían excluidas ciertas series ordenadas de experiencias y asimismo series de la razón teoretizante que se orientan de acuerdo con las primeras.

El ser de la conciencia no necesita para existir de ninguna especie de ser real, de ninguna cosa trascendente. «El ser inmanente es, sin duda, en el sentido, ser absoluto, el por necesidad esencial *nulla «re» indiget ad existendum»* (1). En cambio, el mundo de las cosas trascendentes no es, desde luego, forjado por un procedimiento lógico, sino que está completamente y de modo *actual* consignado a la conciencia.

El yo puro es el residuo absoluto que queda después del aniquilamiento del mundo real mediante la reducción fenomenológica. En la conciencia pura trascendental se constituye toda realidad trascendente.

CAPÍTULO III

CONCEPCION FENOMENOLOGICA DE LA FILOSOFIA

12. — *La fenomenología como ciencia estricta.*

La pretensión — nos dice Husserl — de ser ciencia estricta no ha podido la filosofía satisfacerla en ninguna época. A pesar de su finalidad histórica de ser la más alta y rigurosa de las ciencias, y de lograr un conocimiento puro y absoluto, no ha podido estructurarse realmente como ciencia.

Lo que Kant solía decir, que no se aprende filosofía, sino a filosofar, no es, para Husserl, otra cosa que la abierta confesión de la incientificidad de la filosofía. Y así tenemos la paradoja de que la filosofía, llamada a ser la adoctrinadora de la humanidad, no puede enseñar de un modo objetivamente válido. «Yo no digo que la filosofía sea una ciencia incompleta, sino yo digo simplemente que ella no es aún una ciencia, ella no ha comenzado aún como ciencia» (1). Ni siquiera se ha llegado jamás a una clarificación científica de los problemas filosóficos.

La matemática y las ciencias naturales son, por un lado, incompletas, tienen «ante sí el horizonte infinito de problemas abiertos»; tienen, por otro, defectos, insuficiencias en su ya constituido contenido teórico, pero siempre existe en ellas una sustancia doctrinaria. Ninguna persona razonable dudará de la

(1) *Philosophie als strenge Wissenschaft*, *Logos*, pág. 290, I. Bd., 1910-11, Heft 3.

verdad objetiva y de la verosimilitud objetivamente fundamentada de las teorías matemáticas y científico-naturales. Aquí no hay lugar para «opiniones» privadas, «intuiciones», puntos de vista» (1). En cambio, de una especie muy distinta es la insuficiencia, la imperfección de la filosofía. «Ella no dispone de un sistema doctrinario incompleto y sólo parcialmente imperfecto, sino simplemente de ninguno. Todo y cada cosa singular es aquí discutible, cada toma de posición es asunto de convicción individual, de la concepción de escuela, de punto de vista» (2).

De la comprobación de la incientificidad de toda la filosofía estilada hasta ahora surge, según Husserl, la cuestión decisiva de si la filosofía quiere aún mantener su finalidad de ser ciencia estricta, si ella puede querer y tiene que querer tal finalidad. Los más altos intereses de la cultura radican en estimular y pe-
tionar la formación de una filosofía estrictamente científica. «Si una mutación filosófica ha de justificarse en nuestra época, ella en todo caso debe estar animada de la intención de una nueva fundamentación de la filosofía en el sentido de una ciencia estricta» (3). Tal intención ha estado y está presente en la dominante dirección naturalista. Erróneamente ha creído el naturalismo haber realizado en sus primeras como también en sus modernas estructuraciones la idea de una reforma estrictamente científica de la filosofía. Husserl somete aquí a una aguda crítica a la filosofía naturalista y a su injustificada pretensión de *naturalizar* (de igualar a hechos naturales) la conciencia, las ideas. Después de ahondado análisis, nos muestra que la verdadera ciencia fundamental no puede ser, de ningún modo, la ciencia natural, sino que la única disciplina que puede proponerse y realizar tal *desideratum* es la *fenomenología de la conciencia*.

Husserl aborda, en la segunda parte de *Philosophie als strenge Wissenschaft*, la crítica de la filosofía de la concepción del mundo (*Weltanschauungsphilosophie*), oponiendo a ésta el ideal

(1) *Ibid*, pág. 291.

(2) *Ibid*, pág. 291.

(3) *Ibid*, pág. 293.

de una ciencia estricta. La ciencia del espíritu no puede pretender validez objetiva, es una ciencia empírica. Su tarea es indagar — y, mediante revivencia, facilitar su comprensión histórica, — la *estructura morfológica* de arte, religión, costumbres, como asimismo de la concepción del mundo que en éstos logra expresión. La pluralidad y diversidad de tipos que de ello resultan desembocan en un relativismo escéptico. De aquí que la ciencia del espíritu no pueda ser una ciencia esencial. «Únicamente la teoría fenomenológica de la esencia es la que puede fundamentar una filosofía del espíritu» (1).

Las ideas de *concepción del mundo* y de ciencia, entendidas como ideas prácticas, se han separado rigurosamente para la conciencia moderna, y quedan para siempre separadas. «La idea de la concepción del mundo es, además, para cada época distinta... La «idea» de la ciencia, al contrario, es supra-temporal, y esto quiere decir no limitada por ninguna relación con el espíritu de una época» (2). De modo que, como dos ideas recíprocamente referidas, pero que no cabe confundir, se separan rigurosamente filosofía de la concepción del mundo y filosofía científica. Hasta ahora — nos dice Husserl — no hay ninguna realización de la idea de la filosofía como ciencia estricta, ni aún «como «incompleto sistema doctrinario» objetivamente establecido dentro del espíritu unitario de la comunidad de investigadores de nuestra época» (3). «Nuestra época sólo quiere creer en «realidades». Ahora, su más fuerte realidad es la ciencia, y así es la ciencia filosófica lo que nuestro tiempo más necesita» (4).

Penetración es, para Husserl, cosa de la *sabiduría*, precisión conceptual y claridad, cosa de la estricta teoría. «Auténtica teoría, en la medida en que su doctrina real es suficiente, no conoce ninguna penetración» (5). Y es de esperar que la filosofía, en

(1) *Ibid.*, pág. 328.

(2) *Ibid.*, pág. 332.

(3) *Ibid.*, pág. 333.

(4) *Ibid.*, pág. 340.

(5) *Ibid.*, pág. 339.

sus luchas del presente, avance desde el estado de la penetración al de la claridad científica. «No de las filosofías, sino de las cosas y problemas tiene que partir el estímulo para la investigación. Pero la filosofía, según su esencia, es ciencia de los verdaderos comienzos, de los orígenes» (1). En tanto la filosofía regresa, se retrotrae a los últimos orígenes de su peculiar actividad, en su esencia radica que su trabajo científico se mueva en las esferas de la intuición directa. El mayor avance de nuestra época es reconocer que con la verdadera intuición filosófica, con la aprehensión fenomenológica de esencias se abre un dominio infinito de trabajo y, a la vez, se constituye una ciencia que obtiene decisivos conocimientos para toda ulterior filosofía.

13. — *El dominio exclusivo de la fenomenología.*

La fenomenología, de acuerdo a su esencia, tiene que aspirar a ser una «filosofía primera», y, como tal, suministrar los medios a toda crítica operante de la razón. De aquí que ella exija la más completa exclusión de hipótesis y, a la vez, una absoluta intelección reflexiva respecto a sí misma.

Con la fundamentación de la fenomenología pura y el concepto de filosofía implícito en la misma, Husserl se propone restaurar la idea de filosofía así como ésta, desde la originaria formulación platónica, se ha venido afirmando en la labor filosófica y científica europeas. Según esta idea, filosofía es y debe ser, para Husserl, ciencia universal y estricta. Corresponde a nuestro tiempo interpretar y realizar, mediante ahondada reflexión, el verdadero sentido de esta idea de filosofía.

La fenomenología pura o trascendental apunta a la fundamentación de una nueva ciencia, disciplina a que se encamina, según Husserl, el total desarrollo del pensamiento filosófico a partir de la filosofía cartesiana con su ensayo de la «duda metódica». «La fenomenología es, por así decir, la secreta nostalgia de toda la filosofía moderna. Hacia ella avanza ya en la magnífica y pro-

(1) *Ibid.*, pág. 340.

funda consideración cartesiana fundamental» (1). Sobre el significado del antecedente cartesiano de la fenomenología, Husserl ha insistido una y otra vez: «La nostalgia de una filosofía viviente ha conducido en nuestros días a más de un renacimiento. Y nos preguntamos: ¿no consistiría el único renacimiento verdaderamente fecundo en resucitar las «Meditaciones» cartesianas, no por cierto para adoptarlas en todas sus partes, sino para develar ante todo la significación profunda de un retorno radical al *cogito* puro y hacer revivir luego subsecuentemente los valores eternos que de ellas fluyen? Este es, por lo menos, el camino que ha conducido a la fenomenología trascendental» (2).

Esta ciencia nueva que es la fenomenología posee un campo de experiencia propio y exclusivo, y que no es otro que la «*subjetividad trascendental*». Esta última no es el resultado de ninguna construcción especulativa, sino que constituye un dominio, del todo independiente, de experiencia directa, con sus vivencias trascendentales, sus facultades privativas, sus tareas peculiares. Este dominio es un reino de cosas concluso, cerrado en sí, pero de radio infinito.

El idealismo fenomenológico o fenomenología pura no es, en el pensamiento de Husserl, una tesis filosófica de carácter singular o una teoría, entre otras, sino que se define como ciencia concreta, la única ciencia realmente independiente. En este sentido, la fenomenología trascendental es *idealismo universal*. Este, de ningún modo, niega la existencia real del mundo real. Sólo aspira a aclarar, a dilucidar el sentido de este mundo, es decir, el sentido en que este mundo, en tanto existe realmente, vale para cada uno de nosotros. De la elucidación del sentido del modo de ser del mundo real, como incluso de cualquier mundo real que quepa imaginar, resulta que «sólo la subjetividad trascendental tiene el sentido ontológico del ser absoluto, que

(1) *Ideen* . . . , pág. 118.

(2) *Méditations Cartésiennes*. Introducción a la *Phenomenologie*, pág. 5, París, 1931.

sólo ella es irrelativa (es decir, relativa a sí misma), mientras el mundo real *es*, en efecto, pero tiene respecto a la subjetividad trascendental una relatividad conforme a esencia, porque él, a saber, sólo puede tener su sentido en tanto *es*, como producto intencional de sentido de la subjetividad trascendental» (1). Por esta vía, Husserl logra acotar el terreno del yo trascendental. «Subjetividad trascendental», como dato de experiencia trascendental, significa no sólo el yo como un yo mismo trascendental, yo concreto incluido en la propia vida trascendental de la conciencia, sino también los co-sujetos trascendentales que, como tales, se muestran en esta vida trascendental, co-sujetos que a la vez se dan, están presentes en la comunidad trascendental del *nosotros*.

14. — *Fenomenología y metafísica.*

Husserl no ha establecido en forma explícita y rigurosa la relación entre la fenomenología y la metafísica. A lo largo de su obra sólo encontramos indicaciones y alusiones que, si bien pueden orientarnos acerca de lo que Husserl piensa sobre tal problema, son muy breves y esporádicas, y nada decisivas. Hasta fecha reciente, como veremos luego, Husserl no se ha pronunciado sobre la posibilidad y legitimidad de la metafísica desde el punto de vista de la fenomenología.

Para él, toda filosofía auténtica, cuya finalidad es realizar la idea de un conocimiento absoluto, tiene necesariamente su raíz en la fenomenología pura, «y esto en un sentido tan serio que la fundamentación y remate estrictamente sistemáticos de esta primera entre todas las filosofías son la ineludible pre-condición para *toda metafísica* y cualquier otra filosofía «que puedan presentarse como ciencia» (2).

Desde la posición fenomenológica, un Dios mundano es evi-

(1) *Nachwort zu meinen Ideen* . . . , pág. 14. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. XI, pág. 362.

(2) *Ideen* . . . , pág. 96.

dentamente imposible, y, como, por otro lado, «la inmanencia de Dios en la conciencia absoluta no puede ser asida como inmanencia en el sentido del ser en tanto vivencia» (1), entonces tiene que haber en la corriente absoluta de la conciencia otros modos de manifestación de trascendencias.

Husserl tiene en cuenta los fundamentos racionales, de distinta procedencia, aducibles para la existencia de un ser «divino» externo al mundo (trascendente en relación al mundo), mas lo que fenomenológicamente interesa es que este ser «divino» sería no sólo trascendente respecto al mundo, sino asimismo a la conciencia absoluta. «Sería, entonces, un absoluto en un sentido totalmente distinto de lo absoluto de la conciencia, como, por otro lado, sería algo trascendente, también en un sentido enteramente distinto, frente a lo trascendente en el sentido del mundo» (2). Pues bien, a este absoluto y trascendente también se extiende la reducción fenomenológica, y es por lo tanto excluido del dominio de investigación, vale decir, es puesto entre paréntesis.

De la circunstancia de ser las exclusiones fenomenológicas independientes de la exclusión *eidética* de la existencia individual surge la cuestión de si, dentro del marco de aquellas reducciones fenomenológicas, es posible una ciencia de los hechos de las vivencias trascendentalmente reducidas. A esto Husserl responde negativamente. Según él, al lado de las ciencias extrafenomenológicas de hechos no puede haber una ciencia fenomenológica de hechos paralela y coordinada a aquellas, y esto porque la última derivación valorativa de todas las ciencias de hechos en un enlace unitario conduce a las posibilidades fácticas a ellas correspondientes, posibilidades que como datos son conexiones fenomenológicas motivadas. Tal unidad de enlace de las ciencias de hechos no es otra cosa que el dominio de la ciencia fenomenológica de hechos que se echa de menos (3).

Por último, en las «Meditations Cartésiennes», Husserl decla-

(1) *Ideen* . . . , pág. 196.

(2) *Ideen* . . . , pág. 111.

(3) Véase *Ideen* . . . , pág. 119, *Anmerkung*.

ra, con el propósito de «evitar malentendidos», que la fenomenología «no elimina más que la metafísica ingenua» que opera con las absurdas cosas en sí, pero «que ella no excluye la metafísica en general». «La fenomenología no dice que ella se detiene ante «las cuestiones últimas más altas». El ser, primero en sí, que sirve de fundamento a todo lo que hay de objetivo en el mundo es la intersubjetividad trascendental, la totalidad de las mónadas que se unen en forma diferentes de comunidad y comunión» (1).

15. — Desahucio de la metafísica.

El yo puro, el *ego* trascendental, en la reflexión fenomenológica es, en su ser, anterior al ser del mundo. Según expresión de Husserl, este yo se mantiene en la *epojé* (εποχή), en la abstención del juicio. Esta abstención filosófica del juicio, tal como la hace suya la fenomenología, consiste, en primer lugar, en abstenerse completamente de juzgar «respecto a la sustancia doctrinaria de toda filosofía ya dada, y realizar toda probanza dentro del marco de esta abstención» (2). Mediante tal *epojé* o abstención cualquier tesis filosófica es puesta fuera de acción, colocada entre paréntesis (*eingeklammert*).

Por la *epojé* o abstención de juicio fenomenológica «yo reduzco mi yo humano natural y mi vida psíquica — dominio de mi experiencia psicológica interna — a mi yo trascendental y fenomenológico, dominio de la experiencia interna trascendental y fenomenológica. El mundo objetivo que existe para mí, que ha existido o existirá para mí, este mundo objetivo con todos sus objetos agota en mi mismo todo el sentido y todo el valor existencial que él tiene para mí; él los agota en mi yo trascendental, al que sólo revela la *epojé*, la abstención de juicio fenomenológica trascendental» (3).

De modo que el yo fenomenológico se ha colocado, mediante la

(1) *Meditations Cartésiennes*, pág. 133.

(2) *Ideen* . . . , pág. 33.

(3) *Meditations Cartésiennes*, pág. 22.

epojé, por encima de la corriente de la experiencia universal. No obstante, esta corriente, la vida del mundo, sigue su curso; únicamente al mundo real, en lo que hace a su ser, se le ha puesto un paréntesis. Ahora el mundo, en la acomodación trascendental o fenomenológica, es simplemente un fenómeno válido, producto de una *Geltung*, de una operación estimativa. Aquí está todo el sentido de la *Einklammerung* fenomenológica.

El mantenerse el yo en la abstención de juicio traduce la situación originaria de la filosofía de Husserl. De acuerdo con el último giro que éste ha dado a su posición, en su conferencia sobre «Fenomenología y Antropología» (del 11 de junio de 1931, en la Universidad de Berlín), mientras el mantenerse el yo en la abstención de juicio sea expresión de esa situación del filosofar fenomenológico *no puede hacerse metafísica*. Para que sea posible y legítimo hacerla es necesario antes que el mantenerse el *ego* en la abstención de juicio se haya hecho superfluo e injustificado; que esta abstención metódica sea abandonada, lo que, según Husserl, no sucederá jamás. De modo que la consecuencia necesaria de esta actitud es el desahucio, por Husserl, de la metafísica, de toda metafísica como posibilidad y necesidad del humano filosofar. No otra cosa significa su postergación indefinida.

La fenomenología, como ciencia estricta y básica — en la definición de su autor, — que suministra fundamentos claros y válidos a todos los posibles fines del conocimiento, en general, y a los diferentes dominios del saber, tiene ante sí una tarea infinita. Ella es el *ego* fenomenológico que se mantendrá siempre en una *abstención* universal sin término.

16. — Sentido y límites del idealismo fenomenológico

Si comprendemos la fenomenología de acuerdo a la finalidad a que apunta en la problemática original de Husserl no sólo tenemos que considerarla como una ciencia *a priori* independiente — la única absolutamente independiente, nos asegura su fundador, — sino incluso como la necesaria fundamentación de toda posible disciplina particular. Y esto porque la fenomenología, desarrollada en

forma estrictamente consecuente con sus postulados, conduce a los «problemas constitutivos y a las teorías que abarcan todos los objetos imaginables que pueden venir a nuestro encuentro, haciéndolos comprensibles como correlatos trascendentales» (1). Vale decir, que tales problemas y teorías abarcan el total y ya dado mundo real con todas sus categorías objetivas y mundos «ideales». Así interpretada, la filosofía fenomenológica tiene por tarea precípua descubrir las estructuras esenciales apriorísticas — las que como pensamiento objetivo válido entrelazan la total realidad cósmica — y suministrar base y raigambre a los dominios ontológicos materiales de todas las ciencias positivas.

Conforme a la precedente finalidad, la fenomenología es definida por Husserl como *idealismo trascendental* o *idealismo universal*. Tal es y aspira a ser la fenomenología, considerada en su formulación originaria. En este sentido, y circunscrita a la enunciada tarea epistemológica, *hay que diferenciar radicalmente el idealismo universal fenomenológico de las formas históricas del idealismo filosófico*. No otro es el pensamiento de Husserl, si nos atenemos a lo que éste explícitamente explica y afirma en su obra. Así, nos dice que la fenomenología trascendental no es una tesis filosófica singular, ni tampoco una de las tantas teorías filosóficas, sino que «como ciencia concreta, y aunque ni una palabra sobre idealismo haya sido pronunciada, es *idealismo universal*» (2).

Entendida y realizada la fenomenología como ciencia concreta sistemática, ella, por esto mismo, es, para Husserl, «*idealismo trascendental*, bien que en un sentido fundamentalmente nuevo. Ella no lo es en el sentido de un idealismo psicológico que, partiendo de datos sensibles desprovistos de sentido, quiere deducir un mundo pleno de sentido. No es un idealismo kantiano que cree poder dejar abierta la posibilidad de un mundo de cosas en sí, aunque no fuese más que a título de concepto límite. Es un idealismo que *no es nada* más que una explicitación de mi *ego* en tanto que sujeto de conocimientos posibles. Una explicitación conse-

(1) *Nachwort* . . . , pág. 13-Jhrb. XI, pág. 56r.

(2) *Nachwort* . . . , pág. 13-Jhrb. XI, pág. 56r.

ente, realizada bajo forma de ciencia *egológica* sistemática, que tiene en cuenta todos los sentidos existenciales posibles para mí, como *ego*. Este idealismo no está formado por un juego de argumentos y no se opone en una lucha dialéctica a cualquier «realismo». El es la *explicitación del sentido* de todo tipo de ser que yo, el *ego*, puedo imaginar, y, más especialmente, del sentido de la trascendencia que la experiencia me da realmente: la experiencia de la naturaleza, de la cultura, del mundo, en general; lo que quiere decir: develar de una manera sistemática la intencionalidad constituyente misma» (1).

La fenomenología se cierra deliberadamente todo pretendido camino de la immanencia «imaginaria» a una trascendencia, «que no lo es menos», de las sedicentes y esencialmente «inconocibles» cosas en sí. Le interesa exclusivamente elucidar de manera sistemática la función del conocimiento, esclarecimiento que es el único medio de volverlo inteligible como operación intencional. De este modo el ser — sea éste «real» o «ideal» — deviene también inteligible. El surge y se revela como «*formación*» de la subjetividad trascendental, apareciendo tal ser constituido por las operaciones intelectivas de esta subjetividad trascendental (2). Esta especie de inteligibilidad en que trasluce el ser, limpio de toda determinación filosófica sustantiva acerca de su naturaleza, es, para Husserl, «la forma más alta de racionalidad».

