

# Índice

1. Introducción. La fenomenología . . . . .	15
1.1. El movimiento fenomenológico . . . . .	15
1.2. Compromiso mundano y subjetividad trascendental . . . . .	22
1.3. El punto de partida de la fenomenología . . . . .	34
1.4. De la fenomenología de la significación a la fenomenología genética . . . . .	43
1.4.1. La dialéctica del sentido y la presencia . . . . .	44
1.4.2. La primacía de la percepción . . . . .	47
1.4.3. La <i>epojé</i> y las reducciones . . . . .	52
1.4.4. Egología y análisis de la constitución . . . . .	56
1.5. De la «vida de la conciencia» a la «comprensión del ser» . . . . .	58
1.5.1. La primacía ontológica de lo histórico . . . . .	66
1.5.2. La comprensión originaria de los entes . . . . .	71
1.5.3. El ser expone su propio encubrimiento . . . . .	76
1.6. Historia del sentido y ciencia universal de la razón . . . . .	86
2. Las formas de la primordialidad fenomenológica . . . . .	99
2.1. La cuestionable preponderancia de la reducción fenomenológica . . . . .	99
2.2. La insostenible primordialidad de la «metodología de la inmediatez» . . . . .	105
2.3. ¿Es posible intuir sin comprender? . . . . .	109
2.4. Especular es inevitable porque no es posible limitarse a describir . . . . .	113
2.5. Objeto representado contra sujeto representador . . . . .	117

2.6. Las insuficiencias de la tematización fenomenológica: conceptos temáticos y conceptos operativos . . . . .	121	4.7. El posibilismo del <i>Dasein</i> y la temporalidad auténtica	190
2.7. La tensión entre lo temático y lo operativo como tema fenomenológico . . . . .	126	4.8. El futuro como fenómeno primordial del tiempo originario . . . . .	194
2.8. La insatisfactoria tematización fenomenológica de lo operativo . . . . .	129		
2.9. Constitución mundana y constitución trascendental	134		
<b>3. La justificación trascendental en fenomenología . . . . .</b>	<b>137</b>	<b>5. Comprender e interpretar en fenomenología . . . . .</b>	<b>201</b>
3.1. Continuidad formal y discontinuidad metodológica . .	137	5.1. El compromiso de la fenomenología con la explicitación . . . . .	201
3.2. El ambiguo trascendentalismo de Husserl . . . . .	141	5.1.1. Programa descriptivo y sollicitación interpretativa . . . . .	203
3.2.1. Evidencia absoluta e intuición inmediata . .	144	5.1.2. Explicitación y transcendencia . . . . .	206
3.2.2. La promiscuidad de crítica e idealismo . . . .	147	5.1.3. ¿Una fenomenología hermenéutica? . . . . .	210
3.2.3. ¿La razón fenomenológica es una razón abierta?	149	5.1.4. Motivación filosófica y libertad hermenéutica	213
3.3. El trascendentalismo de la ontología fundamental	152	5.2. La dimensión hermenéutica de la ontología fundamental . . . . .	215
3.3.1. El sentido del ser y el metatranscendentalismo	156	5.2.1. El círculo hermenéutico y su problemática .	219
3.3.2. La recíproca remisión de principio y fundamento . . . . .	160	5.2.2. Los «en-tanto-que» apofántico y hermeneutico . . . . .	221
3.3.3. El trascendentalismo circular de Heidegger .	163	5.3. La fenomenología y el lenguaje: el problema del sentido antepredicativo . . . . .	225
3.3.4. Comprensión ontológica y comprensión hermenéutica . . . . .	166	5.4. La imprecisión terminológica de Husserl: ¿una «enfermedad infantil» de la fenomenología? . .	228
<b>4. Estructura intencional y tiempo fundamentador . . . . .</b>	<b>169</b>	5.5. El surgimiento paralelo del lenguaje y del sentido: el problema del sentido preexistente . . . . .	233
4.1. La dimensión temporal y la estructura teleológica de la conciencia . . . . .	169		
4.2. Intención e intencionalidad: la remisión a la evidencia . . . . .	172	<b>6. El pensamiento fenomenológico y el problema de la verdad . . . . .</b>	<b>237</b>
4.3. La vida intencional de la conciencia como teleología	177	6.1. La verdad según la fenomenología . . . . .	237
4.4. La necesaria autoexpropiación del sujeto del conocimiento . . . . .	181	6.2. El carácter no revisable de la verdad fenomenológica . . . . .	239
4.5. Intencionalidad contra transcendencia . . . . .	186	6.3. La verdad como <i>Erschlossenheit</i> . . . . .	243
4.6. Presente primordial y futuro originario: las insuficiencias de la teoría fenomenológica del tiempo . . . . .	188	6.4. El <i>principium principiorum</i> de la intuitividad presentificadora, y el concepto de verdad como autodonación . . . . .	245
		6.5. La crítica de la verdad fenomenológica . . . . .	247

6.6. La revisión heideggeriana del concepto de donación	251	9.1. La fenomenología del <i>Dasein</i> como hermenéutica	327
6.7. Reducción trascendental y verdad del ser	254	9.2. La peculiaridad metodológica de Heidegger	330
6.8. La verdad como intuición no desmentida	257	9.3. Transcendentalismo y hermenéutica	334
7. La vocación adversativa de la verdad heideggeriana	263	9.4. El sentido del ser como constituyente universal	341
7.1. La crítica al autoconfinamiento en la donación	263	9.5. La tesis de que el método nunca puede ser neutro	343
7.2. La enigmática posibilidad del error	267	9.6. Un caso de ambigüedad metodológica	345
7.3. El carácter veritativo del ser	270	9.7. El sentido del ser como horizonte de automostración	348
7.4. La plasticidad radical de la <i>Erschlossenheit</i>	273	9.8. La verdad del ser condiciona la automostración del ente	351
7.5. La tendencia encubridora de la verdad	276	9.9. El «fenómeno» como antítesis de la autodonación	355
7.6. El interés del <i>Dasein</i> en la no-verdad: des-encubrimiento, inautenticidad, autoencubrimiento	278	9.10. Constitución originaria y sentido del ser: ¿por qué constituye la conciencia?	359
7.7. Una verdad de disposición adversativa	284	10. Conciencia intencional y experiencia del ser	363
7.8. ¿Por qué es fundamental el interés por la verdad?	291	10.1. La indiferencia ontológica de la fenomenología	363
8. Las consecuencias metodológicas de la «cuestión del ser»	297	10.1.1. El «ser absoluto» de la conciencia pura	365
8.1. Fundamentalismo y transcendentalismo: los modos de la conciencia como modos de la objetividad	297	10.2. La diferencia ontológica como articulación central	369
8.2. Heidegger y las cuestiones de método	302	10.2.1. Las formas que reviste la precedencia del ser	373
8.2.1. Acceder metódicamente al ser es comprenderlo finitamente	304	10.2.2. El <i>Dasein</i> como ente «ejemplar»	376
8.2.2. La metodología inexplicita de <i>Ser y tiempo</i>	306	10.3. El alcance ontológico del <i>Dasein</i>	380
8.2.3. El «dispositivo trascendental» heideggeriano	309	10.3.1. Existencia y subsistencia	383
8.3. La búsqueda heideggeriana de un fundamento último	311	10.3.2. La primacía de lo existente sobre lo subsistente	386
8.3.1. La función «anticircular» del <i>Dasein</i>	314	10.4. La degradación progresiva de la diferencia ontológica	390
8.3.2. La conciliación de método e inmediatez	316	10.4.1. Las consecuencias extraónticas de la finitud	393
8.3.3. El carácter mediato de la autodonación del fenómeno	320	10.4.2. La finitud como origen de la experiencia del ser	395
9. La radicalización heideggeriana del método fenomenológico	327	11. Presencia fenoménica y automostración primordial	399
		11.1. Intuición sensible e intuición categorial	399

11.1.1.	La presentificación del ser en la intuición categorial . . . . .	401	13.5.	Facticidad y actitud teórica: sujeto y objeto en fenomenología . . . . .	477
11.1.2.	Presencia fenoménica y autodonación del ser . . . . .	403	13.6.	La teoría fenomenológica de la reflexión . . . . .	480
11.2.	La primacía ontológica de la presencia . . . . .	406	13.7.	El subrepticio antiteoricismo de Husserl . . . . .	485
11.2.1.	Los efectos presentificadores de la intuición . . . . .	408	13.8.	El problema de la autoconstitución del sujeto . . . . .	487
11.2.2.	Mirada natural y mirada fenomenológica . . . . .	410	13.9.	La conciencia pura como esfera de posición absoluta . . . . .	490
11.2.3.	El vínculo entre donación y presencia . . . . .	412	14.	<b>Temporalidad finita y diferencia ontológica . . . . .</b>	<b>495</b>
11.2.4.	Una ontología antimetafísica y antipresencialista . . . . .	415	14.1.	La <i>Zeitlichkeit</i> como condición para comprender el ser . . . . .	495
11.3.	Husserl, Heidegger y el fundamento de la autoostración . . . . .	417	14.1.1.	El carácter ontológico de la temporalidad finita . . . . .	498
12.	<b>El vínculo mundano y los efectos de la finitud . . . . .</b>	<b>429</b>	14.1.2.	La recíproca posibilitación de temporalidad y diferencia ontológica . . . . .	502
12.1.	El mundo como principio y como fundamento: a vertiente mundana del sujeto . . . . .	429	14.2.	El horizonte finito de la comprensión del ser . . . . .	508
12.2.	El mundo como entidad subjetiva . . . . .	434	14.2.1.	La paradójica fundamentación del ser por el ente . . . . .	510
12.3.	Manifestación determinable y proyecto abierto . . . . .	437	14.2.2.	La diferencia como lo finitamente primigenio . . . . .	512
12.4.	Presencia, intencionalidad, transcendencia . . . . .	441	14.2.3.	El círculo hermenéutico y la hegemonía del ser . . . . .	514
12.5.	El <i>pars pro toto</i> y la categoría ontológica de la posibilidad . . . . .	443	14.2.4.	La temporalidad expresa la peculiaridad ontológica del Dasein . . . . .	519
12.6.	Las consecuencias epistemológicas del infinitismo . . . . .	448	Índice de autores . . . . .	525	
12.7.	Intuición y receptividad . . . . .	450	Índice de materias . . . . .		
12.8.	Las carencias congénitas del finitismo . . . . .	454			
12.9.	Transcendencia, derelicción y manifestad . . . . .	458			
13.	<b>Facticidad primordial y constitución originaria . . . . .</b>	<b>463</b>			
13.1.	La insistencia en la primordialidad de lo fáctico . . . . .	463			
13.2.	Facticidad y finitismo . . . . .	466			
13.3.	Ontologismo y finitismo en el pensamiento de Heidegger . . . . .	470			
13.4.	La finitud como condición para la diferencia ontológica . . . . .	473			



# 1. Introducción. La fenomenología

## 1.1. El movimiento fenomenológico

Es notorio que la denominación «movimiento fenomenológico»<sup>1</sup> fue acuñada para designar una escuela filosófica cuyos fundadores profesaron en diversas universidades centroeuropeas, principalmente en Göttingen y en Munich, durante las dos primeras décadas del presente siglo. En el período de entreguerras la influencia del pensamiento fenomenológico se fue extendiendo por Occidente, y en las décadas de los años cuarenta y cincuenta alcanzó su máxima expansión en la Europa continental, donde la fenomenología se convirtió en la filosofía hegemónica con pensadores del rango de Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Jan Patočka y Enzo Paci. En los países de habla germánica, el grupo de filósofos que desde principios de siglo había impulsado la doctrina, se hizo cargo de la publicación, mantenida hasta 1930, de un anuario dedicado a los estudios fenomenológicos que tenía por título *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologi-*

---

1. En la bibliografía dedicada a los aspectos globales del movimiento fenomenológico merecen ser destacadas las obras siguientes: Herbert Spiegelberg, *The phenomenological movement* (Phaenomenologica 5/6), La Haya 1976, 2.ª ed.; Julius Kraft, *Von Husserl zu Heidegger*, Hamburgo 1977, 3.ª ed.; Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt a. M. 1981; Walter Del-Negro, «Von Brentano über Husserl zu Heidegger», en: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 7 (1953), pp. 571-585; Richard L. Schacht, «Husserlian and Heideggerian Phenomenologies», en: *Philosophical Studies* 23 (1972), pp. 293-314; Frank J. Smith, «Being and Subjectivity: Heidegger and Husserl», en: *Phenomenology in Perspective*, ed. por F. J. Smith, La Haya 1970, pp. 212-221.

*sche Forschung* («Anuario para la filosofía y para la investigación fenomenológica») y que fue dirigido por Edmund Husserl, el más original de los fenomenólogos y el indiscutido progenitor de la doctrina. También participaron en la edición del *Jahrbuch* otros fenomenólogos célebres, entre los que destacan Alexander Pfander, Oscar Becker, Max Scheler y, sobre todo, Martin Heidegger.

La inclusión de Heidegger en el movimiento fenomenológico debe ir acompañada de ciertas matizaciones. A pesar de que *Sein und Zeit* (Ser y Tiempo), la obra más célebre de este pensador, fue inicialmente publicada en el *Jahrbuch* editado por Husserl, la «primera» filosofía de Heidegger, o sea la doctrina que este autor denominó «ontología fundamental», mantiene una ambigua relación con la escuela de pensamiento que impulsaba Husserl. Los antagonismos entre ambas doctrinas coexisten con las afinidades, y en este complejo horizonte aparecen algunos de los temas más relevantes de la filosofía de nuestro tiempo. Sobre todo, los vínculos entre ambos modos de pensamiento, formados por desacuerdos y por coincidencias de una dramática complejidad, ayudan a entender los avatares del movimiento fenomenológico a lo largo del siglo XX.

En relación con la obra de Husserl conviene señalar, ante todo, que radicaliza la tradición cartesiana hasta el punto de encarnar con nitidez el paradigma del sujeto reflexivo y autónomo. Los temas del pensamiento moderno asociados a la subjetividad autorreferente que Descartes puso al descubierto, en efecto, son preponderantes en la doctrina fenomenológica. En ésta parecen haberse dado cita las preocupaciones esenciales de la Edad Moderna: subjetividad como fundamento, transcendentalismo como voluntad de límites, idealismo como espontaneidad enaltecida, autorreferencia como pretensión de absoluto, presencia del yo ante sí mismo como punto de partida insoslayable, temporalidad como efecto de la reflexión fundamental. Todos estos impulsos de pensamiento, desde luego, parecen tener un lugar preponderante en el entramado meditativo de la fenomenología. Y coexisten en la obra de Husserl con una voluntad de depuración que denuncia como «metafísica degenerada» toda reticencia

ante la única idealidad que este autor considera auténtica: aquella que puede ser indefinidamente recapitulada sin que la identidad de su (auto)presencia sufra menoscabo alguno. Por medio de una cuidadosa combinación de lealtades y de intransigencias, Husserl organiza un caleidoscopio gnoseológico que compendia los principales temas filosóficos de la modernidad y en el que la subjetividad autorreferente es hegemónica.

Si en la obra de Husserl culmina el paradigma reflexivo tradicional, también contiene indicios de que la subjetividad que insiste en tematizarse a sí misma se encuentra abocada a un colapso no lejano. El modo de pensar que se fundamentaba en el sujeto autorreferente, en efecto, empezó a cuartearse ya en vida del propio Husserl, iniciándose así un proceso de disgregación que se ha prolongado hasta nuestros días. Este desmoronamiento comenzó en la década de 1920, aproximadamente diez años después del «giro transcendental» husserliano de 1913 que va a ser glosado a lo largo de la presente obra, y coincidiendo con la aparición de una actitud de suspicacia que iba a durar bastantes décadas y cuyas consecuencias han marcado las maneras de pensar de nuestro tiempo. En la época mencionada, efectivamente, se advirtieron los primeros indicios de desasosiego ante el predominio de la subjetividad reflexiva. Comenzó a difundirse en el ámbito filosófico cierta impaciencia ante el paradigma moderno, y al cabo de poco tiempo los cuestionamientos impulsados por este malestar influyeron sobre el movimiento fenomenológico. Si bien este recelo cristalizó en la década de los años veinte, las premoniciones sobre el derrumbamiento del subjetivismo y el cuestionamiento de la reflexión se habían ido sucediendo en las décadas precedentes. Los historicismos, los vitalismos, la filosofía de las *Weltanschauungen* o «concepciones del mundo», así como la difusión del legado kierkegaardiano, por un lado, y por otro las distintas versiones del materialismo, el empiriocriticismo, el pragmatismo y el naturalismo, habían venido minando con mayor o menor efectividad el prestigio de la reflexión y la creencia que la subjetividad es la referencia gnoseológica suprema.

Esta actitud general de suspicacia, con todo, no alcanzó un predominio efectivo hasta la década de los años veinte. Hacia el final de dicha década la progresiva difusión del pensamiento de Heidegger en la Europa continental transformó el malestar ante los postulados de la modernidad filosófica en el acicate decisivo para el pensamiento. Los filósofos influidos por Heidegger consideraron entonces que el paradigma de la subjetividad reflexiva era el enemigo capital y que, en consecuencia, debía ser eliminado cuanto antes.<sup>2</sup> Sin duda el cuestionamiento de la subjetividad autoconstituyente es un *leitmotiv* en la obra de Heidegger. Pero el «sujeto» heideggeriano, de una manera o de otra, es siempre receptivo: unas veces acoge una «comprensión del ser» facilitada por las efectuaciones «proyectivas» de la existencia, y en otras ocasiones se subordina a los designios de un Ser cuyos rasgos asemejan los que secularmente han sido atribuidos al sujeto autónomo.

La «primera» filosofía de Heidegger, en suma, fomentó una actitud de recelo ante la hegemonía atribuida al sujeto autónomo, autorreferente y autoconstituido. Para esta labor de zapa, Heidegger y sus seguidores eligieron como punto arquimedianos el talante receptivo del «sujeto».<sup>3</sup> Se trataba de revocar el principio de la subjetividad ontificadora, aun cuando ello conllevara reinterpretar la historia de la filosofía en Occidente. A lo largo de su trayectoria Heidegger llegó a denunciar como «culminación de la metafísica de la subjetividad» unas doctrinas que habían sido consideradas la condena definitiva de

---

2. Al menos desde una perspectiva estrictamente contemporánea se tiene la impresión de que los inspiradores de la suspicacia desarrollaron una tarea eficaz, ya que incluso los adversarios de esta tradición revocadora reconocen la canonización cultural del recelo que venimos glosando: «Es preciso admitir que se nos han abierto los ojos: hoy ya nadie cree en el Saber absoluto, en el sentido de la historia o en la transparencia del sujeto.» Cfr. Alan Boyer *et. al.*, *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, París 1991, p. 8.

3. En todo caso, la figura «subjetiva» que aflora en la obra de Heidegger insiste en negar su condición y suele adoptar un talante receptivo. Este encubrimiento llega al extremo de que incluso el «proyecto» o *Entwurf* fundamental-ontológico, el plausible equivalente heideggeriano de la clásica «dimensión espontánea» del sujeto, en último término proviene de que la movilización ontológica del tiempo mitiga las constricciones ónticas del «sujeto».

la tradición subjetivista. Incluso la «voluntad de poder» nietzscheana, en efecto, fue interpretada por Heidegger como un signo de la «voluntad de ser sí mismo» de un sujeto inmerso en el «olvido del ser» y empeñado en prevalecer sobre toda realidad óntica.<sup>4</sup> En este mismo sentido el Heidegger tardío advirtió en la técnica, como es notorio, las aspiraciones de la subjetividad al predominio universal.

El persistente cuestionamiento que Heidegger dirige al principio de la subjetividad es también una descalificación rotunda del sujeto transcendental que defendía el Husserl idealista. Este repudio alcanza asimismo al paradigma reflexivo, gravemente menoscabado por la implacable revisión heideggeriana. Por efecto de esta múltiple confrontación, en todo caso, surgió en el seno del movimiento fenomenológico la «tensión esencial» que se manifestó en los antagonismos que personificaron las figuras históricas de Husserl y de Heidegger. Vamos ahora a referir las particularidades de esta «tensión esencial», para lo cual esbozaremos las posiciones adoptadas por los dos autores a cuyo pensamiento está dedicada la presente obra.

Una de las plasmaciones más importantes del referido antagonismo tiene su origen en el llamado «paradigma de la reflexión» y aflora en la obra de Husserl como un enaltecimiento del inmediatismo presencialista. Esta primacía, a su vez, está relacionada con la importancia que otorga la fenomenología al cometido autodonador y presentificador del «fenómeno». Heidegger, por el contrario, tiende a privilegiar aquellos factores que, aun cuando de carácter meramente presentado, son de hecho la condición que hace que sean posibles precisamente aquellas instancias «dadas inmediatamente en sí mismas y por sí mismas» a las cuales la actitud antagónica de Husserl insiste en asignar la primacía. El punto de vista filosóficamente subversivo que defiende Heidegger, por consiguiente, procura primar todo aquello que subyace tácitamente a la propia inmediatez hasta el ex-

---

4. No es adecuado dilucidar aquí si el Ser de la segunda etapa heideggeriana es un «acontecer puro», o si hay que invocar la figura del «sujeto» formal para comprender su carácter espontáneo.

tremo de ser la condición que la hace posible. Sin duda este impulso desvelador fue decisivo para la evolución del pensamiento fenomenológico. Propone reorientar la atención del fenomenólogo hacia todo aquello que, si bien en modo alguno se halla palmariamente presente, de hecho encarna el principio de toda posible presencia. Heidegger combate el absolutismo de la presencia, en suma, y con él la hegemonía del onticismo. Concentra su atención en aquello que en modo alguno puede ser registrado como presente y accesible, en aquello que jamás se podrá «dar por sí mismo y a sí mismo», en aquello que eficaz y persistentemente elude toda aprehensión in-mediatea, *pero que*, paradójicamente, resulta ser también aquello que hace posible toda in-mediatez, toda presentificación y, en definitiva, toda objetividad. Así atribuye Heidegger valor constituyente a una no-presencia irreductible, detectando en el «presente vital» husserliano una no-vida o no-presencia o no-pertenencia-a-sí-mismo irrevocables, y aboliendo en consecuencia el carácter primordial que Husserl asigna al «presente vivo» o *der lebendige Gegenwart*. Denuncia Heidegger, en definitiva, el talante *no* originario que habita en el presente más depurado y que, a pesar de todo, impregna el yo moderno que cree poseerse a sí mismo.

Ya se habrá advertido que en el cuestionamiento de Heidegger la deuda con el pensamiento transcendental se perfila con nitidez. Atribuye una total precedencia a las condiciones que, aun cuando sólo puedan ser advertidas a contraluz, hacen posible las instancias en cuyo carácter inmediato y patente insiste la fenomenología. En una perspectiva análoga el concepto heideggeriano de «verdad», o sea la problemática verdad antiteórica que propone la ontología fundamental, está vinculado con la actividad des-encubridora del «ente existente» o *Dasein* y posee por consiguiente un perfil inequívocamente transcendental. Parece, por todo ello, que Heidegger no llega a desmarcarse de los planteamientos de la filosofía transcendental, al menos en la obra en torno a Ser y Tiempo. Incluso sería posible interpretar la ontología fundamental como un transcendentalismo que parte de la convicción, evocadora del principio que orientó la revo-

lución kantiana, de que las condiciones de posibilidad de la «comprensión del ser» son al propio tiempo las condiciones de posibilidad del propio ser. Aun cuando para el Heidegger postrero la «derelicción» o *Geworfenheit* prima sobre el «proyecto» o *Entwurf* en vez de complementarlo existencialmente (todas estas nociones serán adecuadamente esclarecidas en las secciones que siguen), en realidad una lectura imparcial de Ser y Tiempo deja bien claro que el ser es «proyectado» o *entworfen* por el *Dasein* en el seno de un complicado vínculo constitutivo.

El impulso antirreflexivo y antisubjetivista que aflora en la suspicaz actitud de Heidegger, en suma, no fue ajeno a la profunda brecha que abrió la ontología fundamental en el entramado de posiciones filosóficas representado por la obra de Husserl. Para algunos autores, como se verá en el transcurso de la presente obra, hablar de «profunda brecha» no pasa de ser un eufemismo, ya en su opinión la influencia de Heidegger conmovió hasta sus cimientos la entonces expansiva fenomenología. En todo caso, los efectos en el movimiento fenomenológico de la ya glosada «tensión esencial» entre los dos estilos de pensamiento fueron tan radicales que determinaron el rumbo de la filosofía europea del siglo XX. Algunos historiadores, no obstante, se han preguntado si el cuestionamiento de las convicciones fenomenológicas dio lugar a que la doctrina perdiera influencia a partir de 1960, o bien si la discrepancia que venimos comentando consistió únicamente en una reformulación superficial que, en último término, confirmó la solidez y la unidad interna de la fenomenología. Sea como sea, la presente obra pretende evaluar la turbulencia producida en el horizonte filosófico europeo, y especialmente en el movimiento fenomenológico, por la «tensión esencial» que, como ya hemos señalado, fomentaron las doctrinas de Husserl y de Heidegger. Por lo pronto, y a fin de establecer un perfil unificado de referencia, en las secciones que siguen vamos a exponer los aspectos generales de los dos sistemas de pensamiento cuyos antagonismos y afinidades dieron lugar a la referida «tensión esencial».

## 1.2. *Compromiso mundano y subjetividad transcendental*

Durante la vida de Edmund Husserl (1859-1938), el principal inspirador de la fenomenología, la orientación de la doctrina sufrió importantes modificaciones. Quizá el hito más importante fue el surgimiento de la fenomenología transcendental, etapa iniciada hacia 1913 con la publicación de la obra habitualmente designada como *Ideas* y en la que culmina el compromiso husserliano de establecer una fundamentación definitiva para el pensamiento. En esencia la fenomenología transcendental consiste en la práctica sistemática de la «reducción fenomenológica». Esta operación suspende la tesis realista comprometida con la «actitud natural», o sea la disposición crédula de los seres humanos hacia el mundo en que presuntamente están inmersos, y que aun siendo patentemente prefilosófica conlleva de hecho una tesis sobre la realidad. Al fin y al cabo el ser humano que adopta la «actitud natural» ha de interpretar su propia experiencia como una «experiencia del mundo», o sea como la captación de unas entidades que presuntamente son la causa inmediata de sus vivencias. Puede decirse, por tanto, que el compromiso esencialmente «mundano» del sujeto se hace efectivo en la «actitud natural». Su experiencia del mundo consiste, de buenas a primeras, en una creencia tan poco expuesta a cuestionamiento alguno que Husserl la denominó «creencia natural en el mundo».

Por esta causa la reducción fenomenológica conlleva por lo pronto una *epoché* universal, y esto quiere decir que el sujeto debe suspender radicalmente su «creencia en el mundo». A pesar de ello la vida de la conciencia queda inalterada, ya que «la desconexión (*Ausschaltung*) fenomenológica», según el propio Husserl, «en modo alguno vulnera el característico modo de ser de la conciencia, absoluto y específico a un tiempo. De hecho la intervención fenomenológica convierte este peculiar modo de ser en un ámbito específico

de realidad. La fenomenología lo considera su objetivo preferente porque constata que es tan irreducible como primordial.»<sup>5</sup> La inhibición de la «tesis mundana», no obstante, afecta también a la conciencia que «cree» en el mundo. La *epoché* fenomenológica, en otras palabras, se propone desvelar el sujeto efectivo que cree en la realidad, o dicho de otro modo: esta operación pone de manifiesto el desempeño constituyente del llamado «sujeto transcendental». Al fin y al cabo, el propósito general de la reducción fenomenológica, de la cual la *epoché* vendría a ser el brazo ejecutor, es transponer tanto las cosas pretendidamente «reales», como el propio sujeto «mundano», en prestaciones espontáneas de este «sujeto transcendental».

Esta declaración de principios delimita definitivamente el ámbito de la indagación fenomenológica. «En opinión de Husserl, sólo remitiendo las configuraciones gnoseológicas (*Erkenntnisgebilde*) al proceso de constitución que protagoniza la conciencia, es posible esclarecer fenomenológicamente el conocimiento. Sólo entonces la objetividad de tales configuraciones podrá ser referida a la «actividad donadora de sentido» que ejerce la subjetividad.»<sup>6</sup> La doctrina de Husserl, en una palabra, consigna las cuestiones de justificación lógica y de validez epistémica al «sujeto transcendental». De todos modos, llegados a este punto conviene prevenir una posible confusión terminológica delimitando con nitidez dos conceptos de evidente importancia: «reducción fenomenológica» y «*epoché*». Conviene precisar que la operación de la *epoché* no sólo *no* conlleva tesis alguna acerca del «modo de ser» de la realidad, sino que además se halla totalmen-

5. Cfr. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 4.<sup>a</sup> ed., reimpr. de la 2.<sup>a</sup> ed. de 1922, Tübingen 1980. Este curioso título es habitualmente abreviado con la denominación *Ideas*. La primera traducción al castellano de las *Ideen* fue publicada en México D.F., con el título *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, el año 1962.

6. Cfr. Elisabeth Ströker, «Phänomenologie und Psychologie: die Frage ihrer Beziehung bei Husserl», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 37 (1983).

te desprovista de presuposiciones. De hecho la *epojé* consiste simplemente en suspender todo juicio sobre el status ontológico de la realidad, y su finalidad es indagar los orígenes de la «actitud natural». Pretende dejar sin efecto las consideraciones de alcance «objetivo» que impiden acceder a aquellos modos subjetivos de la conciencia que, precisamente, llevan las cosas presuntamente «objetivas» a la plena manifestación de sí mismas. Sin embargo, aun cuando la *epojé* no conlleva tesis alguna sobre la realidad, en cambio hace posible una operación, la «reducción fenomenológica», con un compromiso ontológico específico.

En esencia la «reducción fenomenológica» consiste en remitir unas entidades condicionadas (las configuraciones de la conciencia, tanto si son ideales como si son reales) a sus correspondientes condiciones (las experiencias de la conciencia, o sea los desempeños mentales que hacen posible tales configuraciones). Esta reducción conlleva una presuposición sobre la realidad al postular la existencia de un foco unificador ideal para las vivencias, el cual permite justificar tanto las conexiones racionales que presentan las experiencias de la conciencia, como las predicciones sobre objetos inferidos a partir de datos elementales. El acceso al «sujeto transcendental», de todos modos, requiere una operación complementaria. Mantiene la fenomenología que la «reducción transcendental» da paso a un orden de realidad correlativo del que se suele denominar «mundo» en la actitud natural. Este horizonte alternativo es el llamado «fenómeno del mundo transcendental», designado habitualmente por Husserl como «noema transcendental».

El doble desvelamiento que acabamos de referir, o sea la puesta al descubierto tanto del «mundo» como de la «subjetividad» transcendentales, orientó decisivamente la investigación fenomenológica. El «fenómeno del mundo» sólo se manifiesta con nitidez a partir de su irrupción primigenia en la vida de la subjetividad transcendental. Por esta causa, el fenomenólogo debe concentrar su atención en los desempeños originarios que por sí mismos instituyen sentido. Una vez establecida la primacía del «mun-

do» y de la «subjetividad» transcendentales, la principal tarea fenomenológica es obviamente explorar el «modo de ser» de la realidad. Desde luego no se trata de indagar acriticamente el entorno natural, ya que a la fenomenología no le interesa el mundo meramente «mundano». Se trata, por el contrario, de esclarecer el peculiar mundo que corresponde al ámbito universal configurado por los desempeños del yo transcendental. Importa escrutar, en otras palabras, el propio «mundo» que la reducción fenomenológica ha permitido identificar.

Aun cuando la fenomenología enaltece un sujeto no contaminado por vestigio alguno de mundanidad, conviene no olvidar que en el sujeto transcendental fenomenológico sobrevienen constitutivamente tanto «el ser del mundo en general» como «el ser de los entes intramundanos». Por consiguiente la precedencia de este sujeto no conoce límites, y se refiere tanto al propio «mundo en general» como a los entes particulares que irrumpen en él. El sujeto transcendental fenomenológico ostenta de hecho un carácter absoluto, que atañe tanto a operaciones propiciadas por la reducción fenomenológica como a los ámbitos de realidad que resultan afectados por ella. Precisamente el más general de tales ámbitos, o sea la corriente de las vivencias de la conciencia, forma una región ontológica privilegiada que, en palabras de Husserl, equivale a una «esfera de posición absoluta».

El interés por los modos de ser y de actuar del yo transcendental ha dado lugar a que la fenomenología analice preferentemente la correlación intencional y universal entre el ser y la conciencia. Como se desprende de los postulados ya referidos, para la fenomenología sólo existe el «mundo» en la medida que se trata de un «mundo para el sujeto». Y correlativamente este protagonismo del sujeto solo tiene sentido si, como dice Husserl, consigue presentarse como «un vínculo intencional con el mundo». Esta desconfianza hacia el subjetivismo unipolar, a su vez, suscita un tema fenomenológico primordial. Su punto de partida es que el sentido de un ente cualquiera sólo puede ser esclarecido escrutando las vivencias



que lo hacen sobrevenir en forma de «donación originaria».<sup>7</sup> Este crucial postulado fenomenológico, en otros términos, afirma que entidad alguna podrá jamás ser pensada, es decir: tenida por real o por posible, si no se halla entretendida con el vínculo universal que conecta el yo con el mundo. Ha estar necesariamente infiltrada en la conexión originaria que la fenomenología denomina «intencionalidad».

O sea que todo ente ha de impregnar la correspondiente vivencia intencional para que sea aprehendido por la conciencia. «Todo posible objeto puede hacerse intencionalmente accesible a la conciencia, o sea que puede donarse originariamente a las vivencias, de múltiples y diferentes maneras. En realidad no es posible acceder a un objeto si se soslaya la variedad de sus modos característicos de donarse. Por esta causa, una filosofía que aspire a una radical ausencia de prejuicios no tendrá más remedio que analizar el vínculo inerradicable que conecta las cosas que encontramos en el mundo con sus correspondientes modos de darse, o sea con los modos por medio de los cuales cada cosa se «manifiesta» subjetivamente, ya que sólo en ellos se puede manifestar.»<sup>8</sup> O sea que el «mundo» se constituye por medio de unos desempeños o prestaciones de la subjetividad. Son las operaciones que Husserl llama *Leistungen*, y a ellas sólo la reflexión fenomenológica puede dar acceso.

Con todo, no es posible asignar un carácter arbitrario o voluntarista a estos desempeños o prestaciones subjetivas, ya que unas limitaciones de carácter inmanente o estructural condicionan la espontaneidad del sujeto transcendental husserliano. Pero precisamente estas constricciones son la razón de ser de la fenomenología. En realidad la relación entre las actuaciones de la subjetivi-

7. «Como donación originaria» pretende traducir el término husserliano «mit originärer oder ursprünglicher Gegebenheit», articulado sobre el feliz redoblamiento, latino y germánico, del vocabulario acuñado por Husserl.

8. Klaus Held, «Edmund Husserl», en: *Klassiker der Philosophie*, ed. por O. Höffe, tomo II, Munich 1983, p. 279.

dad y los resultados que éstas producen contiene la «correlación universal *a priori*» que importa analizar por encima de todo. Husserl consideró, en efecto, que la principal tarea filosófica consistía en escrutar la correlación entre «el producir» del sujeto (ya que no la «producción», puesto que éste término connota precisamente el resultado a correlacionar con el propio acto de «producir»), y el propio «producto» de éste, o en otras palabras, la correlación entre su propio «realizar» (desde luego no la «realización») y aquello que dicho acto «realiza».<sup>9</sup>

Es notorio que la influencia del filósofo neo-aristotélico Franz Brentano (1838-1917) fue determinante para acreditar el concepto de intencionalidad, al cual acabamos de hacer referencia. Sin embargo, la intencionalidad husserliana no se reduce a la mera direccionalidad de los actos de la conciencia que para Brentano era el rasgo intencional preponderante. Husserl subraya, por el contrario, el compromiso de la intencionalidad con una decisiva «remisión a la evidencia». La orientación de la conciencia hacia el objeto «intencionado», en otras palabras, solicita la plena «realización» o *Erfüllung* de dicho objeto en la intuición, la cual interpreta Husserl como una «posesión del objeto en consonancia con su modo de ser sí mismo». Esta apropiación plena, por su parte, no sólo aporta una depurada noción fenomenológica de «evidencia», sino que además anuncia un sugestivo concepto de verdad inmediata. O sea que el punto de partida de la intencionalidad, la necesidad de ser «conciencia-de-algo», en opinión de Husserl está subordinado a la evidencia fenomenológica. Husserl interpreta el vínculo intencional, en otras palabras, como la actividad que realiza las expectativas de la conciencia. Su punto de vista refleja la insistencia de la fenomenología idealista en referir toda aprehensión gnoseológica a las actuaciones de un sujeto estilizado y desmundanizado.

9. O sea que importa analizar el vínculo entre los conceptos husserlianos designados como *die Leistung* y *das Geleistete*, o aun entre los que denomina *der Vollzug* y *das Vollziehen*.

Precisamente se comprometió Husserl con el transcendentalismo por haber primado las prestaciones espontáneas del sujeto. Interpretó el concepto de fenómeno de acuerdo con el significado literal de «manifestación entendida como mostración de una mismidad». Concebía Husserl como «fenómeno», efectivamente, todo aquello que «se manifiesta mostrándose a sí mismo tal como es en sí mismo», y por esta razón postuló la existencia de un vínculo indisoluble entre el carácter autoestrato de los fenómenos y los desempeños del sujeto. Como consecuencia de ello, la fenomenología asumió una orientación transcendental a partir de 1913. Esta decisiva asociación entre donación absoluta e idealismo transcendental, de todos modos, arrancaba de un doble compromiso de la fenomenología. Por un lado esta doctrina subscribe, como ya hemos indicado, una concepción autoestrativa del fenómeno, ya que lo concibe como una manifestación que se presenta a sí misma como precisamente aquello que es en sí misma. De este modo se satisface dos requisitos fundamentales: la necesidad de que el dato fenoménico preceda a la «donación in-mediatada de sí mismo» o *unmittelbare Selbstgegebenheit*, y la exigencia de una «presentificación donadora de sí misma» o *selbstgebende Vergegenwärtigung*. Por otro lado, Husserl asoció la noción de fenómeno con la estilizada subjetividad ante la cual se muestra a sí mismo. Tuvo que admitir que la actividad de «llevar el objeto a la mostración de sí mismo» la realiza el sujeto, precisamente el propio sujeto que aprehende al objeto que muestra su mismidad. En realidad, para la fenomenología «fenómeno» nunca significa meramente «aquello que se manifiesta», o aún «aquello que se muestra a sí mismo». Este término designa de hecho la correlación necesaria y universal del propio fenómeno con la subjetividad ante la cual «se muestra a sí mismo tal como es en sí mismo». Por esta razón el inicial interés de la fenomenología por el funcionamiento intencional de la subjetividad se acabó centrando en el análisis de la referida «correlación universal». Por principio esta actividad indagadora es de naturaleza «transcendental», pero no sólo en la medida que refiere a la subjetividad las condiciones de posibilidad para toda experiencia, sino también por-

que concibe el propio sujeto como el principio de la unidad y del sentido de las vivencias.<sup>10</sup>

Esta referencia a la orientación «transcendental» de la fenomenología, de todos modos, debe ser comprendida teniendo en cuenta que Husserl emplea el término «transcendental» en dos sentidos distintos, ya que no sólo denota el modo específico de la reflexión fenomenológica sino que también alude a los temas que ésta indaga. En relación con este último sentido es oportuno recordar que el tema propio de la reflexión fenomenológica, como ya ha sido indicado, es el «yo transcendental», y que por extensión son asimismo tematizadas la «vida» y la «subjetividad» transcendentales. Estos términos, como ya se habrá advertido, ponen de manifiesto el resurgimiento en fenomenología de la reflexión transcendental, cuyo tema característico, como es notorio, es la apercepción transcendental como fundamento de la unidad de la conciencia. En cuanto a la ambigüedad que, como hemos visto, impregna la utilización husserliana del término «transcendental», en realidad procede del carácter autorreferencial que la fenomenología asigna a la conciencia. En la reflexión transcendental, efectivamente, el yo se escinde en una instancia tematizadora y una instancia tematizada, y esta ruptura, a su vez, exige que la conciencia reunifique los fragmentos escindidos.

El itinerario seguido en la presente exposición, inesperadamente, nos lleva de nuevo al fenómeno «mundo». Aun cuando el análisis fenomenológico remita a una subjetividad estilizada las «condiciones de posibilidad para toda experiencia», no cabe duda de que éstas, así

---

10. Es oportuno indicar aquí, aunque sea de pasada, que el reflexivismo de Husserl ha sido cuestionado por algunos críticos de nuestro tiempo. En particular el filósofo Jacques Derrida ha puesto en tela de juicio las ideas de Husserl sobre la autopresentación del fenómeno como aquello que es en sí mismo. Cree este autor que postular el aparecer puro del fenómeno ante la conciencia presupone un redoblamiento o movimiento originario de duplicación sin el cual «aquello que se manifiesta» en modo alguno podría referirse a sí mismo. El fenómeno, en suma, sólo parece capaz de presentarse a sí mismo como aquello que es en sí mismo si, en contrapartida, se encuentra previamente escindido. Cfr. Jacques Derrida, *La Dissémination*, París 1972, p. 210.



como la experiencia de unidad y de sentido que propician, se encuentran referidas a un *mundo*. En realidad ambas evocaciones: mundo y subjetividad, se encuentran armonizadas. Husserl llegó a afirmar, expresando con rotundidad una constatación crucial, que las canónicas «condiciones de posibilidad para toda experiencia» conllevan «en sí mismas un mundo». La transcendencia del sujeto y el carácter intencional de la experiencia, en otras palabras, son dos figuras del pensamiento fenomenológico que se condicionan recíprocamente. El yo que propugna la fenomenología, desde luego, no es un ente particular instalado en el mundo, pero indagar sus prestaciones constituyentes obliga a tener en cuenta la orientación extravertida de sus vivencias.

Por un lado, efectivamente, el yo fenomenológicamente estilizado *no* forma parte del mundo, ya que toda mundanidad le trasciende. Pero, por otro lado, el yo no puede ser realmente pensado si se le disocia de su universal imbricación con el mundo. No se trata, ni mucho menos, de que el yo transcendental sea el agente que ha creado el mundo, y sin embargo es preciso admitir que el sentido transcendente del mundo, o sea su modo de donarse al sujeto como un todo unificado que tiene realidad propia, es un rasgo ontológico cuyo origen debe ser atribuido al propio sujeto. Sólo las operaciones subjetivas que instituyen sentido, en otras palabras, justifican la unidad transcendente del fenómeno «mundo». Es oportuno señalar que el propio Husserl esclareció la relación entre el yo y el sujeto en un comentario que ha permanecido inédito: «Cuando se afirma que el yo es el sujeto de la conciencia, el término "sujeto" designa únicamente el centramiento (*Zentrierung*) que acompaña toda posible vida al tratarse de la vida-de-un-yo (*ein Ichleben*) y en la medida que su finalidad específica es vivenciar, o sea tomar posesión por medio de la conciencia.»<sup>11</sup>

Toda entidad pensable, en suma, es interpretada por la fenomenología como el correlato real o posible de unos modos específicos de

11. Cfr. Edmund Husserl, manusc. C 3 III, p. 1, cit. en: Klaus Held, *Lebendige Gegenwart*, La Haya 1966, p. 4.

donación intencional. «Todo posible ser intencional sobreviene y queda determinado por la constitución intencional de la conciencia, hasta el punto que sólo en ella adquiere su sentido específico. Una vez más ocurre que describir la vida de la conciencia, aparte de su valor psicológico, da acceso a una dimensión ontológica.»<sup>12</sup> Estas constataciones orientan la fenomenología idealista hacia unas conclusiones tajantes. Por lo pronto mantiene que la experiencia del mundo resulta de las «actuaciones» o «prestaciones», o sea las *Leistungen* en terminología de Husserl, del yo transcendental. De manera concomitante, el «modo de ser» o «índole ontológica» de este yo, viene determinado precisamente por la estructura bipolar del vínculo intencional. Pero no sólo la intencionalidad condiciona el nivel ontológico del yo transcendental. También el yo que «intenciona» mantiene una interesante relación con la donación intencionada. Desde luego el fenómeno es un dato para el «polo del yo» o *Ichpol*, pero al propio tiempo las operaciones de este receptor ideal hacen que tal dato se manifieste en la conciencia con una realidad de ente. O sea que la función del «polo del yo» consiste en propiciar que el objeto se manifieste a sí mismo como tal objeto con la mayor autenticidad posible, es decir que, en expresión de Husserl, se manifieste «a sí mismo y tal como es en sí mismo». De todas maneras, para que este desempeño del yo pueda tener lugar es preciso que intervenga el vínculo intencional. Sólo la intencionalidad, en efecto, puede legitimar la interpretación de toda experiencia posible como una modalidad del acto perceptivo, unas veces próxima y otras lejana. Por estas razones el análisis de los procesos perceptivos ha sido siempre hegemónico en fenomenología, aun cuando algunos estudiosos de Husserl hayan criticado esta preponderancia.

Llegados a este punto cabe afirmar que con el movimiento fenomenológico culmina la aspiración del pensamiento a fundamentarse a sí mismo, siendo también posible advertir en la radicalización feno-

12. Cfr. Joaquín Xirau, *La filosofía de Husserl*, Buenos Aires 1966, p. 167.

menológica del universalismo y de la reflexividad una deuda evidente con la Modernidad filosófica. En todo caso, la ambición universalista de Husserl, así como su compromiso reflexivo, totalizador e infinitista, contrastan ásperamente, como veremos en detalle en su momento, con la posición que defiende la ontología fundamental de Martin Heidegger. A pesar de que este filósofo procedía del ámbito fenomenológico, su obra provocó una profunda mutación en la evolución de la doctrina. Trataremos de formular aquí esta discrepancia del modo más sucinto posible.

En oposición a la fenomenología idealista, Heidegger mantiene que las tematizaciones filosóficas son posibles por la existencia de un «suplemento» que, a su vez, elude toda tematización. Esta instancia in-tematizable, por consiguiente, se encuentra en una posición de «ocultación» o de «retraimiento» con respecto a las propias tematizaciones que propicia. Expresado en otros términos, lo in-tematizable se substraerá sistemáticamente a toda objetivación, en el bien entendido que aquello que se resiste a ser tematizado es también aquello que hace posible los actos objetivadores y las estrategias de predicación. Haciéndose eco de las reservas de Heidegger, en nuestro tiempo el filósofo Jacques Derrida ha criticado la ambición universalista de Husserl, y sobre todo ha señalado la decisiva presencia en la doctrina fenomenológica de un residuo no tematizado. En él son prominentes aquellos conceptos que, según una especificación debida al fenomenólogo Eugen Fink, no están presentes en la estructura manifiesta de la doctrina porque su alcance es exclusivamente operativo.<sup>13</sup> Evocando el cuestionamiento heideggeriano, Derrida destaca asimismo la opacidad temática de los ámbitos que la fenomenología ha optado por no explorar, ya que en su opinión esta *terra incognita* atemmatizada ha aportado una paradójica viabilidad a las estrategias tematizadoras de la fenomenología.<sup>14</sup>

13. Cfr. Eugen Fink, «Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 11 (1957), pp. 321-337.

14. Cfr. Jacques Derrida, «Introduction» a: Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, trad. de J. Derrida, París 1974, 2.ª ed., p. 39.