Desde el momento que aquí la subjetividad trascendental tiene un carácter constituyente, instaurador, todo sentido y todo ser imaginables, llamémoslos a éstos «trascendentes» o «inmanentes», forman parte de su dominio. «Querer asir el universo del ser verdadero como una cosa que se encuentra fuera del universo de la conciencia, del conocimiento, de la evidencia posibles, suponer que el ser y la conciencia se relacionan entre sí de una manera puramente exterior, en virtud de una ley rígida, es absurdo. Ellos se pertenecen esencial y recíprocamente; y lo que está esencialmente ligado es concretamente «uno», es uno en lo concreto

(1) *Meditations Cartésiennes*, pág. 72.

(2) Véase *Op. cit.*, págs. 71 y 72.

único y absoluto de la subjetividad trascendental. Si ésta es el universo del sentido posible, cualquier cosa que le fuese exterior sería un contrasentido» (1).

La explicitación fenomenológica que realizamos en nuestro *ego*, es decir, la explicitación de todas las síntesis constitutivas de nuestro *ego* y de todos los objetos que para éste existen, toma el carácter de una explicitación apriorística, metódicamente efectuada. Esta explicitación del *ego* fenomenológico viene a integrar — a localizar — los hechos en el correspondiente universo de puras posibilidades *eidéticas*. Así, todo ser posible o imaginable queda fenomenológicamente constituido y, por decir así, confinado en la subjetividad trascendental; reducido exclusivamente a *Eidos*, o sea, a lo único con que opera esta subjetividad, y lo único que tiene un sentido para ella. Por ser *eidética* tal explicitación vale para el universo de los *yo* posibles, para el *ego* en general; por consiguiente ella también vale para toda posible intersubjetividad y desde luego e incluso para el mundo todo, en tanto éste está constituido intersubjetivamente en dicha explicitación.

Porque la fenomenología realiza esa integración y transposición de los hechos — de toda procedencia — en un universo de puras posibilidades *eidéticas*, en vista a una estricta fundamentación epistemológica de los mismos, ella es *idealismo* universal. Y sólo en este sentido lo es. Aparte alguna aparente extralimitación hacia la postulación filosófica teórica, más de lenguaje que de intención, que acontece en Husserl y podía inducir a pensar lo contrario, el idealismo fenomenológico no tiene nada que ver con la dirección histórica abonada por las teorías «idealistas» conocidas. Es frecuente que expositores y críticos, cuando se refieren a la fenomenología, atribuyan «idealismo» a Husserl sin tener en cuenta la precedente e indispensable discriminación. De aquí que infundadamente hagan de Husserl un *idealista* en la acepción tradicional del vocablo. Tal ocurre, por ejemplo, con

(1) *Op. cit.*, pág. 71.

Arnold Metzger (1), quien, no obstante reconocer que en el terreno fenomenológico no puede tratarse de una oposición entre idealismo y realismo, y que hay en Husserl una particular «intencionalidad epistemológica», nos dice que «Husserl ha tomado el camino del idealismo», y que el idealismo propugnado en «Ideen...» es el mismo motivo introducido en la filosofía por la época racionalista.

Si nos atenemos cuidadosamente a lo que Husserl dice, tal error de interpretación es imposible. Para él, la prueba de su idealismo *sui generis* es la fenomenología misma. «Sólo el que comprende mal el sentido profundo del método intencional o el sentido de la reducción trascendental — o uno y otro — puede querer separar la fenomenología y el idealismo trascendental» (2). Este es, sin duda, el caso de Teodoro Celms, quien por confundir o tomar erróneamente el *idealismo universal* de Husserl como «idealismo» en uno de los sentidos tradicionales, sostiene (3) que tal idealismo no es consecuencia necesaria del método fenomenológico, e intenta una disyunción de ambos para quedarse con el último. Incluso afirma que porque la posición fenomenológica de Husserl es lo contrario del materialismo, ella es necesariamente una «metafísica espiritualista»!

Se ha observado por varios expositores y críticos, y aun por uno de los más cuidadosos y pulcros entre los primeros, como Oscar Becker (4), que en la concreción de la filosofía fenomenológica el punto de vista idealista de Husserl se emparenta históricamente con la línea idealista de Leibniz y Kant y hasta con la del idealismo clásico alemán. Esta aproximación es, en nuestro concepto, meramente accesoria y, por lo mismo, al margen de la peculiar y acotada formulación *idealista* de la fenomenología. Y esto por una razón fundamental de que da cuenta la situación ori-

(1) *Die gegenwärtige Lage der Phänomenologie*, conferencia pronunciada en Mayo de 1926 en el Grupo berlinés de la Kant-Gesellschaft.

(2) *Meditations Cartésiennes*, pág. 72.

(3) *Der phänomenologische Idealismus Husserls*, Riga, 1932.

(4) *Die Philosophie Edmund Husserls*, in *Kant-Studien*, Heft. 2/3, 1930.

ginaria misma de la filosofía de Husserl — razón que destacaremos luego.

Sin duda, en la fundamentación de la fenomenología como ciencia concreta, Husserl nos remite con su concepción monádica y de la comunión de mónadas por que se define la *intersubjetividad* a motivos centrales de la filosofía de Leibniz. Asimismo, al hacer de las estructuras de la conciencia supuestos de los objetos de experiencia, se aproxima al idealismo trascendental kantiano. Pero insistimos en que se trata de afinidades extrínsecas. Ya hicimos notar que la *epoché*, la abstención de juicio practicada por la fenomenología, se ejercita primeramente en relación al contenido doctrinario de toda filosofía ya dada. Pero este contenido de las doctrinas filosóficas está constituido por hechos históricos que han labrado el cauce de una tradición, cauce que ningún pensamiento, por radicalmente nueva que sea su postura, puede eludir, ya que aun para destruir, negar o superar una tradición especulativa hay que filosofar dentro de ella o, por lo menos, teniéndola en cuenta. De aquí que Husserl, al formular este primer momento de la *epoché* fenomenológica, nos diga que «por otra parte no necesitamos por eso evitar (y nosotros no podemos evitar), en general, hablar de filosofía, de filosofía como hecho histórico, de direcciones filosóficas fácticas, las que en buen como también más a menudo en mal sentido han determinado las generales convicciones científicas de la humanidad, y muy particularmente también respecto de los tratados puntos fundamentales» (1). Y ésta es la razón — la cual, suministrada por el mismo Husserl, y en forma concluyente, nos alecciona del alcance y valor de las afinidades de la fenomenología con ciertas posiciones idealistas — que prometimos dar de nuestra afirmación de que tales afinidades eran sólo extrínsecas.

Scheler ha visto perfectamente que el giro peculiar que Husserl imprime a la fenomenología, según el cual después de la supresión de todas las cosas queda una conciencia absoluta — co-

(1) *Ideen...*, pág. 33.

mo campo de experiencia fenomenológica propia y exclusiva, como dato de experiencia trascendental, — constituye un obstáculo insuperable para la elaboración de una metafísica sobre base esencial. Esta imposibilidad no es una insuficiencia de la posición fenomenológica husserliana, sino, como lo hemos visto, necesaria consecuencia de la misma. Con esto están dados, claros e infranqueables, los límites del idealismo fenomenológico.

Ya veremos, al exponer la posición existencial de Heidegger, que la fenomenología sólo excluye una metafísica esencial, y nada más que una de esta índole y proyección.

Aristóteles nos dice, en un fragmento de su «exhortación a la filosofía», que «para ser metafísico, es necesario hacer metafísica; para no serlo, es necesario todavía hacerla; de todas maneras es necesario hacer metafísica». Ahora bien, Husserl, que deliberadamente no quiere ser metafísico, y si sólo representante — el primero — de una filosofía que aspira a realizarse como «ciencia estricta», ¿qué metafísica ha hecho para eludir la metafísica? Sin duda, la de considerar, merced a una desintegración y mutilación de lo dado existencialmente al hombre, la conciencia como el único dato existencial absoluto, el que *nulla «re» indiget ad existendum*. Pero la inferencia gnoseológica de lo dado al hombre ¿parte exclusiva y verdaderamente de la conciencia cognoscente y apunta — tal inferencia — sólo al *Eidos* hallable en su campo trascendental absoluto? El análisis de la existencia y la metafísica existencial de Heidegger, basada esta última en el primero, nos darán la respuesta a esta interrogación fundamental.

II

MOMENTOS DE LA METAFÍSICA EXISTENCIAL

CONSIDERACION PRELIMINAR

El postulado existencial en la filosofía

La actitud existencialista se define por un desplazamiento desde el sólito punto de vista principalmente abstracto del pensar lógico —de la abstracta conciencia cognoscente— a la posición concreta del hombre existente singular, aislado, entregado a su personal existir, que, al margen de aquella postura lógica y de sus categorías racionales, se interroga por sus intrínsecas posibilidades, por su querer ser y hacer, enraizados en la propia existencia, la que está irremisiblemente consignada a su «ahora» y «aquí».

Esta actitud, que recién en nuestros días logra radical fundamentación y plenitud de expresión filosóficas, no es de hoy. Ya Schelling y Kierkegaard, en oposición al movimiento general del pensar mediatizante de la conciencia abstracta, acentuaron la estructura *existencial* concreta del sujeto ya hallado, y presente en la existencia. Schelling viene a afirmar que lo irracional que hay en el sujeto realmente existente no es ni puede ser asido o captado mediante la razón y las categorías racionales de esa conciencia cognoscente abstracta. Kierkegaard, a su vez, niega radicalmente el *pensar puro*, que él tipifica en la filosofía hegeliana, como expresión extrema del idealismo abstracto y sistemático. A la afirmación de Hegel de que «ser y pensar son uno», responde Kierkegaard que el ser que es idéntico con el pensar se

Llama justamente «no ser hombre», no existir concretamente. Del puro ser de la abstracción está ausente todo interés por sí propio; en cambio «el existir es el más alto interés del existente. De aquí que el existente tenga constantemente un *telos*» (1). En el lenguaje de la abstracción no se deja expresar lo que para nosotros, individuos existentes, es realidad. Si el existir es el supremo interés para el existente *qua* existente, el interesarse en el existir traduce la realidad misma. El hombre existente, con su pasión centrada en su peculiar e intransferible existir, es todo lo contrario del pensador que ha abolido la existencia en el puro pensar y se ha diluido él mismo, como existente, en el proceso dialéctico del pensamiento. Este último ha sencillamente yugulado su concreto existir para ambular, al estado de sombra, en el plano irreal de la abstracción discursiva. Al contrario de Peter Schlemihl — el personaje de von Chamisso — que, porque sentía su vida, buscaba trágicamente la sombra que ésta debía proyectar, el pensador abstracto y sistemático busca, sin tragedia y sin pasión, el ser puro — sombra de su sombra — en la pura nada! En él, sin duda, pensó el humorista Scarrón cuando dijo:

*Et je vis l'ombre d'un esprit
qui traçait l'ombre d'un système
avec l'ombre de l'ombre même*

Kierkegaard es la cima más alta del existencialismo místico (1), dramáticamente agudizado en la paradoja absolutista de la creencia; representa, incluso, en la línea del individualismo historicista, un caso límite que no puede ser sobrepasado. Que alguien pretenda ascender más alto del que ya está en el último vértice de una ascensión, es delirio y locura, es abismarse en un vértigo existencial sin sentido. Entre el suicidio del hombre existente, que

(1) SÖREN KIERKEGAARD, VII. W. W., *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift*, III, pág. 12.

(1) Véase nuestro libro *El Juogo Existencial*, I, Cap. IV, pág. 43.

no otra cosa significa para Kierkegaard el recluirse en el puro pensar, y este aniquilamiento por un individualismo existencial llevado más allá del último extremo no cabría hacer distinción alguna valedera, como no sea la de la dramaticidad desesperada — desesperación y paradoja certifican, para Kierkegaard la verdad absoluta de «la» fe, es decir, de «su» fe! — que posee y consume al individuo como existente en esta última especie de suicidio.

El existencialismo, en su postura filosófica radical, elaborado en el conjunto de sus estructuras fundamentales, tal como surge en la obra de Martín Heidegger, no conduce, ni puede conducir a la esfera absoluta de la paradoja de la creencia, como acontece en Kierkegaard, sino a la ciencia filosófica fundamental — a la metafísica. — El hombre existente, es decir, el hombre que es y quiere ser y todas aquellas potencias que son inmediatamente dadas en su mera existencia deviene base — indesplazable fundamento, a elucidar en su concreción y complejidad estructural específicas — de la filosofía. Por eso, el problema del ser — el problema central de la filosofía, — si se lo ha de enfocar en su raíz misma, debe ser planteado y encontrar respuesta a partir de la concreta existencia humana, de sus entrañadas posibilidades ontológicas.

CAPITULO I

TAREA Y METODO DE UNA ANALITICA EXISTENCIAL

1. — *El tema de la indagación*

Previamente a la elucidación del método de su «analítica existencial», Heidegger nos da — en la introducción de *Sein und Zeit* — una característica del objeto temático de la investigación que acomete, objeto que no es otro que el ser del *ente*, o sea, el «sentido del ser en general». La indagación del ser del ente y la explicación del ser mismo es tarea de la ontología. Pero con el empleo de este último término no nos referimos, por el momento, a ninguna disciplina filosófica relacionada con otras. Por el contrario, no podemos darnos por satisfechos con la tarea de una disciplina ya dada, sino que sólo puede constituirse y desarrollarse una disciplina, con pleno sentido actual para nosotros, por el acicate de la necesidad real de determinar problemas, y, a la vez, por obra de un tratamiento temático exigido por «la cosa misma». Guiada por la interrogación por el sentido del ser, la investigación se mantiene en el problema fundamental de la filosofía. El modo de tratar esta cuestión — nos dice Heidegger — es el *fenomenológico*. Pero este procedimiento no prescribe a la indagación ni un «punto de vista», ni una «dirección», porque la fenomenología, en la medida en que se comprende a sí misma, no es ni puede ser ninguno de ambos.

«La expresión «fenomenología» significa primariamente un concepto *metódico*. Ella no caracteriza el *que* (esencia) conti-

nente de cosas de los objetos de la indagación filosófica, sino el *como de éstos*» (1). Al margen y contra todas las construcciones imaginadas al arbitrio, hallazgos contingentes, aceptación de conceptos sólo en apariencia verificados y pseudas cuestiones que a través de generaciones han sido tomadas como problemas auténticos, contra todos estos sedicentes recursos teóricos la fenomenología expresa una máxima cuya formulación reza: «a las cosas mismas». El vocablo fenomenología se compone de dos términos: *fenómeno* y *logos*, que proceden del griego. «El título fenomenología, tomado externamente, ha sido formado de modo análogo a teología, biología, sociología, nombres que se traducen: ciencia de Dios, de la vida, de la sociedad. Fenomenología sería por consiguiente la *ciencia de los fenómenos*» (1).

2.— *Exégesis del «fenómeno» y concepto de «fenomenología»*

«Fenómeno», de acuerdo a su procedencia etimológica griega — explica Heidegger — viene a significar en su modo verbal mostrarse. De donde fenómeno es *lo que se muestra, lo evidente*. Así, la significación de fenómeno se resuelve por *lo que en sí mismo se muestra*, por lo evidente. Los fenómenos son, pues, la totalidad de lo que puede ser traído a luz, y que los griegos a veces identificaron sin más con el *ente*. Este, según sea el modo de acceso a él, *puede mostrarse por sí mismo* en distintos modos. Y hasta puede darse la posibilidad que el ente se muestre como lo que en sí mismo no es. En este último mostrarse, el ente «parece así como...». A este mostrarse del ente lo llama Heidegger *aparentar* (semejar). En la significación de «apariencia» yace ya entrañada la significación de «lo evidente». A la palabra «fenómeno» Heidegger asigna terminológicamente la significación positiva y originaria de lo que se muestra, de lo evidente, y distingue «fenómeno» de «apariencia», considerando a esta última como la modificación privativa de fenómeno. Lo que tradu-

(1) *Sein und Zeit*, pág. 27.

(1) *Op. cit.*, pág. 28.

cen los términos fenómeno y aparición no tiene, de primera intención, absolutamente nada que ver con lo que se designa por aparición (*Erscheinung*), por «mera aparición». Aparecer no es un mostrarse en el sentido adscripto al fenómeno; pero «aparecer» sólo es posible sobre la base de un mostrarse de algo. Quiere entonces decir que los fenómenos jamás son apariciones, sino que, inversamente, toda aparición está consignada a fenómenos.

A su vez «aparición» tiene un doble sentido. Puede significar, en primer lugar, el aparecer en el significado de anunciarse lo que no se muestra, y, en segundo lugar, lo que se anuncia mismo, lo que en su mostrarse indica algo que no se muestra. Por último, «aparecer» puede ser empleado para designar el auténtico sentido de fenómeno como un mostrarse. Para no incurrir en confusión hay que tener presente estas tres acepciones de aparición (*Erscheinung*).

Kant toma el vocablo *aparición* en un doble significado. Así, apariciones son, para él, los «objetos de la intuición empírica», lo que en éstos se muestra. Este mostrarse, o sea, fenómeno en auténtico sentido originario, es, al mismo tiempo, «aparición» como irradiación delatora de algo que en la aparición se oculta. «Fenómeno — lo que en sí mismo se muestra — significa un modo característico de encuentro con algo. Aparición, en cambio, una relación entitativa (*seienden Verweisungsbezug*) que remite al ente mismo, de modo que lo que remite (lo que se anuncia), sólo puede satisfacer su posible función cuando se muestra en sí mismo, cuando es «fenómeno» (1). Así, Heidegger llega a acotar y concretar el concepto *formal* de fenómeno, que resulta de haber quedado sin determinar qué ente, como fenómeno, es aludido, y en suspenso si lo que se muestra es un ente o una característica ontológica del ente. Se llega a un justo empleo del concepto *formal* de fenómeno si por lo que se muestra se entiende el ente, es decir, a lo que, en sentido kantiano, nos da acceso la intuición empírica. Fenómeno, en este uso y acepción, satisface la significación de su concepto vulgar, el cual no es el con-

(1) *Op. cit.*, pág. 31.

cepto fenomenológico de fenómeno. Dentro de los términos de la problemática kantiana podemos explicar lo que se entiende por fenómeno, con prescindencia de otras diferencias, diciendo que lo que se muestra previa y necesariamente en forma no temática en las apariciones, en lo que se entiende vulgarmente por fenómeno, puede devenir temáticamente un mostrarse, y esto *que se muestra en sí mismo* — lo que en lenguaje kantiano llamaríamos «formas de la intuición» — son los fenómenos de la fenomenología (1).

Ahora, según sea la significación en que deba tomarse *logos*, será el sentido en que la fenomenología en general podrá llamarse «ciencia» de los fenómenos. *Logos*, como discurso, significa tanto como hacer evidente (o revelar) lo que se dice en el discurso. El *logos* deja ver de qué se habla. Su función, en definitiva, es ser síntesis, pero no un enlace de representaciones, no un trato con acontecimientos psíquicos. Esta síntesis tiene una significación puramente *apofántica* y sólo quiere decir dejar ver algo en su reunión con algo, o sea, *algo* como *algo*. Y precisamente porque el *logos* es un hacer ver, puede él ser verdadero o falso. Pero esta peculiaridad del *logos* nada tiene que hacer con un concepto construido de la verdad en el sentido de concordancia, *aedequatio*. En el concepto de *aleteia*, o sea, poner al descubierto, que implica el *logos*, aquella idea de *aedequatio* no es, de ningún modo, lo primario. El «ser verdadero» del *logos* significa arrancar el ente, que es asunto del discurso, de su ocultación, y como desoculto, develado, dejarlo ver, descubrirlo. Desde que la función del *logos* yace en el simple dejar ver algo, en el dejar tener noticia del ente, *logos* puede significar *razón*. *Logos* es empleado asimismo para significar lo exhibido como tal. Pero lo exhibido como tal no es otra cosa que lo que en la base de toda alusión y discusión está ya presente. De donde *logos* viene a significar fundamento, *ratio*.

Fenomenología, conforme a la elucidación que hace Heidegger de los términos griegos que la forman, quiere decir, dejar

(1) Véase *Op. cit.*, pág. 31.

ver a partir de ello mismo lo que por sí mismo se muestra. Esto, que traduce el sentido formal de fenomenología, no significa otra cosa que la ya formulada máxima: «a las cosas mismas». De modo que «fenomenología» no designa ni el objeto de su investigación ni caracteriza el título su continente de cosas. «La palabra da sólo información sobre el cómo de la presentación y modo de tratar lo que en esta ciencia debe ser considerado». Ciencia «de» los fenómenos postula: una tal aprehensión de sus objetos en forma que todo lo que está por explicar tiene que ser considerado en directa presentación y directa demostración» (1).