Ya hemos indicado que el movimiento fenomenológico se apropió del ideal autofundamentador que propugna la Modernidad filosófica, al tiempo que asumía la tradición metodológica del pensamiento transcendental. Husserl mantuvo a lo largo de su obra que sólo perfeccionando el instrumental metodológico es posible progresar en filosofía, y desde luego fue coherente con esta convicción al concebir la fenomenología, ante todo, como «la teoría de un método específico». La evolución doctrinal de Husserl, efectivamente, parece haber consistido en la búsqueda cada vez más radicalizada de un método autofundamentador. En la consolidación de la fenomenología, además, se advierte una aproximación paulatina a los planteamientos transcendentales. Podría incluso afirmarse que Husserl percibió en la fenomenología el *telos* histórico de la filosofía transcendental. Al fin y al cabo mantuvo este autor que la tarea fenomenológica primordial es analizar los modos de la conciencia concibiéndolos como modos de la objetividad. De hecho Husserl aspiró a un «saber del saber», ya que se interesó tanto por la autotematización del propio saber como por la teorización de sí mismo por el sujeto del conocimiento. Incluso la «donación a sí mismo» del objeto en la conciencia es concebida por Husserl considerando la actividad que presentifica en ella la «mismidad» del objeto. En pocas palabras, la fenomenología otorga un rango hegemónico a la actividad constituyente del sujeto transcendental. Las tendencias primordiales del transcendentalismo, desde luego, parecen cristalizar en la fase idealista de la fenomenología: a) la convicción de que el conocimiento de cualquier objeto sólo puede ser esclarecido a partir de los procesos que constituyen su realidad de objeto; b) la constatación de que si la realidad conocida no estuviera sometida a las mismas reglas que determinan el conocimiento, éste no podría tener lugar; c) el rasgo preponderante del transcendentalismo según el llamado «principio supremo de los juicios sintéticos *a priori*» kantiano: «todo objeto está determinado por la unidad sintética de la multiplicidad de la intuición en una experiencia posible»; partiendo de esta constatación mantiene Kant que «las condiciones de posibili-

dad de la experiencia son, al propio tiempo, las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia, teniendo por ello validez objetiva en un juicio sintético *a priori*.»<sup>15</sup>

### 1.3. *El punto de partida de la fenomenología*

Un importante descubrimiento de Franz Brentano fue decisivo para la evolución filosófica de Husserl. Según Brentano, además de las representaciones subjetivas de las cosas, y de aquello que éstas son en sí mismas, hay un tercer orden de realidad que consiste en los «objetos intencionales». Desde luego las representaciones subjetivas no son una pura realidad interior. Son siempre representaciones «de algo»: son la conciencia de una entidad que se me da y que se me ofrece. A su vez, los «objetos intencionales» son «interiores», pero al mismo tiempo también son «algo», lo cual quiere decir que no es posible reducirlos a los actos subjetivos que dan acceso a ellos. Brentano, en definitiva, descubrió un mundo nuevo: el de los objetos intencionales, formado por unas entidades que ocupan una posición intermedia en el esquema habitual sujeto/objeto.

Es oportuno señalar que el impulso meditativo de Brentano era primordialmente teológico. Para este pensador, Dios existe en el mundo de los objetos intencionales. La existencia de Dios, en todo caso, no la demuestran ni los objetos reales ni los conceptos generales y abstractos. No se puede acceder a Dios por abstracción desde la totalidad plena de los entes, porque lejos de existir «totalidad plena» alguna, en realidad según Brentano sólo hay cosas singulares. Por ejemplo, la extensión «en sí misma» no existe, ya que sólo hay cosas extensas y carece de sentido asignar un rango substancial a entidades puramente conceptuales. Los conceptos generales, en suma, no tienen substancia; sólo la tienen las cosas particulares y concretas. Éstas

15. Cfr. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 158, B 197.

son, al parecer de Brentano, «intensivamente infinitas», lo cual significa que mantienen un número infinito de relaciones, o sea que pueden ser determinadas desde infinitos puntos de vista. El mundo es inagotable, en definitiva, porque está compuesto de cosas particulares y concretas. Estas constataciones interesaron sobremanera a Brentano, porque permiten afirmar que la fe en Dios nada tiene que ver con la lógica o con la argumentación. La razón de ser de Dios, en otras palabras, no es la de un «fundamento» filosófico. Y por consiguiente el acto de creer nada tiene que ver con los actos de juzgar, representar o percibir.

Volviendo a la evolución filosófica de Husserl, también fueron decisivos en ella la nítida definición de «fenómeno» como todo aquello que viene dado a la conciencia, así como la aspiración a describir introspectivamente el orden interno de los fenómenos, la cual excluye por tanto toda tentativa de explicarlos o de interpretarlos. Husserl pretende describir, en otras palabras, aquello que los fenómenos *son* «en sí mismos y por sí mismos», lo cual a su vez es indisoluble de aquello que los fenómenos *muestran* «en sí mismos y por sí mismos». Esta novedosa atención introspectiva fue de una importancia extrema porque disolvió el dualismo de la esencia y la manifestación. O más precisamente: distinguir entre esencia y manifestación es una operación que la conciencia efectúa naturalmente, lo cual quiere decir que la conciencia es enigmáticamente consciente de todo aquello que en la percepción «se le escapa», o sea de aquello que *no* tiene ante sí cuando percibe, como por ejemplo el aspecto de las cosas que la visión en perspectiva nos oculta. Ahora bien: según la referida definición de Husserl, «fenómeno» es todo aquello que viene dado a la conciencia, y por consiguiente todo aquello que «escapa» a la conciencia, *pero de tal manera que la conciencia sabe que «se le escapa»*, es paradójicamente «fenómeno».

El enigmático presentimiento de todo cuanto «se nos escapa» cuando percibimos, por consiguiente, es también «fenómeno». Poco queda entonces del clásico dualismo de la esencia y la manifestación, ya que según Husserl la esencia no está «detrás» de las apariencias,

simplemente porque la propia esencia es aparente. Al fin y al cabo, cada vez que pensamos en una esencia (o cada vez que intentamos pensar en ella pero «se nos escapa»), ésta se nos hace «aparente». Hasta tal punto que la propia «cosa en sí» kantiana, o sea aquello que es imposible que «aparezca», es de hecho una «apariencia» porque es algo que puede ser pensado.

De la elaboración husserliana de las nociones de objeto intencional y de fenómeno surge precisamente el compromiso más general de la fenomenología, el cual consiste en describir, y *sólo en describir*, todo aquello que nos viene dado, y además en describirlo precisamente *en la manera que* nos viene dado. De buenas a primeras, no obstante, este compromiso descriptivo se limita a constatar que nuestra conciencia consiste simplemente en el hecho de que algo le viene dado, o sea en la tautológica circunstancia de que la conciencia es consciente de algo. Precisamente este escueto estado de cosas es designado por Husserl, aquí fiel seguidor de Brentano, con el término «intencionalidad».

Así rechaza la fenomenología la clásica interpretación atomística de la conciencia, o sea la interpretación de los objetos del conocimiento como asociaciones de datos. A la psicología mecanicista que dominaba al acabar el siglo XIX, Husserl opone una interpretación de los procesos conscientes que, en realidad, equivale a una teleología de la conciencia. Esto quiere decir que el aspecto esencial de la conciencia, lejos de ser la banal «posesión» de «sus» objetos, consiste más bien en la intención de que sus objetos le vengan dados de la manera más «plenamente realizada» posible, y ello ocurrirá cuando ya no pueda recibir nuevas determinaciones. O dicho de otro modo: la intención *en la cual consiste la conciencia*, no es sólo la intención de estar dirigida a «su» objeto, sino sobre todo la intención de que el objeto le sea dado en su «plena realización». La conciencia, en otras palabras, está siempre orientada a una finalidad característica. Partiendo de la designación «vacía» que corresponde a una denominación cualquiera, aspira a una intuición tan «plenamente realizada» (*«erfüllte»* dice Husserl) que excluye toda posibilidad de recibir nuevas de-

terminaciones. La finalidad de la conciencia, dicho de otro modo, es obtener una intuición «saturada» en el sentido físico de este término.

Pero lo cierto es que los avatares de la vida cotidiana suelen interferir esta «plena realización» del objeto. Nos resignamos habitualmente a intuiciones fragmentarias, o sea que raramente vamos más allá de la designación. Y sin embargo la conciencia nunca se contenta con la presentación perspectivista de las cosas, necesariamente estática y lábil, y persigue una plenitud que, en cierto modo, encuentra prefigurada en la estructura íntima del objeto cuando consigue acceder al él. Dicho de otro modo: la experiencia de un objeto cualquiera evoluciona de acuerdo con las indicaciones «internas» que el propio objeto suministra. Los objetos, en definitiva, lejos de ser la combinación de múltiples contenidos conscientes, consisten en realidad en su propia «posibilidad originaria de ser identificados» o sea que, en otros términos, son su propia subordinación a un determinado polo de identidad.

Estas especificaciones ayudan a comprender por qué la interpretación husserliana de los procesos conscientes, en realidad, equivale a una teleología de la conciencia. Una equiparación que todavía merece mayor crédito cuando Husserl amplía la problemática en torno al objeto hasta convertirla en la del «horizonte de todos los objetos». En tal «horizonte», por lo pronto, encontramos nuevamente la «estructura de la intuición del objeto» que, como hemos visto, consistía en estar orientada hacia su plena realización. No olvidemos que la experiencia de un objeto cualquiera evoluciona según las indicaciones que proceden *del* propio objeto. Ahora bien: en el caso del «horizonte de los objetos» esta función es asumida por unas «indicaciones» que orientan la experiencia según unos cauces prefijados que, en cierto modo, vienen dados con los propios objetos. O sea que un entramado de «indicaciones», en ese caso «externas», presupone la coexistencia sin contradicciones de todo aquello que nos viene dado, y esta armonía hace posible que lo interpretemos como «realidad». Sucede en última instancia que la intencionalidad de la conciencia se realiza plenamente en el «horizonte que compendia todos los horizontes»,

también llamado el «mundo». En efecto: el «mundo» es la idea múltiple que regula definitivamente toda experiencia posible o sea, en otras palabras, el sistema que hace concordar entre sí todas las experiencias. Solo en su seno, por consiguiente, pueden ser considerados reales los datos de la experiencia.<sup>16</sup>

Esta preocupación por el problema del «mundo», entendido como el «horizonte que compendia todos los horizontes», desde luego, no debe hacer pensar que Husserl intenta resucitar el añejo tema de la «realidad del mundo exterior». Su intención es precisamente de signo contrario: pretende mostrar que cualquier «mundo exterior» se encuentra ya de antemano en nosotros. Combate Husserl por encima de todo, como puede apreciarse, la presunción de que nuestra conciencia se asemeja a un recipiente vacío que, poco a poco, se iría llenando de «mundo exterior». Y afirma, en contra de tal idea, que «la conciencia es siempre conciencia de algo», o sea que siempre está vinculada con algún tipo de realidad «exterior». Dicho con mayor rotundidad, se trata de afirmar el carácter «extravertido» de la conciencia, ya que lejos de consistir en un «dentro» perpetuo, es propio de ella estar siempre «fuera». <sup>17</sup> La conciencia, dicho lapidariamente, es siempre «aquello de lo cual es conciencia». Aun cuando sea cierto que para advertir esta peculiar condición la conciencia no tiene más remedio que trabajar sobre sí misma. Este es la tarea que la fenomenología se asignó a sí misma, y para realizarla optó Husserl por la «reducción fenomenológica».

Ya hemos señalado que la «reducción fenomenológica», habiendo constatado el carácter «extravertido» de la conciencia, o sea, di-

16. Del mismo modo que Husserl solía señalar que los datos que enaltecía el sensualismo no pueden ser descritos separándolos de su trasfondo de objetos, ya que sólo los convierte en tales el acto que denomina «señalamiento» o *Pointierung*, también el mundo entendido como «horizonte que compendia todos los horizontes» precisa de un análogo «señalamiento» para que emerja en él todo cuanto tiene que ver con los objetos. O sea que también la naturaleza es un resultado de tal «señalamiento» o *Pointierung*: es una realidad derivada del «mundo», y en modo alguno co-originaria con él.

17. Por esta causa, la teoría de la constitución fenomenológica nos enfrenta a una paradoja: la de una inmanencia que es una explosión hacia la transcendencia.

cho con mayor rotundidad, el hecho de que «la conciencia nace mirando hacia fuera», propone una manera de percibir (o en general de acometer un acto consciente cualquiera) que atiende al propio proceso perceptivo y en modo alguno a la cosa percibida. Se trata, como puede advertirse, de una percepción que es asimismo un «desinterés controlado» en relación con la cosa percibida, y que alcanza su propósito cuando consigue percibirse a sí misma como proceso perceptivo. La crucial inflexión que conlleva la «reducción fenomenológica», en todo caso, puede ser descrita como sigue. Cuando me esfuerzo en atender al proceso perceptivo en vez de a la cosa percibida y, por ejemplo, percibo mi propia percepción de un árbol, me doy cuenta de que, cuando lo percibía sin más, estaba considerando como real el árbol percibido. Al filo de esta evidencia señala Husserl que la percepción es la particularización de un proceso multiforme. Esto quiere decir que la consideración «objetiva» del árbol es sólo una de las maneras posibles de hacer que el árbol «sea». Cuando simplemente me represento un árbol o me acuerdo de él, no veo representaciones ni veo recuerdos. En realidad sólo veo árboles, a los cuales considero como representaciones o como recuerdos.

O sea que hay árboles vistos, árboles representados, árboles recordados. Son múltiples, efectivamente, las maneras de «ser» de un árbol. Los árboles de nuestra infancia, por ejemplo, no son los árboles de nuestro compromiso ecológico actual. Considerar «objetivamente» el árbol, en otras palabras, es sólo una de las múltiples maneras de hacerlo «ser». Y la reducción fenomenológica, precisamente, consiste en dejar de lado aquello que el árbol pueda ser «en realidad». Sólo interesa a la fenomenología las diversas maneras de darse el árbol a la conciencia. Esta doctrina se propone indagar, en suma, *cómo* y *en calidad de qué* se da el árbol a la conciencia, o más exactamente: *cómo* y *en calidad de qué* la conciencia permanece con el árbol.

Ahora estamos en condiciones de comprender a fondo en qué consiste la «reducción fenomenológica». Aplicar tal reducción quiere decir: 1) que la «percepción natural» queda puesta «entre paréntesis» (la operación que Husserl denomina *einklammern*) o que es dejada

«en suspenso»; 2) que la «realidad exterior» deja de ser «tomada en consideración», o sea que resulta «puesta en duda» (la operación que Husserl denomina *ausklammern*). Ya señaló este autor, a tal respecto, que «con la reducción fenomenológica parece que se pierde un mundo, aun cuando en realidad se le recupera en la forma de un recogimiento universal (*universale Selbstbesinnung*).» O sea que la «reducción fenomenológica» consiste en contemplar los procesos de la conciencia con una atención muy particular, tendente a descubrir en la vida de la conciencia un considerable margen de iniciativa con respecto a la denominada «realidad exterior».<sup>18</sup>

Invaldar toda creencia en el mundo objetivo, por consiguiente, es una operación que da acceso a una conciencia que Husserl califica de «pura», siempre en el bien entendido que tal conciencia «pura» nunca podrá ser una conciencia «vacía». La conciencia «pura» no es comparable a un espejo que nada tiene ante sí para reflejar, o a un estómago sin contenido alguno para digerir. Conviene no olvidar que, para Husserl, la conciencia *nunca* está separada de la realidad. Es impensable una conciencia vacía que, si se diera el caso, podría ser «llenada» con objetos. Una vez más, «conciencia» quiere decir «conciencia-de-algo». O sea que una conciencia artificialmente depurada de toda realidad «exterior», paradójicamente, nunca podría dejar de referirse a ella. Lapidariamente expresado, se trata de que el «mundo interior» humano conlleva siempre un «mundo exterior». O sea que la conciencia no tiene «adentro» alguno, e incluso podría decirse que es el «afuera» de sí misma. Basta con profundizar suficientemente en la conciencia para encontrar en ella, de manera súbita y sin haberlas buscado en absoluto, las «cosas exteriores».<sup>19</sup>

18. Esta apoteosis introspectiva fue puesta de relieve por Husserl en un *passus* célebre: «Declarar inválidas todas mis tomas de posición respecto a aquello que hace un instante creía que era el mundo objetivo, lejos de dejarme solo frente a la nada, pone ante mí en estado puro mi propia vida, con todas sus vicisitudes y todas sus vinculaciones asimismo en estado puro.»

19. De este modo liquida Husserl la recia tradición de la «filosofía entendida como un proceso digestivo», empeñada en concebir la conciencia como si ésta fuera el estómago de la realidad.

La conciencia, digámoslo una vez más, es siempre «conciencia-de-algo», y Husserl denomina «intención» esta condición de toda conciencia. En otras palabras: «conciencia» significa para este autor «vinculación con la realidad». Pero tal «vinculación» puede revestir múltiples formas, y las diversas operaciones de la conciencia se corresponden con las diversas clases de intenciones. Esta especificación, ante todo, permite denunciar la secular hegemonía de la «intención cognitiva» que solían explotar las teorías del conocimiento. La intención que vincula el objeto con el sujeto, en realidad, es sólo una de las formas posibles de la conciencia intencional. No todos los procesos de la conciencia son de carácter cognitivo, y determinadas formas de intención nada tienen que ver con el conocimiento. Las consecuencias de esta relativización husserliana de los procesos cognitivos, por otra parte, son sin duda interesantes. En modo alguno se trata de que *ante todo* captemos los objetos de una manera cognitivamente «neutral», para *a continuación* desearlos, temerlos, codiciarlos, rechazarlos o valorarlos. Es una falacia postular que desear, temer, codiciar, rechazar o valorar son operaciones adicionales o complementarias que aportan un añadido o una corrección a un proceso cognitivo anterior y fundamental. Nada de esto ocurre: según Husserl, desear, temer, codiciar, rechazar o valorar tienen en cada caso *su objeto propio*. En cada uno de estos actos, dicho de otro modo, el objeto es dado de una manera completamente distinta. Un mismo objeto es «otro» objeto para la conciencia, según que ésta lo aprehenda deseándolo, temiéndolo, codiciándolo, rechazándolo o valorándolo.

La fenomenología analiza los procesos conscientes, en suma, con una sutileza que no tiene precedente alguno en la historia del pensamiento. Las doctrinas que la precedieron, efectivamente, eran torpes en comparación, ya que se limitaban a confrontar un espacio interior «subjetivo» con un espacio exterior «objetivo». Éste solía ser su rudimentario esquema descriptivo, con lo cual quedaba por explicar tanto el surgimiento de la realidad en el sujeto, como la emergencia del sujeto en la realidad. La fenomenología, como se ha

visto, altera y enriquece este simplificado panorama. Para esta doctrina, tanto pensar como percibir son procesos que tienen lugar en una corriente de actos (o «vivencias intencionales») que no se aprehenden a sí mismos como tales. Por esta causa, sólo la «conciencia de la conciencia» (o sea una reflexión elemental) es capaz de imponer una separación efectiva, sacando a la luz el sujeto y al objeto a un mismo tiempo. Ya que previamente a tal operación reflexiva la conciencia es, en su totalidad, aquello mismo de lo cual es conciencia. Esto quiere decir que no hay voluntad alguna aparte de aquello que se quiere, como no hay pensamiento alguno aparte de aquello que se piensa, como tampoco hay percepción alguna aparte de aquello que se percibe.

La admirable sutileza descriptiva de Husserl, a pesar de todo, en ocasiones parece no poder hacer frente a la realidad compleja y espontánea de la conciencia. Y las intenciones sistemáticas de este autor suelen poner de relieve, en cierto modo, que el mundo de la conciencia se resiste al análisis y a la descripción. Tales dificultades, si bien se mira, provienen de que la aspiración husserliana de acceder al fundamento último para toda certeza no deja de ser, al fin y al cabo, una manifestación de la propia «corriente de conciencia» que se pretendía describir. Se produce, en otros términos, un inesperado cortocircuito reflexivo. La propia voluntad descriptiva de Husserl forma parte de la propia conciencia que está siendo descrita. Estos contratiempos ayudan a comprender que este autor, habiendo constatado que la conciencia no se deja describir y analizar realísticamente, decidiera «dar la vuelta» a su problema descriptivo. Optó por «empezar por el extremo opuesto», efectivamente, o sea que recurrió al punto arquimediano consistente en el «yo transcendental».<sup>20</sup>

20. Surge la evidente dificultad de comprender cómo puede ser el yo un principio absoluto si está originado por la «conciencia de la conciencia». Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la propia actitud fenomenológica constituye en cierto modo el punto de partida del «yo transcendental». Ya señala Husserl que «el sujeto puro ni se crea ni se destruye, pero hace "acto de presencia" y se "retira" a su manera, o sea que actúa y deja de actuar».

#### 1.4. De la fenomenología de la significación a la fenomenología genética

Aun cuando se suele reprochar a Husserl cierta indiferencia hacia el pasado del pensamiento, lo cierto es que este filósofo no tuvo inconveniente alguno en admitir sus filiaciones doctrinales, y siempre destacó la influencia que Hume y Descartes ejercieron sobre él.<sup>21</sup> Desde luego Husserl rinde tributo a Kant, pero en realidad se siente continuador de Hume. Con él comparte su predilección por lo primordial, lo originario y lo plenamente presente, así como su desconfianza hacia los atajos y las taquigrafías del discurso: cree que «lenguaje», en suma, significa «trampas». Comparte asimismo el interés de Hume por todos los ámbitos de la experiencia: las significaciones, las cosas, los valores, las personas. Pero Husserl es, sobre todo, un continuador de Descartes, y especialmente de la duda y del *cogito* cartesianos. Al igual que Descartes, reduce las falsas evidencias y las incuestionabilidades o *Selbstverständlichkeiten* a los verdaderos fenómenos y a las auténticas manifestaciones. De todos modos, en Husserl el *cogito* es más que una verdad primera, como también es más que el origen de un proceso deductivo. El *cogito* es en este autor una especie de escenario, y de hecho el único ámbito adecuado a la verdad fenomenológica.

Las etapas del pensamiento de Husserl han sido inventariadas de maneras muy diversas. Durante la vida de este filósofo la orientación de la doctrina fenomenológica sufrió importantes modificaciones, y los historiadores no han llegado a consenso alguno cuando han intentado describirlas. De acuerdo con Klaus Held, por ejemplo, la fenomenología se interesó sucesivamente por las correlaciones noético-

21. El propio término de «fenomenología» recoge el sentido que Leibniz y Kant asignaban al término «fenómeno», entendiéndolo como *Erscheinung* y no como *Schein*. Nada que ver, por consiguiente, con la «Fenomenología» de Hegel. No celebra Husserl ni la conexión lógica (la necesidad que vincula las figuras del espíritu en una única progresión), ni el sentido trágico (no existe la fecundidad de lo negativo).

noemáticas, los procesos de constitución, el yo transcendental, y finalmente el «mundo de la vida» o *Lebenswelt*.<sup>22</sup> O sea que consistió en el análisis de las correlaciones, en la investigación de la constitución, en filosofía transcendental, y en una doctrina genética. Elisabeth Ströker y Paul Janssen,<sup>23</sup> por su parte, afirman que Husserl propuso sucesivamente una fenomenología descriptiva, una fenomenología transcendental, una fenomenología estática, y finalmente una fenomenología genética, o sea un análisis de la constitución. Otra posible serialización, tan plausible que hemos optado por seguirla aquí, distingue entre la fenomenología de la significación, la propiamente descriptiva, la transcendental, y la genética.

#### 1.4.1. *La dialéctica del sentido y la presencia*

En el segundo volumen de las *Investigaciones Lógicas* se aborda el análisis de la significación con la plena conciencia de que la pregunta primordial de la fenomenología es: ¿Qué significa significar? Este inicial enaltecimiento de la significación, por lo pronto, pone de relieve que la hegemonía de la percepción en fenomenología, considerada por algunos comentaristas como la *via regia* hacia la obra de Husserl, es en realidad un episodio posterior de la doctrina. El punto de partida de la fenomenología, lejos de ser el estrato inexpressivo de los desempeños de la conciencia, es la relación con las cosas por medio de los signos. El acto primordial de la conciencia es «designar» o *meinen*: «querer decir». Describir fenomenológicamente la significación, consiste en elucidar de qué maneras una significación vacía resulta «llenada» o «realizada» por una presencia intuitiva.