3. — *Fenomenología y ontología*

Se trata ahora de saber qué es lo que la fenomenología debe dejar ver, vale decir, qué es lo que en un caracterizado sentido debe ser llamado fenómeno y, en fin, qué es, según su esencia, tema necesario de una expresa presentación. No puede evidentemente ser otra cosa que lo que, en primer lugar y a menudo, no se muestra, lo que, frente a lo que ante todo y las más de las veces se muestra, queda *oculto o encubierto*. Pero esto que queda encubierto es, al mismo tiempo, algo que no sólo pertenece esencialmente a lo que primeramente y las más de las veces se muestra, sino que incluso determina su sentido y fundamento (razón). Lo que queda oculto, envuelto en sombra o sólo se muestra disimulado no es este o aquel ente, esta o aquella cosa, sino el ser del ente, el ser de las cosas. Y este ser de las cosas puede continuar disimulado, velado, aún más, ser olvidado y, por tanto, la interrogación temática por él no llegar a formularse. El modo de lograr acceso a lo que debe ser tema de la ontología, y la determinación demostrativa de este tema constituyen la tarea de la fenomenología. Para el concepto fenomenológico de fenómeno, lo que se muestra es el ser del ente, su sentido, sus modificaciones y derivados. De aquí que la *ontología sea sólo posible como fenomenología*. El mostrarse del ser del ente no es un mos-

(1) Op. cit., cit. pág. 54.

trarse cualquiera, al arbitrio, ni tampoco algo así como un aparecer. El ser de las cosas mucho menos puede consistir en tal aparecer, como si detrás de este aparecer aun haya algo «que no aparece». Detrás de los fenómenos que enfoca la fenomenología no hay nada más que el ser, aunque lo que debe ser fenómeno puede quedar oculto, velado.

Se trata de obtener de los objetos de la fenomenología el modo de arribar al ser y a sus estructuras ontológicas tal como se presentan en el modo del fenómeno. Para despejar el ser, para hacer que éste se revele antes es necesario un justo aporte del ente, un traerlo a evidencia, y tal es necesario porque fenómeno, para la inteligencia fenomenológica, es siempre y únicamente lo que *ser* aclara, determina. El ente asimismo debe mostrarse en el modo de acceso que genuinamente le pertenece. La fenomenología, tomada en su relación a cosas, viene a ser, para Heidegger, la ciencia del ser del ente, o sea, ontología. De acuerdo a la ya bosquejada tarea de ésta surge la necesidad de una ontología fundamental, la que debe tener por tema el ente caracterizado óntica y ontológicamente, o sea, la existencia humana. De este modo la ontología fundamental se aboca al problema cardinal, la interrogación por el sentido del ser en general. Por esta vía, el sentido metódico de la descripción fenomenológica deviene interpretación (*Auslegung*). De modo que la fenomenología de la existencia humana es hermenéutica en el sentido originario del vocablo, que designa la materia, el asunto de la interpretación. Pero, en la medida en que mediante el descubrimiento del sentido del ser y de las estructuras fundamentales de la existencia humana en general queda dibujado el horizonte para toda ulterior indagación ontológica de las cosas que no son del carácter de la existencia humana, en tal medida «esta hermenéutica llega a ser, al mismo tiempo, «hermenéutica» en el sentido de la elaboración de las condiciones de la posibilidad de toda investigación ontológica» (1). Y finalmente, por cuanto la existencia humana tiene, ante toda cosa, una primacía ontológica, la hermenéutica,

(1) Op. cit., pág. 37.

como interpretación del ser de esta existencia, suma en sí un tercer sentido específico que, entendido filosóficamente, es el sentido primario de analítica de la *existencialidad*, o sea, de la conexión de las estructuras (*Existenzialität*) del ser de la existencia humana (*Existenz*).

El ser, como tema fundamental de la filosofía, y aunque tal ser concierne a todo ente o cosa, no representa la especie de un ente. «Su «universalidad» hay que buscarla más alto. Ser y estructura ontológica yacen por encima de y allende todo ente y toda posible determinabilidad de un ente. *Ser es simplemente la trascendencia*... «Toda inferencia del ser como de la trascendencia es conocimiento *transcendental*. *Verdad fenomenológica* (inferencia de ser) es *veritas transcendentalis* (1).

4. — *Existencia humana y problema del ser*

La existencia humana es un ente que no sólo acontece entre otros entes o cosas, sino que se caracteriza ónticamente porque ella en su ser se interesa por este ser. De donde, en virtud de esta constitución ontológica de la existencia humana, corresponde que esta existencia tenga en su ser una relación ontológica con este ser. De un modo o de otro la existencia humana se comprende en su ser. Comprensión del ser es una peculiaridad ontológica de la existencia humana. De modo que la característica óntica de ésta (es decir, lo que la caracteriza como ente) reside en que ella es ontológica. La existencia humana es, pues, en el modo de una comprensión del ser. El ser con el cual ella se relaciona de un modo u otro es la *Existencia* (2), es decir, el ser de la existencia humana, el cual denota la posibilidad que tiene ésta de ser ella misma o no ser ella misma. El problema de la *Existencia* sólo se puede poner en claro mediante el existir mis-

(1) *Op. cit.*, pág. 38.

(2) Para mantener presente la distinción heideggeriana entre existencia humana y su ser, o sea, *Existencia*, escribiremos siempre este último vocablo con mayúscula y bastardilla.

mo. Este problema es una oportunidad ontológica de la existencia humana misma. Otro problema es ya el que se refiere a la estructura ontológica de la *Existencia*, o sea, del ser de la existencia humana o ente humano (como también podemos designar a esta existencia). La interrogación por dicha estructura apunta a una discriminación de lo que constituye la *Existencia*. La relación entre tales estructuras define, para Heidegger, la existencialidad. La analítica de esta última no tiene el carácter de una comprensión del existir (del nudo existir), sino el de una comprensión *existencial*, o sea, comprensión de las estructuras de la *existencialidad*.

En lo que hace a su posibilidad y necesidad, la tarea de una analítica existencial, es decir, de una analítica de la existencialidad, o sea, de la relación de las estructuras del ser (*Existencia*) del ente humano, está ya prebosquejada en la constitución óntica de la existencia humana. Y en la medida en que la existencia humana es determinada por la *Existencia*, es decir, por su ser, la analítica ontológica del ente humano necesita de una previa consideración de la existencialidad. A ésta nosotros la comprendemos como constitución ontológica del ente que existe. Entonces en la idea de esta constitución ontológica yace ya la idea de ser. Y de este modo la posibilidad de llevar a cabo la analítica de la existencia humana viene a depender también del previo desarrollo de la interrogación por el sentido del ser en general. De aquí que en la analítica existencial del ente humano tenga que ser buscada la *ontología fundamental*, de la cual sólo pueden surgir todas las otras ontologías.

De lo dicho se deduce que la existencia humana tiene con respecto a todo otro ente o cosa una múltiple primacía. La primera prelación es de carácter óntico desde que el ente humano está determinado en su ser por la *Existencia*. La existencia humana a base de su seguridad acerca de la *Existencia* es en sí misma ontológica, y esto define su segunda primacía. Pero, además, a ella corresponde en forma igualmente originaria — y como elemento constitutivo de la comprensión de la *Existencia* — una comprensión del ser de todo ente que no tiene carácter de exis-

tencia humana. De donde esta última, como condición óntico-ontológica de la posibilidad de todas las ontologías, posee una tercera y destacada preeminencia. De lo precedente resulta que la analítica ontológica del ente humano determina y aclara la ontología fundamental, lo que significa que la existencia humana funciona como el ente al que previa y sistemáticamente hay que interrogar sobre el ser. Y desde el momento que la interpretación del sentido del ser surge como tarea, la existencia humana es no sólo el ente que primariamente hay que interrogar, sino que incluso ella es el ente que en su ser ya se relaciona con lo que es asunto de la interrogación. De esto se sigue que el problema del ser no es otra cosa que la radicalización de una esencial tendencia ontológica peculiar de la existencia humana, la radicalización de la pre-ontológica comprensión del ser que alumbra en ella.

CAPITULO II

HORIZONTE ONTOLOGICO Y CONSTITUCIÓN FUNDAMENTAL DE LA EXISTENCIA

5.—*Analítica existencial y sentido del ser*

Hasta aquí hemos expuesto cómo Heidegger concibe y enuncia la característica formal del tema y método de la indagación ontológica existencial. Veamos ahora cómo él plantea y acomete la discusión del problema en su faz concreta.

La preeminencia óntico-ontológica de la existencia humana no significa que este ente nos sea dado también con tal carácter en forma primaria, ni en el sentido de una inmediata asibilidad, ni en el de un predarse de su modo de ser. «La existencia humana es, en efecto, ónticamente no sólo próxima, o precisamente lo más próximo, sino que somos nosotros mismos está existencia. Sin embargo y justamente por esto ella es ontológicamente lo más lejano» (1). Es decir, que su ser es lo más distante para el ente humano. Este ente, conforme a un modo de ser que le es peculiar, tiene la tendencia a comprender su propio ser a partir del ente con el cual él primaria y constantemente se relaciona, o sea, a partir del «mundo». En la existencia humana y en su propia comprensión del ser yace ya una especie de retroirradiación de la comprensión del mundo. De modo que en la primacia óntico-ontológica de la existencia humana reside la ra-

(1) *Op. cit.*, pág. 15.

zón de que para este ente quede velada su específica constitución ontológica, entendida ésta en el sentido de la estructura categorial correspondiente al ente humano. De aquí la necesidad de una analítica existencial y las dificultades de la tarea que a ésta concierne. Una analítica de la existencia humana, de acuerdo a la primera exigencia de tal tarea, debe quedar en la interrogación por el ser. Esta analítica tiene, en consecuencia, que adoptar un modo de interpretación que permita al ente humano mostrarse en sí mismo a partir de sí mismo. Tal interpretación nos muestra a este ente tal como él es ante todo y frecuentemente en su banalidad término medio; destaca respecto a la banalidad de la existencia humana el ser de este ente. De modo que esta analítica se orienta necesariamente en la tarea del concreto planteamiento y elaboración del problema del ser.

La *temporalidad* es el sentido del ser del ente que llamamos existencia humana. La confirmación de este sentido temporal del ente surge cuando la interpretación nos lleva a las estructuras de la existencia humana y vemos que éstas funcionan como modos de la temporalidad misma. Esta comprobación no significa que hayamos obtenido una respuesta a la interrogación por el ser, sino que sólo hemos conquistado el terreno sobre el cual podemos responder a tal problema. «En el modo en que ella es, y en tanto es, la existencia es algo así como ser a comprender» (1). Es el tiempo desde donde la existencia humana en general fácilmente comprende e interpreta algo así como ser. De aquí que sea «necesaria una originaria explicación del tiempo, como horizonte de la comprensión del ser, partiendo de la temporalidad concebida como ser de la existencia humana que, a su vez, comprende el ser. En el fenómeno del tiempo bien visto y explicado enraiza la problemática central de toda ontología» (2). Pero *temporal* no quiere sólo decir que «es en el tiempo». También lo *intemporal* o *supra-temporal* es, respecto a su ser, «temporal», y esto en un sentido positivo.

(1) *Op. cit.*, pág. 17.

(2) *Op. cit.*, pág. 18.

El ser del ente humano encuentra su sentido en la temporalidad, la que, a la vez, es la condición que hace posible la *historicidad* como un modo de ser temporal de la existencia humana misma. De modo que historicidad yace ante todo lo que se llama historia en el sentido de un «acontecer histórico universal». Historicidad designa la constitución ontológica del ente humano mismo como tal. Sólo sobre la base de la historicidad de la existencia humana es posible la «historia universal», y pertenecer históricamente — en el sentido de estar dentro de su acontecer — a la historia universal.

6. — Acotación del dominio de la analítica existencial

Para llevar a cabo la tarea que postula la analítica existencial previamente es necesario limitar bien el dominio de ésta. Es lo que hace Heidegger al diferenciar rigurosamente el terreno peculiar de la analítica de la existencia humana de toda biología y antropología, como asimismo de la psicología y sus acusadas tendencias antropológicas. Al interrogar por el ser del hombre no podemos tomar a éste último como una suma de cuerpo, alma y espíritu. *Existencia* se distingue de *vida* como unidad psico-física. Así, la biología como ciencia de la vida tiene uno de sus fundamentos en la ontología de la existencia humana. «Vida es un propio modo de ser, pero esencialmente sólo accesible en la existencia humana» (1).

El ente a analizar somos nosotros mismos. La esencia de este ente reside en su existir (en el ser de su existencia). De modo que la esencia del ente humano tiene que ser concebida a partir de su ser, de su *existencia*. Heidegger emplea para designar el ser de este ente el término *Existencia*, con el significado y alcance que ya apuntamos (parágrafo 5). Es de hacer notar que *Existencia*, para Heidegger, no tiene ni puede tener la significación ontológica del término tradicional *existencia*, porque *existencia* significa ontológicamente tanto como cosa material presente (*Vorhan-*

(1) *Op. cit.*, pág. 50.

densein), es decir, un modo de ser que esencialmente no corresponde al ente caracterizado como existencia humana. Este ente no tiene ni ha tenido nunca el modo de ser de lo que *en el mundo* (de modo immanente respecto a éste), está sólo presente, de lo que como cosa material está ahí.

7. — *El «estar-en-el-mundo» de la existencia humana*

Heidegger asigna también a la analítica existencial la tarea — tarea nada fácil y que de antiguo ha inquietado a la filosofía — de la elaboración de un «concepto natural» del mundo. Desde el momento que el fenómeno «mundo» es un elemento constitutivo de la existencia humana, su elaboración conceptual exige un previo conocimiento de las estructuras fundamentales del ente humano. A base de la constitución ontológica que Heidegger llama «estar-en-el-mundo» tienen que ser consideradas y entendidas las determinaciones ontológicas de la existencia humana. El *estar-en-el-mundo* traduce un fenómeno unitario. Toda relación que el ente humano establezca o mantenga con el mundo es sólo posible porque dicho ente, como *estar-en-el-mundo*, es como él es.

El conocer es un modo de ser del *estar-en-el-mundo*; tiene su fundamento previo en un *estar ya en el mundo* que, como tal, constituye esencialmente el ser de la existencia humana. De donde el conocer es radicalmente un modo del ente humano fundado en el *estar-en-el-mundo*. La «mundanidad» es un concepto ontológico y designa la estructura peculiar de un momento constitutivo del *estar-en-el-mundo*. De modo que mundo no es una determinación ontológica del ente (de las cosas) que esencialmente no es la existencia humana, sino un carácter de esta misma existencia. Como vemos, Heidegger para lograr una rigurosa determinación ontológica del fenómeno «mundo» parte del ente humano y analiza y elucida el fundamento concreto de este ente. Es que la sustancia de la estructura primaria del ente hu-

mano es la existencia; y su existir como *estar-en-el-mundo* constituye su esencia. Esto quiere decir que Heidegger comienza por superar el concepto del hombre abstracto, ahistórico, el concepto del ente anónimo con que, como con un comodín, operaban los sistemas filosóficos tradicionales, y afirma el hombre concreto, existente, en la plenitud de sus estructuras existenciales y tal como él se comporta en la esfera de la cotidianidad. Con tal posición inicial, el pensador de *Sein und Zeit* deja en su filosofar resueltamente de lado una parte considerable de la problemática tradicional, la que, con el carácter de supuestos y principios indiscutibles y necesarios, venía gravitando e imponiéndose a todo filosofar.

En primer lugar, tal actitud implica una radical desproblematización del problema del conocimiento en los términos de su clásico planteamiento, de una dualidad reputada insuperable: un sujeto teórico y acósmico, sin mundo, situado frente a un objeto a conocer, objeto vaciado de todo significado y relación existencial, es decir, privado de toda referencia al cognoscente como ente existente. Esta oposición es una ficción gnoseológica que Heidegger desenmascara y nos muestra en su artificioso funcionamiento. No hay tal escisión entre un sujeto cognoscente, sin mundo — situado frente y en oposición al mundo — y un objeto a conocer, carente de toda relación previa con la existencia del cognoscente. La existencia humana sólo infiere el ser y el sentido del mundo — en el que ya está en virtud de la estructura primaria y unitaria del *estar-en-el-mundo*, que la define — mediante un contacto inmediato con éste; contacto que resulta de un hacer y obrar. Este hacer y obrar del ente humano, en el terreno de la práctica, precede, es anterior a todo conocimiento teórico, haciéndolo posible. Vale decir, que el mundo del ente no humano, de las cosas que no participan del carácter de la existencia humana, es puesto, mediante el hacer y obrar, en función de la esfera del sentido y del ser del mundo como fenómeno constitutivo del ente humano, de su estructura ontológica primordial y esencial. Esto significa que el mundo de las cosas que están ahí presentes para nosotros sólo tiene un sentido, a causa

y en función de la existencia humana, de sus exigencias finalistas, de sus primarias urgencias de índole pragmática. No solamente el sentido, sino incluso la esencia o ser de las cosas *no existentes* residen en la utilización de éstas por la existencia humana. El mundo, en este último sentido, como ámbito de cosas presentes y utilizables para la existencia humana, únicamente en el obrar es, para el hombre, materia de vivencia. De modo que la *praxis* determina y aclara la teoría, y no a la inversa como pensaba casi toda la filosofía anterior. Heidegger ha visto bien que el ente humano existe primariamente como teórico de la práctica. La visión contemplativa (*theoria, contemplatio*) procede de la conducta práctica, de la teoría práctica. El mundo de los fenómenos — de las cosas materiales ahí presentes (*Vorhandene*) y de las utilizables (*Zuhandene*) por la existencia humana — llega a ser inferido no por la consideración teórica, sino por la actividad manual del hombre, actividad guiada por una actitud teleológica. «Teoría y *praxis* son posibilidades ontológicas de un ente cuyo ser tiene que ser determinado como preocupación (*Sorge*)» (1).

Lo que precede nos dice que Heidegger invalida radicalmente los postulados filosóficos que se mantuvieron incólumes a través de todo el idealismo moderno y contemporáneo. Para éste, el yo era la base de la filosofía. El idealismo hizo de un sujeto acósmico — situado artificiosamente frente al mundo, como término de una oposición insalvable, — la sustancia pensante. Heidegger muestra lo infundado de tal oposición (yo-mundo) y disuelve esa sustancia pensante en las estructuras ontológicas de la existencia humana, reduciéndola a lo que en verdad es, a mero momento inmanente de ella. Así, él destruye la supremacía del *ego*, en torno a la cual se había centrado toda la filosofía moderna en sus grandes direcciones. Es que «la sustancia del hombre no es el espíritu como la síntesis de alma y cuerpo, sino la *Existencia*» (2)

(1) *Op. cit.*, pág. 193.

(2) *Op. cit.*, pág. 117.

El punto de partida del filosofar heideggeriano, ahincado en la determinación del ser de la existencia humana, en el análisis de sus estructuras ontológicas y de los modos de ser de la misma con relación a su ámbito cotidiano, implica ya una completa ruptura filosófica con la tradicional posición teorizante, humanista y anti-pragmática de las épocas precedentes. Pero, en Heidegger, la analítica existencial y de los modos de ser del ente humano en la esfera de la cotidianidad no es, como veremos, propósito último de su filosofar. La absolución de esta tarea no es, en él, un *terminus ad quem*, sino la necesaria preparación para un riguroso planteamiento del problema ontológico, de la interpretación por el ser, problema central de la filosofía. La analítica existencial es sólo un puente por el que pasamos a la metafísica.

Sobre la base de su propia existencia, centrada en el cuidado, en la preocupación (*Sorge*), y en el hacer receloso (*Besorgen*), en el comercio con el mundo circundante mediante el utensilio manual, el hombre (el filósofo, en él), impelido por la pre-ontológica comprensión del ser, ha de esforzarse por expresar y tematizar el problema entrañado en tal comprensión para buscarle una respuesta. El problema del ser no es más que la radicalización filosófica de esa peculiar comprensión del ser, aún no tematizada ontológicamente, que siempre alumbra — con la preclaridad de las luces naturales — en la existencia humana.

CAPITULO III

LA ESFERA Y MODOS DE LA BANALIDAD

8.—Existencia humana y mundo circundante

El más próximo mundo de la existencia humana es el *mundo circundante*. Ya vimos que el modo primero de comercio o trato del ente humano con su contorno no es el conocer perceptivo, sino un hacer cuidadoso (*Besorgen*) que echa mano utilitariamente de las cosas y que tiene su propio modo de conocer. El ente que se nos muestra en tal hacer receloso respecto a las cosas del contorno no es objeto de un conocimiento teórico del mundo, sino la cosa de que se hace uso, lo fabricado o confeccionado. La existencia humana cotidiana o banal es siempre en este modo de la operante inquietud pragmática, del hacer receloso utilitario. Para abrir una puerta hacemos uso del picaporte, para sentarnos, de una silla, para comer, de los cubiertos, etc. El ente o cosa que encontramos al operar pragmáticamente con relación a nuestro mundo circundante es el utensilio (*Zeug*). En el trato con el contorno hallamos ya utensilios de índole varia: utensilios de escribir, de coser, de viajar, de medir, etc. El utensilio no *es*, sino que es «algo para...». Para que un utensilio pueda ser lo que es, es necesario siempre un conjunto de utensilios con los que esté en relación. El utensilio, conforme a su calidad de tal, es siempre a partir de la pertenencia a otro utensilio. Así cuando nos referimos al utensilio de escribir tenemos en cuenta papel, pluma, tinta, secante, mesa, lám-

para, muebles, habitación. Todas estas cosas no se muestran primero independientemente unas de otras, para luego como suma de objetos reales llenar una pieza. Lo más cercano que encontramos, aunque no sea asido temáticamente por nosotros, es la pieza misma, y ésta, por otra parte, no como lo limitado por cuatro paredes, en sentido geométrico espacial, sino como un utensilio que sirve para habitar. El comercio o trato que manipulea utilizando los utensilios del contorno no es ciego. Tiene su propio modo de ver, el que precisamente conduce a tal manipuleo y otorga a éste su específica sustantividad. La conducta *práctica* no es ateorética en el sentido de carencia de visión. Su diferencia de la conducta teórica no yace sólo en que en ésta se reflexiona, mientras en la primera se obra; tampoco puede explicarse esa diferencia suponiendo que el obrar, para no ser ciego, emplea un conocer teórico. En realidad, así como el obrar ve, tiene su visión, el reflexionar es originariamente un hacer inspirado por el cuidado, el operar de un posible estar en el mundo (*Besorgen*).