22. Esta taxonomía se encuentra en el texto de Held: «Edmund Husserl», en: *Klassiker der Philosophie*, op. cit., p. 276.

23. Cfr. Elisabeth Ströker y Paul Janssen, *Phänomenologische Philosophie*, Friburgo/B. 1993, p. 18

El acto de significar, que de entrada es «vacío», contiene por consiguiente el rasgo esencial de la intencionalidad: escapar de sí mismo en dirección a una alteridad: «la conciencia es siempre conciencia-de». Asimismo, el acto de significar pone de relieve el doble impulso que conlleva toda intencionalidad. En la designación, efectivamente, una primera intención (sin duda banal) va dirigida al sentido, o sea a la contrapartida estable de todos los actos de significación que quieren decir lo mismo. Desde luego puede haber significaciones absurdas; esto ocurre cuando no es posible realizar intuitivamente el sentido esperado. Una segunda intención, de todos modos, va dirigida a la presencia, y se resuelve finalmente en intuición. Aun cuando la percepción es aquí el modelo fundamental, también son intuitivas las articulaciones del juicio, y así sobreviene la célebre «intuición categorial».

La dialéctica primordial del sentido y la presencia viene ilustrada por la relación entre vacío y plenitud, o entre expectativa y realización, que glosan las *Investigaciones Lógicas*, una problemática de la que Husserl se despreocupó más tarde para atender a la fenomenología de la percepción. La referida dialéctica, de todos modos, no queda confinada a la significación. En la percepción también se anticipa la unidad de sentido que permite determinar la sucesión de presentaciones de la cosa percibida. La percepción deja bien claro que la intencionalidad se dirige tanto al sentido como a la presencia. El sentido, en otras palabras, determina la presencia, y la presencia realiza el sentido. De hecho, es precisamente por esa circunstancia que la fenomenología es posible.

Este énfasis en la dialéctica del sentido y la presencia, patente sobre todo en los procesos de significación y de percepción, puede dar lugar a que nos preguntemos por qué la fenomenología tiene en cuenta las esencias. En realidad, el ámbito de las esencias o *eidos* es también el de la fenomenología. Esto quiere decir que esta doctrina no se confina en las vivencias individuales incommunicables. Es cierto que, por encima de todo, la fenomenología se interesa por las vivencias intencionales, pero su compromiso fundamentalista le obliga a profundizar en ellas hasta alcanzar su articulación interna inteligible. La estructura universal de las vivencias intencionales, en suma, es su auténtico objetivo.



A partir de las *Investigaciones Lógicas*, el pensamiento de Husserl siguió dos caminos: 1) recorrió los múltiples temas descriptivos de la fenomenología, los cuales emergen cuando esta doctrina es efectivamente llevada a la práctica, y 2) estableció la filosofía del «método» fenomenológico. Veamos ahora en detalle esta bifurcación.

En cuanto a los múltiples temas descriptivos de la fenomenología, señalemos en primer lugar un frecuente malentendido en relación la noción clásica de intencionalidad: «la conciencia es siempre conciencia-de». En este contexto, «conciencia» no significa la unidad de una sucesión de vivencias, sino que hace referencia a cada *cogitatio* individual, en la medida que atiende a un *cogitatum* específico. Hay tantas «conciencias» como maneras a disposición del *cogito* para estar dirigido hacia algo. Cada «algo», en otros términos, impone una manera distinta de dirigirse a él. Estos «algos» pueden ser: la realidad, lo irreal, el pasado, el presente, lo querido, lo deseado, lo amado, lo juzgado, lo apreciado, lo rechazado. Existen, por consiguiente, muchas clases de intencionalidad.

Al menos desde un punto de vista estrictamente descriptivo, la intencionalidad escapa a la alternativa entre realismo e idealismo. El objeto trasciende la conciencia y al propio tiempo está en la conciencia, siempre en el bien entendido que está en la conciencia intencionalmente y no realmente: de ahí la denominación de «objeto intencional». La conciencia, como ya se ha dicho, no tiene «interior» alguno, y es más bien el «exterior» de sí misma. Cuando hurgamos en las profundidades de la conciencia, nos encontramos de pronto en medio de las cosas «externas», ya que hacia ella nos «centrifuga» la propia conciencia. En suma, «intencionalidad» significa sobre todo que la conciencia se encuentra primordialmente «fuera de sí». Este «ser el exterior de sí misma» puede revestir múltiples formas. La «objetividad» no es más que una de ellas, y otras modalidades son asimismo posibles. Y además la «objetividad» es de orden derivado, mientras que la simple percepción es la forma fundamental del «estar fuera de sí» de la conciencia.

#### 1.4.2. La primacía de la percepción

Al postular la primacía de la percepción sobre los restantes actos intencionales, Husserl consigue no sólo escapar a su propia propensión logicista, sino sobre todo evadirse de la filosofía crítica. Para ésta, como es notorio, toda presencia sobreviene «corporalmente» o *leibhafti*. Husserl, por el contrario, advierte que la conciencia tiene la estructura de un horizonte. Esto quiere decir que toda conciencia se halla desbordada por un horizonte de percepciones posibles que confiere a la realidad un carácter extraño y prolijo al mismo tiempo. Los ejemplos son bien conocidos: la cara oculta de las cosas, el trasfondo imperceptible sobre el que se destaca toda percepción y que por consiguiente la hace posible. Al percibir, en otras palabras, percibo también aquello que no percibo. Soy extrañamente consciente de aquello que en la percepción se me escapa.

Y dado que «fenómeno» es todo aquello que sobreviene en la conciencia, la referida imperceptibilidad o invisibilidad resulta ser asimismo un fenómeno de la conciencia.<sup>24</sup> O sea que la percepción revela que la vida de la conciencia desborda incesantemente todo juicio. Al fin y al cabo, «ser-en-el-mundo» consiste en algo más que en pensar. Estas constataciones de Husserl, no hace falta decirlo, conllevan una dimensión crítica, y en definitiva le permiten atacar de frente la revolución iniciada por Galileo. La verdad primordial del mundo ya no la descubre la física matematizada, ni la aporta una naturaleza escrita en lenguaje matemático. De acuerdo con la corrección husserliana, la verdad primordial del mundo, por el contrario, es la verdad de la percepción. En todo caso la verdad de la ciencia debe subordinarse al mundo perceptivamente vivido. O sea que Husserl rechaza la crítica tradicional de las «cualidades segundas». Así logra este filósofo:

24. Esta sugestiva «estructura de horizonte» de la conciencia, sorprendentemente, llevó a Husserl a reflexionar sobre la temporalidad. En la percepción aun de los objetos más estables, según este punto de vista, estaría contenido el tiempo en un grado extremo de contracción.

1) afirmar que lo percibido es trascendente a la conciencia, y 2) negar que las cosas percibidas existan en sí mismas. Se interpone en el dualismo clásico, como ya hemos señalado, una tercera entidad: el objeto intencional. Esta original solución al problema de la realidad ha sido considerada la mayor aportación filosófica de Husserl.

Los análisis de Husserl, además, tienen siempre esta doble vertiente: son «noéticos» y «noemáticos» a un tiempo. Entiende este autor por «noema» el aspecto objetivo de la vivencia, o sea lo percibido en cuanto tal, lo imaginado en cuanto tal, etc. En pocas palabras: el objeto en su manifestación intencional, lo «mentado» intencionalmente, la unidad de sentido intencional. Y entiende por «noesis» los actos vividos, los momentos donadores de sentido de la conciencia que están dirigidos al sentido del objeto, las modalidades de la atención, los desempeños del *cogito* en tanto que yo, la temporalidad que corresponde a la sucesión subjetiva de las perfilaciones, etc.

En la percepción, no lo olvidemos, la diversidad de un contenido sensible ha de ser convertida en objeto, o más precisamente: ha de ser captada como la unidad que corresponde a un objeto. Por consiguiente, las sensaciones son «interpretadas» o «apercibidas» de una manera tal que en ellas se representa algo «objetual», o sea algo que tiene que ver con un objeto. En palabras de Husserl, tiene lugar entonces una «conformación» o «moldeado» del «material hylético», o sea que se produce la «animación (*Beseelung*)» de los «contenidos primarios de la captación». Ésta es la actividad, como acabamos de ver, que Husserl llama «noesis». La conformación noética de la *hylé* en la «apercpción, precisamente, constituye la cosa percibida.

Sin duda el contenido sensible que viene efectivamente dado suministra el punto de partida para la apercepción.<sup>25</sup> Pero gracias a

25. Debe entenderse por «apercpción», como es notorio, el proceso mental que eleva unas impresiones imprecisas o simplemente preconscientes a un nivel operativo de atención, y que al propio tiempo les confiere un orden coherente y por tanto inteligible. Un aura de ambigüedad, sin embargo, rodea este término, ya que a veces designa meramente la situación de ser consciente de algo, y en otras ocasiones designa las actividades de concentración y de asimilación.

ésta consigue la conciencia acceder a un ámbito situado más allá de sí misma, porque entonces logra que «la cosa» se manifieste. La conciencia, en otras palabras, «prevé» la posibilidad de tener la experiencia de una determinada cosa *como si ésta fuera un todo*. En el contenido sensible que viene efectivamente dado, por el contrario, la cosa nunca se presenta con todos los aspectos que podría revestir al presentarse, ya que sólo emerge en una perspectiva unilateral (en este contexto, no hace falta decirlo, «perspectiva» sobrepasa la acepción propiamente espacial). Este necesario carácter unilateral, sin embargo, es sumamente fértil, porque al fin y al cabo toda perspectiva remite a otras perspectivas. En la terminología de Husserl, toda «perfilación» o *Abschattung* remite a otras «perfilaciones». Es cierto que en el momento actual yo no percibo estas «otras» perspectivas o perfilaciones, pero no puedo negar que soy consciente de ellas en tanto que posibilidades «co-presentes».

Al percibir una cosa frontalmente, en efecto, también me es «co-presente» su parte posterior, a la cual yo podría ver si se dieran las circunstancias apropiadas. Husserl denomina «apresentación» este «tener-como-co-presente» que sobreviene en toda presentificación. La «apresentación» es fenomenológicamente decisiva porque suministra a la conciencia la posibilidad de prolongar sus experiencias. En otras palabras, toda «apercpción» consta de «apresentaciones», y éstas abren para la conciencia los «ámbitos de posibilidad» que Husserl llama «horizontes». O sea que la constitución de un objeto por la «apercpción» no sólo aporta a la conciencia el objeto correspondiente, ya que sobre todo hace surgir un «horizonte». Al fin y al cabo, para Husserl «constituir» quiere decir «formar horizontes». Un objeto está siempre incrustado en un horizonte, y por esta causa su contenido sensible desborda los modos de donación que le hacen manifestarse. O sea que preserva siempre para la conciencia un exceso o superávit o *Überschuß* de contenido sensible.

Las «apresentaciones» que integran toda «apercpción», en suma, motivan este exceso o superávit o *Überschuß*. Por esta razón la conciencia, en la actitud natural, se enfrenta a su objeto como si este

fuera «en-sí-mismo», o sea «transcendente». Y el rasgo operativo más característico de la fenomenología, precisamente, es negarse a colaborar en este acto de fe «transcendente». Asume esta doctrina una actitud de impasibilidad o de «agnosticismo ontológico» que en modo alguno niega la trascendencia ya que se limita a no tomar posición alguna respecto al «ser» de las cosas. O sea que la fenomenología se limita a contemplar estrictamente el objeto en sus diversas maneras de manifestarse a la conciencia percipiente. Le interesa exclusivamente «el objeto en las diversas maneras de su manifestación intencional», al cual ya hemos visto que Husserl denominaba «noema». El objeto que monopoliza la atención fenomenológica, desde luego, en modo alguno coincide con el «objeto-que-es-en-sí-mismo» de la actitud natural.

El concepto de «noema», de todos modos, tiene un doble significado. Hemos visto que la diversidad «hylética» era unificada en base a un determinado objeto, y que a la larga venía referida a él: en tal proceso consistía precisamente la *apercepción*. Husserl denomina «síntesis» esta actuación o desempeño unificador. El «noema» es el foco donde se unifican las múltiples maneras de darse que corresponden a un determinado objeto. En realidad no es más que un polo puntual de oposición, ya que con su ayuda la conciencia puede unificar su propia diversidad interna. Husserl denomina «núcleo noemático» el objeto así entendido, es decir, concebido como un simple portador de sus eventuales determinaciones. Esto quiere decir que no se involucra en ellas, y que por tanto puede ser abstraído con facilidad. O sea que el «núcleo noemático» es el objeto considerado abstractamente como una unidad determinable. Ahora bien: el objeto en el pleno sentido de la palabra comprende también sus determinaciones, las mismas que se manifiestan en la conciencia por medio de la diversidad de los modos de la donación. Por esta causa, el mencionado «núcleo», conjuntamente con la totalidad de sus determinaciones *en pleno*, recibe el nombre de «sentido noemático». Se trata, en pocas palabras, del objeto concreto en los diversos modos de su manifestación intencional. Es el objeto que viene dado a la conciencia por me-

do de las prestaciones constitutivas, y por ello la «constitución» es denominada también por Husserl «donación de sentido» (*Sinngebung*) o «institución de sentido» (*Sinnstiftung*).

La «donación de sentido», en suma, consiste en *apercepción*. La conciencia «interpreta» y «anima» cualquier «contenido primario» que se ponga a su disposición, pero se acaba convenciendo de que en él se manifiesta un objeto que es «objetivamente en sí mismo». La «constitución», precisamente, es esta elaboración del material hylético. Por esta causa considera Husserl que la constitución es un desempeño o prestación o cometido o efectucción o *Leistung*. Y por medio de esta *Leistung* la conciencia se trasciende a sí misma, lo cual significa que transgrede sus propios momentos «reales». Expresado en otros términos: la conciencia, por medio de tal *Leistung*, transgrede tanto la «hylé» como los desempeños captadores de índole «noética». Los transgrede en aras de los objetos «reales», o sea los objetos que se le contraponen en tanto que «noema».

Condensando la doctrina husserliana de la percepción señalemos por lo pronto algunos enigmas clásicos que han sido esclarecidos por la reducción fenomenológica: ¿Cómo es posible que una suma de impresiones sea idéntica a la percepción espacial? ¿Cómo es posible que una sucesión de perfiles sea idéntica a la cosa tal como es en sí misma? Son también clásicos el tema de la persistente identidad de lo percibido, la paradójica «actividad» de la sensibilidad, puesto que sintetiza pasivamente las impresiones, el enigma de la espacialidad de las cosas, así como la dificultad de entender que la percepción sea al mismo tiempo la captación de un perfil y la anticipación de otros perfiles todavía por captar. Es importante constatar que la percepción es *apercepción*, o sea anticipación de una imposible captación total. Tal anticipación es responsable de la unificación de las impresiones, ya que da lugar a que éstas se fenomenalicen como apariencias de la cosa. Por ello cabe concluir que la percepción adecuada no pasa de ser una «idea regulativa». La donación perfecta de la cosa, en otras palabras, es la infinitud siempre diferida de toda experiencia finita. O sea que la cosa es un  $x$  infinitamente determinable que reúne en tor-

no a sí todas sus apariencias posibles. Por esta causa se ha hablado del «platonismo» de Husserl: la cosa, al fin y al cabo, consiste en una idea. Es el polo infinito de una intención pura, y abre para el sujeto el horizonte donde la experiencia adquiere sentido.

### 1.4.3. *La epojé y las reducciones*

Ya hemos señalado que la reducción fenomenológica, además de explicitar el método que Husserl pone en práctica al describir los fenómenos, suscita una filosofía trascendental que conlleva una crucial decisión metafísica sobre el status ontológico de aquéllos. También hemos indicado que la reducción fenomenológica surgió de una crisis reflexiva, sobrevenida al haberse preguntado Husserl si la intencionalidad involucra una transcendencia. Es cierto que Descartes resolvió una crisis parecida distinguiendo entre la conciencia reflexiva y la cosa espacial. Pero Husserl fue más radical, y desplazó la distinción al objeto mismo. Llegó al extremo de escindirlo en dos fragmentos: un pretendido ser-en-sí, y su aparecer puro, o sea las «perfilaciones» o siluetas. Precisamente la obra de 1913 que inaugura la fase trascendental de la fenomenología, o sea las ya comentadas *Ideas*, profundiza en la precariedad y en la temporalidad de tal «aparecer puro». El objeto se vuelve fluido, y así puede ser reducido a sus apariciones sucesivas. El ser se disuelve en el aparecer. Toma fuerza la hipótesis de que el mundo podría muy bien no ser nada. Las perfilaciones o siluetas podrían no concordar en un determinado «algo».

A lo largo de su obra, para acceder al ámbito de la conciencia pura ideó Husserl tres operaciones fundamentales. Gracias a ellas la conciencia «pura» aparece tan absoluta, autárquica e infinita como la conciencia divina tradicional. A estas tres operaciones Husserl las denomina conjuntamente «reflexión trascendental». Son las siguientes: 1) la desviación de la *intentio recta* que conlleva el compromiso con la reflexión; 2) la «epojé», y 3) la reducción que, en propiedad,

debería ser denominada «trascendental-fenomenológica». Por ser específicas de la fenomenología, vamos a concentrar nuestra atención en estas dos últimas operaciones.

La «epojé», como ya ha sido indicado, es ante todo una «negativa a colaborar». Consiste en la contemplación desinteresada que contraría las tomas de posición que conlleva toda actitud natural. Al fin y al cabo, *epojé* quiere decir «abstenerse». Por la *epojé* suspendo para siempre toda actitud de creencia en el mundo, y esta interrupción es entonces mi única verdad. Me desentiendo de la actitud ingenua o natural que acepta las cosas tal como parecen ser y que se abstiene de interrogarlas. Pero según Husserl la *epojé* no niega el mundo, ya que sólo neutraliza su validez o *Geltung*. El mundo, en definitiva, «deja de contar». Y sobre todo, la *epojé* es universal, ya que la operación de suspender se aplica a la propia instancia que la lleva a cabo. O sea que el yo que interrumpe cualquier toma de posición acerca del mundo, se suspende también a sí mismo por cuanto es también una parte del mundo. (El *cogito* de la duda cartesiana, en cambio, se exceptuaba de su propia duda para poder hacer de fulcro.) Al fin y al cabo, *epojé* significa también «detenerse» o «interrumpirse», y en Husserl este término quiere decir: «abstenerse de juzgar», o sea «suspender o interrumpir el juicio».

Sobre el vínculo que la *epojé* mantiene con la «reducción fenomenológica» no existe consenso alguno entre los historiadores de la fenomenología. Al parecer de algunos comentaristas, en la «reducción trascendental-fenomenológica» culmina la *epojé*. Para otros autores, en cambio, la «reducción» vendría a ser un caso particular de la *epojé*. Elisabeth Ströker,<sup>26</sup> por su parte, niega explícitamente que la *epojé* «haga posible» la reducción. Sea como sea, cuando la *epojé* es aplicada a la esfera de la subjetividad, Husserl la denomina «reduc-

26. Elisabeth Ströker ve las cosas muy claras, y quizá tiene razón: «La reducción trascendental es la diligencia (*Masnahme*) que lleva a la actitud trascendental de la *epojé*.» Por ello parece que sería pertinente hablar sólo de «epojé trascendental». Cfr. Elisabeth Ströker, *Husserls transzendente Phänomenologie*, Frankfurt/M. 1987, p. 66.

ción transcendental-fenomenológica», o más simplemente «reducción fenomenológica» o «transcendental». La «reducción transcendental-fenomenológica», por consiguiente, da acceso a la «actitud transcendental». En ella el mundo sólo es en la medida que se me presenta tal como es en sí mismo, o sea como puro fenómeno.

Del mismo modo, la conciencia sólo es en cuanto que se encuentra abierta al mundo, y por tanto ya no hay ni interioridad ni exterioridad alguna. Sólo hay un único tejido intencional que es indisolublemente el de la conciencia y del mundo. Por un lado, el mundo ya no es transcendente, y se me presenta como una unidad de sentido intencional o «noema». Por otro lado, mi conciencia ya no es una estricta interioridad cerrada, y más bien se amplía hasta abrirse al mismo mundo que se me manifiesta. O sea que la conciencia es inmanencia ampliada, extravertida o centrífuga, y por ello sus actos vividos o «noesis» se presentan como intencionales. Mostrando la «correlación noético-noemática» o «correlación intencional», la fenomenología puede desplegarse como doctrina transcendental. Es notorio que en la «actitud transcendental» ya no contemplo sin más los objetos, puesto que dirijo mi atención a los actos que me permiten acceder a ellos. Y correlativamente ya no considero tales actos como si fueran los de un sujeto que existe más allá de toda duda, y como si estuvieran dirigidos a unos objetos de los cuales pudiera afirmar asimismo la existencia. Al contrario: los considero como meros fenómenos de la conciencia, como algo simplemente pensado, o sea como «noemata».

Si para algunos autores la *epoché* no implica tesis alguna sobre el «modo de ser» de la realidad, y sólo consiste en la actividad de suspender toda consideración «objetiva» con el fin de acceder a los modos subjetivos de la conciencia, la «reducción transcendental-fenomenológica», en cambio, es una actividad con implicaciones ontológicas. Como ya se ha dicho, consiste en remitir unas entidades condicionadas (los correlatos reales o ideales de la conciencia) a las correspondientes condiciones (las experiencias de la conciencia). Pero Husserl advierte que suspender la tesis de la existencia dista de ser lo

mismo que suspender la contingencia, o sea el rasgo que acompaña toda posible individualidad. De una contingencia, ¿cómo ha podido derivarse una necesidad?

La reducción fenomenológica pone al descubierto una «diversidad interna» que sólo la «reducción eidética» podrá superar.<sup>27</sup> Sólo ella permite determinar, como «intuición de las esencias» o «variación libre», la esencias de las vivencias intencionales, o sea de los actos tanto fácticamente sucedidos como fictivamente imaginados, así como correlativamente las de sus objetos. Por poner un ejemplo, sólo cuando han sido aplicadas tales reducciones deja el acto perceptivo de consistir en la captación concreta de un objeto específico por un determinado individuo, ya que entonces se obtiene la esencia de aquello que efectivamente interviene en la percepción realizada por un sujeto cualquiera.

En términos generales, las reducciones dan acceso al ámbito puro de la conciencia a partir del dato originario, o sea la particularidad individual de una corriente de vivencias, en el bien entendido que «puro» significa aquí: «ya no individual-concreto». En todo caso, tales reducciones no debe ser comprendidas como una simple limitación, ya que de hecho dan acceso a nuevos ámbitos de realidad. Reducir un objeto a su esencia (reducción eidética) o al fenómeno (reducción transcendental), no es retirarle una parte de su realidad sino todo lo contrario, ya que paradójicamente le permite acceder (mediante la esencia o el fenómeno) a su pleno sentido. Así inaugura la fenomenología una nueva etapa para el pensamiento, puesto que ahora la constitución (la operación estrictamente correlativa de la reducción) puede iniciar su andadura. Se hace posible un retorno a la realidad «mundana» (o sea a los fenómenos) que conserva todo aquello que ha sido adquirido por la reducción. Ahora podemos reencontrar el mundo «con conocimiento de causa».

27. ¿Qué es, por consiguiente, la reducción fenomenológica? A primera vista se parece a una substracción del ser, pero en realidad las cosas son distintas: optamos por no pronunciarnos sobre el status ontológico último de los fenómenos. A partir de ahora sólo nos ocuparemos del aparecer puro. La creencia inmotivada en el en-sí-mismo de las cosas, cede el paso a la hegemonía del aparecer.