Por lo que antecede, vemos que la actitud de la existencia humana cotidiana respecto a su mundo más cercano, es decir, a su mundo circundante, tiene un carácter práctico teleológico. El mundo no es para el ente humano una cosa material presente — una cosa que está ahí como el peñón en la montaña — que, desde una perspectiva teórica él hace objeto de su reflexión, sino que este mundo es inferido y descubierto como sustrato y complejo de sus ocupaciones de índole pragmático-existencial. Sólo a partir del empleo de los conjuntos instrumentales operantes, de la manualidad del utensilio, del manejo de éste en vista de las necesidades prácticas de la existencia humana, puede el mundo, con las cosas que en su ámbito encontramos teleológicamente, ser conocido por el hombre. Este mundo — en el que la existencia ya está — no es primariamente otra cosa que la resistencia que encuentra el ente humano al intentar satisfacer dichas necesidades; resistencia a su impulso de artesano. La necesidad de conservar su existencia, o sea, el cuidado y, su consecuencia, el hacer receloso hacen que el mundo se impon-

ga al hombre con un carácter de urgencia en relación a fines pragmáticos.

9. — *La existencia banal*

Al destacar la estructura unitaria del *estar-en-el-mundo*, vemos que no hay ni puede haber primeramente un mero sujeto sin mundo. De igual modo no se da un yo aislado, sin los otros. En el *estar-en-el-mundo* «los otros» están ya con el yo. Se trata, entonces, de hacer visible e interpretar ontológicamente esta coexistencia que acontece en el dominio banal más próximo a nosotros.

Desde el momento que el ente humano está en el mundo, su existir es un existir con otros, un co-existir. Esta determinación esencial de la existencia humana es originaria. La esencia de la auténtica *subjetividad* no tiene nada de subjetivo, en el sentido de un yo aislado. *Estar solo* tiene la relación constitutiva de *estar sin* (de la preposición privativa *sin*), lo que implica el específico «con otro». El «otro», el coetáneo, sólo es comprensible porque la existencia humana es esencialmente coexistencia, un ser con otros. Los «otros» no significan, para Heidegger, lo que resta de todas las cosas que están fuera de nosotros y de las que nuestro yo se destaca, sino que nosotros mismos frecuentemente nos distinguimos de los *otros*, contándonos nosotros también entre éstos, o sea, entre los «otros». El mundo, a base de la estructura originaria del *estar-en-el-mundo*, de la implicación existencial del *con* en esta estructura, es siempre el mundo que nosotros compartimos con los otros. «El mundo de la existencia humana es mundo de los contemporáneos» (1). El coexistir determina ontológicamente a la existencia humana y aun en el caso en que otro yo fácticamente (que es decir, según el modo en que el ente humano es) no esté presente ni sea percibido. «El estar sola de la existencia humana es también un coexistir en el mundo. El «otro» sólo en un y para un coexistir puede faltar.

(1) *Op. cit.*, pág. 118.

El estar solo es un modo deficiente del coexistir, su posibilidad es la demostración de éste» (1).

La inferencia de la existencia de los «otros», peculiar del coexistir, quiere decir que en la comprensión del ser del ente humano yace ya, como elemento constitutivo del mismo, la comprensión de los otros. El conocerse de las personas coexistentes está basado en esta comprensión originaria. Sólo que en el modo de ser del coexistir puede ya revelarse, ya ocultarse el yo de los otros. La endopatía es la labor de tirar puentes desde el yo propio, que, en un principio, por deficiencia, se da solo, al yo de los otros, que aparece velado u oculto. De modo que de ente humano a ente humano hay una relación ontológica supuesta ya en el estar el yo con los «otros» y ser para los «otros». Cuando el coexistir con otros se torna opaco, y hasta llega a quedar disimulado caemos en la ilusión que el propio ser, tal como es para sí mismo, se proyecta en el yo extraño, en los «otros». En esto se funda la errónea y deficiente teoría de la endopatía. Esta, como lo sostiene Heidegger, no constituye el coexistir, sino que, inversamente, es a base de la relación ontológica primaria, que define al coexistir, que la endopatía o introyección es posible, siendo motivada por obra de los modos deficientes y predominantes del coexistir.

El ente con el que la existencia humana como coexistir se relaciona no tiene el modo de ser del utensilio de que se echa mano, sino que ese ente es él mismo existencia humana. Tal ente no es objeto del hacer receloso (*Besorgen*), sino de una preocupación solícita, tutelar (*Fürsorge*). La previsión solícita respecto a los otros, como institución social fáctica, se funda en la constitución ontológica de la existencia como coexistir. El ente humano ante todo y las más de las veces se mantiene en los modos deficientes de la previsión solícita. Pero ocurre que la existencia humana, como el banal estar uno con otro, yace bajo el dominio de los otros, sojuzgada a las convenciones en que estos «otros» están nivelados. Ella no es ella misma; los otros la

(1) *Op. cit.*, pág. 120.

han despojado de su ser. De sus posibilidades ontológicas banales ha dispuesto la voluntad de los otros. Estos otros no son *determinados otros*, sino que, por el contrario, *cada uno* de los otros puede representar a los otros, a los otros restantes. Los que se llaman «otros» para ocultar la propia y esencial pertenencia a ellos mismos son los que, en primer lugar, *están ahí*, en el banal estar uno con otro. De modo que el *quien* no es este ni aquel, no es uno mismo ni alguno, y menos tampoco la suma de todos. El «quien» es lo neutro, el *uno*, el *todo el mundo* (*das Man*). El estar uno con otro disuelve completamente la propia existencia en el modo de ser «de los otros», y los otros desaparecen aún más en sus notas diferenciales y expresivas. Así afirma y extiende su dictadura el «todo el mundo»: «Gozamos y nos divertimos, como *todo el mundo* goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte, como *todo el mundo* ve y juzga; pero también nos sustraemos del «gran montón», como *todo el mundo* se sustrae; encontramos «chocante», lo que *todo el mundo* encuentra «chocante». El «todo el mundo», que no es ninguno determinado y son todos, si bien no como suma, prescribe el modo de ser de la banalidad» (1). La medianía y la nivelación se destacan entre los modos ontológicos constitutivos del «todo el mundo», de lo que conocemos como «publicidad». La publicidad regula toda interpretación del mundo y de la existencia humana, y en todo tiene derecho. Ella oscurece y confunde todo, y da por conocido y accesible a cada uno lo velado y oculto. El «todo el mundo», que es la respuesta a la interrogación por el *quien* de la existencia banal, es, en definitiva, el *nadie* al que el ente humano se ha entregado en el estar unos entre otros.

En los caracteres ontológicos del banal estar unos entre otros — tales como nivelación, medianía, publicidad, etc. — reside la más inmediata estabilidad o constancia de la existencia humana. Esta estabilidad se refiere al modo de ser del ente humano como coexistir. Desde el momento que la identidad de la propia existencia y la identidad de los otros es en los consignados mo-

(1) *Op. cit.*, pág. 106 (nosotros subrayamos).

dos ontológicos, dicha identidad aún no se ha encontrado a sí misma, vale decir, que se ha perdido. Se es de un modo dependiente e impropio. Tal modo de ser lejos de significar un aminoramiento de la facticidad de la existencia humana, representa la manera ontológica en que el ente humano es un *ens realissimum*, siempre que entendamos por «realidad» el ser del carácter de la existencia humana.

El «todo el mundo» es una característica existencial, y como fenómeno primario pertenece a la constitución positiva de la existencia humana. Tenemos que diferenciar la peculiar identidad, es decir, la identidad asida de modo propio, del «uno mismo» (la identidad de «todo el mundo») que es la identidad de la existencia humana banal. El ente humano como «uno mismo» se ha desperdigado en el todo el mundo, y tiene primeramente que encontrarse. En primer lugar, la existencia humana fáctica es en la descubierta contemporaneidad del término medio. Primero no es el yo, en el sentido de la propia identidad, del propio yo, sino que son *los otros* en el modo de «todo el mundo». Sólo a partir de este modo, y como tal, el yo es dado a sí mismo.

10. — Fenómenos existenciales constitutivos

El ente, que está constituido esencialmente por la estructura del *estar-en-el-mundo*, es su propia presencia. Esta alude al «aquí» y al «allí». La espacialidad existencial de la existencia humana, espacialidad que a ésta asigna su «lugar», está fundada ella misma en el *estar-en-el-mundo*. «Allí» traduce la seguridad de lo que encontramos inmanentemente en el mundo. «Aquí» y «allí» son sólo posibles en una presencia (*Da*), o sea, cuando un ente es y como ser de presencia ha inferido espacialidad. La posibilidad de encontrar entes o cosas intramundanos, constitutiva para el *estar-en-el-mundo*, es ya un «dar espacio». «El espacio no está ni en el sujeto, ni el mundo está en el espacio. El espacio está, más bien, «en» el mundo en tanto el para la existencia humana constitutivo *estar-en-el-mundo* ha inferido espa-

cio» (1). El «sujeto» ontológicamente bien entendido, o sea, la existencia humana, es espacial. Porque ésta es espacial, el espacio se muestra como un *a priori*. Aprioridad significa preexistencia del encuentro de espacio (como paraje, lugar) en cada encuentro de cosas de las que se echa mano en el mundo.

En la existencia humana cabe distinguir dos modos constitutivos de su estar «ahí», modos igualmente primarios: la disposición emotiva (*Befindlichkeit*) y el comprender (*Verstehen*). Lo que ontológicamente llamamos disposición emotiva no es ónticamente otra cosa que el banal estado de ánimo, el estar dispuesto anímicamente. El ente humano siempre está dispuesto emotivamente. Esta es la causa de que los estados de ánimo puedan ser echados a perder o modificados. El ser ha devenido como una carga, un peso, y no se atina a saber porqué. La existencia humana es siempre inferida anímicamente en la disposición emotiva y lo es como el ente al que dicha existencia fué consignada y cuyo ser sólo existiendo ha de ser. En la disposición emotiva la existencia humana es siempre traída ante sí misma, se ha ya encontrado a sí misma, no de modo perceptivo, sino mediante un sentirse anímicamente dispuesta. El estado de alma de la disposición emotiva hace que la existencia humana se abra al mundo. La disposición emotiva infiere no sólo la existencia en su abandono (*Geworfenheit*) y entrega al mundo que ésta ha ya inferido con su propio ser, sino que tal disposición es el modo ontológico existencial en el cual el ente humano constantemente se consigna al mundo y se deja penetrar por éste de manera tal que dicho ente en cierto modo se aparta de sí mismo. Este apartarse de su propia existencia el ente humano constituye el fenómeno del declinar (*Verfallen*).

El fenómeno de la disposición emotiva de la existencia humana se concreta más en el determinado modo del temor (*Furcht*). El temor es un modo de la disposición emotiva. Del ente temeroso mismo, es decir, de la existencia humana es de lo que el temor teme. Sólo un ente que en su ser tiene interés por este ser

(1) Op. cit., pág. 111.

puede temer. El temer infiere tal ente en el peligro a que él está expuesto, en su abandono a sí mismo. La timidez no puede ser entendida en el sentido óntico de un don práctico singularizado, sino como posibilidad existencial de la disposición emotiva esencial de la existencia humana en general.

Tan primario como la disposición emotiva es el comprender (*Verstehen*), que define otra de las estructuras existenciales del ente humano. La disposición emotiva tiene su comprensión, sólo que ella no la deja aflorar, manifestarse claramente. Comprender es siempre un estar dispuesto anímicamente. El fenómeno de la comprensión es un modo fundamental del ser de la existencia humana. Onticamente, la expresión «comprender algo» significa «poder comprender una cosa», «poder algo». En el comprender, lo existencialmente podido es el ser como existir. El modo de ser de la existencia humana como poder ser (*Seinkönnen*) yace existencialmente en el comprender. El ente humano es la posibilidad del ser libre para su más peculiar poder ser. Aquí, *posibilidad* como carácter existencial — y no como categoría modal de la cosa material yacente (*Vorhandenheit*), que significa lo aún no real, lo sólo posible — es la última y más primaria seguridad ontológica positiva de la existencia humana. El *comprender* es el ser existencial del peculiar poder ser del ente humano mismo; como inferencia, él concierne a la total constitución fundamental del *estar-en-el-mundo*. En sí mismo, el comprender tiene la estructura existencial del bosquejo (*Estwurf*). El bosqueja el ser de la existencia humana tan primariamente sobre lo que se revierte el interés de ésta como sobre el conjunto de la situación existencial indicativa (*Bedeutsamkeit*), es decir, sobre la «mundanidad» (ámbito existencial) de su mundo de cada momento. El comprender, como bosquejar, es el modo de ser en que la existencia humana es sus posibilidades en tanto posibilidades. En el bosquejar que es el comprender es inferido el ente humano en su posibilidad. El carácter de posibilidad corresponde en cada momento al modo de ser de la cosa o ente comprendido. Las cosas o entes intramundanos son bosquejados sobre el mundo, o sea, sobre la totalidad de una situación indicativa en

cuyas relaciones alusivas se ha previamente afirmado el hacer receloso (*Besorgen*), en tanto éste se define por el *estar-en-el-mundo*. Y porque el ente intramundano (*innerweltliches Seines*) es descubierto o traído a comprensión con el ser de la existencia humana, tal ente tiene *sentido*. Esto no quiere decir que es entendido el sentido, sino el ente y, respectivamente, el ser. *Sentido* es, aquí, en lo que se mantiene la inteligibilidad de algo. Llamamos sentido lo que es articulable en el inferir comprensivo. Sentido es, pues, un carácter existencial del ente humano, y no una propiedad que, adherida a las cosas, yazga detrás de éstas. «Sólo la existencia humana «tiene» sentido, en la medida en que la inferencia del *estar-en-el-mundo* es realizable mediante el ente descubrible en ésta. De aquí que sólo la existencia humana puede ser plena de sentido o sin sentido» (1).

Así, cuando preguntamos por el sentido del ser, la indagación no desentraña nada que esté detrás del ser, sino que interroga por el ser mismo en tanto éste está dentro de la inteligibilidad de la existencia humana.

El comprender entraña en sí la posibilidad de la interpretación (*Auslegung*), es decir, de la apropiación de lo comprendido. El enunciar es un derivado último de la interpretación. Uno de los significados del enunciar es *comunicar*, dar noticia de algo; así llegamos al concepto del *decir* y hablar. El fenómeno del lenguaje tiene su raíz en la constitución existencial de la capacidad de inferencia del ente humano. El fundamento ontológico existencial del lenguaje es el discurso (*Rede*). Este es tan primario como la disposición emotiva (*Befindlichkeit*) y el comprender (*Verstehen*). El discurso, que es la articulación de la inteligibilidad, yace en la base del interpretar y enunciar. La inteligibilidad de la disposición emotiva del *estar-en-el-mundo* se expresa en el discurso. Todo discurso sobre..., lo que en su materia comunica, tiene a la vez el carácter del expresarse. Hablando se expresa la existencia humana, no porque ella esté encapsulada como algo

(1) *Op. cit.*, pág. 151.

interno con relación a algo externo, sino porque ella, como *estar-en-el-mundo*, está ya de modo comprensivo en lo exterior.

La relación del discurso con la comprensión e inteligibilidad se destaca claramente en el oír, que es una posibilidad existencial propia del discurso mismo. No es meramente casual que, cuando no hemos oído bien algo, digamos que no hemos comprendido. El ente humano oye porque comprende. El oír es para el discurso algo constitutivo. En el oír, la existencia humana se abre, como coexistir, a los otros.

11. — Modos de ser de la banalidad

Es necesario determinar cuáles son los caracteres existenciales del *estar-en-el-mundo*, en tanto éste como algo banal reposa en el modo de ser del «todo el mundo». La existencia humana como un abandonado *estar-en-el-mundo* está precisamente arrojada en la publicidad del «todo el mundo». Las posibilidades de tal abandono del ente humano traducen una tendencia ontológica esencial de la banalidad. La capacidad de inferencia ínsita en el «todo el mundo», o sea, el modo de ser banal del discurso (*Rede*), de la interpretación (*Auslegung*) y de la visión (*Sicht*) se evidencia en determinados fenómenos, cuya interpretación, para Heidegger, tiene «una intención puramente ontológica y que dista bastante de una crítica moralizante de la existencia humana banal y de aspiraciones filosóficas culturales» (1). Tales fenómenos no son otros que el discurso insustancial, o sea, la cháchara (*Gerede*), la curiosidad (*Neugier*), en que se desperdiga el ente humano, y la ambigüedad (*Zweideutigkeit*), que todo lo deja indeciso y confuso. El vocablo *cháchara* no debe ser tomado aquí en una significación peyorativa; terminológicamente designa un fenómeno positivo que constituye el modo ontológico de comprender e interpretar de la existencia humana. El oír y comprender se han prelativamente enhorquetado en la cháchara. Esta, como tal, arrastra a amplios círculos y asume carácter au-

(1) *Op. cit.*, pág. 167.

toritario. Una «cosa» es así, un asunto es de este o aquel modo porque *se dice* que es así. La cháchara es la posibilidad de comprender todo, sin una previa apropiación de la cosa que requiere comprensión. La cháchara resguarda al que la practica del peligro o riesgo de fracasar en tal apropiación, desde que, mediante aquella, elude el esfuerzo que ésta exige. La cháchara, el discurso insustancial, que a cualquiera puede arrebatarse, no sólo exime de la tarea del comprender auténtico, sino que incluso constituye una inteligibilidad indiferente, para la que nada es inaccesible, nada es hermético.

La constitución esencial de la visión se muestra en una peculiar tendencia ontológica a «ver». Heidegger, como ya lo anotamos, define esta tendencia como curiosidad (*Neugier*), fenómeno que no se agota exclusivamente en «ver», sino que se expresa también por un singular ir perceptivamente al encuentro del mundo, o mejor, por un dejar venir el mundo hacia sí. La curiosidad no tiene nada que hacer con la consideración o contemplación admirativa de las cosas, sino que ella se procura un saber, pero simplemente para «haber sabido». La curiosidad está en todas partes y en ninguna. La cháchara gobierna las vías y «conductos» de la curiosidad; ella dice lo que tiene que haberse leído y visto. El estar en todas partes y en ninguna de la curiosidad está entregado necesariamente a la cháchara, al comentario dicharachero, insustancial.

Cuando, en el banal estar unos con otros, encontramos lo que es accesible para cada uno, para «todo el mundo», y sobre lo que cada cual puede decir algo, entonces se llega a no poder decir lo que es y lo que no es inferido en el comprender auténtico. En esto reside la ambigüedad (*Zweideutigkeit*), la que no sólo se extiende al mundo, sino asimismo al estar unos con otros como tal, y hasta al ser del ente humano en sí mismo. En la ambigüedad todo semeja como si hubiese sido auténticamente comprendido asido y hablado (enunciado) y, sin embargo, en el fondo no es así; o, a la inversa, no aparece así y, no obstante, en el fondo lo es. Cada uno siempre y de antemano ha sospechado y estado a la búsqueda de lo que los otros también sospe-

chan y buscan. Este estar a la búsqueda y, realmente de oídas, es el modo más fatal en que la ambigüedad anticipa las posibilidades de la existencia humana para también ahogarlas en su fuerza, para desvirtuarlas en su potencia primaria. La ambigüedad siempre le lanza juguetonamente a la curiosidad lo que ésta busca, y da la apariencia a la cháchara de que en ésta estuviese todo ya decidido. En la cháchara, en la curiosidad y en la ambigüedad, y en la relación ontológica entre éstas, se descubre y manifiesta un modo fundamental del ser de la banalidad y que no es otro que lo que Heidegger llama el decaer o declinar (*Verfallen*), de la existencia humana. Este *declinar* no expresa una valoración negativa, sino simplemente que la existencia humana en primer lugar y las más de las veces está en el mundo que es objeto de la inquietud recelosa. Este surgir en... tiene el carácter del estar perdido en la publicidad del «todo el mundo». Como privativo poder ser sí misma, la existencia humana se ha ya, por sí misma, dañado (*abgefallen*) y declinado en el mundo. La declinación del ente humano en el mundo alude directamente al surgir del mismo en el estar unos con otros, y en tanto que este coexistir es guiado por la cháchara, la curiosidad y la ambigüedad.