#### 1.4.4. Egología y análisis de la constitución

Husserl insta un nuevo idealismo cuando advierte que, además de ser solamente «para mí», el mundo extrae «de mí» toda su validez ontológica. El mundo, en otras palabras, emerge como «el mundo percibido en la vida reflexiva». Su constitución se convierte en un trabajo de Hércules porque de etapa en etapa ha de componer «la significación mundo» sin que quede residuo ontológico transcendente alguno. Éste es precisamente el pensamiento principal de las *Meditaciones Cartesianas*.

En ellas la 4ª *Meditación* es especialmente importante porque desarrolla una transición fundamental. Una «fenomenología dirigida al objeto», efectivamente, se radicaliza convirtiéndose en una «fenomenología dirigida al ego transcendental». A partir de este momento, «el ego se constituye continuamente a sí mismo como ente». El *cogitatum* queda incluido en el *cogito*, y éste pasa a formar parte del *ego*. El *ego* vive «a través de» sus pensamientos, pudiendo ser equiparado a una especie de mónada dedicada al «despliegue de sí misma» o *Selbstauslegung*. El resultado más importante de este replanteamiento es sin duda que la fenomenología coincide con el despliegue del *ego*. Esta doctrina se radicaliza convirtiéndose en «egología», una mutación que tiene dos importantes consecuencias: promueve el interés por la temporalidad, e introduce en fenomenología el tema de la existencia del «otro». Veamos esta transformación en detalle.

Por lo pronto, la fenomenología convertida en egología promueve el interés por la temporalidad. En este contexto la intuición crucial es que el presente «retiene» el pasado inmediato, siempre en el bien entendido que tal «pasado inmediato» no es nunca la representación de un recuerdo. Es el «inmediato haber sido» que acompaña toda conciencia de un presente. Esta manera de ver las cosas, ante todo, contribuye a resolver un viejo enigma: ¿Cómo es posible que un objeto idéntico a sí mismo persista en la conciencia? Ante esta perplejidad, además, toma impulso la meditación de Husserl sobre el

«presente vivo» o *lebendige Gegenwart*. A causa de que tal «presente vivo» tiene la paradójica estructura de una «persistencia fluida», puede serle atribuida la «temporalización primordial» que, a su vez, ayuda a resolver otro problema recalcitrante: ¿Cómo consigue consolidarse la evidencia cuando su origen desaparece? Desde luego, sólo una nueva intencionalidad puede explicar tal conciencia «tética», o sea la conciencia que «pone» las cosas o las significaciones como «siendo en sí mismas». Esta intencionalidad inédita, en todo caso, será transversal en vez de posicional, y sobre todo tendrá que ver con la sucesión que la conciencia compone consigo misma.

La fenomenología convertida en egología, además, promueve el interés por la existencia del «otro». No es un secreto para nadie que Husserl tuvo que hacer frente a la paradoja del solipsismo. Únicamente el ego está primordialmente constituido, y por esta razón es tan importante la constitución de la alteridad que Husserl desarrolla en la 5ª *Meditación*. Justificar la alteridad, en suma, tiene en fenomenología la misma función que tenía la existencia de Dios en la filosofía de Descartes, ya que asegura la objetividad del pensamiento.<sup>28</sup>

En lo que se refiere al último período del pensamiento de Husserl, bastará decir que conmocionó la interpretación idealista del método fenomenológico. Se impusieron entonces las convicciones siguientes: 1) el origen de la estructura predicativa (el orden de la experiencia) corresponde a un estado de cosas antepredicativo; 2) la idea de la «génesis pasiva» se impone como primordial por ser anterior a las operaciones activas y téticas; 3) el mundo es la totalidad inmutable a la duda, y no se accede a él por adición de objetos, sino que es inherente a la vida de la conciencia. Este «mundo de la vida» o *Lebenswelt* es el «dato previo, universal y pasivo, para toda actividad juzgadora», o expresado en otros términos: es el mundo que consideran las investigaciones sobre la constitución.

28. Persiste, sin embargo, una dificultad importante: El *ego* sólo puede ser transcendido por otro *ego*. Por tanto ese «otro *ego*» ha de venir constituido como extraño, pero dentro de la esfera de experiencia que es propia del *ego*.

Ahora las tendencias de la fenomenología descriptiva parecen abolidas. El análisis intencional se convierte en el «análisis genético de la constitución» cuando se le desarrolla hasta hacerle poner al descubierto antiguas capas constitutivas de sentido y revelar prestaciones originarias, asimismo constitutivas de sentido, que se han vuelto anónimas y se han integrado en unidades objetivas cuya constitución es ya definitiva. En la última etapa de su pensamiento, por otra parte, Husserl abandona la dialéctica entre la significación vacía y la experiencia plena, o sea que ya no funciona la magia de la *Erwartung* y la *Erfüllung*. Este autor está ahora comprometido con una investigación «genealógica» que parte de lo elemental para acceder a lo «superior», pero ya no dispone de la contrapartida que desde la significación accedía a la vivencia. En el último período de su pensamiento, además, Husserl abandona paulatinamente el idealismo de las *Meditaciones Cartesianas*. Ahora la reducción significa cada vez menos un «retorno al ego», y cada vez más designa el tránsito de lo lógico a lo antepredicativo, o sea a la «evidencia primordial del mundo». Si antes el acento recaía en el «ego monádico», ahora prima la totalidad que forman el ego y el mundo con el cual está vitalmente comprometido. En sus últimos trabajos Husserl se concentra en aquello que antecede toda posible reducción y que, por consiguiente, no puede ser reducido.

### 1.5. De la «vida de la conciencia» a «la comprensión del ser»

Desde hace más de medio siglo la producción filosófica de Martin Heidegger ha sido el objeto de una controversia inacabable. Este interés se inició en 1927 al ser publicado *Ser y Tiempo*, la obra decisiva en la «primera fase» de este pensador puesto que consolida el estilo de pensamiento que prevaleció hasta la inflexión meditativa conocida mundialmente como *Kehre*. (Tal designación, debida al propio Heidegger, va a ser conservada a lo largo de la presente obra.) Existe

actualmente un relativo consenso sobre el alcance del programa reformista para la filosofía que viene esbozado en la «primera filosofía» de Heidegger, o sea en la doctrina llamada «ontología fundamental». Ésta, como es notorio, además de venir expuesta en *Ser y Tiempo* consiste también en las ideas desarrolladas por el filósofo en las publicaciones y lecciones del lustro 1925-1930. Sin embargo sigue siendo objeto de controversia si en su «segunda etapa», o sea en la producción posterior a la *Kehre*, propone Heidegger transformar la filosofía en un peculiar «pensamiento» que en modo alguno estaría armonizado con la tradición, o bien si en esta fase de su producción se limita a aplicar una drástica inflexión<sup>29</sup> a sus convicciones filosóficas iniciales. En todo caso, tal perplejidad enmarca una vehemente controversia sobre el carácter reformista que cabe imputar a la ontología fundamental heideggeriana. Está fuera de discusión que *Ser y Tiempo* es una diatriba tan apasionada como convincente contra el compromiso objetivador que la Modernidad ha impuesto en el conocimiento y en la vida social. La descalificación de Heidegger, en especial, acusa al paradigma «moderno» no haber tenido en cuenta que todo desempeño humano se deriva en último término de un «ser-en-el-mundo» originario. Tal impugnación ha dado lugar a que se identifique la ontología fundamental con la ruptura sin posible vuelta atrás con un «esquema del sujeto y el objeto» cuyos orígenes, lejos de estar en la Modernidad incipiente, se remontarían a la Antigüedad clásica: «la primacía del modelo sujeto/objeto, sin duda decisiva para la filosofía de la modernidad, según Heidegger se debe a la aceptación irreflexiva de la predilección griega por representar lo accesible (*von Vorhandenem*)».<sup>30</sup>

29. Una inflexión que, en este caso, tendría el sentido de una *autorreacción* hacia su anterior actitud revisionista, y cuya esporádica drasticidad la hacen ocasionalmente equiparable a una *autoimpugnación*. Sobre la siempre dramática relación de Heidegger con su propio pensamiento, *cf.*: Friedrich Wilhelm von Herrmann, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Meisenheim/G. 1964. Es especialmente esclarecedor el apartado 5a: «Entschlossenheit als ursprünglicher existenzial-transzendentaler Wahrheitsentwurf.» (pp. 125-140).

30. *Cf.*: Ernst Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt a. M. 1979, p. 166.



Como una alternativa al punto de vista que asigna al «primer» Heidegger un papel destacado en la liquidación de la «filosofía del sujeto», Jürgen Habermas ha señalado recientemente que la «ontología fundamental», aun cuando las apariencias indiquen lo contrario, ha permanecido engolfada en una concepción de la conciencia de manifiesta filiación fenomenológica. Este confinamiento doctrinal, según tal interpretación, se debería a que el primer pensamiento de Heidegger reproduce el esencial aun cuando velado solipsismo que caracteriza el legado de Husserl.<sup>31</sup> Aun cuando Habermas admite que en *Ser y Tiempo* se halla plasmado el «nihilismo heroico de una autoafirmación que desafía la inanidad y la finitud de la existencia», advierte asimismo este autor que «Heidegger no construye la intersubjetividad en *Ser y Tiempo* de un modo distinto al adoptado por Hus-

31. Estudiar la evolución del pensamiento fenomenológico comparando las obras de Husserl y del «primer» Heidegger obliga a tener presente que *comprender una filosofía por medio de otra* es una práctica acreditada en la historiografía del pensamiento. En la filosofía centroeuropea, por ejemplo, es vigorosa la tradición de los *Differenzschriften*, y en la más célebre obra de este género afirma Hegel que «el espíritu viviente que habita en una filosofía exige ser revelado por medio de un espíritu afín, aun cuando este espíritu viviente evite ser escrutado por la actitud historicista que sólo se interesa por las opiniones». (Cf.: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, «Differenz des Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie», en: *Jenaer Kritische Schriften*, vol. I, Hamburgo 1979, pp. 6-7) En todo caso parece fuera de discusión que Husserl y Heidegger mantuvieron la «distancia productiva» que Alfred N. Whitehead consideraba indispensable para el desarrollo de un movimiento filosófico. «Toda escuela de pensamiento requiere que en su seno emerjan dos líderes filosóficos. Uno de ellos ha de profundizar en las tesis fundamentales, pero sin ser totalmente consecuente. El otro pensador las ha de reducir *ad absurdum* a una lógica rigurosa. Ninguna forma de pensar ha sido fructífera hasta que han emergido estos dos líderes filosóficos.» (Citado en: Hans Günter Holl, «K. H. Haag: Der Fortschritt in der Philosophie», *Merkur* 430 [1984], p. 93) Sin por ello dejar de tener en cuenta, de todos modos, que «quien pretende mediar entre dos pensadores de altura se coloca en una situación poco airosa y no le suele quedar vista para lo irrepetible. Tomar por lo mismo (y considerar como igual) es un signo infalible de que se tiene mala vista.» (Cf.: Friedrich Nietzsche, «Die fröhliche Wissenschaft», en: *Werke in drei Bänden*, vol. II., ed. Schlechta, Munich 1977, p. 204). En la misma obra señala Nietzsche la necesidad de sobreponerse a este pesimismo admitiendo la profunda verdad del comparatismo filosófico: «Uno jamás tiene razón, pero con dos empieza la verdad. Uno no puede demostrarse a sí mismo: pero a dos ya no se les puede contradecir.» (*Ibid.*, p. 158).

serl en las *Meditaciones Cartesianas*».<sup>32</sup> Sin duda Heidegger insistió en que la vida intersubjetiva, o sea el factor que articula el «mundo» para el ente existente, antecede todo desempeño aislado de la conciencia, así como también enalteció la función constituyente del «existir-con», o sea el *Mitdasein*. Pero también conviene advertir que estas concesiones a la intersubjetividad, indicadoras de una reticente migración «del yo al nosotros», son anuladas retroactivamente al ser identificadas como variedades de la «existencia inauténtica». Al fin y al cabo la existencia «auténtica», en opinión de Heidegger, es «asunto de uno sólo», y el decisionismo de *Ser y Tiempo* reclama una ejecución monológica.<sup>33</sup>

Por todo ello cabe conjeturar que el itinerario filosófico de Heidegger es indisociable de la doble percepción<sup>34</sup> que el ser humano tiene de sí mismo en el seno de la modernidad filosófica. La atención de Heidegger, según este punto de vista, se habría repartido entre un «ser humano existente» concebido como «la experiencia y la afirmación de sí mismo convertidos en el fundamento que constituye y que legitima toda posible justificación (*Geltung*)»,<sup>35</sup> y la experiencia de un ser irremediamente expuesto a su propia finitud, incapaz de eludir

32. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt A. M. 1985, p. 178.

33. También la filosofía del «segundo» Heidegger, al parecer de Habermas, consiste en un compromiso fundacionalista que elige la «historia del ser» o *Seinsgeschichte* como su ámbito «natural» de justificación. De consolidarse este cambio de perspectiva, el efecto revocador del pensamiento de Heidegger posterior a la *Kehre* en relación con el paradigma moderno quedaría como un tema a revisar. La subordinación del planteamiento subjetivo-transcendental al presunto «poder originario» del ser, interpretado por Heidegger como el «acaecer de la verdad» o *Wahrheitsgeschehen* (si bien «engañosamente» [*irreführenderweise*], dice Habermas), llevaría a su culminación la aspiración fundacionalista de la modernidad filosófica. Cf.: Habermas, *op. cit.*, p. 183.

34. Esta bifurcación de intereses filosóficos, además de producir el turbulento y difícil ensimismamiento de la subjetividad moderna, ayuda a comprender cómo llegó a producirse en el pensamiento de Heidegger el desdoblamiento doctrinal en las etapas de antes y después de la *Kehre*.

35. Emil Angehrn, «Krise der Vernunft. Neuere Beiträge zur Diagnose und Kritik der Moderne», *Philosophische Rundschau* 33 (1986), p. 177.



su realidad de ente que ha sido llevado a la existencia sin su consentimiento y constituido prescindiendo de su colaboración. Si el «primer» Heidegger celebra la aspiración a la autonomía que, según entiende la Modernidad, caracteriza al sujeto, el «segundo Heidegger» tematiza indirectamente su «cara oculta», o sea la imposibilidad en la que se encuentra el sujeto de disponer sobre sí mismo, y que proviene del carácter incontrolable que advierte en la realidad que más le importa, o sea su propio ser. Una incapacidad de autodeterminarse que, por otra parte, está concertada con la necesidad de referirse a los demás aun en el más recóndito estrato de su relación consigo mismo. En las sucesivas etapas de su pensamiento, según el referido punto de vista, Heidegger habría desarrollado este doble aspecto de la subjetividad moderna.<sup>36</sup>

Una vez referido el alcance reformista del pensamiento de Heidegger, conviene señalar las principales posiciones que defiende la ontología fundamental. Deslindándose de su precedente académico inmediato, o sea la tradición fenomenológica que entonces se encontraba en su apogeo, y en vez de optar por la «vida transcendental de la conciencia» como el ámbito primordial para su indagación, la ontología heideggeriana se asigna la tarea de explorar la «comprensión del ser» que lleva a cabo el «ente existente» o *Dasein*. Concibe el ser humano, en pocas palabras, como el ente cuyo ser consiste precisamente «en la necesidad de atenerse a su propio ser». Existir como ser humano quiere decir, por tanto, ser el ente que no sólo ha de llevar a cabo la comprensión de su propio ser (una actividad a un tiempo testimonialmente ontológica e irremediabilmente banal, pues se halla concertada con la comprensión del «ser de los entes mundanos»),

36. Esta concepción ampliada de la subjetividad «moderna» es deudora del impulso revisionista que ha inspirado Dieter Henrich. Según este filósofo la subjetividad debe ser comprendida como «la dimensión de un acaecer que, en sí mismo, no es más que facticidad pura, pero que curiosamente requiere la ilusión de la empatía (*der Einsicht*) para poder seguir adelante (*zu seiner Kontinuierung*)». Cfr. Dieter Henrich, «Versuch über Fiktion und Wahrheit», en: *Funktionen des Fiktiven*, ed. por D. Henrich y W. Iser, *Poetik und Hermeneutik X*, Munich 1984, p. 514.

sino que sobre todo ha de atenerse «en su propio ser» a la referida «comprensión de su propio ser». Cabe advertir que ninguna de estas formulaciones es un simple juego de palabras, y que a lo largo de las próximas secciones se irá perfilando el sugestivo estado de cosas al que tan críticamente aluden.

El ente existente, en todo caso, accede a este cometido específicamente hermenéutico por medio de una actividad desdoblada. Ésta, efectivamente, es proyectiva porque el «hacerse accesible» futurizador anticipa «aquello-que-todavía-no-es», y al propio tiempo es des-encubridora, puesto que la existencia solicita indefinidamente que sean «hechos accesibles» los horizontes ónticos inmediatos, o sea la operación que Heidegger denomina *Erschlossenheit*. Aun cuando insiste Heidegger en que el ser, por decirlo concisamente, es «aquello que está en juego» para el ente existente o *Dasein*, sucede también que el ser es siempre (pre)comprendido por el ente existente en la medida que emerge como la condición que hace posible comprender cualquier ente. Conviene tener en cuenta, no obstante, que el tema vertebrador de la ontología fundamental es la «cuestión universal acerca del sentido del ser», o sea la célebre *Seinsfrage* en la terminología de Heidegger, vinculada por este autor al análisis del ser del *Dasein*.

Puede advertirse, por consiguiente, que «ser», «ente» y «sentido del ser» son las tres nociones fundamentales en la doctrina del «primer» Heidegger. Al no ser iguales todos los entes en cuanto a su «modo de ser», interesa seleccionar un eventual «ente ejemplar» para que, oportunamente problematizado, garantice la fertilidad filosófica del proyectado «análisis del ser». Habiendo constatado que, en último término, el sujeto humano existente es el agente que plantea la «cuestión acerca del sentido del ser», señala Heidegger que la solicitada ejemplaridad en el orden de los entes recae sin duda en el «ente existente» o *Dasein*. Según este filósofo, tal «función ejemplar» viene especificada por la triple antecedencia del ente existente que referimos a continuación.

En primer lugar, concurre en el ente existente una banal antecedencia óntica en relación con los demás entes, pues «en su ser el

*Dasein* mantiene una relación de ser con su ser», como alambicadamente formula Heidegger.<sup>37</sup> En segundo lugar, concurre en el ente existente una antecedencia ontológica respecto a los demás entes, o sea en relación con los entes *no* existentes (aquellos que son, por consiguiente, meramente «subsistentes»), en la medida que el *Dasein* ostenta el privilegio de ser un ente al que, sobre la base de la ya mencionada «relación de ser con su propio ser», le «es» facilitada la comprensión de su propio ser. Además, por medio de esta «comprensión» el *Dasein* alcanza a comprender el ser en general, aun cuando tal operación requiera la intervención concomitante del propio ser. Cabe destacar, de pasada, que en el análisis de esta antecedencia emerge el celebrado tema heideggeriano de la pre-comprensión del ser. Hay que advertir que en tal operación el término «ser» no tiene el sentido que la ontología tradicional le atribuye, ya que según Heidegger ha de ser entendido de acuerdo con la comprensión pre-ontológica del ser que viene mediatizada por el contacto humano con las cosas (éstas son, recordémoslo, meros «entes subsistentes»), con los demás seres humanos en tanto que entes co-existentes con nosotros, y finalmente con nosotros mismos y en especial con nuestra faceta más dramáticamente «humana». Ésta no es otra que la conciencia de nuestra inevitable mortalidad, o sea el haber advertido que debemos comprendernos a nosotros mismos como «ser-para-la-muerte».

Y en tercer lugar concurre en el ente existente una antecedencia propiciada por el entorno del ente existente, puesto que los entes que confronta son de un orden óntico radicalmente distinto del que concurre en el propio *Dasein*. En la medida que el ente existente está rodeado de entes que Heidegger designa como «disponibles» o «subsistentes», es decir: *vorhanden*, los cuales en propiedad podrían ser denominados sencillamente «no existentes», es obvio que la comprensión pre-ontológica del ser atañe tanto al ser de tales entes «subsistentes» como al pro-

37. Cfr. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979, 15.ª edición, p. 12. La primera traducción al castellano fue publicada en México D.F. con el título *El ser y el tiempo*, el año 1951.

pio «ser del ente existente». Por tanto la tercera antecedencia del ente existente consiste de hecho en un inesperado enaltecimiento de sus propias prestaciones. La precomprensión pre-ontológica del ser de los entes no existentes que el *Dasein* lleva a cabo, en efecto, aparece paradójicamente como la condición de posibilidad para toda ontología. Cabe concurrir con Heidegger, a la vista de esta sorprendente promoción, en que la antecedencia del *Dasein* que estamos considerando le convierte al propio tiempo en un testimonio privilegiado del ser.

La propia existencia del ser humano, efectivamente, y en modo alguno sus cometidos meramente intelectuales, es percibida por Heidegger como la vía indispensable para acceder al ser. En su pensamiento anterior a la *Kehre*, en todo caso, este autor convierte la existencia humana en el elemento posibilitador de toda ontología. Hay que convenir, de todos modos, en que la última de las antecedencias descritas no propicia espontáneamente un programa ontológico. La predisposición a comprender el «sentido del ser» que caracteriza al *Dasein*, en efecto, no parece una motivación ontológica suficiente. Y esta posible inadecuación plantea a su vez el problema de determinar el método que ha de orientar la indagación ontológica. La solución que sugiere Heidegger señala que aproximarse a la «cuestión acerca del sentido del ser» conlleva explicitar ontológicamente la existencia, o sea analizar el ser del *Dasein*. Este prerrequisito se debe a que el *Dasein*, «en su ser», como Heidegger no se cansa de repetir, es capaz de comprender pre-ontológicamente el ser de todo eventual ente, y también a que el ser de la existencia humana consiste propiamente en esta comprensión. El *Dasein*, en efecto, se encuentra en condiciones de acceder a la comprensión del «ser de todo ente» a causa de la distinción fundamental según la cual «el ser de los entes no "es" él mismo un ente»,<sup>38</sup> un discernimiento que, al menos formalmente, anuncia la transformación heideggeriana del concepto clásico de diferencia ontológica. O sea que el análisis existencial del *Dasein* se consti-

38. *Ibid.*, p. 6.

tuye en ontología fundamental por la razón siguiente: toda ontología que pretenda indagar el ser de los entes cuyo orden ontológico es distinto del que corresponde al *Dasein*, ha de adoptar como fundamento la comprensión pre-ontológica del ser que es propia del ente existente puesto que el *Dasein* la lleva a cabo «en su ser».

### 1.5.1. *La primacía ontológica de lo histórico*

En términos generales, Ser y Tiempo<sup>39</sup> rechaza la interpretación tradicional del ser como presencia. A Heidegger no le parece aceptable, efectivamente, la habitual asignación de una primacía ontológica a las instancias que presuntamente se manifiestan por medio de una presencia inmutable, o sea que son invariablemente idénticas consigo mismas. De hecho combate este autor una extendida práctica: equiparar la afirmación de que algo es real, con la tesis de que se encuentra presente de una manera u otra. En otras palabras: se da a entender que todo cuanto es real ha de asumir forzosamente alguna modalidad de presencia. Al parecer de Heidegger, por el contrario, la realidad es más bien acto, movimiento, existencia, acontecimiento, vida. Por decirlo con un sólo término, la realidad es sobre todo *historicidad*. Con esta formulación entramos de lleno en la mutación filosófica que provocó Heidegger. En esencia consistió en «dar la vuelta» al problema de la existencia histórica del ser humano, proclamando la primacía de la historicidad.