12. — Existencia humana propia e impropia

Mediante el fenómeno del declinar nos es dable llegar a una rigurosa determinación ontológica de lo que Heidegger llama el modo de ser impropio (*Uneigentlichkeit*) de la existencia humana. Impropiiedad no significa aquí, de ninguna manera, como si el ente humano existiendo impropriamente perdiese su ser. Tan no significa algo así como *no-estar-más-en-el-mundo*, que impropriiedad define un tan caracterizado *estar-en-el-mundo* del ente humano que éste está enteramente ganado, absorbido por el «mundo» y la coexistencia de los otros en el «todo el mundo». La decadencia de la existencia humana no puede ser concebida como «caída» de un estado original más alto y puro. En el fenómeno del declinar o decaer se documenta solamente un modo existencial del *estar-en-el-mundo*. La existencia humana se pier-

de en el «todo el mundo», sucumbe a la carencia de fundamento firme. Esto quiere decir que el ente humano prepara en sí mismo la permanente tentación para declinar. El *estar-en-el-mundo* es ya, en sí mismo, tentador para él. El declinante o decadente *estar-en-el-mundo* es para sí mismo tentador y, a la vez, tranquilizador. La presunción del «todo el mundo» de nutrir y dirigir la plena y auténtica «vida» trae consigo un estado de tranquilidad para la existencia humana, tranquilidad para la que todas las puertas están abiertas y todo está en el mejor orden. Merced a esta tranquilidad confiada y que todo lo comprende tiene lugar un *extrañamiento* de la existencia humana, estado en que para ésta queda oculto, soterrado el más peculiar poder ser sí misma. El ente humano por sí mismo se precipita en un tembladeral, en la nulidad de la impropia banalidad. Pero esta caída o declive queda, por obra de la opinión pública, velada para la existencia humana, hasta el extremo que tal fenómeno es considerado como «ascensión» y «vida concreta». El declinar implica la más elemental demostración de la existencialidad del ente humano. En el declinar se trata para la existencia humana del poder *estar-en-el-mundo*, si bien en el modo de ser impropio. A su vez, el modo propio de la *Existencia*, o sea, del ser de la existencia humana (*eigentliche Existenz*) no es algo que flota sobre la banalidad decadente, sino existencialmente sólo una manera modificada de asir dicha banalidad. El fenómeno del declinar tampoco significa algo así como un aspecto nocturno, sombrío del ente humano. Por el contrario, «el declinar devela una estructura ontológica esencial de la existencia humana, estructura que tanto menos define el lado nocturno cuanto ella constituye en su banalidad todos los días de dicha existencia» (1).

(1) *Op. cit.*, pág. 179.

CAPITULO IV

EL SER EXISTENCIAL DEL CUIDADO Y LA TEMPORALIDAD

13. — *La estructura ontológica del cuidado*

La totalidad de la constitución existencial del ente humano, tal como en sus rasgos capitales queda expuesta, nos permite traer a claridad la interpretación heideggeriana del ser de la existencia humana como cuidado, como preocupación (*Sorge*). El ser de la totalidad primaria del ente humano es el cuidado (*cura*).

Heidegger aporta, como sugestivo testimonio pre-ontológico de la interpretación existencial del ente humano como cuidado, la fábula de Hyginus sobre el cuidado, *cura*, que a continuación traducimos en romance a base de la traducción alemana de Burdach, confrontándola con el texto latino, ambos citados por Heidegger (1):

«Una vez que el *cuidado* atravesaba un río vió tierra arcillosa. Pensativo tomó un puñado y comenzó a darle forma. Mientras reflexionaba sobre lo que hacía intervino Júpiter, a quien pidió otorgase espíritu al ya formado pedazo de arcilla, a lo que Júpiter gustoso accedió. Pero cuando el *cuidado* quiso dar al producto su propio nombre, Júpiter se lo prohibió, pretendiendo que se le diese el suyo. Mientras el *cuidado* y Júpiter

(1) *Op. cit.*, págs. 197 y 198.

reñían, se hizo presente la Tierra (*Tellus*) y exigió que se le pusiese al producto su nombre porque ella había ofrecido, para él, su cuerpo. Los disputantes pusieron por juez a Saturno. Y éste les impartió la siguiente decisión, aparentemente justa: «Tú, Júpiter, porque has dado al pedazo de arcilla el espíritu, cuando él muera debes recibir el espíritu; tú, Tierra, porque le has otorgado el cuerpo, debes recobrarlo a su muerte. Pero porque el *cuidado* ha primero modelado a este ser, mientras éste viva, puede poseerlo el *cuidado*. Y como sobre el nombre hay desacuerdo, puede él llamarse «homo» porque ha sido hecho de humus (Tierra)».

La interpretación ontológica de la existencia humana como *cuidado* dista, como todo análisis ontológico, de lo que es accesible a la preontológica comprensión del ser o al conocimiento óntico del ente (de las cosas). Sólo a base del fenómeno de la angustia (*Angst*) como posibilidad del ser de la existencia humana podemos llegar a la explícita aprehensión de la primaria totalidad ontológica de esta existencia. El abandono del ente humano a sí mismo se muestra primaria y concretamente en la angustia. De lo que la angustia se acongoja es del *estar-en-el-mundo* mismo. Esto nos dice que lo que engendra a la angustia es algo completamente indeterminado. La angustia arrebatada a la existencia humana la posibilidad de comprenderse a partir del «mundo» y de la opinión pública. La angustia es la que nos da la evidencia de que *somos* para nuestro *más peculiar poder ser*, es decir, nos revela nuestra libertad ontológica para elegirnos y asirnos a nosotros mismos. Vale decir, que la angustia nos aboca a nuestra libertad de ser para la peculiaridad de nuestro ser como posibilidad que ya es.

La angustia aísla e infiere la existencia humana como «solus ipse». Esto no quiere, de ningún modo, decir que tal solipsismo existencial coloque una cosa aislada *sujeto* en un inofensivo vacío de un acontecer sin mundo, sino que, por el contrario, él trae, en un sentido extremo, al ente humano ante su mundo como mundo, y, a la vez, a este propio ente ante sí mismo como *estar-en-el-mundo*. Porque la angustia aísla, sólo en ella yace la

posibilidad de un inferir, perfectamente caracterizado. Tal aislamiento, operado por la angustia, recobra a la existencia humana de su declinar y torna evidentes para ella propiedad (*Eigentlichkeit*) e impropiiedad (*Uneigentlichkeit*) como posibilidades de su propio ser.

Por la angustia aprehendemos ontológicamente la totalidad de las estructuras del ente humano. Ella nos muestra a este ente como ya existiendo fácticamente en el *estar-en-el-mundo*. La existencia humana está siempre allende sí misma, no como un relacionarse con otro ente que ella misma no es, sino como ser para poder ser que ella misma es. Esta estructura concierne a la totalidad de la constitución del ente humano. El ser de la existencia humana plenifica la significación de lo que Heidegger llama *cuidado*, preocupación, en un sentido puramente ontológico-existencial. Como totalidad estructural primaria, el *cuidado* yace siempre existencialmente y *a priori* ante toda y en cada actitud y situación de la existencia humana. El *cuidado* no supone absolutamente una supremacía de la conducta práctica frente a la teórica. «La sola determinación intuitiva de una cosa material (*Vorhandene*) no tiene menos el carácter del *cuidado* que una «acción política» o el confiado divertirse» (1)

14. — *Cuidado y lugar primario de la verdad*

Mediante una interpretación ontológica exhaustiva del fenómeno del *cuidado*, Heidegger logra una rigurosa elucidación del concepto de realidad (*Realität*) en el sentido de lo material presente (*Vorhandene*) incluyendo también en tal concepto las cosas de que pragmáticamente echamos mano (*Zuhandenen*); elucidación que él realiza al hilo de una discusión y superación de la postura problemática del realismo y del idealismo, postura que está orientada en dicha idea de *realidad*. El ente es independientemente de experiencia, conocimiento y aprehensión por las cuales él llega a ser inferido, descubierto y aclarado. Pero el

(1) *Op. cit.*, pág. 193.

ser sólo «es» en el comprender propio del ente a cuyo ser corresponde algo así como comprensión del ser. De aquí que el ser puede no llegar a ser concebido, pero jamás quedar completamente incomprendido. Desde antiguo, en la problemática ontológica, fueron acercados, cuando no identificados, *ser* y *verdad*. Aunque los fundamentos primarios de tal identificación quedaron ocultos para dicha problemática, en aquella se documenta la necesaria relación entre *ser* y *comprensión*. En vista al estricto planteamiento del problema del ser, Heidegger acomete una profunda clarificación del fenómeno de la *verdad*, análisis del que sólo consignaremos, y en apretada síntesis, los resultados.

La verdad no es oriunda del juicio, del enunciado lógico, vale decir, que éste no es su lugar de origen. El enunciado no sólo no es el «lugar» primario de la verdad, sino que, a la inversa, el enunciado, como modo de apropiación de la aptitud descubridora y como modo del *estar-en-el-mundo*, tiene su fundamento en el descubrir y, respectivamente, en la capacidad de inferencia de la existencia humana. De modo que la más primaria «verdad» es el lugar de la proposición y, a la vez, la condición ontológica que hace posible que el enunciar pueda ser verdadero o falso, es decir, que el enunciado descubra algo o lo oculte. La verdad, comprendida en su sentido más primario, pertenece a la constitución fundamental de la existencia humana. Esta, como constituida por la aptitud de inferir, está esencialmente en la verdad. La aptitud de inferir es un modo esencial del ser del ente humano.

Toda verdad, según su modo de ser esencial y conforme a la existencia humana, es relativa al ser de esta existencia. Relativamente aquí no significa que toda verdad es «subjetiva». Precisamente el descubrir, de acuerdo a su sentido más peculiar, sus trae el enunciado del arbitrio «subjetivo» y lleva a la existencia humana, en tanto descubridora, ante el ente mismo, ante las cosas. Merced a este modo de ser existencial de la verdad, se nos torna comprensible el sentido que tiene la hipótesis de la verdad. «Nosotros» suponemos que «hay verdad», suponemos la verdad porque «nosotros» siendo en el modo de ser de la exis-

tencia humana estamos «en la verdad». Nosotros no la suponemos a ésta como algo «fuera» y «por encima» de nosotros con lo cual, al lado de otros «valores», también nos relacionamos. En realidad, nosotros no suponemos la «verdad», sino que ésta es la que en general hace posible ontológicamente que nosotros podamos ser de manera que nos sea dable suponer algo, hacer hipótesis.

15.—*Ser integral de la existencia humana y ser para la muerte*

En las consideraciones precedentes quedó determinada la idea de la *Existencia* (del ser del ente humano) como un poder ser comprensivo que se interesa por su ser mismo. El *poder ser*, en tanto pertenece a nosotros mismos, es libre para la propiedad o impropiidad, o la indiferencia modal de ambas. Hasta aquí el análisis, enfocando la banalidad del término medio, ha limitado su objetivo al existir impropio.

La banalidad es precisamente el ser «entre» nacimiento y muerte. Corresponde ahora interpretar el ente humano como un todo. En la existencia humana, mientras ella es, algo aun aguarda que puede ser y será. A esta espera, a esta expectativa pertenece el «fin» mismo; y el «fin» del *estar-en-el-mundo* es la muerte. Este fin, que pertenece al poder ser, o sea, a la *Existencia*, limita y determina la posible totalidad de la existencia humana. La muerte, de acuerdo al carácter de esta existencia, sólo es en un ser existencial para la muerte. Mientras el ente humano es, se relaciona hasta su fin con su poder ser. En la existencia humana siempre algo aún espera, que, como poder ser de sí misma, todavía no ha devenido «real». En la existencia misma de la existencia humana reside una constante inconclusión. Lo que en ella hay de incompleto significa una espera, una expectativa en lo que respecta al poder ser. Pero, tan pronto como el ente humano «existe» de manera que en él no hay ya nada más que espere, este ente justamente con la abolición de la espera ha devenido un *no-existir-más*. La supresión, en él, de la espera significa aniquilamiento de su ser. La existencia hu-

mana, mientras ella es como ente, no ha alcanzado jamás su integralidad; pero si lo logra, el logro deviene simplemente pérdida del *estar-en-el-mundo*. La transición al *no-existir-más* quita a la existencia humana la posibilidad de tomar conocimiento de esta transición y, conociéndola, de comprenderla. En la existencia humana hay una constante inconclusión, que encuentra su fin con la muerte. El sentido existencial de *llegar-al-fin* de la existencia humana reside en que tal «fin» puede constituir un ser integral, una totalización (no suma) del ente que *existe*. Mientras es, el ente humano es siempre su fin. El fin implicado por la muerte no significa un mero terminar, un estar en el fin, sino un *ser para el fin*. La muerte es un modo de ser que la existencia humana asume desde el momento que ella es. Es lo que certeramente expresa esta sentencia del labriego medieval de Böhmen, citada por Heidegger: «Tan pronto como un hombre llega a la vida, al punto él es ya demasiado viejo para morir».

El testimonio de un poder ser peculiar lo suministra la conciencia moral (*Gewissen*). Un peculiar *poder ser* de la existencia humana radica en el *querer-tener-conciencia-moral*. Así, el llamado o «la voz» de la conciencia moral reviste el carácter de la invocación que hace el ente humano a su más propio poder ser, invocación que, a la vez, es exhortación a sentirse propiamente *culpable*. Este último vocablo es empleado aquí en un sentido estrictamente ontológico. *Culpable* significa ser fundamento para un ser determinado mediante una negación, es decir, ser fundamento o razón de una nulidad. La existencia humana, como ente abandonado cuyo ser es el cuidado, es, como tal, *culpable*. Un ente, cuyo ser es el cuidado, es, en el fondo de su ser, culpable; y este ser culpable suministra ante todo, la condición ontológica para que el ente humano existiendo fácticamente pueda devenir de hecho culpable. Este ser culpable es la condición existencial, igualmente primaria, para la posibilidad del «bien» y del «mal» moral, vale decir, también, de la moralidad.

La conciencia moral llama y rescata la identidad de la existencia humana de su extravío en el «todo el mundo», en la publi-

cidad banal. Comprender este llamado significa *querer-tener-conciencia-moral*.

El ente que somos nosotros mismos, y como poder ser, sólo puede ser propiamente avanzando, anticipándose. Anticipándonos a llegar a ser libres para la propia muerte nos libramos del extravío en las posibilidades contingentes. La existencia humana, avanzando hacia la posesión de su fin, de su muerte, se cuida de quedar rezagada detrás de sí misma y del ya comprendido poder ser. Porque este anticiparse aísla la existencia humana y, en este aislamiento, le suministra a ésta la certeza de la totalidad de su poder ser, pertenece a este comprenderse de dicha existencia en su fundamento la disposición emotiva básica de la angustia.

Sólo se siente alcanzado, vulnerado por el llamado de la conciencia moral quien quiere ser rescatado del extravío en la esfera de la banalidad. La existencia humana se llama, en la conciencia moral, a sí misma. La conciencia moral se revela como llamamiento del cuidado. El que hace el llamado es la existencia humana misma, la que, en su abandono (*Geworfenheit*), se angustia por su *poder ser*; y precisamente es dicha existencia también la que es invocada, es decir, exhortada a su más peculiar poder ser.

Existencialmente, la muerte es la posibilidad de la imposibilidad del ser del ente humano, o sea, la simple nulidad de este ente mismo. La muerte no le es añadida a la existencia humana en su «fin», sino que, como cuidado, es esta existencia el fundamento abandonado o nulo de su propia muerte. La nulidad que señorea primariamente el ser del ente humano se descubre, para éste, en el propio ser para la muerte. Sólo a base del ser total de la existencia humana el anticiparse para la muerte (*Vorlaufen*) torna evidente el *ser culpable*. El cuidado entraña en sí, en forma igualmente primaria, *muerte y culpa*. El poder ser culpable solamente es comprendido en forma propia y total, es decir, primaria, por la anticipada decisión (*vorlaufende Entschlossenheit*). El comprender la invocación a la existencia humana, invocación implicada por el llamamiento de la conciencia moral, se

revela, pues, como *anticipada decisión*. Esta última encierra en sí un propio poder ser integral de dicha existencia. «Cuando la decisión anticipándose ha alcanzado la posibilidad de la muerte en su poder ser, el propio ser de la existencia humana no puede por nada más ser sobrepasado» (1). De modo que decisión anticipada y dispuesta para la muerte no es más una posibilidad del acontecer, sino la posibilidad del propio ser de la existencia humana, la que, porque así decidida ha alcanzado su fin, no puede ya por nada más ser sobrepasada, y no espera su futuro como algo que le acontece de fuera, sino que, en virtud de su resuelta anticipación, se ha posesionado de él para desde él existir.

Muy distinto es el sentido de la muerte para la existencia humana en la esfera de la impropia banalidad. El «todo el mundo», la publicidad del existir banal «conoce» la muerte como un hecho que constantemente acontece, como «caso fatal»: muere este o aquel prójimo o persona distante con la que poco o nada se ha tenido que hacer. Se tropieza con la muerte como con algo conocido que en el mundo acontece. Este fenómeno que diariamente viene a nuestro encuentro pasa característicamente innotado, sin llamar la atención. El «todo el mundo» ha asegurado, así, para este acontecimiento una interpretación llamada a tranquilizar. Viene él a decirse: al fin de cuentas «se muere», pero, ante todo, uno mismo queda intocado por la muerte. El «todo el mundo», la opinión pública banal acuña la muerte como un caso fatal que cotidianamente acontece en los otros, lo que nos asegura a nosotros que «uno mismo» aún «vive». La interpretación pública de la existencia humana afirma: se muere, porque con esta afirmación cada uno de los otros y uno mismo puede persuadirse: si «se muere», pero no yo precisamente. Este uno mismo, que no muere, es el *nadie*. De este modo el «morir» es nivelado en un acontecimiento que efectivamente concierne al ente humano, pero que a nadie pertenece propiamente. El humorista inglés Swift observa, con certeza, que cada uno piensa, para su colete, que todos los demás, todos los otros (su

(1) *Op. cit.*, pág. 307.

observación atiende, sin duda, al hombre del montón, al *nadie* que sólo existe en el modo de ser de la banalidad) pueden morir, y mueren, pero no él, que se cree inmortal. El «se muere» difunde la opinión que la muerte concierne, por así decir, a «todo el mundo». El «todo el mundo» afirma sus fueros y fortifica la tentación de ocultar el más peculiar ser para la muerte. La publicidad de «todo el mundo» procura, mediante tal ocultación, una *permanente tranquilidad sobre la muerte*. Es así que «el pensar en la muerte es considerado públicamente como miedo cobarde, inseguridad de la existencia humana y sombría fuga del mundo. El «todo el mundo» no deja aflorar el valor para la angustia ante la muerte» (1).

16. — Cuidado y temporalidad primaria

El peculiar *poder ser* integral de la existencia humana es un modo del cuidado. El fundamento ontológico primario del ente humano está constituido por la temporalidad (*Zeitlichkeit*). Sólo por la temporalidad llegamos a comprender, como cuidado, la articulada totalidad de estructura de la existencia humana. La banalidad misma se revela como un modo de la temporalidad. Porque la temporalidad es la estructura ontológica primaria de la existencia humana, ésta es y puede ser histórica en el fundamento de su ser, y en tanto existencia histórica poder tener y hacer «historia».

Si el sentido primario del ser del ente humano viene determinando por la temporalidad, y a este ente, en su ser, le importa este último, entonces por fuerza el cuidado necesita «tiempo» y tiene, por consiguiente, que contar con el «tiempo». La temporalidad existencial es la base para la «cronología». El tiempo que en ésta conocemos, o de que tenemos experiencia, constituye el aspecto más inmediato de la temporalidad. De aquella asimismo surge la cotidiana y vulgar comprensión del tiempo. Y esta comprensión se expresa y desarrolla, a su vez, en el concepto tra-

(1) *Op. cit.*, pág. 254.

dicional de tiempo. La comprensión del ser, constitutiva para el ser de la existencia humana, tiene su fundamento en la primaria *temporalización* de la temporalidad. Sólo en el horizonte que forma el tiempo puede bosquejarse el sentido del ser en general.

El ser — propio o impropio — para la muerte, que pertenece al ser de la existencia humana, sólo es posible como ser *futuro*, en un sentido particular. «Futuro» no significa aquí un *ahora* que aún no ha devenido «real», y que una vez será, sino lo por venir en que el ente humano, en su más peculiar *poder ser*, avanza en y hacia sí (tengamos presente que la muerte — futuro del ente humano — es un modo de ser que este ente asume). Lo que hace a la existencia humana propiamente futura es el anticiparse, y de modo tal que este anticiparse sólo es posible en tanto aquella, como ente que es en general, siempre avanza hacia sí, es decir, es, en su ser, futura. Pero propiamente futura es la existencia humana propiamente *sida* (*gewesen*). El anticiparse en la más extrema y propia posibilidad (la muerte) es el retornar comprensivo a lo *sido* más peculiar. El ente humano sólo puede propiamente *haber sido* en tanto él es futuro. El *sido*, el pasado de la existencia humana surge en cierto modo del futuro, y esto de manera que el futuro *sido* (o en tanto *es sido*) entrega de sí el presente. El futuro-sido-presente, es decir, el *futuro pasado como presente* (momento existencial que, para facilitar su comprensión, podemos expresar tomando en una especie de segunda potencia el tiempo del verbo que designamos como futuro perfecto, y decir: *yo habré sido siendo*) (1), como fenómeno unitario es, para Heidegger, la temporalidad. Lo que viene a significar que el ser peculiar e integral del ente humano tiene que existir en cada instante como si éste fuese el último, única manera en que dicho ser existencial puede ser totalmente en

(1) Son casi invencibles, en castellano, las dificultades idiomáticas con que se tropieza para exponer el análisis heideggeriano de la temporalidad (algo de suyo ya harto difícil en alemán), uno de los más profundos y maravillosos que, desde las consideraciones sobre el tiempo de Plotino y San Agustín, conoce la especulación filosófica occidental.

cada instante. Así, la totalidad del *poder ser* se adueña de cada instante temporal, y en él ella se plenifica. Por la decisión para la muerte, traducida en el *futuro-sido-presente*, la inconclusión que caracteriza a la existencia humana, como posibilidad de sí misma, se cierra. Es lo que Jaspers llama «situación límite» (*Grenzsituation*) (1), la que lejos de ser una situación aislada, desintegradora de los demás momentos de la existencia humana, implica una totalización de esta existencia en cada instante.