Heidegger renunció a pensar la existencia histórica del ser humano a la luz de la tradición substancialista, teorícista, criticista, on-

39. Desde el punto de vista más sinóptico posible, Ser y Tiempo es el resultado de cinco impulsos meditativos: 1) una crítica del pensamiento representador, presencialista, objetivador, óntico; 2) una crítica del pensamiento que percibe *en todo ente* el objeto de una posible teoría; 3) una crítica de la «onto-teo-logía», o sea la comprensión de Dios, de la materia y de la historia como formas de absoluto; 4) el compromiso con una historicidad que ha dejado de ser carencial, derivativa, subalterna, deficitaria; 5) la convicción de que la substancia, la objetividad y la presencia han de dejar de considerarse como plenas, originarias, primordiales o principales.

ticista, presencialista y objetivista, o sea que decidió *no* fundamentarla en un concepto de ser que procedía de la ontología griega de la substancia. Por haber predominado esta percepción substancialista y presencialista del ser, no lo olvidemos, antes de Heidegger el concepto de «historicidad» siempre había connotado privación, carencia o déficit. Pero este filósofo, como hemos dicho, «da la vuelta» a este planteamiento y opta por una percepción opuesta de la historicidad. Decide situar el fundamento de la ontología en la existencia humana. En el bien entendido que el término «ontología» es equiparable, en este contexto, al de «comprensión de la realidad histórica». Vamos a ver en detalle esta sorprendente equivalencia.

Por lo pronto, «historicidad» hace referencia al hecho de que el espíritu humano, al no ser un intelecto infinito y por tanto no poder percibir sinópticamente la realidad, se ve obligado a tomar conciencia de su situación «histórica». La conciencia de sus limitaciones, en suma, conduce el espíritu a la historicidad. Este término, no obstante, también designa la tendencia a valorar la experiencia histórica de manera innovadora y radical, y no sólo como un posible ámbito de indagación que sería paralelo a la metafísica o a la ciencia natural. Se trata, por consiguiente, de valorar la experiencia histórica como *el procedimiento a escala humana para obtener la verdad*. A esta tarea nos da acceso, precisamente, nuestro compromiso personal con la temporalidad.

Desde este punto de vista, la naturaleza humana deja de ser un invariante abstracto, y se convierte en una virtualidad histórica que se despliega en el espacio y en el tiempo, dando lugar a una variedad potencialmente infinita de manifestaciones. Por consiguiente sólo es posible una antropología «negativa» que tenga en cuenta que la «naturaleza» histórica del ser humano es el conjunto de todas sus posibilidades, tanto las que ya han emergido a lo largo de la historia como las que permanecen todavía latentes. La historicidad del ser humano, por consiguiente, no es un epifenómeno que se destaca sobre una naturaleza siempre igual a sí misma. Y la historia no es un conjunto de variaciones que actualizan una disposición previamente constituida, ya que es más bien la emergencia ininterrumpida de unas posibilida-

des radicalmente nuevas. «Lo histórico coincide con el inmediato ser-vida de la vida. (*Das historische [ist] unmittelbare Lebendigkeit*)»<sup>40</sup>

Como el propio Heidegger indica en *Ser y Tiempo*,<sup>41</sup> entre los estímulos que le llevaron a abordar el problema de la historicidad se contaban unas afirmaciones del filósofo historicista alemán Paul Yorck von Wartenburg que habían alcanzado notoriedad al ser publicada su correspondencia personal con Dilthey.<sup>42</sup> En su comentario Heidegger declara estar de acuerdo con Yorck en que «la totalidad del dato psico-físico vive, en vez de simplemente ser», y al mismo tiempo hace suya la afirmación de que «los ámbitos óntico e histórico» están separados por una «diferencia genérica». La coincidencia de Heidegger con Yorck es tan importante que el filósofo Winfried Franzen ha llegado a afirmar que «las polaridades expuestas por Yorck (ser/vida, óntico/histórico) expresan más claramente que jamás lo hiciera el mismo Heidegger, y desde luego con menos ambigüedad, la tarea polimorfa que este filósofo primaba por encima de todo: delimitar el horizonte de la historia y de la existencia humanas, diferenciarlo del ámbito de la realidad objetiva, y enfrentar esta realidad con la voluntad de autosuficiencia que manifiesta la realidad histórico-existencial.»<sup>43</sup> En todo caso, la noción de historicidad que Yorck había contribuido a especificar influyó sin duda en la formación de la primera filosofía heideggeriana. Esta relevancia es comentada con agudeza por el filósofo Odo Marquard al señalar lapidariamente que «resulta más comprensible la noción de "diferencia ontológica" cuando aparece en una cita de

40. Cfr. Martin Heidegger, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (Lecciones del Semestre de Invierno 1920-1921), en: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, vol. 60 de la Gesamtausgabe, Frankfurt/M. 1995, p. 33.

41. Cfr. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 401. Es sorprendente que la progresiva pérdida de prestigio cultural del historicismo fuera concomitante con su consolidación filosófica. Puede afirmarse, en efecto, que después de absorber las contribuciones de Dilthey y de Yorck von Wartenburg el pensamiento historicista encontró en la obra de Heidegger su formulación definitiva.

42. Cfr. *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897*, Halle/S. 1923.

43. Winfried Franzen, *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte*, Meisenheim 1975, pp. 15-16.

Yorck von Wartenburg que en su posterior elaboración por Heidegger»<sup>44</sup>. Los comentarios de Yorck von Wartenburg, en suma, hicieron patente ante Heidegger que desde la tradición instituida por la ontología griega de la substancia, o sea la estática «manera de ser de los entes» que enaltece el intelectualismo presencialista, no es posible pensar la «manera de ser» que es propia de la historicidad.

Y la «manera de ser» que es propia de la historicidad aflora precisamente en el Dasein. Es decir: en el ente que se comprende a sí mismo en función de su propio ser, el cual es a su vez incontrovertiblemente «histórico» por tratarse de un ente «existente». Los entes existentes nos comprendemos a nosotros mismos no ónticamente sino históricamente, lo cual significa que subordinamos nuestra dimensión substancial a nuestra historicidad. En el bien entendido que esta comprensión «histórica» no es una determinación suplementaria que pueda recibir «un ente que ya es en sí mismo», y que, en consecuencia, sería equiparable a una substancia. Mas bien ocurre lo contrario, y aquello que es el Dasein, depende de la referida comprensión «histórica». O sea que todo posible «sentido del ser» (y «sentido» quiere decir en este contexto: «dimensión ontológica»), entendido en su modo de ser sí mismo, sólo puede ser puesto de manifiesto por el Dasein porque éste se comprende a sí mismo en su historicidad. La vida humana, al fin y al cabo, sólo subordinadamente consiste en hacer frente a un consolidado mundo de objetos, ya que su cometido preponderante es tomar decisiones en un horizonte despiadadamente lábil o engañosamente virtual.<sup>45</sup>

44. Cfr. Odo Marquard, *Skeptische Methode im Blick auf Kant*, Friburgo 1958, p. 36.

45. La «hermenéutica de la facticidad» que Heidegger propone en *Ser y Tiempo* explica asimismo las interpretaciones del ser acometidas por el Dasein a lo largo de la historia, entre las que notoriamente destacan: 1) la ontología griega de la substancia; 2) el idealismo de la conciencia, y 3) el ideal moderno de la objetividad. Cabe objetar, con todo, que la expresión «hermenéutica de la facticidad» es engañosa al no existir texto-facticidad alguno que deba ser interpretado por un espíritu adecuadamente experto, ya que la interpretación, o sea la «comprensión del ser», es el modo de ser que es propio del Dasein.

Heidegger, en suma, desplaza radicalmente el acento ontológico. La banal constatación de que todo pensamiento está históricamente condicionado, en su pensamiento pierde toda connotación relativista. Ahora el conocimiento llamado «objetivo»<sup>46</sup> aparece como una «manera de ser» derivada de la «comprensión del ser», y por tanto truncada y precaria. El fundamento real de la «comprensión del ser» es el Dasein, y éste, a su vez, tiene por único fundamento el hecho de comprenderse a sí mismo. En la obra de Heidegger, por consiguiente, la historicidad se convierte en el concepto ontológico capital. Ahora la historicidad ya no está determinada privativamente, como un déficit o un empobrecimiento que contrasta con la supuesta plenitud y primordialidad de un ser tenido por eterno e incommovible. Ahora sucede precisamente lo contrario. Los optimistas «modos de ser» comprometidos con la plenitud que han prevalecido tradicionalmente (el ser «absoluto» o el ser «eterno»), ahora sólo pueden ser justificados subordinándolos a la historicidad.

La interpretación heideggeriana de la «historicidad» o *Geschichtlichkeit* como el proceso de actualización del pasado que ha de ser efectuado desde el punto de vista del futuro, recurre al fenómeno de la temporalidad desafiando el principio historicista de que cada momento del acaecer histórico soporta el vínculo pasivo que le mantiene dependiente del pasado. Uno de los méritos de la ontología historicista de Heidegger ha sido mostrar que precisamente ocurre lo contrario. Cada uno de los momentos de la historia es en realidad mucho más que aquello que de hecho es en sí mismo, hasta el punto de superar con creces aquello que la propia historia consigue hacer de él cuando lo transforma en una sucesión de momentos objetivados. De modo similar al caso de la temporalidad, además, el ser humano no es histórico por estar en la historia. Más bien ocurre que la propia historicidad que impregna al ser humano existente, siempre según Heidegger,

46. También la revocación de Heidegger hace que el problema del conocimiento histórico «objetivo» deje de ser relevante, y el concepto de «hecho histórico» ya no es un dato casi absoluto porque ahora aparece como el resultado de una abstracción.

emerge como la condición que hace posible la historia. Sólo a partir de la historicidad originaria, en efecto, la historia puede sobrevenir. Pero, al parecer de Heidegger, tal protohistoricidad no es sólo un «modo de ser» del ente existente sino que, sobre todo, es el «modo de ser» de sus peculiares maneras de «atender a sí mismo». Sin duda el ente existente se halla provisto de un pasado, y sin embargo, indica Heidegger, éste sólo es relevante para el ente existente en la medida que puede asumirlo como una entidad acaecida. Esta mutación, de todas maneras, sólo tendrá realmente lugar si las posibilidades que evoca el referido «acaecer», y que en parte fueron anuladas por su propio sobrevenimiento, son recapituladas desde un horizonte de futuro.

### 1.5.2. La comprensión originaria de los entes

Una vez elevada la historicidad o *Geschichtlichkeit* al rango de determinación fundamental para el ente existente o *Dasein*, decide Heidegger que su indagación ontológica ha de mostrar por lo pronto que: 1) el ente es siempre interpretado desde una pre-comprensión del ser; 2) la identificación del ser con la presencia es sólo una verdad a medias;<sup>47</sup> y 3) toda interpretación del ser conduce a una referencia transcendental: el tiempo. En todo caso, Ser y Tiempo aspira a exponer una «teoría fenomenológica de la comprensión del ser»<sup>48</sup> que ponga de manifiesto: 1) la estructura de la comprensión del ser; 2) las modificaciones de la comprensión del ser; y 3) el fundamento

47. Una vez más emerge aquí la convicción típicamente heideggeriana de que el enaltecimiento de la presencia es un artificio contrario a la condición específica de las cosas y del mundo, la cual le lleva a concebir Ser y Tiempo como un riguroso programa antipresencialista.

48. Conviene tener bien en cuenta que en este contexto «comprender» viene a significar la situación *eminentemente empírica*, y desde luego abierta, imprevisible y fértil que coloquialmente designa la expresión «entender de algo», o en palabras de Heidegger, «*sich auf etwas verstehen*», de manera que importa ante todo «hacer accesible unas posibilidades de realidad» que sólo posee quien verdaderamente es experto en algo: «*Seinsmöglichkeiten erschließen*», dice Heidegger.

de la comprensión del ser, o sea el tiempo, del cual se derivan las referidas «modificaciones».

Explicar el desarrollo por Heidegger de este programa múltiple, conlleva ante todo especificar qué entiende este autor por «ser» y por «ente», o sea las nociones preponderantes en su planteamiento ontológico. La comprensión heideggeriana del «ente», por lo pronto, no puede ser más general: «ente» es «aquello de lo cual hablamos, aquello sobre lo cual opinamos, aquello respecto de lo cual nos comportamos de una determinada manera, aquello *que* somos, e incluso la manera *como* somos». <sup>49</sup> En otros términos, los entes son la realidad especificada, y por tanto objetivada, representada, explicada, o dicho con una sola palabra: ontificada. En cambio, «ser» es «aquello que determina el ente como tal ente, aquello a partir de lo cual el ente puede ser *comprendido de antemano*, y con independencia de nuestras maneras de concebirlo». <sup>50</sup> Ahora bien: en la medida que el ser es aquello a partir de lo cual el ente puede ser *comprendido de antemano*, el ser emerge como el fundamento *a priori* del ente, y por tanto como el agente que hace posible su «comprensión», un término que en el presente contexto es casi sinónimo de «experiencia». Nuestras maneras de comportarnos con los entes, en pocas palabras, o sea nuestros modos de vivenciarlos, dan lugar a las diversas maneras de comprenderlos. Y éstas, a su vez, junto con la comprensión del ser que las hace posibles, dan lugar al ente eminente que Heidegger denomina Dasein.

Esta compleja relación entre el ser, los entes y el Dasein es tematizada por Heidegger de múltiples maneras, pero cada uno de estos términos obtiene siempre su problemática identidad por su diferencia con los términos restantes. Así insiste Heidegger en que «ser es siempre el ser de un ente», aun cuando «el ser de un ente no es nunca un ente», en el bien entendido que «sólo hay ser (no ente) en la medida que hay verdad, y la verdad sólo es en la medida que hay Dasein», un agente

49. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 6.

50. *Loc. cit.*

sin duda capital, puesto que en definitiva «la comprensión del ser determina (viene determinada por) el ser del Dasein» <sup>51</sup> Estas esotéricas formulaciones quieren decir en esencia que los seres humanos necesariamente hemos de adoptar alguna actitud con respecto a nuestro propio ser, o sea que, en relación con nuestro ser, nos hemos de comportar de una manera u otra. Las posibilidades de actuación de cada uno de nosotros, en definitiva, son otras tantas maneras de determinar nuestro propio ser. Surge así un tema que va a ser desarrollado en varios capítulos de la presente obra: en la medida que atribuye una importancia crucial a las «determinaciones del ser del Dasein» (nótese que el genitivo es aquí subjetivo y objetivo a un tiempo), Heidegger se sitúa de lleno, desmintiendo así su propósito revocador, en la tradición de la filosofía trascendental. Expresado sucintamente, se trata de que si el ser es «algo más» que presencia, aquello que no es presencia es también aquello que hace posible toda presencia. <sup>52</sup>

Nos comportamos «comprensivamente» en relación con los entes, como acabamos de ver, pero tal comprensión sólo tiene repercusión ontológica cuando es «originaria», o sea cuando no está contaminada por prejuicio alguno. Al fin y al cabo, esta comprensión *a priori* no sólo es hecha posible por el ser, sino que remite al horizonte que hace posible todas las «maneras de ser». Con tales planteamientos, además, rehabilita Heidegger la *doxa* con mucha mayor radicalidad que su maestro Husserl, ya que entre los artificios y las construcciones que ocuyen el acceso a las «cosas tal como son» (o sea que contaminan, como decíamos hace un momento, la comprensión ori-

51. *Ibid.*, pp. 9, 6, 230 y 12, respectivamente.

52. En todo caso se trata de evitar que el ser, por los medios que sean, sobrevenga fundamentado *en un ente* y que en consecuencia cluda todo cuestionamiento. Esta secular tentativa es denunciada por Heidegger como *onto-teo-logía*, entendiendo con este término tanto la teología ontológica clásica como las doctrinas que colocan la materia o la historia en el lugar que ocupa Dios en la teología. En opinión de Heidegger, la *onto-teo-logía* ha pretendido disimular la ausencia de fundamentación y el carácter incontrovertiblemente histórico de la «estructura de proyecto» del ser, o sea la circunstancia de que éste «consiste última-mente en verdad».

ginaria de los entes) figura en un lugar eminente la distinción clásica entre apariencia y esencia. En el programa ontológico de Heidegger, al fin y al cabo, prevalece sobre todo «aquello que se muestra a sí mismo, y se muestra tal como es en sí mismo». Pero lo auténtico, lo incontaminado, aquello que no desfigura la comprensión originaria de los entes, es también apariencia. Por esta razón alega Heidegger que su interés preponderante está dirigido a «las riquezas de la vivencia inmediata (*des unmittelbaren Erlebnisses*)» que aporta el entorno o *Umwelt*. Aquí es patente el desmarque con respecto a Husserl. Esta preferencia de Heidegger, desde luego, no puede ser reducida a la intención husserliana de «acceder a las situaciones en el modo y manera en que nos vienen dadas», porque el propio concepto de «donación» es de antemano teórico, y destruye por consiguiente la aspiración a la primordialidad tal como Heidegger la plantea. Según este autor, en suma, ni la apariencia requiere un fundamento distinto de ella, ni la presencia es todo cuanto hay en las cosas, y pensar lo contrario es falsearlas porque equivale a «momificar» la realidad.

Todos estos puntos de vista confluyen en una tesis que Heidegger admite haber tomado de San Agustín. Según ella, por lo pronto, sólo la práctica pone verdaderamente las cosas a nuestro alcance. (Este «hacer accesible» de orden eminentemente práctico es denominado por Heidegger *Erschlossenheit*,<sup>53</sup> un concepto que emergerá de

---

53. La relación del «hacer accesible» o *Erschlossenheit* con la verdad será profusamente tratada a lo largo de la presente obra. Por el momento bástenos decir que aun cuando Heidegger en cierto modo permanece positivamente vinculado a la idea de verdad, por otra parte el enaltecimiento de la práctica da lugar a que el «hacer accesible» o *Erschlossenheit* nunca pueda transmutarse en un saber definitivo, y por esta causa un «encubrimiento» o *Verborgenheit* originario forma parte del propio «hacer accesible» o *Erschlossenheit*. Sólo de este modo puede la *Erschlossenheit* desglosar su intrínseca riqueza en mundos diversos y cambiantes. En cada presente aflora un «mundo de verdad» que el Dasein correlativamente proyecta, y que no es la continuación de los «mundos de verdad» del pasado, como tampoco es su aniquilación. Por esta causa la verdad es *geschichtlich* y no *geschichtlich*, o sea que en vez de ser banalmente histórica, la verdad nos es *remitiada*, y si somos *hábil* nos será dócil (estas cursivas se deben a que «remisión» y «habilidad» corresponden al elusivo *geschichtlich*, derivado del substantivo *Geschick* y no del adjetivo *geschickt*).

nuevo en diversos capítulos de la presente obra.) Ahora bien: aquello que *en realidad* la práctica hace accesible, según Heidegger, son las posibilidades de ser que el Dasein posee como propias. Mas profundo todavía que el deseo de conocer, recalca este autor, es el interés de los seres humanos por su propio ser, y por tal razón «el ser de los seres humanos es el cuidado (*Sorge*)».<sup>54</sup> Además, la circunstancia de que el «hacer accesible» o *Erschlossenheit* primario suministre las posibilidades de ser que son propias del Dasein, es percibida por Heidegger como el punto de partida que le permite cuestionar el conocimiento teórico. Abundando en su crítica de la tradición presencialista, efectivamente, denuncia este autor la ontología subrepticia para la cual sólo «es» realmente aquello que resulta de convertir los entes en el objeto de una posible teoría. Interpreta el conocimiento teórico como un conjunto de prácticas que aun cuando en modo alguno consiguen acceder a la realidad, en cambio explican cómo funcionan unos contextos que en el fondo son cotidianos, y que precisamente por su banalidad conocemos mejor que la propia ciencia. O sea que «sabemos» de antemano que el mundo *no* es una colección de cosas simplemente disponibles o *vorhanden*, y que de hecho es una totalidad que cada situación nos «hace accesible» o *erschließt* de una manera distinta.

El mundo, por consiguiente, es un entramado de finalidades que remiten unas a otras y a las cuales el Dasein actualiza tanto si quiere como si no, puesto que, como «ente existente» que es, no tiene más alternativa que actuar. Para Heidegger, en definitiva, lo realmente primario es la situación y no el objeto. Y las posibilidades de actuación del Dasein son vividas por éste como «disposición de ánimo» o *Stimmung*. Insiste Heidegger, sorprendentemente, en que la condición primordial humana es precisamente tal «disposición de ánimo», hasta el punto de que prevalece ontológicamente sobre unas instancias que, como la conciencia y la articulación por medio del lenguaje, eran tradicionalmente consideradas como fundamentales. Y como conclusión de esta sinopsis heideggeriana cabe señalar que la «comprensión»

---

54. *Ibid.*, p. 139, nota 199.



o *Verstehen* tiene lugar cuando nos «hacemos accesibles» (de una manera que, no hace falta decirlo, no es jamás ni tética, ni objetiva, ni proposicional) las referidas «posibilidades de actuación del Dasein».

### 1.5.3. *El ser expone su propio encubrimiento*

Como ya ha sido indicado, Heidegger reorientó su pensamiento hacia 1930 y en sus escritos autointerpretativos posteriores denominó *Kehre* a esta inflexión. A partir de entonces concibió la historia del pensamiento de Occidente desde una referencia única: la «actividad» inapelable de un metasujeto que Heidegger denomina «ser». Los resultados de este planteamiento han sido hasta tal extremo sugestivos que, por ejemplo, el filósofo Richard Rorty ha llegado a afirmar que «toda la fuerza del pensamiento de Heidegger reside en su concepción de la historia de la filosofía».<sup>55</sup> Por otra parte no debe extrañar que una teoría de la historia tan propensa a subordinar el pensamiento al acaecer temporal proceda a historizarse a sí misma. Parece oportuno, por consiguiente, exponer a continuación las tesis centrales de esta fase del pensamiento de Heidegger.

Ya hemos señalado que la ontología fundamental prescindía del sujeto clásico al asignar una total primacía a la existencia auténtica. En la última fase de su pensamiento, por el contrario, Heidegger entroniza el ser como sujeto absoluto de la historia, y relega al ser humano a un atribulado rango subalterno. Éste no tiene más remedio, efectivamente, que acatar las disposiciones de un ser que «hábilmente», dice Heidegger, «se expide» o «da curso» a sí mismo. La peripetia central de esta filosofía, en suma, consiste en la «hábil (auto)expedición» que el ser, a lo largo de la historia, efectúa sobre sí mismo y a partir de sí mismo. Como es notorio, el propio Heidegger denomina «hábil remisión del ser» o *Geschick des Seins* este «envío» o «ex-

55. Cfr. Richard Rorty, «Heidegger and Dewey», en: *Heidegger and Modern Philosophy*, ed. por M. Murray, New Haven 1978, p. 257.

pedición» ontológicos. Es oportuno indicar, con todo, que este innovador concepto de ser instituye una asimetría crucial. Ya que si por una parte el ser permanece inaccesible para el ser humano, por otra parte es omnipotente porque la arbitrariedad de sus disposiciones no conoce límite alguno. Al parecer de Heidegger, en efecto, el ser detenta un poder tan absoluto sobre el ser humano que todo cuanto sobreviene en la historia es ante todo un acontecimiento *del* propio ser.

El ser es hasta tal extremo omnipotente que Heidegger describe su capacidad determinadora con la fórmula «la historia es historia del ser».<sup>56</sup> Al propio tiempo, la historia del ser se despliega de una manera tan peculiar que Heidegger no duda en afirmar que «por lo pronto es preciso apercibirse de que en modo alguno la historia transcurre como un acontecer».<sup>57</sup> O sea que no consiste en el mero sucederse de unos hechos, ni sobreviene como un perpetuo devenir. Según Heidegger sucede más bien que «la historia acontece en la medida que el propio ser expide su propia verdad».<sup>58</sup> En contrapartida se da también la paradoja de que esta «verdad del ser que remite el propio ser», por principio esotérica, es asimismo subrepticamente exotérica. Heidegger se refiere a esta decisiva circunstancia cuando indica que la verdad del ser «anuncia el apogeo de su esencia, o sea la exposición (*Lichtung*) de su propio encubrimiento.»<sup>59</sup> El ser que Heidegger presenta como un imperioso sujeto metahistórico, en suma, antecede los propios hechos históricos, aun cuando también mantiene este filósofo que, a lo largo del tiempo, el ser tiende a persistir en su autoocultación. Cabe concluir, por consiguiente, que en cierto sentido el ser permanece intrigantemente ajeno a la propia historia. En todo caso

56. Cfr. Martin Heidegger, *Nietzsche*, vol. II, Pfullingen 1961 (3.ª ed.), p. 28. Hay una traducción completa al castellano, publicada en Barcelona el año 2000.