El futuro representa el sentido primario de la existencialidad. Mientras el ente humano existe fácticamente siempre es ya *sido*, en el sentido del «nosotros hemos sido». Y este ente sólo puede haber sido mientras es. Lo mismo que el cuidado es un fenómeno unitario que en sus momentos no está constituido por una agregación o reunión de estos últimos, así también la temporalidad, la que tampoco se compone de futuro, pasado y presente para constituir el «tiempo». En general, la temporalidad no es ningún ente o cosa. Ella, en realidad, no es, sino que se temporaliza. Futuro, pasado y presente muestran los caracteres fenomenales del *avanzar en sí mismo a, volver sobre y encontrarse en*, fenómenos que nos dicen que la temporalidad es simplemente un *éxtasis*. «Temporalidad es el primario «fuera de sí» y para sí mismo» (2). De aquí que a los así caracterizados fenómenos de futuro, pasado, presente Heidegger los llame «éxtasis de la temporalidad». Si se menciona el futuro en primer lugar es porque él tiene una primacía en la unidad extática de la temporalidad primaria y peculiar. Esto no significa que la temporalidad surja sólo mediante una sucesión de éxtasis. En cada uno de estos éxtasis la temporalidad se temporaliza en forma igualmente primaria; sólo que dentro de esta forma primaria los modos de la temporalización son distintos. Por el futuro se temporaliza la temporalidad primaria y propia, de manera que aquel futuro ya *sido* despierta primeramente el presente.

(1) Véase *Psychologie der Weltanschauungen*, págs. 259 y ss., 2. Auf., 1922.

(2) *Op. cit.*, pág. 329.

El cuidado es ser para la muerte. La existencia humana, como ente que puede arrojarse o abandonarse en la muerte, existe propia e integralmente en tal ser para su fin. Ella no tiene un fin, en el que dicha existencia cesa, sino que existe como *finita*. Con esto, el futuro propio, el modo que primero temporaliza a la temporalidad y el que determina el sentido de la decisión anticipada, se descubre a sí mismo como finito. Esto no quiere decir que este fin del tiempo existencial — que afirmamos con nuestra muerte — importe que el tiempo objetivo no transcurre más. Este tiempo es un derivado de la temporalidad primaria y sigue transcurriendo como tiempo infinito. Precisamente «por que el tiempo primario es *finito* puede el derivado temporalizarse como infinito» (1).

El futuro primario y propio es el avanzar en sí sobre sí mismo, existiendo como insobrepasable posibilidad de la nulidad. El sentido del existir en la más propia nulidad se define por tal avanzar sobre sí.

En síntesis, como temporalización de la temporalidad, el tiempo, que hace posible la constitución de la estructura ontológica del cuidado, es primario. La temporalidad es esencialmente extática; ella se temporaliza primeramente desde el futuro. El tiempo primario es finito; y la existencia humana es idéntica a la temporalidad primaria.

(1) *Op. cit.*, pág. 33r.

CAPITULO V

LA INTERROGACION POR EL SER Y EL PROBLEMA DE LA METAFISICA

17. — *Finitud existencial y ontología fundamental*

La interrogación por el carácter existencial básico del ente humano es esencialmente diferente de la interrogación por el ser de una cosa material que está ahí (*Verhandene*).

Por otra parte, no cabe deducir de una idea del hombre el ser de la existencia humana. De aquí que Paul Hofmann, en su crítica (1) completamente errada en la interpretación de Heidegger, se equivoca también al calificar de «antropología mística» (2) la posición existencial heideggeriana. Precisamente Heidegger pone en duda que la interrogación por el ser del hombre incumba a una antropología, filosófica o no. Discutiendo el problema al hilo de la fundamentación kantiana de la metafísica, en la que el problema metafísico se formula en la interrogación: «¿qué es el hombre?», Heidegger niega que esta interrogación entrañe una cuestión antro-po-filosófica. La metafísica no se funda en ella, sino en la interrogación por lo que es anterior, por la *finitud en el hombre*. De donde esta última cuestión es previa al problema antropológico. Es la *finitud*, y el problema a que ella su-

(1) *Metaphysik oder verstehende Sinn-Wissenschaft?* (*Kant-Studien, Ergänzungsheft*, 1929).

(2) *Ibid.*, págs. 6 y 38.

ministra fundamento, la que decide sobre la forma interna de una *analítica trascendental de la subjetividad del sujeto*.

El hombre es un ente que está en el seno de lo óntico, en medio de todas las cosas, de modo que a él le ha sido revelado el ente que él no es y, a la vez, el ente que él mismo es. Tal modo de ser del hombre define, para Heidegger, la *Existencia*, es decir, el ser de la existencia humana. Esta *Existencia*, como modo de ser, es en sí, como ya vimos, finitud y sólo posible, en tanto finitud, a base de la comprensión del ser; y ésta es lo más finito en lo finito. La comprensión del ser no es una cualidad del hombre que se da o para éste acontece frecuentemente junto a otras cualidades, sino que ella posee una generalidad que constituye lo primario del más interno fundamento de la finitud de la existencia humana. Entonces, más primario que el hombre es la finitud de la existencia humana en el hombre. Pero si el hombre sólo es hombre a base de la existencia en él, entonces la interrogación por lo que es más primario que el hombre no puede sistemáticamente implicar un problema antropológico. «Toda antropología, también la filosófica, ya ha afirmado al hombre como hombre» (1). Por consiguiente, más fundamental que la antropología filosófica es la postulada disciplina de una *analítica trascendental de la subjetividad del sujeto*, orientada en la finitud de la existencia humana. Mas, toda interrogación por el ser de un ente es asunto de la metafísica; también lo es la interrogación por el ser de aquel ente a cuya constitución ontológica pertenece la finitud como comprensión del ser. De todo esto se desprende que toda antropología filosófica ha de ser consecuentemente referida a la metafísica de la existencia humana, la que, en última instancia, no sólo es metafísica sobre la existencia humana, sino incluso la metafísica que acontece (se actualiza) como *existencia humana*. Esta metafísica tiene que ser concebida y estructurada como *ontología*, porque el descubrimiento y determinación del ser de la existencia humana es *ontología*. Y desde que

(1) *Kant und das Problem der Metaphysik*, pág. 220, 1929.

en esta ontología debe ser colocado, mejor, radicado el fundamento de la metafísica, es decir, tomæ: la finitud del ente humano como tal fundamento, no corresponde otro nombre a aquella disciplina que el de *ontología fundamental*. «Se llama ontología fundamental aquella analítica ontológica del ser humano finito, la que debe preparar el fundamento para la metafísica que pertenece a la naturaleza del hombre» (1). La petición metafísica de la existencia humana es la ontología fundamental que hace posible la metafísica. Ella difiere sistemáticamente de toda antropología e incluso, por tanto, de la filosófica. Pero la ontología fundamental es sólo el primer estadio de la metafísica de la existencia humana.

18. — *La trascendencia de la existencia humana*

A la esencia del ente que es el hombre corresponde algo así como *ser a comprender*. No otro sentido peculiar tiene, para Heidegger, la tradicional definición del hombre como «ser racional». Su racionalidad, lo que se ha llamado, en él, «luzes naturales», reside precisamente en la pre-ontológica comprensión del ser.

El existir, es decir, el modo de ser del hombre, es sólo posible por la comprensión del ser. Únicamente en tanto el hombre puede relacionarse con las cosas, le es posible hacerlo también consigo mismo, considerándose a sí propio como un ente que se interesa en su peculiar modo de ser, es decir, comprenderse en este ser. Pero, en la existencia humana, la pre-ontológica comprensión del ser alumbra en forma intermitente, lo que contribuye aun más a que al hombre no siempre le sea dable tematizar ontológicamente tal comprensión.

«El problema de la posibilidad de la ontología es, pues, la interrogación por la esencia y fundamento esencial de la *trascendencia*, de la precedente comprensión del ser» (2). En la existencia humana se da un peculiarísimo trascender las cosas, un

(1) *Ibid.*, pág. 1.

(2) *Ibid.*, pág. 39.

transcendere. Este elevarse por encima de las cosas, trascendiéndolas, es lo que Heidegger llama *trascendencia de la existencia humana*. En este sentido, el ente humano es «trascendente», o mejor dicho, *trasciende*. Entendida en esta acepción, trascendencia no es lo que desde Kant se entiende por tal, o sea, el ascender o llegar desde un sujeto a un objeto. *Trascendencia* no es, pues, un predicado de un objeto supra-sensible, una aprehensión del ser como cosa. Este último concepto de trascendencia, como concepto generalmente vigente, está orientado en la noción tradicional de sujeto. Para Heidegger, trascender es, por el contrario, sobrepasar todo ente, toda cosa, incluyendo hasta el ente que somos nosotros mismos. Sólo cuando todo ente — incluso el ente humano — ha sido trascendido, recién puede manifestarse la diferencia entre sujeto y objeto. Tengamos presente que, en tanto la trascendencia bosqueja el ser de las cosas, el *estar-en-el-mundo* no puede ser primeramente la relación de sujeto y objeto, sino que dicho *estar-en-el-mundo* es lo que antes ya hace posible esta relación. La trascendencia, entendida en esta acepción primaria, es decir, como un sobrepasar todo ente, se mueve más acá de idealismo y realismo. Todo esto nos advierte que «la trascendencia no puede ser descubierta y asida mediante una fuga en lo objetivo, sino únicamente mediante una constante y renovada interpretación ontológica de la subjetividad del sujeto, la que igualmente se opone al «subjetivismo» como niega adhesión al «objetivismo» (1). En la trascendencia, así comprendida, se muestra la existencia humana a sí misma necesitada de comprensión del ser. Sólo cuando la existencia humana, en tanto fácticamente existente, puede trascender las cosas en general y de hecho ya las ha trascendido es posible el bosquejarse del ser, o sea, la verdad ontológica. De aquí que la verdad ontológica, porque reposa en la trascendencia, es verdad trascendental. Pero, con hacer posible la verdad ontológica, con bosquejar el ser,

(1) HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (Ergänzungsband: Husserl-Festschrift), página 100 (30).

no se agota la función de la trascendencia. Como esencia fundamental del ente humano, la trascendencia también hace posible la verdad óptica, o sea, el conocimiento de las cosas. Sólo que el fundamento trascendental de la verdad óptica lo suministra la verdad ontológica. La primera reposa en la segunda, y la verdad ontológica, a su vez, en la trascendencia, de la que es, puede decirse, oriunda. De donde la verdad óptica, la verdad de las cosas, al encontrar su fundamento en la verdad ontológica, regresa también a la trascendencia. Por tanto, la verdad del ente, o de las cosas, se funda en la verdad del ser. No cabe, por otra parte, desglosar ambas verdades. El ser está siempre en el ente, es lo que hace que las cosas sean tales, y, a la vez, todo ente, es decir, *lo que es*, tiene su ser. Por lo dicho vemos que la trascendencia hace posible el encuentro de verdad ontológica y verdad óptica. El problema del ser, como problema central de la filosofía, radica, según Heidegger, en la diferencia entre ser y ente. A esta diferencia él la define como «diferencia ontológica».

El estado de *desocultación del ser* es siempre verdad del ser del ente, de las cosas, sean éstas reales o no; e inversamente yace ya tal ser en el estado de *desocultación del ente*, o sea, cuando conocemos una cosa como tal. De donde, verdad óptica y verdad ontológica, respectivamente, conciernen, cada una de modo diferente, al *ente* en su ser, y al *ser* del ente. A base de su relación con la «diferencia ontológica», o sea, la diferencia entre ente y ser, ambas verdades son esencialmente conexas, hacen *pendant*. La esencia de la verdad, de tal modo óptica y ontológicamente bifurcada, sólo es posible juntamente con la irrupción de tal diferencia (la «diferencia ontológica»).

Si la característica de la existencia humana «yace en que ella comprendiendo el ser se relaciona con el ente, entonces el poder diferenciar, poder en que la «diferencia ontológica» deviene fáctica, tiene que haber llegado con las raíces de su propia posibilidad al fundamento de la esencia de la existencia humana» (1).

(1) *Ibid.*, pág. 78—(8).

Tal fundamento de la «diferencia ontológica» es lo que Heidegger llama la «trascendencia de la existencia humana».

La trascendencia del ente humano es el acontecer fundamental en que se mueve la comprensión del ser. De aquí que, en tanto el hombre existe, la trascendencia se ha efectuado siempre. Sólo que el trascender puede llegar a ser expreso, cuajar en una temática interrogación por el ser. La existencia humana en cuanto trasciende en forma expresa llega a ser en sí misma esencial. Tal trascender esencial del ente humano define, para Heidegger, la filosofía. De modo que *trascender es filosofar*. Porque la existencia humana trasciende, ella filosofa.

19. — El problema del ser

En la interrogación por el ente como tal, *ens qua ens*, queda establecida una relación — relación que en la ontología clásica permanece un tanto oscura — con la interrogación por el ente en su totalidad; pero cabe percibir que interrogar por las cosas en cuanto cosas ya supone una localización de éstas en un todo, es decir, verlas en función de la totalidad. La pregunta acerca de lo que son las cosas como cosas es, en cierto sentido, anterior en lo que respecta al logro de un conocimiento sistemático de las cosas en su totalidad. Ahora bien, al interrogar qué son las cosas en cuanto tales preguntamos también, por tanto, acerca del ente en cuanto es, de lo que hace que el ente sea ente, es decir, preguntamos *qué es la cosa que es, qui est ens*. A lo que hace que el ente sea ente, a lo que lo determina como tal, Heidegger lo llama el ser del ente (*das Sein des Seiendes*); y a la interrogación acerca de ello, la interrogación por el ser (*Seinsfrage*).

Para saber qué es lo que determina al ente como ente, es decir, que las cosas sean tales, hay que interrogar primero por el ser en cuanto tal, *qui est ens?*, ¿qué es «la cosa que es?», y no por las cosas en cuanto cosas, *ens qua ens*. Así tenemos que en el problema de la indagación acerca de lo que son «las cosas que son», *qui est ens*, yace esta pregunta más primaria, que se for-

mula así: «qué significa el ser ya pre-comprendido en esa interrogación? De aquí se desprende que el problema de la *philosophia prima*, la interrogación acerca de qué es «el ente que es», qué es «lo que es», tiene que ser retrotraído por sobre la interrogación por *el ser en cuanto ser*, a esta pregunta más primaria: ¿desde dónde en general hay que concebir algo así como ser, y concebirlo en toda la riqueza de las articulaciones y relaciones en él implicadas? Desde el momento que hay, como ya vimos, una íntima relación entre el problema de la metafísica y la interrogación por la *finitud* en el hombre, surge claramente la elemental relación esencial entre la primaria interrogación por el ser y el problema de la *finitud*. En este sentido, por lo que se interroga es por la posibilidad de concebir lo que ya y constantemente todos los hombres comprenden. «El problema del ser, como interrogación por la posibilidad de concebir el ser, surge, a su vez, de la pre-conceptual comprensión del ser» (1). Por tanto, a la posibilidad de interrogar por el concepto de ser tenemos que llevarla aun más atrás, a un estadio todavía anterior o previo, o sea, a la interrogación por la esencia de la comprensión de ser en general. Así, la tarea de la metafísica deviene clarificación de la interna posibilidad de la comprensión del ser. Esto nos dice que el problema de la metafísica encuentra su fundamento en una *metafísica* de la existencia humana. Aquel problema tiene su raíz en la interrogación por la existencia en el hombre; es decir, en la interrogación por su más interno fundamento, por la comprensión del ser en cuanto esta comprensión es propia de la finitud esencialmente existente — del hombre.

Vimos ya que la analítica existencial nos reveló que la angustia es una disposición emotiva fundamental y decisiva; disposición que por su carácter fué destacada con prelación inmediata respecto a la unitaria interpretación de la *trascendencia* como cuidado. Aquí, la angustia, como disposición emotiva decisiva y fundamental, no

(1) Kant und das Problem der Metaphysik, pág. 216.

tiende, desde el punto de vista de una concepción del mundo, a la enunciación de un ideal concreto del ser del ente humano, sino que toma su carácter decisivo por abrir una perspectiva sobre el problema del ser en cuanto tal. La angustia se define como la emotividad fundamental que nos coloca ante *la nada*. «En general, sólo es comprensible el ser del ente — y en esto reside la más profunda finitud de la trascendencia — cuando la existencia humana, en el fundamento de su esencia, se mantiene dentro de la nada» (1). Este mantenerse en la nada no es un pensar cualquiera sobre la nada, y que a veces cabe intentar, sino que es un acontecer que está en la base de todo encontrarse emotivamente dispuesto en medio de lo que ya *es*, de todas las cosas. La angustia, entendida en este sentido ontológico fundamental, despoja al cuidado en su base de la inofensividad que puede tener una estructura categorial. La angustia otorga así al cuidado una peculiar acuidad, y viene a determinar la finitud en el ente humano no como una propiedad material, sino como el constante, aunque frecuentemente oculto, estremecimiento de todo hombre en cuanto existente.

Porque, como acabamos de percibir, la comprensión del ser sólo es posible por un mantenerse en la nada, por un gravitar angustioso sobre la nada, todo ser es únicamente accesible en la finitud. Conforme planteamos el problema del ser, a partir de la metafísica de la existencia humana, y elucidamos el carácter peculiar de la comprensión del ser, adquirimos la evidencia que en lo absoluto ningún ser es hallable para nosotros y que todo ser sólo *es* en el ámbito temporal de la finitud existencial. Esto nos explica por qué en la interrogación por el ser encuentra su motivación la interrogación por la existencia humana, y, a la vez, que el análisis ontológico de las estructuras esenciales de esta existencia tenga sólo un necesario carácter preparatorio. Ahora vemos claramente también por qué ambas interrogaciones están trabadas, y cómo en *Sein und Zeit* radica el problema cen-

(1) *Op. cit.*, pág. 228.

tral en el *und*, en la relación del ser — de su comprensión — con la temporalidad finita de la existencia humana.

En la metafísica antigua, el ser de las cosas, el ser de «lo que es», es comprendido como *estabilidad y permanencia*. En esta comprensión del ser por la metafísica clásica, el ser es tácitamente bosquejado sobre el tiempo; no otro horizonte entraña aquí tal comprensión. También la «eternidad», tomada como un «ahora» permanente, es concebida enteramente a partir del tiempo. De modo que, conforme al horizonte sobre que se bosqueja, ser significa *estabilidad en la presencia*. Pero, tanto en la metafísica antigua como en la posterior, este bosquejo del ser sobre el tiempo — que define el más entrañado acontecer de la comprensión del ser — queda oculto, replegado en una latencia que no viene a expresión. Entonces se impone la tarea de una reiteración, de una repetición del problema fundamental de la metafísica. Tarea demasiado importante y digna de ser acometida, desde que se trata del problema central de la filosofía, el que en ninguna época puede silenciarse, a menos que en alguna, por pobreza o chatura, no sientan los hombres la sed, la apetencia metafísica por lo esencial. Enfocando este problema central, nos dijo ya Aristóteles que «lo que desde antiguo se ha buscado, lo que se busca ahora y se buscará siempre, y sobre lo que siempre se ha dudado, se expresa por la interrogación: ¿qué es el ser?» (1).

Para la realización de la enunciada tarea es necesario, para Heidegger, volver a la finitud en el hombre de modo tal que en la existencia humana, en cuanto tal, sea visible la temporalidad

(1) Este pasaje de Aristóteles, traducéndolo literalmente al castellano, según la traducción del gran intérprete de Aristóteles, W. D. Ross, dice: «Y en la realidad la cuestión que fué de antiguo promovida, que es promovida ahora y que lo será siempre, y que es siempre el tema de duda, a saber, qué es lo que es, es justamente la interrogación, qué es sustancia?» («And indeed the question which was raised of old and is raised now and always, and is always the subject of doubt, viz, what being is, is just the question, what is substance?». *Metafísica Z*, 1028 b, I. W. D. Ross, «The Works of Aristotle», vol. VIII, *Metaphysica*, 1928). Traducido dicho pasaje literalmente:

como estructura primaria trascendental. La ya expuesta interpretación existencial de «conciencia moral», «culpa» y «muerte» no ha perseguido otro propósito que la necesaria elaboración de la finitud en el hombre en sus momentos característicos.

Metafísica no es algo que sólo es creado o establecido por el hombre en sistemas o doctrinas, sino la comprensión del ser, su bosquejo y su rechazo; ella acontece en la existencia humana en cuanto existencia. La metafísica de la existencia humana no pretende ser una nueva disciplina en el marco de las ya conocidas, sino que en ella se afirma la voluntad de despertar la evidencia de que el filosofar *acontece* como expresa trascendencia de dicha existencia.

20. — *El problema metafísico y la metafísica existencial*

Dejamos ya establecido (párrafo 17) que la metafísica de la existencia humana, en cuanto elucida e interpreta el ser de esta existencia, es ontología fundamental, la que hace posible la metafísica; y que, en consecuencia, la ontología fundamental es sólo la primera instancia de la metafísica de la existencia humana. Definido ya, en su peculiar tarea, este primer estadio, podemos abordar la segunda y decisiva instancia de la metafísica existencial.

La interrogación metafísica, según Heidegger, posee una doble característica. En primer lugar, toda cuestión metafísica abarca siempre la problemática de la metafísica en su totalidad, más aún, ella es la totalidad misma; en segundo lugar, toda interrogación metafísica sólo puede ser hecha de manera que el que interroga, en cuanto tal, esté también en la interrogación, es de-

De la traducción alemana interpretativa de Adolf Lassen, dice: «lo que desde antiguo se ha buscado, lo que se busca ahora y se buscará siempre se expresa en la interrogación: ¿qué es el ente?, es decir, ¿qué es la esencia sustancial?» (was nun von je gesucht hat, was man jetzt sucht und immer suchen wird, das drückt sich in der Frage aus: was ist das Seiende? d. h. was ist das substantielle Wesen?, VII (Z), 1028, b. I. Aristoteles *Metaphysik*, pág. 94, 1934).

cir, quede incluido en la misma. Este estar dentro del ámbito de la interrogación *quien* (ente humano) interroga define aun más el carácter existencial de la metafísica. De aquí que «la interrogación metafísica tiene que ser formulada en total y a partir de la situación esencial de la existencia que interroga. *Interrogamos, aquí y ahora, para nosotros*» (1).

La metafísica interroga fuera y más allá de las cosas para recobrarlas, en cuanto tales, para el conceptuar, es decir, para el filosofar. En cambio, a la ciencia le interesan exclusivamente las cosas. Nuestra existencia está determinada por la ciencia. En este hacer acontece nada menos que la irrupción del ente hombre en la totalidad de las cosas. Mediante y en esta irrupción las cosas despuntan en lo que ellas son y *cómo* son. «En las ciencias — de acuerdo a la idea — se efectúa un *aproximarse* a lo esencial de todas las cosas» (2). Lo característico de la ciencia es, pues, que ella sistemática y expresamente da únicamente a las cosas la primera y última palabra (3).

La metafísica, en cambio, franquea las cosas, todo ente, e interroga por la *nada*. Pero la nada no es ni un objeto de la inteligencia ni, en general, una cosa, sino lo que hace posible que las cosas, en cuanto tales, se puedan revelar para la existencia humana. De donde *la nada* no suministra el concepto contrario del ente (*Nicht-seiende*), sino que pertenece primariamente a la esencia del ser mismo. Por consiguiente, *la nada* no es la negación del ente, sino más primordial que toda negación. Precisamente, en el ser de las cosas acontece el anular propio de la nada. De aquí que ella, no pudiendo ser asida ni, como las cosas, devenir objeto de la inteligencia, nos sea dada de otro modo. Esta manera de darse la nada para la existencia humana acontece en la *angustia*. «La nada se descubre en la angustia, pero no como ente» (4). Precisamente en ella el ente deviene caduco. La

(1) *Was ist Metaphysik*, pág. 7, 1929.

(2) *Ibid*, pág. 8.

(3) Véase nuestro libro *El Juego Existencial*, I. Cap. III, *La existencia-lidad de la ciencia*, pág. 35.

(4) *Ibid*, pág. 18.

nada viene a nuestro encuentro juntamente con las cosas en su totalidad. Las cosas no son anuladas, aniquiladas por la angustia, para de este modo hacer que quede la nada, sino que más bien *la nada* se muestra propiamente con y en las cosas como una fuga, un escaparse de éstas en su totalidad. Esta remisión total que nos impele sobre la totalidad de las cosas en fuga es la esencia de la nada, o sea, *la anulación* (*die Nichtung*). Con tal remisión, propia de su anular, la nada oprime la existencia humana en la angustia. La anulación, peculiar a la nada, no es ni un aniquilamiento de las cosas, ni ella surge de una negación. «La anulación no se deja englobar en el concepto de aniquilación y negación. *La nada misma anula*» (1). El *no* no surge mediante la negación, sino, a la inversa, la negación tiene su fundamento en el *no* que se origina en el anular propio de la nada. Esto nos dice que en *la nada* tiene su origen la negación y no a la inversa. «Si así, en el terreno de la interrogación acerca de la nada y el ser, es quebrada la potencia de la inteligencia, entonces con ello también se decide el destino de la supremacía de la lógica dentro de la filosofía. La idea de la «lógica» misma se disuelve en el torbellino de un interrogar más primario» (2).

«En la clara noche de la nada de la angustia surge primeramente la posibilidad de revelación del ente en cuanto tal: *el ente* es, y no la nada. Pero este «y no la nada», que con posterioridad enunciamos, no es una explicación añadida, sino lo que precedentemente hace que el ente general pueda revélarse» (3). La existencia humana sólo sobre la base de la primaria posibilidad de revelación de la nada puede ir y llegar al ente. Existir es mantenerse en la nada. Porque la existencia humana habita en la nada está fuera y más allá de las cosas en su totalidad; y este estar fuera y más allá de las cosas es lo que Heidegger — como ya lo anotamos en el párrafo 18 — llama la trascendencia del ente humano. «Únicamente porque la nada es revelada en

(1) *Ibid.*, pág. 19.

(2) *Ibid.*, pág. 22.

(3) *Ibid.*, pág. 19.

la base de la existencia humana, la plena extrañeza del ente puede venir sobre nosotros. Sólo cuando la extrañeza del ente nos oprime, éste despierta y atrae hacia sí la *admiración*. Sólo a base de la admiración, es decir, de la posibilidad de revelación de la nada, surge el «porqué» (1). Fué precisamente Aristóteles el que dijo que «si los hombres ahora y desde antiguo han comenzado a filosofar, los estimuló a ello la admiración» (2).

El ir fuera y allende las cosas, o sea, el trascenderlas, que acontece en la esencia de la existencia humana, es la metafísica misma. La metafísica pertenece, pues, a «la naturaleza del hombre». Por esta razón ella no es ni una disciplina de la filosofía escolar, ni un dominio de ocurrencias arbitrarias, sino que la metafísica es el «acontecer fundamental en la existencia humana y como existencia humana». «Porque la verdad de la metafísica habita en este abismático fondo, tiene en la más próxima vecindad la permanente y acechante posibilidad del más profundo error. De aquí que una ciencia de la seriedad de la metafísica no logre ninguna exactitud. La filosofía no puede jamás ser medida según el cánón de la idea de la ciencia» (3).

Así, lo que llamamos filosofía sólo tiene por finalidad poner en marcha a la metafísica; movilizar e impulsar su proceso, desentrañando, haciendo aflorar del abismático fondo de la existencia humana la posibilidad esencial que, para esta existencia, representa la metafísica. Esto puede y debe acontecer mediante una peculiar inserción de nuestro propio ser en las posibilidades fundamentales de la existencia humana en su totalidad. Por este camino llegamos a la interrogación fundamental de la metafísica, que nos viene impuesta por la *nada misma*.

«¿Por qué, en general, son las cosas y no, más bien, la nada?» (4).

(1) *Ibid.*, pág. 28.

(2) *Metafísica A*, 2, 928 a, 31.

(3) *Was ist Metaphysik*, pág. 28.

(4) *Ibid.*, pág. 29.

DE UNA FILOSOFIA DERIVADA
A UN FILOSOFAR PRIMARIO

(CONCLUSIÓN)

CONSIDERACIONES CRÍTICAS

Podemos ya concretar las diferencias entre idealismo fenomenológico y metafísica existencial, posiciones que hemos expuesto integralmente en sus lineamientos esenciales.

Si titulamos esta conclusión crítica de nuestro trabajo: «De una filosofía derivada a un filosofar primario» — es decir, del idealismo fenomenológico a la metafísica existencial — es porque la apreciación implicada en dicho título se documenta, en algunos de sus aspectos fundamentales, en forma precisa e indubitable, como a continuación veremos.

La filosofía fenomenológica de Husserl, asentada en las estructuras objetivas e intemporales de la razón lógica, es contemplación de las esencias, faena sustraída también al devenir temporal. La fenomenología sólo conoce la verdad como fenómeno derivado, es decir, la verdad del enunciado, del juicio lógico, a la que ella erróneamente tiene por verdad primaria. Pero ya vimos (II parte, párrafo 14) que el enunciado, la proposición lógica no es el lugar de origen de la verdad, sino que, a la inversa, el enunciado tiene su fundamento en la verdad como desocultación de las cosas, en la *aletheia*. Porque previamente estamos en la cosa misma que es asunto del enunciado, es posible el contrario de éste. Primariamente no es verdadero lo que afirma la proposición, sino la cosa misma, antes descubierta, sustraída a la ocultación en que yacía, y hecha evidente. De donde resulta que la verdad de la proposición es verdad derivada. La metafísica afirma, de modo incontestable, su primacía sobre la lógica.

En síntesis el idealismo fenomenológico de Husserl se defi-

ne exclusivamente por la actividad de la conciencia reflexiva pura. Es, respecto a la metafísica existencial heideggeriana, una filosofía de la reflexión en el mismo sentido en que Hegel consideraba, con relación al idealismo dialéctico, las filosofías de Kant y Fichte como filosofías de la reflexión. Hegel reprochaba a éstas el detenerse en la contradicción, sin intentar superarla. Este no es, sin duda, el caso de la filosofía fenomenológica husserliana, que no llega, ni puede llegar a la contradicción. No llega a ella porque, reducida a captar el *Eidos* en el campo de la conciencia trascendental absoluta — dominio rigurosamente depurado por la reducción fenomenológica —, se queda definitivamente dentro de los límites acotados de esta conciencia pura, sin transponerlos. Así, nada tiene que hacer con las antinomias propias del problema gnoseológico, en su clásico planteamiento. El idealismo fenomenológico, en lo que a su finalidad respecta, se agota casi en su fundamental intención epistemológica.

1. — Conciencia y existencialidad

La fenomenología, en la formulación husserliana, parte de lo que ella considera dato absoluto, o sea, de la conciencia dada existencialmente. Ya hicimos notar que el ser inmanente de la conciencia *nulla «re» indiget ad existendum*. El aniquilamiento del mundo real, operado por la reducción fenomenológica, modificó la corriente de las vivencias, el ser de la conciencia, pero este ser no fué, de ningún modo, vulnerado ni disminuído en su propia existencia, que resta como dato absoluto inabolible.

Para Husserl, toda percepción inmanente nos garante necesariamente la existencia de su objeto. Así, si la aprehensión reflexiva se dirige a nuestras vivencias, captamos algo que es absolutamente propio y cuya existencia no cabe negar. Todavía más, nos es imposible pensar que ese algo inmanente y absoluto pueda no ser. De modo que toda fluencia de vivencias, todo yo en cuanto tal pueden adquirir la evidencia de que poseen y llevan en sí mismos como posibilidad *principal*, que en términos fenomenológicos significa posibilidad derivada de una necesidad esen-

cial, la garantía de que ellos existen de modo absoluto. Por el contrario, no implica un absurdo la posibilidad de que la conciencia extraña, que nosotros postulamos y damos por existente en la experiencia endopática, no sea. «Pero mi introyectar (*Einfühlen*) y mi conciencia en general son original y absolutamente dados no sólo conforme a esencia, sino conforme a existencia» (1). Únicamente en este darse de la conciencia en general hay y tiene que haber lo que llamamos percepción inmanente. Por consiguiente «en la esencia de un yo puro y de una conciencia en general se funda la posibilidad ideal de una reflexión que tiene el carácter esencial de una tesis existencial evidente é inabolible» (2). Precisamente sobre la base de la conciencia, como dato existencial absoluto e inabolible, Husserl erige toda una filosofía de la reflexión, que no otra cosa viene a ser el idealismo fenomenológico.

Pero, al exponer a Heidegger, ya destacamos que la conciencia, el yo, la «sustancia pensante» de las direcciones idealistas, es sólo un momento inmanente de la existencia humana, y como tal queda incluido en la estructura total de ésta. De modo que la conciencia, en tanto dada existencialmente, tiene que ser por fuerza referida y reintegrada a la totalidad de la estructura existencial. Por consiguiente, no podemos fundamentar el todo sobre la parte; tampoco identificar la parte con el todo como erróneamente hace el señor Paul Hofmann, que sostiene que la «existencia humana» es el yo como ente (*Dasein=das Ich als Seiendes*) (3).

La existencialidad de la conciencia extrae su sentido de la existencia humana como totalidad unitaria, y no inversamente, como tácitamente da a entender el idealismo, que reduce el ente existente al yo, a la conciencia reflexiva y su actividad. De aquí resulta que la posibilidad de la reflexión no puede ser jamás el fundamento de la identidad de la existencia humana, sino que,

(1) *Ideen* . . . , pág. 85.

(2) *Op. cit.*, pág. 87.

(3) *Opúsculo citado*, pág. 5.

por el contrario, la reflexión sólo es posible sobre la base de tal identidad de la totalidad unitaria del ser existente.

2. — Intuición esencial y comprensión existencial

Husserl considera, tal como ha quedado consignado (I parte, párrafo 5, a), a lo dado en la intuición esencial o categorial como una fuente de conocimiento directo, y a la intuición categorial misma como una aprehensión primaria. La intuición categorial no puede mantener esta pretensión frente al fenómeno existencial constitutivo del *comprender*, fenómeno verdaderamente primario. Aquella es, en realidad, un derivado de este último. En efecto, señalamos ya (II parte, párrafo 10) que el comprender como estructura existencial tiene un carácter de bosquejo. Este bosquejar propio del comprender determina lo que Heidegger llama la visión (*Sicht*) de la existencia humana, fenómeno precedentemente explicado (II parte, párrafo 11). Visión es la claridad que caracteriza a la capacidad de inferencia de la existencia humana. Esta luz que acompaña al ente humano, especie de proyección luminosa que le viene del comprender como disposición emotiva, permite al mismo descubrir las cosas. Aquí, el «ver» de la visión no sólo no significa el percibir con los ojos corporales, sino tampoco la pura percepción no sensible de una cosa que está ahí en la materialidad de su presencia. La peculiaridad de la visión reside en que a las cosas a ella accesibles las deja venir a su encuentro en sí mismas y desocultas. Y esto no es exclusivo del ver, sino que también lo realizan los demás sentidos en el genuino dominio de sus descubrimientos. Esto nos dice que toda visión se funda primariamente en el comprender existencial. En virtud de esta comprobación pierde su primacía el puro *intuir*, la que noéticamente corresponde a la primacía ontológica tradicional de la cosa material presente (*Verhandena*). De aquí que «intuir» y «pensar» vienen a ser ambos derivados lejanos del primario comprender existencial. Del mismo modo la contemplación o visión fenomenológica de esencias tiene su fundamento en la estructura existencial del compren-

der (1). De donde, la intuición categorial o esencial no puede pretender el carácter primario y de inmediatez que Husserl le atribuye.

Notemos, por otra parte, que el *Eidos* o esencia, aprehendido por la intuición categorial, es, para Husserl, en estricto sentido *objeto* de una nueva especie. Si la intuición esencial apunta a «objetos», ella es impotente para aprehender los conceptos explícitos de ser y de las estructuras ontológicas, es decir, lo que, para Heidegger, únicamente son «fenómenos» en auténtico sentido fenomenológico. Ciertamente estos fenómenos estructurales ontológicos no son «objetos», en el significado en que, para Husserl, es «objeto» lo dado en la intuición esencial.

3. — Intencionalidad y trascendencia

Tampoco la intencionalidad, tal como la define Husserl, es decir, como estructura de la conciencia pura, es un fenómeno primario.

Hemos visto ya que la existencia humana no es sólo un ente que se encuentra en medio de las cosas, sino que también se relaciona con éstas y consigo misma. Este relacionarse del ente humano con las cosas ha sido común y frecuentemente identificado con la trascendencia; pero en tal equiparación yace un desconocimiento de la esencia misma de la trascendencia, en el significado peculiar que a ésta ha sido anteriormente asignado (II parte, párrafo 18). La intencionalidad es, para Heidegger, una constitución característica del ser de la existencia humana. Si la intencionalidad reside ya, como veremos, en las estructuras ontológicas existenciales del ente humano, incurre en error Maximilán Beck, — quien, por otra parte, no interpreta justamente lo peculiar de la *intencionalidad* en la acuñación fenomenológica husserliana — al atribuir a Heidegger la opinión que la intencionalidad constituye el fenómeno de la conciencia, o es con éste

(1) Véase *Sein und Zeit*, pág. 147.

idéntico (1). Heidegger conoce la intencionalidad no como fenómeno primariamente constitutivo de la conciencia, sino de la existencia humana. Porque en ésta reside ya la intencionalidad como fenómeno estructural constitutivo, puede la conciencia tener una estructura intencional.

La posibilidad trascendental del relacionarse intencional con las cosas reside en el fenómeno de la trascendencia. Sólo sobre la base de la trascendencia es posible la *intencionalidad*; pero ésta no es idéntica a la trascendencia, y mucho menos lo que a ésta hace posible (2). De donde, la estructura intencional de la conciencia tiene su fundamento en la intencionalidad peculiar del ser del ente humano, intencionalidad cuya posibilidad reside, a su vez, en la *trascendencia*.

Toda intencionalidad, como *cogitatio*, como conciencia de algo, apunta a este algo. «Mundo» es a lo que apunta «objetivamente» la intencionalidad. «La condición temporal existencial de la posibilidad del mundo yace en que la temporalidad, como unidad extática, tiene algo así como un horizonte» (3). Si al «sujeto» ontológico lo concebimos como ente humano existente, cuyo ser tiene su fundamento en la temporalidad, entonces tenemos que el mundo es «subjetivo». Pero este mundo «subjetivo» es, como mundo temporal — trascendente, más «objetivo» que cualquier «objeto» posible. De aquí resulta, en última y decisiva instancia, que la intencionalidad de la conciencia, como *cogitatio* dirigida al mundo, se funda en la temporalidad extática de la existencia humana.

4. — Husserl y el concepto cartesiano del «mundo»

En la crítica que hace Heidegger de la ontología cartesiana del «mundo» (4) está latente su polémica contra la fenomenología

(1) *Referat und Kritik von «Sein und Zeit»*, págs. 26 y 28, in *Philosophische Hefte*, 1-Jahrgang, Heft 1, 1928.

(2) Véase *Vom Wesen des Grundes*, pág. 78 (8).

(3) *Sein und Zeit*, pág. 363.

(4) *Ibid.*, pág. 89.

husserliana, la que ha aceptado sin discusión los postulados ontológicos de Descartes.

En la idea de ser en que se orienta la ontología cartesiana, *ser* es concebido como una cosa que constantemente está presente en su materialidad. No otro significado viene a tener, en Descartes, la *res extensa*. Este concepto del ser prescribe al mundo su ser peculiar. De aquí que, para Descartes, sea aprehensible este ser de modo suficiente por el conocimiento matemático. Así, el pensamiento cartesiano opera la expresa transmutación filosófica de los resultados de la ontología tradicional a la física matemática moderna y sus fundamentos trascendentales.

Al ser de la existencia humana, a cuya constitución esencial pertenece, como ya vimos, el *estar-en-el-mundo*, Descartes lo concibe del mismo modo que al ser de la *res extensa*, es decir, como *sustancia*. Sin realizar un previo análisis del fenómeno del mundo, Descartes identifica un determinado ente intra-mundano — la *res extensa* — y su ser con el mundo mismo. Por carecer de una orientación ontológica fundamental llega a tal identificación, la que le hizo imposible poner en claro una problemática ontológica primaria de la existencia humana.

En resumidas cuentas, Descartes ha reducido la interrogación por el mundo a la interrogación por la naturaleza como cosa; y, por esta vía, ha introducido y afirmado la idea de que el conocer óntico de una cosa, tenido por el más estricto, es también el posible acceso al ser primario de la cosa o ente descubierto en tal conocimiento (1). Los posteriores «complementos» de la ontología de las cosas se mueven sobre la misma base dogmática supuesta por Descartes. No otra base que ésta tiene el concepto fenomenológico husserliano del «mundo».

Así, Husserl nos dice que, en los actos del yo, el mundo, al dirigimos espontáneamente a él y asirlo, está inmediatamente ahí para nosotros en su presencia material (2). Lo que cada vez percibimos, lo claro u oscuramente representado, en síntesis, todo

(1) Véase *Sein und Zeit*, pág. 100.

(2) Véase *Ideen* . . . , pág. 50.

lo que del mundo, conforme a experiencia, tenemos conciencia, posee en su totalitaria unidad el carácter de lo material presente (*Vorhandene*) (1). El mundo material no es un fragmento o parte cualquiera, sino el estrato fundamental del mundo natural, al que todo otro ser real es referido. Conciencia y materialidad (*Dinglichkei*) constituyen un todo unido, unido de modo superior en la unidad real del mundo total (2). Frente a nosotros encontramos constantemente presente como cosa material una realidad tempo-espacial, a la que nosotros mismos pertenecemos como todos los hombres que en ella encontramos, los que a ella son referidos del mismo modo que nosotros (3).

5. — *Petición de una recta interpretación de la metafísica existencial*

La posición existencial de Heidegger ha polarizado, al punto de advenida, la inquietud especulativa de nuestros días. En ella se han centrado las discusiones filosóficas, apasionadas y fructíferas.

Por tratarse de un pensamiento que está en el comienzo de su despliegue, sería apresurado someterlo a una crítica, la que, por dicha circunstancia, no podría abarcarlo en su totalidad, en la elaboración integral de su tarea cardinal. De modo que sobre la problemática de la metafísica existencial heideggeriana no cabe decir una última palabra, sino aportar consideraciones iniciales que, ante todo, deben esforzarse por comprenderla e interpretarla justamente en su punto de partida y en la dirección que marca su comenzada trayectoria.