57. Cfr. Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt/M. 1981 (8.ª ed.), p. 26. El texto original dice: «*die Geschichte geschieht nicht zuerst als Geschehen*». La primera traducción al castellano fue publicada en Santiago de Chile el año 1955.

58. *Loc. cit.*

59. Cfr. Heidegger, *Nietzsche II*, *op. cit.*, p. 28.



no parece fácil conciliar las características del ser que postula el Heidegger tardío, aun cuando tampoco pueda haber duda alguna sobre la más llamativa de sus particularidades, o sea el poder que detenta sobre los desempeños humanos.

Este paroxismo determinante, con todo, parece atenuarse en algunas ocasiones. Así ocurre, por ejemplo, cuando notoriamente Heidegger asigna a la humanidad la tarea de «apacentar el ser». Pero lo cierto es que la persistente exhortación a «escuchar las indicaciones del ser» corrobora la sospecha de que en esta fase de su pensamiento defiende Heidegger un exacerbado ontologismo. Además, cuando invita a «someterse a las disposiciones del ser» en realidad está asignando al ser humano un destino desoladamente subalterno. Esta humillación, de todos modos, tiene una contrapartida positiva porque permite que aquél alcance a atisbar su desvalida condición. Cuanto más celosamente atiende el ser humano las indicaciones del ser, en efecto, tanto más nítidamente percibe su propio sometimiento. Esta deprimente predestinación, por otra parte, adquiere un dramatismo todavía mayor cuando se advierte una característica del ser que ha sido mencionada en el párrafo precedente. El talante esotérico del ser, en efecto, complementa paradójicamente su vocación exotérica. Esto quiere decir que, según Heidegger, el ser se substrahe con tal asiduidad que bien puede afirmarse que su condición normal es la retracción. Por esta causa, a lo largo de los tiempos el ser ha tendido a substraerse, o sea que ha estado fundamentalmente oculto.<sup>60</sup> El propio Heidegger hace frente a la plausible objeción de que, al fin y al cabo, «el ser se expide en la medida que Él, el ser, se da (*indem Es, das Sein, sich gibt*)», afirmando que tal remisión significa que el ser «se da y al mismo tiempo se substrahe (*Es gibt sich und versagt sich zumal*)».<sup>61</sup>

En la propensión ocultativa del ser, al parecer de Heidegger, destaca su estructura paradójica. «El curso de la historia viene determi-

60. Heidegger dice *entzogen* y *verborgen*. Cfr. sobre todo *Der Satz vom Grund* y el segundo volumen de la obra *Nietzsche*.

61. Cfr. Heidegger, *Über den Humanismus*, *op. cit.*, p. 26.

nado por la expedición (*Geschick*) del ser. Viene prefijado por el modo como el ser se expide, o sea por aquello que nos es expedido en la medida que también nos es substraído. Ambas circunstancias, el expedirse y el substraerse del ser, son en realidad idénticas puesto que no hay entre ellas diferencia alguna.»<sup>62</sup> La retracción, la ocultación, la abstracción y la reserva, por consiguiente, caracterizan el ser indagado por el último Heidegger. Además, este autor escogió el intrigante predicado «*epochal*» para designar este característico talante autoencubridor. La ambigüedad de «*epochal*» es tan indecible como fértil en consecuencias filosóficas. Por lo pronto la transliteración del «*epoche*» clásico (o alternativamente: «*epojé*», la grafía que hemos adoptado en la presente obra) al idioma alemán coincide con el equivalente de «época». Ocurre lo mismo con el adjetivo «*epochal*» y la traducción de «*epocal*», referido a «época», al alemán. De estas ambigüedades, precisamente, sabe extraer Heidegger un imprevisto beneficio expresivo. Pero queda expuesto a la fundada acusación de que está jugando con las palabras, y en consecuencia está obligado a justificar su peculiar terminología. «*Abstenerse*» es «*epoche*» en griego, y por esta razón nos referimos a las «*epoche*» (*Epochen*) de la historia del ser. Pero en este contexto «*epoche*» (*Epoche*) no significa un intervalo de tiempo en el seno de un acontecer. Más bien designa un aspecto fundamental de la expedición (*Geschick*) del ser: la restricción que lleva a cabo en sí mismo para así hacer perceptible su propio don.»<sup>63</sup>

Aun cuando Heidegger desatienda el significado temporal del término alemán «*Epoche*», lo cierto es que la problemática del «olvido del ser» o *Seinsvergessenheit* se nutre de la ambigüedad de «*Epoche*» y «*epochal*» en alemán. Efectivamente: Heidegger nunca deja de tener en cuenta que, en la perspectiva del olvido del ser, «período histó-

62. Cfr. Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1978 (5.ª ed.), p. 109.

63. Cfr. Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1976 (2.ª ed.), p. 9.

rico» quiere decir también «fase en la ocultación del ser». Y de igual modo tiene presente que, correlativamente, «época» significa asimismo «etapa en el proceso de retracción». Esta crucial polisemia ayuda a comprender la concepción hegemónica en el pensamiento del último Heidegger. A cada episodio de la reserva o contención del ser en sí mismo, es decir, a cada etapa de esta paradójica «manifestación» de la substracción del ser, corresponde un período histórico inédito. «Cada vez que su propia voluntad de expedirse da lugar a que el ser se contenga, sin previo aviso, pero de manera siempre contundente, ocurren cosas en el mundo.»<sup>64</sup>

O sea que el ser tiende a retraerse y a reservarse, según mantiene Heidegger, llevado de su condición «epochal». Pero esta propensión a ocultarse favorece también el «olvido del ser» o *Seinsvergessenheit* a lo largo de la historia. Para Heidegger, en suma, la historia es, ante todo, «historia del ser». La historia, en otras palabras, consiste esencialmente en la «epoche» que lleva a cabo el ser. No es extraño, por consiguiente, que un progresivo «olvido del ser» haya impregnado la historia del propio ser desde que la filosofía surgió en la Grecia clásica. Y sin embargo Heidegger se abstiene de atribuir este «olvido» del ser al desdén humano hacia los temas ontológicos. No se trata, efectivamente, de que la humanidad haya «olvidado» espontáneamente el ser por simple indiferencia ontológica. Por el contrario, Heidegger mantiene que el «olvido del ser» pertenece a la esencia del ser. O sea que la presencia del ser se enrarece porque el talante del propio ser es eminentemente evasivo. Por consiguiente, característica alguna del pensamiento humano (una supuesta propensión al olvido, por ejemplo) habría tenido que ver con esta ocultación progresiva.

Dicho en pocas palabras, el ser se reserva la iniciativa de su propia substracción. Pero al comentar esta espontaneidad del ser, Heidegger expone una tesis sorprendente. Mantiene, en efecto, que la

64. Cfr. Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt/M. 1972, p. 311. La primera traducción al castellano fue publicada en Buenos Aires, con el título *Sendas Perdidas*, el año 1960.

condición que hace posible el intervencionismo del ser no es otra que la propia actuación humana. El ser humano emerge como mediador decisivo para el ser, aun en los casos en que su intervención se reduce paradójicamente a constatar su ocultación o su retirada. Con todo, esta rehabilitación de nuestra responsabilidad ontológica conduce a una conclusión inesperada, ya que entonces se constata que sólo la humanidad puede invertir la expansiva tendencia histórica a olvidar el ser. Únicamente el ser humano, en suma, podrá un día «desolvidar» el ser. Cuando este proceso anamnésico tenga lugar, afirma Heidegger, sus efectos se harán sentir en dos direcciones opuestas. En relación al futuro habrá que inflectar drásticamente la tendencia a olvidar el ser. O sea que restituir su verdad originaria será entonces la tarea filosófica preponderante. Y en lo que atañe al pasado, habrá que rastrear con detenimiento los textos de la historia del pensamiento para establecer cómo se fue agravando progresivamente la ofuscación del ser. Cabe esperar, en todo caso, que estas actuaciones concurrentes consigan «des-ocultar» retroactivamente el ser. Si la substracción del ser ocasionó la tradición de pensamiento que Heidegger denomina «metafísica» u «onto-teo-lógica», también cabe conjeturar que su eventual des-ocultación o *re-presentación* la invalidará irrevocablemente.

Por consiguiente se hace preciso conocer en detalle el progresivo olvido del ser a lo largo de la historia, en el bien entendido que sólo entonces podrá ser eficazmente contrarrestado. Y este imperativo, a su vez, conlleva estudiar pormenorizadamente los textos filosóficos que nos ha legado la tradición. En opinión de Heidegger, si el olvido del ser determina la orientación del pensamiento, no por ello es inasequible a la meditación filosófica. Esta tarea, en todo caso, viene facilitada por la peculiar peripecia autoocultativa del ser. Se trata, en suma, de la paradoja suprema: el ser ha tendido a *manifestar su auto-ocultación* en el sucederse de las épocas históricas. O dicho en otras palabras: la diversidad de la historia constituye el *epos* de la creciente autosustracción del ser. En realidad la propensión del ser a la epifanía histórica, ocultativa y mostrativa a un tiempo, sugiere a la eru-

dición filosófica su tema esencial. Éste, desde luego, no puede ser otro que la sucesión en el tiempo de las «plasmaciones» o *Ausformungen*, en lenguaje de Heidegger, que ha adoptado el crucial olvido del ser. Este autor mantiene que las tres plasmaciones más importantes han sido la presencia (*Anwesenheit*), la realidad (*Wirklichkeit*), y la objetividad (*Objektivität*). Pero también afirma que la categoría crucial en la historia del ser o *Seinsgeschichte* es el concepto de «época» del pensamiento. Con este término designa Heidegger cada una de las tres etapas que provienen del progresivo olvido del ser. Desde luego admite el obvio matiz heurístico de esta articulación, ya que al fin y al cabo el rasgo característico de la *Seinsgeschichte* es abarcar todas las etapas históricas. También debe ser tenido en cuenta que si este proceso global, por un lado, consiste en el «olvido del ser», por otro lado conlleva la aparición correlativa del saber ontificado. El pensamiento de vocación gnoseológica, indica Heidegger con desdén, se interesa exclusivamente por los entes.

La ontificación progresiva de la realidad, evidentemente, fue entendida por Heidegger como un proceso degenerativo, y tal actitud pesimista le llevó a percibir en el pensamiento occidental «una variación de la interpretación fundamental de la realidad que la percibe como presencia».<sup>65</sup> Este diagnóstico, además, le permitió especificar cada etapa de la historia del pensamiento. Utilizó el denominador común de la presencia para interpretar sus diversas épocas, y decidir si fue particularmente grave el hundimiento en la ontificación que tuvo lugar en cada una de ellas. O sea que, a la postre, la «historia del ser» habría consistido, según Heidegger, en un recorrido o peripección seculares por todas las modalidades de la presencia. En tiempos recientes el filósofo Hubert Dreyfus ha compendiado admirablemente las fases del itinerario presencial que indaga Heidegger: «Para los antiguos griegos la realidad se desvelaba a sí misma y acogía al ser hu-

65. Cfr. Hubert Dreyfus, «Beyond Hermeneutics: Interpretation in later Heidegger», en: *Hermeneutics. Questions and Prospects*, ed. por G. Shapiro y A. Sica, Amherst 1984, p. 75.

mano en su presencia. Para los cristianos medievales la realidad era la presencia de Dios: debía ser aceptada y soportada, y era preciso interpretarla como si se tratase de un texto. Para el ser humano moderno, sobre todo a partir de Descartes, la realidad ha de ser hecha presente por el sencillo procedimiento de hacerla inteligible. Es obvio que estas maneras de comprender la realidad dan lugar a otras tantas maneras de relacionarse con las personas y con las cosas. Los griegos encontraron cosas bellas y poderosas, y valoraron a los poetas, los héroes o los estadistas. Los cristianos encontraron criaturas para el gozo y para el dominio, así como gente santa o pecadora. Y los modernos encontramos objetos para controlar y para organizar, así como, en tiempos más recientes, recursos que procuran eficacia y poder.»<sup>66</sup>

Las épocas de la historia del ser, por otra parte, según Heidegger estuvieron precedidas por lo que podríamos llamar una «época cero», o sea por una etapa inaugural en la cual el olvido del ser no había sobrenido todavía. Este episodio histórico originario, excepcionalmente, fue «epocal» pero no «epochal» y por tanto no propicia la feliz coincidencia terminológica que ya hemos explicado. Viene plasmado sobre todo en el pensamiento de Anaximandro (desde luego no en su «filosofía», un apodo que Heidegger reserva para las etapas comprometidas con el olvido del ser), y también, con un énfasis menor, en el de Heráclito y de Parménides. La noción pre-socrática de verdad (*aletheia* entendida como des-encubrimiento), en todo caso, hizo posible que el ser se revelase a sí mismo. Ocurrió, en efecto, que la verdad pre-socrática no impedía que el ser se manifestase a sí mismo porque no le imponía previamente esquema conceptual alguno. En este momento inaugural, por consiguiente, el ser emergió como un «alumbramiento» o *Lichtung* que todavía no estaba afectado por la peripección de ocultación que iba a predominar en épocas posteriores de la historia del ser. Heidegger sitúa la primera de ellas, y por consiguiente también la fase inicial del olvido del ser, en la filosofía griega clásica. En este momento histórico «la sofística preparó el paso ade-

66. *Loc. cit.*

lante que dieron más tarde Platón y Aristóteles en dirección a la "filosofía".<sup>67</sup> Entonces se perdió irremisiblemente, según Heidegger, la cercanía a la verdad y la proximidad con el ser que había procurado el «amanecer griego». Tal colapso de la verdad primigenia coincidió con la irrupción de la «metafísica». Esta disciplina, señala Heidegger, aspira a justificar el orden del mundo *a priori* y sin tener en cuenta el ser, o sea que pretende que el ser sea precisamente aquello que sin duda no es. Heidegger también percibe en la noción platónica de «idea» un ejemplo de tales tentativas por desfigurar el ser, ya que en su opinión este esquema intelectual cuestiona la unidad de los entes cuando separa el ser de la existencia aparente.

La segunda época de la historia del ser empieza con Descartes y culmina en Nietzsche, un filósofo al que Heidegger considera «el último pensador de la metafísica». En esta etapa la substancia aristotélica es trocada por el *subjectum* de orientación antropocéntrica. Emerge entonces el yo en forma de substrato, de manera que «la verdad pasa a ser interpretada como certeza por efecto del *esse* del *subjectum* (o del *ego*, de la *res cogitans*), o sea a causa de la presencia».<sup>68</sup> Una sustitución espectacular, al parecer de Heidegger, hizo posible alterar drásticamente el concepto de verdad. Perdió toda vigencia la verdad «arcaica», entendida como un simple des-encubrimiento y comprometida con la epifanía automanifestativa y anticonceptual del ser. Y ocupó su lugar una verdad concebida como una compleja adecuación entre el sujeto y el objeto. En realidad esta supuesta concordancia disimulaba una obvia disposición manipulativa, ya que sobre el predominio del sujeto no podía haber discusión. De esta manera se consolidó la verdad representacionista, decidida a subordinar el ser al ideal de la conciencia perceptiva. Se trataba de una verdad que, en definitiva, contraponía el ser al objeto, y que por tanto impidió que aquél emergiera en la época moderna. Y en último lugar Heidegger dirige su

67. Cfr. Martin Heidegger, *Was ist das - die Philosophie?*, Pfullingen 1981 (7.ª ed.), p. 15.

68. Cfr. Heidegger, *Nietzsche II*, *op. cit.*, p. 432.

atención a la época actual. Así emerge la tercera etapa «epochal» de la historia del ser. En ella culmina la *Seinsgeschichte* y se agudiza el predominio planetario de la técnica. Y se universalizan, en pocas palabras, la disponibilidad, la obtenibilidad y la intervenibilidad, además de hacerse hegemónica la «voluntad de poder» que Nietzsche identificó. Desde luego Heidegger insiste en denunciar esta dominación universal que propicia la técnica, pero afirma que no es todavía el mayor peligro que puede acechar al ser humano. Este veredicto atroz lo reserva Heidegger para «el olvido del olvido del ser», una fórmula con la que describe el nihilismo que prevalece en nuestro tiempo.

Heidegger recela de la escandalosa disponibilidad de las cosas que ha propiciado la técnica, pero su desdén le hace presentir una probable conmoción histórica. El talante fundamental de nuestra época, o sea la avidez óptica, presenta unos rasgos tan exacerbados que su previsible agotamiento ya no parece lejano. O sea que esta etapa «epochal», acérrima enaltecedora de la disponibilidad, puede estar próxima a extinguirse. Incluso es posible que el predominio planetario de la técnica esté a punto de colapsar. Cree Heidegger, a este respecto, que se aproxima una inflexión tan radical en la historia del ser que afectará sin remisión posible el futuro del pensamiento. Así se prefigura una involución que anulará el olvido del ser y que, en consecuencia, restituirá la originaria «verdad del ser», o sea la verdad manifestativa que la substracción del ser obliteró al iniciarse la edad clásica. Conviene tener presente, con todo, que sólo el propio ser puede determinar que en un momento dado vaya a tener lugar esta involución. Únicamente el ser, en efecto, puede retrotraernos a su «verdad inicial» a partir del olvido total que impera actualmente. Desde luego el pensamiento en modo alguno puede provocar tal involución. Todo cuanto ahora está a su alcance es «preparar» esta alteración crucial en la historia del ser. Al mismo tiempo, Heidegger invita a no perder de vista la terrible posibilidad de que la tendencia a olvidar el ser acabe prevaleciendo sobre los intentos por reconducirla, ya que no puede descartarse que tal inflexión nunca tenga lugar. «Es posible impedir que el ser humano retorne a un des-encubrimien-

to originario. En tal caso deberá renunciar a la sosegadora experiencia de una verdad inicial.»<sup>69</sup>

O sea que el olvido total del ser que se manifiesta en el predominio de la técnica no excluye una futura inflexión. El pensamiento del ser podría recuperar entonces la transparencia que tenía en sus orígenes. Sin embargo, la doctrina del Heidegger tardío anuncia de manera tajante el fin de la filosofía. Este diagnóstico terminal, desde luego, difiere de las revocaciones metodológicas que proliferan en la actualidad, y sin duda es algo más que una simple autocrítica filosófica. Al parecer de Heidegger, la filosofía ha llegado a su culminación porque la «substracción» del ser se ha exacerbado. El completo retraimiento del ser ha propiciado el predominio de la técnica, pero sobre todo ha puesto en claro que la filosofía ha agotado sus recursos. Admite Heidegger que la desvirtuación paulatina de la metafísica ha contribuido a extinguir la filosofía, pero advierte que también este colapso se debe a la agudización del olvido del ser en los tiempos modernos.

### 1.6. *Historia del sentido y ciencia universal de la razón*

En la etapa postrera de su pensamiento, Husserl escoge como tema fenomenológico preponderante la *crisis de las ciencias europeas* porque la «cientificidad» de las mismas le parece altamente cuestionable. Nada tiene que objetar, desde luego, respecto a su «cientificidad» entendida como rigor metodológico, pero en cambio le parece altamente criticable entender la «cientificidad» como positividad absoluta, o sea como la reducción de la ciencia al simple conocimiento positivo de los hechos. Se lamenta Husserl, ante todo, de que al acabar el primer tercio del siglo XX el reduccionismo positivista haya in-

69. Cfr. Martin Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1978 (4.ª ed.), p. 28.

vadido todos los ámbitos del saber, sin excluir en modo alguno la propia filosofía. Denuncia el cientifismo porque éste no se interesa por el sujeto que investiga, una indiferencia que a ojos de Husserl conlleva un déficit en reflexividad. El «fetichismo del hecho», por decirlo con las palabras del filósofo, no atiende al «enigma de la subjetividad». La circunstancia más grave es que «positivismo» ha llegado a ser sinónimo del objetivismo que nace con Galileo y con el proyecto de objetivar la naturaleza, ya que si la geometría antigua todavía preservaba una dimensión sensible, en cambio la geometría del siglo XVI se idealiza a sí misma como matemática formal y autónoma. Así la naturaleza matematizada se convierte en un objeto abstracto, en el que la matematización no sólo transforma el sentido sino que, sobre todo, lo oculta.

Sucede según Husserl, en suma, que el cientifismo positivista hace abstracción 1) de la subjetividad, y 2) del sentido inherente a los hechos, y con ello ignora los problemas vitales de la humanidad. La crisis de las ciencias equivale a una crisis de los valores, y en modo alguno el estado de cosas postcientífico es preferible al estado anterior. Así Husserl declara la guerra al naturalismo cientifista universalizado. Sobre todo lo considera un síntoma del progresivo desprestigio histórico que ha sufrido el programa filosófico universal, o sea el proyecto metafísico que pretendía incardinar las ciencias positivas en una unidad superior que sería al mismo tiempo su fundamento universal. O sea que, según Husserl, la crisis de las ciencias es el síntoma de una crisis todavía más profunda: la crisis de la filosofía. Por consiguiente la filosofía debe reconstruir radicalmente las ciencias para convertirse en su fundamento finalmente unitario y radical. Ya que sólo a partir de la crisis de la filosofía es posible entender qué significa «crisis de las ciencias».

La pérdida de sentido que han experimentado la vida humana y sus problemas generales como consecuencia del apogeo de las ciencias positivas, en otras palabras, sólo puede ser diagnosticado como «crisis» en la medida que revela la pérdida de científicidad que ha su-

frido la filosofía.<sup>70</sup> O sea que la verdadera crisis es el colapso de la unidad que existía entre: 1) la filosofía, 2) las ciencias, y 3) la existencia verdaderamente humana de los seres humanos, por cuanto la determinaban las evidencias racionales. Para el último Husserl, en suma, objetivismo es sinónimo de crisis porque rompe la unidad de filosofía y ciencia que precisamente la fenomenología se había esforzado en mantener. El objetivismo niega implícitamente la «cientificidad» de la filosofía, o sea su unidad con las ciencias. A pesar de que el título de su última obra se refiera a la *crisis de las ciencias*, en realidad Husserl diagnostica primordialmente en ella una crisis de la filosofía, de la cual habría provenido en un segundo término la crisis de las ciencias. Al parecer de Husserl, por consiguiente, la filosofía está en crisis porque ha perdido toda unidad interna. Y esta descomposición de la filosofía es idéntica a la fragmentación del sentido, o lo que viene a ser lo mismo: la crisis del sentido es equiparable a una crisis de la razón. En otras palabras: las crisis política y ética son la manifestación superficial de una crisis más profunda de la razón, a su vez revelada por la desorientación tanto de las ciencias como de la filosofía. Al fin y al cabo, según Husserl la filosofía ha de ser la ciencia *universal* de la razón.

Este diagnóstico de una crisis generalizada le sirve a Husserl de punto de partida para proponer una concepción teleológica de la historia. En realidad la crisis que el filósofo percibió no fue sólo de carácter público sino que también tuvo una dimensión personal. Acusa el deteriorado estado físico y anímico del filósofo, influido a su vez por la desastrosa situación política de aquel tiempo, hasta el punto que podría decirse que la historia obligó al ahistórico Husserl a interpretarse históricamente. Ahora bien: a la vista de las preocupaciones doctrinales que este filósofo había mantenido a lo

70. La secuencia que ha descubierto Husserl es fácil de reconstruir: las ciencias ganan en objetividad, *ergo* la filosofía pierde en objetividad, *ergo* la filosofía rigurosa se convierte en el único recurso para una vida humana humanizada, *ergo* el sentido se empobrece.

largo de toda su vida, las cuales hemos tenido ocasión de exponer en las secciones precedentes, salta a la vista la dificultad de ensamblar sus sucesivos compromisos teóricos. Expresando lapidariamente esta perplejidad, no podemos dejar de preguntarnos cómo puede ser capaz de historia un programa que propugna el retorno radical al ego.