Mucho se ha escrito ya en torno a Heidegger, y casi todo errando en la interpretación. Frecuentemente atribuyen a su postura un «subjetivismo» en que está lejos de haber caído, y que ella ha precisamente superado por una radicalización del problema que él implica. En tal error incurre, por ejemplo, Fritz Heine-

(1) *Ideen* . . . , pág. 53.

(2) *Ideen* . . . , pág. 70.

(3) *Ibid.*, pág. 52.

mann (1). Otros identifican, sin fundamento alguno, como hemos tenido oportunidad de notar, la existencia humana con el yo, suponiendo que la totalidad de la estructura existencial es el yo como ente, y aún la conciencia, sin darse cuenta de que la existencia humana es ontológicamente algo anterior y más profundo que la conciencia reflexiva. Algunas críticas que se le dirigen a Heidegger parten del error de considerar su filosofía como una continuación progresiva de la inicial posición fenomenológica de Husserl.

Si las exposiciones interpretativas y críticas de la obra de Heidegger en su mayoría adolecen de los inconvenientes apuntados, hay también excepciones. Como excepción — la única que conocemos, — nos place señalar la exposición y crítica que Siegfried Marck, en su valioso libro sobre «la dialéctica en la filosofía del presente» (2), consagra al pensamiento heideggeriano, sobre todo en la segunda parte de su ensayo, donde renueva la discusión después de haber salvado evidentes errores de interpretación en que incurrió en la primera parte. No obstante, Marck no está en lo cierto al afirmar, con Paul Hofmann, que la posición metafísica de Heidegger es una «antropología mística». Ya vimos (II parte, parágrafo 17), que esta opinión de Hofmann carecía en absoluto de fundamento. Marck habla de «los predicados irracionales» de la metafísica existencial heideggeriana, considerándolos «acentuados rasgos místicos» (3). Aquí Marck confunde dos cosas, que es necesario discriminar. No porque, como es el caso en el filosofar heideggeriano, sean tenidos en cuenta y destacados los inevitables e implícitos momentos irracionales — momentos que no pueden ser escamoteados en homenaje a lo racional — en el proceso a través del cual llega a expresión y se concreta toda auténtica metafísica, puede llanamente calificarse a ésta de «irracionalista» y «mística». Por otra parte, sabemos perfecta-

(1) *Neue Wege der Philosophie*, págs. 370 y ss., 1929.

(2) *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, I Halbband, página 144 y sig., 1929, y II Halbband, pág. 149 y ss., 1931.

(3) Véase *Op. cit.*, II Halbband, pág. 154.

mente que el irracionalismo, en la medida en que pretende ser una teoría filosófica, se nutre, sin saberlo, de racionalidad. Y de este irracionalismo, de que dan cuenta las conocidas tendencias irracionalistas o antirracionalistas todavía influyentes en la actualidad, también está libre la posición de Heidegger. La tendencia «antilógica» (1) que en ésta quiere ver Marck no es otra, sin duda, que la primaria tendencia metafísica que ella afirma, la que, como lo hemos hecho ya notar, ha quebrado la supremacía de la lógica en el terreno de la problemática filosófica. Una cosa es antilogicismo, y otra, muy distinta, preeminencia fundada y verdadera de lo metafísico, aunque esta última puede tener por consecuencia — más no necesaria — un antilogicismo.

Ya que hablamos de irracionalismo, señalemos un caso realmente flagrante de agresiva incompreensión del pensamiento heideggeriano, el del señor Julius Kraft (2). Este, que revela ignorar los momentos irracionales de todo auténtico filosofar, ensaya, al hilo de la «filosofía crítica», un enjuiciamiento de lo que él impropriadamente llama «escuela fenomenológica». Ya destacamos (I parte, parágrafo 2), que la fenomenología está lejos de ser una escuela, en el sentido sistemático y concluso adscripto al vocablo por las escuelas filosóficas conocidas. El señor Kraft comienza suponiendo que la fenomenología se define por una línea progresiva: Husserl-Scheler-Heidegger, y se dedica a mostrarnos — empresa vana, por lo superflua — las diferencias y divergencias entre los términos de lo que él cree es la ecuación filosófica del pensamiento de una escuela. Luego de reducir la filosofía de Heidegger a mera «técnica verbal», dictamina, libre de toda aprehensión, la «imposibilidad del intuicionismo», intuicionismo en que habría cristalizado la fenomenología, dejando en pie y triunfante únicamente la intuición sensible! Por este camino de superación y suficiencia «críticas», el señor Kraft nos reconduce al oasis — de «perpetua paz», claridad lógica y sentido co-

(1) *Op. cit.*, II, pág. 155.

(2) *Von Husserl zu Heidegger*, 1932.

mún — de «la filosofía crítica!», de la que él se presenta como afortunado y original restaurador.

6. — *Problemática, estilo y terminología heideggerianos*

Antes de terminar, digamos dos palabras, necesarias, sobre el estilo, sobre la expresión conceptual de la filosofía de Heidegger, y sobre su terminología original. Ante todo, hay que dejar establecido que no se puede comprender el contenido esencial de una problemática nueva si primero la enfocamos desde supuestos y puntos de vista tradicionales, y luego intentamos traducirla a los ya conocidos y familiares conceptos filosóficos, aptos sólo para expresar contenidos doctrinarios consustanciados ya con ellos. Tales supuestos, puntos de vista y conceptos arrastran necesariamente — quiérase o no — la significación y coloración propias de las doctrinas y posturas filosóficas de que ellos son vehículo expresivo. Las malas interpretaciones y las tergiversaciones, en que cae la mayoría de los expositores y críticos de Heidegger, tienen su origen en el empleo de ese falso procedimiento.

Problemas auténticamente nuevos reclaman un planteamiento original y nuevo ropaje filosófico, si hemos de tomarlos en la problematicidad que les es peculiar y hacer que ellos devengan lo que en realidad son, es decir, problemas nuevos y acuciosos, llamados a renovar e impulsar hacia nuevas posibilidades y perspectivas el afán inquisitivo de los hombres.

La creación, por parte de Heidegger, de una terminología propia, adecuada a la problemática que su filosofar trae a luz, podrá parecer, a los que juzguen sólo superficialmente, pedantería — la incompreensión de los más líquida tantas cosas con una palabra! —; pero el filósofo, cuando tiene algo fundamental que decir y que aún no ha sido dicho, está en el pleno derecho de arbitrar, de acuñar, para su pensamiento, el medio expresivo, la terminología en que ha de transmitirnoslo, sin deformarlo o empobrecerlo, en toda su autenticidad, profundidad y difícil complejidad. Por la índole misma de su problemática y porque ha creado un sinnúmero de términos nuevos — y combinaciones de térmi-

nos, — Heidegger es un filósofo difícil, pero no oscuro. Maneja su idioma — cuya riqueza le ha permitido esas innovaciones terminológicas — con suma maestría. Su claridad es, pues, una claridad bien difícil, porque, para tocar el fondo que ella denuncia, es necesario el esfuerzo de traspasar los conceptos hartamente complejos y sutiles en que él aflora. Heidegger no está, ciertamente, al alcance de la mayoría curiosa. Ya Kant nos dijo que su «Crítica de la razón pura» «no puede jamás llegar a ser popular, pero que tampoco lo necesita». En este sentido, la filosofía de Heidegger tampoco puede ser popular, ni necesita serlo. Acercarla al mayor número es tarea de los escritores, de los publicistas cultos, los que difunden y generalizan las ideas filosóficas, las concepciones del mundo y del hombre troqueladas por los pensadores de estirpe. Si, como lo pensamos, la filosofía de Heidegger llega a ser la de una época — la nuestra — dejará de ser difícil; asimilada por nuestro tiempo, informará su espíritu y su orientación especulativa. El caso de Hegel es, en este respecto, aleccionador y elocuente. Y Hegel fué para sus contemporáneos, y hoy no deja de ser, un filósofo difícil.

APENDICE

FILOSOFIA DE LA EXISTENCIA Y FILOSOFIA DE LA VIDA

Algunos expositores de las orientaciones filosóficas actuales han querido ver un antecedente de la posición existencial de Heidegger en la «filosofía de la vida» tal como esta surge en el pensamiento de Dilthey; aún más, se ha llegado a identificar la idea diltheyana de «totalidad de la vida anímica» (*Totalität des Seelenlebens*) con lo que Heidegger llama «totalidad de la existencia» (*Genzeit des Daseins*) o sea, la totalitaria unidad de la estructura existencial. Nada más injustificado. Como ha quedado manifiesto en el curso de nuestra exposición, la *Existencia*, es decir, la estructura ontológica del ente humano, tiene, filosóficamente, una evidente prioridad respecto a la «vida»; es una estructura enteramente primaria.

Heidegger certestamente afirma que «la expresión «filosofía de la vida» dice tanto como botánica de las plantas» (1). Es decir, que toda filosofía es necesariamente *filosofía de la vida*. Pero, para las conocidas direcciones de la «filosofía de la vida» (Dilthey, Bergson, Simmel), la «vida» en que esas direcciones centran su problemática no llega a ser ontológicamente problema; todas ellas se detienen a mitad de camino, anclando en una determinada idea de la existencia humana — idea, por fuerza, parcial e incompleta —, sin interrogar por la primaria estructura ontológica de esta existencia, por el modo de ser del ente humano. Omisión capital si reconocemos, con Heidegger, que el ser del ente humano es distinto de *vida* como unidad psico-física; y que

(1) *Sein und Zeit*, pág. 46.

«vida es un propio modo de ser, pero esencialmente sólo accesible en la existencia» (1). A causa de tal omisión Dilthey, en su fundamental esfuerzo por traer a comprensión el fenómeno «vida», se queda en el terreno de la psicología, sin intentar trasponer sus límites en búsqueda de un fundamento realmente primario; vale decir que reputa estructura primaria y última la «totalidad psico-vital».

Para Dilthey, la conexión de la vida anímica, la unidad de sus funciones es una relación dada en todas sus partes primariamente. La vida sólo existe como totalidad (2).

En toda experiencia interna los procesos operantes, las uniones de funciones como eslabones particulares de la vida anímica, son dados en una totalidad. De modo que aquí lo primero es la relación captada en la vivencia; lo posterior, la discriminación de los eslabones singulares de la relación. Se da, pues, en la vida anímica una unidad de estructura en la cual se enlazan en un todo articulado la inteligencia, la vida instintiva, la sensitiva y las acciones volitivas. En sus formas más elementales y hasta en sus más elevadas el proceso psico-vital es primariamente una unidad. De donde la vida anímica es siempre y de modo primario una unidad operante.

Dilthey, al elucidar el problema de la concepción del mundo (3), distingue en toda concepción del mundo tres momentos constitutivos: «experiencia de la vida» (*Lebenserfahrung*), «imagen del mundo» (*Weltbild*) e «ideal de la vida» (*Lebensideal*). Reconduce la diferencia fundamental entre estos elementos a la peculiar diferenciación de la vida anímica (teoría de las facultades, aceptada por Dilthey), y da por supuesto que esta forma la estructura primaria de tales tres elementos. Para nuestro propósito sólo nos interesa destacar el primer momento, o sea, la «experiencia de la vida». Conforme al pensamiento y al lenguaje dil-

(1) *Op. cit.*, pág. 50.

(2) Véase W. DILTHEY, *Ideen, über eine beschreibende und Zergliedernde Psychologie*, in *W. W.*, Bd. V, pág. 139.

(3) *Weltanschauungslehre*, in *W. W.*, Bd. V, pág. 378.

theyanos, «experiencia de la vida» vale tanto como «apreciación de la vida» (*Lebenswürdigung*), es decir, totalidad vivencial del sentido y significación de la vida humana. Esto último, bien interpretado, entraña una directa referencia al hombre existente. Dilthey sostiene que la unidad de los tres ingredientes o elementos constitutivos de la concepción del mundo radica en el hecho supuesto primario de la estructura de la relación psíquica, en definitiva, de la conciencia. Por debajo o más allá de esta estructura — reputada primaria — no cabe ya interrogar. Esto nos dice claramente que Dilthey plantea el problema del hombre existente en el terreno de la psicología. Y de aquí que él no llegue a distinguir entre una experiencia real de la conciencia o de la subjetividad — una vivencia psico-vital — y una determinación metafísica — ontológica a base de una previa y estricta elucidación filosófica del ser de la existencia humana. Esta insuficiencia de Dilthey es la insuficiencia de toda filosofía de la vida, tal como esta ha hallado expresión en las principales direcciones conocidas.

BIBLIOGRAFIA

- EDMUND HUSSERL, *Logische Untersuchungen I y II*, Band, 3, Auf., 1922.
— *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1928.
— *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in «Logos», I Band, 1910-11, Heft 3.
— *Formale und transzendente Logik*, 1929.
— *Nachwort zu meinen Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1930, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. XI.
— *Meditations Cartésiennes — Introduction a la Phenomenologie*, 1931.
— *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, hrg. von Martin Heidegger, 1928.
MARTIN HEIDEGGER, *Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, 1916.
— *Sein und Zeit*, 1927.
— *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929.
— *Vom Wesen des Grundes*, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung (Ergänzungsband: Husserl-Festschrift)*.
— *Was ist Metaphysik?*, 1929.
ARISTOTELES, *Metafistica* (W. D. Ross, «The Works of Aristotle». Vol. VIII, *Metaphysica*, 1928; Adolf Lasson, *Aristoteles Metaphysik*, 1924).
KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, hrg. von Heinrich Schmidt (Kronen-Verlag).
BOLZANO, *Wissenschaftslehre*, Band I y II (Werke Bolzanos Bd. 1 y 2, reimpression incompleta), hrg. von A. Höfler, 1914-15.
SCHELLING, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, hrg. von A. Drews (Philosophische Bibliothek), 1902.
SÖRES KIERKEGAARD, W. W. VII, *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift, II*, Diederichs, 1925.
KARL JASERS, *Psychologie der Weltanschauungen*, 2. Auf., 1922.

MAX SCHELER, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart, in Deutsches Leben der Gegenwart*, Berlin, 1922.
 PAUL NATORP, *Kant und die Marburger Schule*, 1912.
 CARLOS ASTRADA, *El problema epistemológico en la filosofía actual*, Córdoba, 1927.
 — *El juego existencial*, Buenos Aires, 1933.
 — *Hegel y el presente*, Córdoba, 1931.
 HERACLITO DE EFESOS, *Fragmente*, hrg. von Herman Diels, 1921.
 ERNST CASSIRER, *Philosophie der Griechen, in Lehrbuch der Philosophie I*, hrg. von Max Dessoir, 1925.
 — *Philosophie der Symbolischen Formen, I, Die Sprache*, 1923.
 J. REINERS, *Der Nominalismus in der Frühcholastik*, 1910.
 B. GEYER, *Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, II, Bd. II Auf.
 M. GRABMANN, *Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik, in Philosophisches Jahrbuch der Görres Gesellschaft*, 35, 1922.
 WALTER PORZIG, *Aufgaben der indogermanischen Syntax, in Stand und Aufgaben der Sprachwissenschaft (Festschrift für Streitberg)*, 1924.
 K. REISIG, *Vorlesungen über lateinische Sprachwissenschaft*, hrg. von F. Haase, 1839.
 OSCAR BECKER, *Die Philosophie Edmund Husserls, in Kantstudien Heft 7-8*, 1930.
 TEODORO CELMS, *Der phänomenologische Idealismus Husserls*, Riga, 1932.
 SIEGFRIED MARCK, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, I, Halband, 1929, II, Halband, 1931.
 MAXIMILIAN BECK, *Referat und Kritik von «Sein und Zeit», in Philosophische Hefte, I, Jahrgang, Heft, I*, 1928.
 FRITZ HEINEMANN, *Neue Wege der Philosophie*, 1929.
 PAUL HOFMANN, *Metaphysik oder verstehende Sinn-Wissenschaft?*, in *Kantstudien (Ergänzungsheft, 1929)*.
 JULIUS KRAFT, *Von Husserl zu Heidegger*, 1932.
 W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, V. Band, 1924.

INDICE

ERRATAS QUE DIFICULTAN EL CONCEPTO

Pág.	Línea	Dice	Debe decir
19	11 (de la nota 2)	asignación	significación
31	5	opuesto	opuesta
35	19	escrita	estricta
48	21	nombre	hombre
69	12	interpretación	interrogación

En la página 33, a la llamada (1) de la línea 7 corresponde al pie: Op. cit. página 92.

»	11. Aniquilamiento del mundo y residuo absoluto ...	36
Capítulo III.	CONCEPCION FENOMENOLOGICA DE LA FILOSOFIA ...	34
Parágrafo	12. La fenomenología como ciencia estricta ...	34
»	13. El dominio exclusivo de la fenomenología ...	37
»	14. Fenomenología y metafísica ...	39
»	15. Desahucio de la metafísica ...	41
»	16. Sentido y límites del idealismo fenomenológico ...	42
MOMENTOS DE LA METAFISICA EXISTENCIAL		
	<i>El postulado existencial en la filosofía</i> ...	51

MAX SCHELER, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart, in Deutsches Leben der Gegenwart*, Berlín, 1922.

PAUL NATORP, *Kant und die Marburger Schule*, 1912.

CARLOS ASTRADA, *El problema epistemológico en la filosofía actual*, Córdoba, 1927.

— *El juego existencial*, Buenos Aires, 1933.

— *Hegel y el presente*, Córdoba, 1931.

HERAKLEITOS VON EPHEOS, *Fragmente*, hrg. von Herman Diels, 1931.

ERNST CASSIRER, *Philosophie der Griechen*, in *Lehrbuch der Philosophie I*, hrg. von Max Dessoir, 1925.

— *Philosophie der Symbolischen Formen, I, Die Sprache*, 1923.

J. BRINERS, *Der Nominalismus in der Philosophie*.

INDICE

INTRODUCCION	5
ETAPAS DEL IDEALISMO FENOMENOLOGICO	
Capítulo I. GENESIS Y FUNDAMENTO DE LA FENOMENOLOGIA	9
Parágrafo 1. Situación de la filosofía alemana al advenimiento de la fenomenología	9
» 2. Carácter del movimiento fenomenológico	11
» 3. El dominio de la fenomenología	13
» 4. Antecedentes histórico-doctrinarios de la fenomenología	20
Capítulo II. METODO Y OBJETIVO DE LA FENOMENOLOGIA	23
Parágrafo 5. El principio metódico general	23
» 6. Etapas metódicas: a) Intuición categorial	24
b) La «reducción fenomenológica»	25
» 7. Las direcciones de la reducción fenomenológica	27
» 8. Espontaneidad del «cogito» y modificación de la tesis natural	28
» 9. El ser residual de las vivencias puras	29
» 10. Estructura intencional de la conciencia pura	30
» 11. Aniquilamiento del mundo y residuo absoluto	30
Capítulo III. CONCEPCION FENOMENOLOGICA DE LA FILOSOFIA	34
Parágrafo 12. La fenomenología como ciencia estricta	34
» 13. El dominio exclusivo de la fenomenología	37
» 14. Fenomenología y metafísica	39
» 15. Desahucio de la metafísica	41
» 16. Sentido y límites del idealismo fenomenológico	42
MOMENTOS DE LA METAFISICA EXISTENCIAL	
<i>El postulado existencial en la filosofía</i>	51

142.36
858 de

<i>Capítulo I. TAREA Y METODO DE UNA ANALITICA EXISTENCIAL</i>	54
Parágrafo 1. El tema de la indagación	54
» 2. Exégesis del «fenómeno» y concepto de «fenomenología»	55
» 3. Fenomenología y ontología	58
» 4. Existencia humana y problema del ser	60
<i>Capítulo II. HORIZONTE ONTOLOGICO Y CONSTITUCION FUNDAMENTAL DE LA EXISTENCIA</i>	63
Parágrafo 5. Analítica existencial y sentido del ser	63
» 6. Acotación del dominio de la analítica existencial .	65
» 7. El «estar-en-el-mundo» de la existencia humana .	66
<i>Capítulo III. LA ESFERA Y MODOS DE LA BANALIDAD</i>	70
Parágrafo 8. Existencia humana y mundo circundante	70
» 9. La existencia banal	73
» 10. Fenómenos existenciales constitutivos	75
» 11. Modos de ser de la banalidad	79
» 12. Existencia humana propia e impropia	81
<i>Capítulo IV. EL SER EXISTENCIAL DEL CUIDADO Y LA TEMPORALIDAD</i> ...	83
Parágrafo 13. La estructura ontológica del cuidado	83
» 14. Cuidado y lugar primario de la verdad	85
» 15. Ser integral de la existencia humana y ser para la muerte	87
» 16. Cuidado y temporalidad primaria	91
<i>Capítulo V. LA INTERROGACION POR EL SER Y EL PROBLEMA DE LA METAFISICA</i>	95
Parágrafo 17. Finitud existencial y ontología fundamental	95
» 18. La trascendencia de la existencia humana	97
» 19. El problema del ser	100
» 20. El problema metafísico y la metafísica existencial .	104
DE UNA FILOSOFÍA DERIVADA A UN FILOSOFAR PRIMARIO	
<i>(Conclusión)</i>	
<i>Consideraciones críticas</i>	111
Parágrafo 1. Conciencia y existencialidad	113
» 2. Intuición esencial y comprensión existencial	114
» 3. Intencionalidad y trascendencia	115
» 4. Husserl y el concepto cartesiano del «mundo» .	116
» 5. Petición de una recta interpretación de la metafísica existencial	118
» 6. Problemática, estilo y terminología heideggerianos .	121
APENDICE: Filosofía de la existencia y filosofía de la vida	125
BIBLIOGRAFIA	129