Husserl introduce su concepción teleológica de la historia proponiendo que una «historia del sentido» sustituya la «historia de los historiadores». Sugiere, en otras palabras, una historia basada en el «retorno reflexivo sobre uno mismo» o *Selbstbesinnung*, y dedicada a fomentar la reapropiación de las épocas históricas como entidades espirituales vinculadas entre sí por una filiación de sentido. Según Husserl la historia es la transmisión de una herencia en movimiento. En el programa husserliano de una fenomenología genética de la filosofía, la reflexión transcendental y la historicidad intencional convergen en una historia concebida como una reactivación permanente de sentido.<sup>71</sup> Se trata, por tanto, de desvelar el sentido de las prestaciones intencionales históricamente sucedidas y por tanto ya sedimenta-

71. La lectura de *La crisis de las ciencias europeas*, o sea la obra postrera de Husserl que mundialmente es designada como *Krisis*, pone de relieve que, a pesar de las apariencias, en modo alguno defiende un «diagnóstico de pérdida o empobrecimiento» como los que proliferan en nuestro tiempo. Es preciso tener bien presente que la *Krisis* no constata la pérdida o empobrecimiento de la experiencia, del sentido, de la autonomía individual, de la orientación vital, de la capacidad de resistir las incitaciones exteriores o *Bildung*, de la espontaneidad, o de la felicidad. Por consiguiente, el contenido de la *Krisis* no puede ser reducido a los precedentes basados en la alienación y la cosificación (Marx), en el «entramado de obcecaciones» o *Verblendungszusammenhang* (Adorno), o en la «exigencia desmesurada» o *Überforderung* (Gehlen). Leer actualmente la *Krisis* conlleva algunas actitudes implícitas: el recelo ante determinadas modas, la denuncia de ciertas dicotomías (*dans/dehors*, continental/analítico), el presentimiento de que algunos contenidos de dicha obra todavía nos pueden decir muchas cosas. Hoy en día leemos la *Krisis*, no lo olvidemos, después de que Adorno haya glosado la crisis del sentido o *Sinnverlust*, después de que Derrida haya criticado la unidad y la autoidentidad del sentido, después de que Foucault haya puesto en duda su continuidad y su estabilidad, y después de que Heidegger haya denunciado el objetivismo como un onticismo y un presencialismo.

das. Así podrá ser escrita una «historia intencional» que será al mismo tiempo una introducción privilegiada a la fenomenología.

El análisis intencional que en las «unidades objetivas» ya constituidas pone al descubierto capas anteriores de sentido constituyente, al tiempo que desvela antiguas prestaciones donadoras de sentido que se han convertido en autónomas, es denominado por Husserl «análisis genético de la constitución». Este programa entiende la historia como una teleología subrepticia u oculta (*verborgene*), donde es preciso reactivar incesantemente unos sentidos sedimentados. Así resulta esclarecido el concepto husserliano de «historia interior» o *innere Historie*, que en el fondo consiste en el análisis intencional transpuesto en historia intencional. Según tal concepción, el sentido se encuentra sedimentado en las «obviadas incuestionadas» o *Selbstverständlichkeiten* de nuestro mundo, de manera que al cuestionarlas es reactivado su *telos* inmanente.

Al parecer de Husserl, el sentido es independiente de la historia de la humanidad. Dicho de otro modo, la verdad no se adquiere como una aptitud funcional de la especie, y la reducción eidética sirve también para la historia: sólo retiene el sentido, y pone entre paréntesis el caso individual. Podría decirse que, en realidad, la obra de Husserl es un prolongado combate contra la intrusión de la historia en la filosofía. La historia según Husserl no es nunca una génesis de sentido a partir de lo insignificante, y por ello deja de contar como génesis explicativa. La reducción transcendental, más que otra cosa, parece eliminar toda preocupación histórica, ya que con ella descubre la conciencia que es donadora de sentido. De este modo contraría la actitud natural, la cual postula que el mundo se halla simplemente dado. Pero no olvidemos que, para el Husserl de las *Ideen*, la historia era una disciplina que dependía de la actitud natural.

Desde este punto de vista, el ser humano histórico es un momento o grado de la mundanidad, un estrato del mundo constituido, y como cualquier otra transcendencia es asimismo una prestación o efectuada de la conciencia absoluta. Para Husserl, en efecto, el espí-

ritu es una realidad social y mundana, una transcendencia, o sea un objeto exterior, lo mismo que la naturaleza, el cuerpo, o incluso el alma como realidad psíquica individual.<sup>72</sup> El espíritu es constituido en el mundo, y esto quiere decir también en la historia y en las sociedades, como el correlato de ciertos actos fundamentales. Por consiguiente la historia (y las ciencias del espíritu) han de ser reducidas, lo cual significa dejar de creer en el espíritu. Hay que extender al espíritu la *epoché* practicada sobre las cosas. Así no nos perderemos en lo histórico-social como en un absoluto.

Señala Husserl, de todos modos, que la dimensión temporal de la conciencia transcendental puede «rehabilitar» la historia para la fenomenología.<sup>73</sup> Al fin y al cabo, el sentido se constituye como la unidad que vincula recíprocamente una multiplicidad de esquemas o perfiles que se suceden en el tiempo. O sea que la conciencia absoluta se temporaliza en un horizonte compuesto de memoria, expectativa y copresencia instantánea. Por efecto del tiempo, el yo transcendental sólo es «absoluto» a medias, y requiere una problemática «protoconstitución». Pero la imprescindible protosíntesis es un tiempo y no una historia. Al fin y al cabo, el tiempo es la conciencia, mientras que la historia es exterior a ella. El tiempo, efectivamente, no está constituido en el sentido que lo está todo aquello que es exterior o transcendente, como por ejemplo la historia. O sea que el tiempo fenomenológico es el absoluto en el que se constitu-

72. No debieran escapar al lector las dificultades que conlleva este planteamiento. En realidad, ¿quién engloba a quién? ¿Una conciencia absoluta constituye el ser humano histórico, o bien el sentido que desarrolla la historia prevalece sobre el fenomenólogo?

73. Otra dificultad del planteamiento de Husserl es la pluralidad mundano-constituida de las conciencias psicológicas, ya que no se acaba de comprender cómo una historiografía puede englobar una multiplicidad de conciencias, como no sea, claro está, asignándoles el equivalente de una tarea común. Y sobre todo es difícil entender qué conciencia unifica ríticamente la pluralidad de las conciencias. Es cierto que una tarea histórica común puede imponer un sentido unificador a la pluralidad de las conciencias, pero ello no quiere decir que ésta pueda ser contemplada sinópticamente, ya que entonces equivaldría a un absoluto que destronaría al yo transcendental.

yen como objetos una naturaleza, unos seres humanos, unas culturas y una historia.

En la concepción teleológica de la historia que defiende Husserl, como hemos señalado, la percepción de una crisis generalizada da lugar a que el filósofo menos histórico y menos político que sea posible imaginar se interese por la «historia». En vez de reflexionar directamente sobre la historia como flujo de acontecimientos, opta Husserl por una aproximación indirecta y la considera el acontecer de un sentido. Para este filósofo, en suma, filosofía de la historia y teleología son sinónimos, entendiendo por teleología una filosofía convertida en una totalidad de comprensión y de sentido, y en la perspectiva infinita de las ciencias. O sea que comprende la historia a partir de la idea universal o proyecto que se realiza en ella. El movimiento de la historia, por tanto, aparece como el revelador original de los temas transcendentales. Y en consecuencia afirma Husserl que «la *Krisis* es una introducción independiente a la fenomenología transcendental».

¿Y por qué «crisis de las ciencias europeas»? Porque, al parecer de Husserl, solamente Europa tiene una teleología inmanente, un sentido, o sea que posee la unidad de una figura espiritual. Según este autor, China e India, por ejemplo, son sólo una muestra de sociología empírica, aun cuando admite también que, en realidad, toda la humanidad tiene potencialmente sentido, y el destino manifiesto de Europa consiste en descubrir(se)lo. En el planteamiento husserliano, además, la filosofía es la «entelequia innata» de Europa, el «protofenómeno» de su cultura. O sea que la «idea» de la filosofía es la teleología de la historia, y a su vez la filosofía de la historia es, en último término, la historia de la filosofía. Husserl llama «idea» a la filosofía para subrayar que es al mismo tiempo una totalidad y un infinito. Y también es un *telos*, porque a ella tiende la ciencia cuando abarca toda la realidad. O sea que la idea de la filosofía sólo puede ser «una forma normativa que nos habla desde el infinito». Cada realización histórica de la filosofía tiene por horizonte esta idea inaccesible. En contraste con ella, las tareas humanas extrafilosóficas son siempre

finitas, cerradas, cortas de vista, sin horizonte alguno, gobernadas por la tradición y, sobre todo, comprometidas con la finitud. El «ser humano de las tareas infinitas» apareció en Grecia en el siglo VI a.C., y a partir de entonces la función filosófica orientó la historia de Occidente.

Estas precisiones, ante todo, señalan que Husserl entiende por filosofía una reflexión libre, universal, que abarca todos los ideales, tanto teóricos como prácticos, así como el ideal que forma la totalidad de los ideales, o sea el todo infinito compuesto por todas las normas. Esta manera de enfocar la filosofía justifica de paso la opinión de Husserl según la cual la crisis de Europa consiste necesariamente en una conmoción metodológica, un trastorno que, por lo demás, incide sobre la intención central del conocimiento. Lejos de ser sólo la crisis de una ciencia determinada, afecta a la idea directriz que da lugar a la cientificidad o *Wissenschaftlichkeit*, siempre en el bien entendido que el nombre apropiado para tal crisis es «objetivismo», o sea la reducción de la tarea infinita del saber al conocimiento físico-matemático que es su realización histórica más brillante. El único remedio a la crisis, por consiguiente, consiste en partir de la historia de la filosofía para volver a la filosofía.

La teleología histórica que defiende Husserl plantea unos evidentes problemas al historiador profesional, quien no aceptará jamás que la historia de Occidente sea idéntica al advenimiento de la filosofía. Al fin y al cabo, suele objetar el historiador, si la filosofía es la clave de la historia, ¿por qué es preciso dar un rodeo por la historia? ¿No sería preferible tomar el atajo de la reflexión? Y sin embargo, Husserl dispone de contraargumentos convincentes. El compromiso filosófico permite comprender la historia como el advenimiento de un sentido, o sea como un desarrollo hacia un polo intemporal. Tal planteamiento, desde luego, tiene la ventaja de eliminar la etnología de las culturas y la taxonomía de las configuraciones históricas, y además ilumina la propia tarea historiográfica. Al fin y al cabo estudiamos la historia para comprendernos a nosotros mismos en tanto que cooperantes en esta historia. Ya que la



historia es nuestra historia, el sentido de la historia es nuestro sentido.<sup>74</sup> Con todo, los motivos de perplejidad son evidentes. Según Husserl, la historia del espíritu no posee autonomía alguna y sólo consiste en que el espíritu se realiza y se comprende a sí mismo, o sea en que cumple sus propias expectativas. Pero entonces, la comprensión de sí mismo por el espíritu, ¿por qué ha de pasar por la historia del espíritu? En este rodeo, de todos modos, reside quizá la mayor innovación que aporta la *Krisis*. Los rasgos fundamentales de la idea husserliana de filosofía sólo pueden ser advertidos en la historia, y en modo alguno pueden ser determinados por introspección. O sea que la historia no es ni una peripecia innecesaria ni un desvío inapropiado. Entendida como una tarea infinita, la razón implica una historia, o sea una realización progresiva.

Por consiguiente la historia aparece como el revelador privilegiado de un sentido suprahistórico. Esto quiere decir que sólo podremos saber quienes somos, si conseguimos descubrir un origen (una profundamentación, en lenguaje de Husserl) que sea también un proyecto en el horizonte del futuro, o sea una «institución final» o *Endstiftung*. Por ejemplo, los prejuicios son sedimentaciones, y en general todo aquello que aparece habitualmente incuestionado o *Selbstverständlich* constituye «el suelo o firme (*Boden*) para el trabajo antihistórico». O sea que para liberarnos de una historia sedimentada (de los prejuicios y de las obviedades incuestionadas en general) he-

---

74. Las declaraciones de Husserl en tal sentido están dispersas por toda la *Krisis*. «Abogamos por una crítica constante que sólo tenga en cuenta el encadenamiento histórico, al igual que en una persona apreciamos la coherencia por encima de todo.» [...] «Nuestra mirada no parte de la exterioridad de los hechos, como si la sucesión histórica que nos ha hecho a nosotros fuera sólo una sucesión causal exterior. Nuestra mirada parte del interior, porque no sólo somos herederos, sino que somos también agentes del espíritu histórico.» [...] «Elucidar la historia interrogando la fundamentación originaria (*Urstiftung*) de los objetivos que vincularán incluso a las generaciones venideras, es tomar conciencia del alcance verdadero de nuestra voluntad filosófica, es advertir en nosotros una voluntad que procede de la voluntad de nuestros antecesores espirituales.» Cfr. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, ed. de Walter Biemel (Husserliana VI), La Haya 1962, *passim*.

mos de reactivar el sentido que yace oculto o *verborgen* bajo las sedimentaciones. Y sólo hay una manera de reactivarlo: haciéndonoslo presente, presentificádo(nos)lo (*vergegenwärtigen*), ya que precisamente nuestros antecesores decidieron que así fuera. Como puede advertirse, Husserl pretende aprehender por medio de una única operación la unidad teleológica de la historia y las profundidades de la interioridad humana. Para acceder a nosotros mismos, en suma, hemos de presentificarnos los designios de nuestros antecesores, pero sólo nos los presentificaremos realmente si los reasumimos como si fueran los nuestros propios. Este proceso a un tiempo reflexivo e histórico es denominado por Husserl *Selbstbesinnung*.

Sólo la historia, por tanto, puede restituir a la tarea subjetiva de pensar filosóficamente los rasgos de la infinitud y de la totalidad. La unidad oculta de la «interioridad intencional» de todos los filósofos, por lo pronto, constituye la unidad de la historia. Esta intención sólo se revela en la «posición de un fundamento final» o *Endstiftung*, ya que sólo ella pone al descubierto «la dirección única de todas las filosofías y de todos los filósofos». Expresado en otros términos, tal posición final permite comprender los filósofos del pasado «como jamás hubieran podido comprenderse a sí mismos». En la historiografía del pensamiento, al parecer de Husserl, las citas eruditas aisladas y las exégesis específicas sirven de bien poco. Reclama este filósofo una especie de «visión crítica sinóptica o situativa» que sea capaz de revelar la intención de cada filósofo sobre el trasfondo de la intención total de «LA filosofía» o, mejor dicho: de su «idea». O sea que Husserl propone transformar en profundidad el propio sentido de la filosofía.

Es oportuno señalar asimismo que en su última filosofía propone Husserl un novedoso y polimórfico concepto de «razón»: 1) La razón es más que una crítica del conocimiento, ya que consiste en la tarea de unificar las actividades intelectuales. Abarca todo el ámbito de la cultura, de la cual es el proyecto indivisible. O sea que la razón compendia «las cuestiones de sentido y de sinsentido de toda la existencia humana». 2) La razón es comprendida dinámicamente

como su propia progresión, o sea que consiste de hecho en «el advenimiento de la propia razón». Esto quiere decir que el «movimiento incesante de la razón para iluminarse a sí misma» hace posible la historia, siempre en el bien entendido de que ésta sólo es posible como realización de la razón. Por consiguiente, la historia no es en modo alguno un proceso evolutivo, ya que si lo fuera equivaldría a una derivación del sentido a partir del sinsentido. Y tampoco es una especie de «aventura», ya que en tal caso equivaldría a una sucesión absurda de sinsentidos. Más bien es la autorrealización temporal de una identidad de sentido eterna e infinita. 3) La razón posee una dimensión ética que expresa el término «responsabilidad» y que conlleva un desarrollo de carácter dramático. Ser conscientes de una crisis, al fin y al cabo, significa que la referida «idea infinita» puede estar oculta u olvidada, e incluso que se puede degradar. En realidad toda la historia de la filosofía es un combate entre la noción de «tarea infinita» y su reducción naturalista, «entre el transcendentalismo y el objetivismo». <sup>75</sup> En este contexto, el drama reside en que toda realización de esta tarea conlleva una amenaza para ella misma. En otras palabras, todo logro epistémico es ambiguo, y Galileo ejemplifica luminosamente esta inevitable victoria-derrota, ya que según Husserl veló la «idea» al *des-velar* la naturaleza como *mátemática encarnada*. 4) Con esta comprensión polimórfica de la «razón» emerge la idea del ser humano como correlato de su «idea infinita». Así quedan compendiadas las nociones de tarea infinita, realización de la razón, responsabilidad de la voluntad, y riesgo de la historia. La filosofía aparece ahora como la forma final de la existencia humana y, paralelamente, la razón justifica nuestra común humanidad.

75. «La crisis de la filosofía significa la crisis de las ciencias modernas, las cuales son las ramas del tronco filosófico universal.» Una filosofía de la razón en la historia, por tanto, amalgamará según Husserl un pensamiento crítico con un proyecto existencial. Así como la reflexión procura la «guía intencional» que hace posible leer la historia, la historia suministra la «guía temporal» que permite reconocer en la conciencia la razón infinita que insiste en humanizar el ser humano.

En la visión histórica del último Husserl, como es notorio, el amanecer griego resulta minimizado ante la importancia del Renacimiento como punto de partida para el ser humano moderno. Esta re-descripción husserliana de los Tiempos Modernos tiene tres aspectos principales: 1) Galileo resume el proyecto gnoseológico moderno. A partir de este momento, el objetivismo es responsable de la crisis del ser humano moderno. 2) Pero surge un antídoto: el transcendentalismo en sentido amplio, originado en el *cogito* cartesiano, hace frente al objetivismo. 3) Sin embargo, Descartes no alcanzó a extraer todas las consecuencias de su descubrimiento, y por esta razón la fenomenología transcendental debe radicalizar el impulso cartesiano, o sea que ha de retomar la lucha contra el objetivismo. La filosofía moderna, en suma, es un único combate entre el transcendentalismo y el objetivismo, y su disyuntiva esencial es: o bien *cogito*, o bien objeto. Hagan lo que hagan, todos los filósofos toman inconscientemente posición ante este dilema, o sea que, en el fondo, deben tomar partido ante el «proyecto universal de sentido» del que habla Husserl. «Un ideal específico de una filosofía universal, así como el método apropiado para ella, da lugar al comienzo protoinstituidor de la modernidad filosófica.» Y sobre todo: «El problema que plantean el ideal de una filosofía universal y del método asociado a ella, se convierte en la fuerza impulsora más íntima (*innersten Triebkraft*) de todos los movimientos filosóficos de la historia.» <sup>76</sup>

Husserl, por consiguiente, percibe bien a las claras las dos auténticas conquistas del espíritu moderno: 1) la generalización de la geometría euclídea en una *mathesis universalis* de tipo formal, y 2) el tratamiento matemático de la naturaleza. En lo que se refiere a la primera de tales «conquistas», el afinamiento de la abstracción (álgebra, geometría analítica) lleva a la exactitud absoluta y *antifigurativa* que poseen las figuras-límite de la geometría pura. Y en lo que atañe a la segunda, Galileo trata la naturaleza como si fuera una multiplicidad matemática de la misma índole que las figuras ideales. Pero esta in-

76. Husserl, *Krisis*, op. cit., p. 11.

novación ha de pagar un precio terrible y oculto, ya que reposa sobre un «suelo sedimentado» de presuntas evidencias que es preciso explicitar. Precisamente de ellas proviene el objetivismo que es el origen de todos nuestros males filosóficos.

Es cierto que Galileo hereda el pensamiento geométrico que la tradición había consagrado. Sin embargo, sumergidos en esta idealización, es difícil advertir las operaciones que extrajeron del substrato percibido, o sea del «entorno vital» o *Lebens(um)welt*, las figuras-límite de la geometría pura. Para Galileo las cualidades percibidas son puras ilusiones subjetivas, ya que la verdadera realidad es de orden matemático. Pero el círculo de la anticipación hipotética y la verificación indefinida da lugar a que la matematización dependa de sus aplicaciones prácticas, las cuales abarcan una extensión que no deja de crecer, para ser verificada fehacientemente. De todas formas, después de Galileo se fue agravando el proceso de sedimentación diagnosticado por Husserl. La manipulación algebraica empujó la matemática y la física teórica a una fase «técnica», en la cual el manejo de los símbolos excluye la comprensión. En consecuencia, la ciencia se ha ido alienando, perdiendo paulatinamente el control de sus operaciones. Es notorio, en todo caso, el concluyente dictamen de Husserl: Galileo fue un genio ambiguo, ya que descubrió el mundo como matemática aplicada, pero lo *en*-cubrió como obra de la conciencia.

## 2. Las formas de la primordialidad fenomenológica

### 2.1. La cuestionable preponderancia de la reducción

«La filosofía de Husserl contiene un pensamiento (*Gedanken*) decisivo: el acto de libertad (*Freiheitshandlung*) que conlleva la reducción fenomenológica». <sup>1</sup> Estas palabras de Eugen Fink, uno de los más eminentes discípulos de Husserl, pretenden dar por zanjado el problema de determinar el principio fundamental de la fenomenología. Ya que, en opinión de Fink, el despliegue fenomenológico está contenido *in nuce* en la operación de justificar el conocimiento, y coincide con la dimensión positiva de la misma. Esto quiere decir que el problema del conocimiento propiamente dicho, o sea el enigma que plantea todo acceso a la transcendencia, emerge ya en las Investigaciones Lógicas donde es abordado por Husserl por medio de una «reducción» que no tiene sólo un alcance negativo. Ya que, de acuerdo con de Boer, la reducción es «una operación que tiene un aspecto positivo y otro negativo. Negativamente es la suspensión de todo juicio sobre la transcendencia, y positivamente consiste en un retorno a lo absolutamente dado. Para el aspecto negativo Husserl introduce el término "epojé"». <sup>2</sup> Esta vinculación de la *epojé* con la reducción, al poner de relieve dos aspectos o facetas de una operación que en rea-

1. Eugen Fink, *Nähe und Distanz*, Freiburg i. B. 1976, p. 301.

2. Theodore de Boer, *The Development of Husserl's Thought*, La Haya 1978, p. 308.

lidad es única, esclarece ambos desempeños fenomenológicos. El alcance de la *epojé* es por lo pronto negativo al no implicar postulado alguno sobre la realidad. De hecho la *epojé* consiste fundamentalmente en una suspensión del juicio (*Ausschaltung* o «desconexión», la llama también Husserl) sobre todo ente, una inhibición que entonces permite al indagador dirigir su atención a los procesos que hacen posible el juicio. La reducción fenomenológica, por su parte, consiste en reconducir lo condicionado a sus condiciones, o sea en remitir los correlatos de la conciencia a las experiencias concomitantes.

Aquello que «viene dado» a la conciencia consiste a primera vista en datos inequívocamente inmanentes y por tanto coincide con el ámbito de las *cogitationes*. La reducción cartesiana a un fundamento absoluto y a una donación primera e inmanente, por lo pronto, instituye por sí misma un nivel fenomenológico elemental. De acuerdo con Husserl, sin embargo, el «error cartesiano» radica precisamente en la creencia de que sólo viene propiamente «dada» la esfera subjetiva de las *cogitationes*. Ya que de tal postulado se sigue la invalidez tanto de los juicios *a priori* como de los juicios expuestos al refrendo intersubjetivo. Puesto que en opinión de Husserl lo «dado» no coincide con lo inmanente, practicar la *epojé* no significa desentenderse de toda trascendencia. Más bien quiere decir que se suspende el juicio sólo acerca de aquello que, aun siendo trascendente, en modo alguno viene dado. La trascendencia no excluida por la *epojé* reaparece en el ámbito de lo dado impregnando las propias *cogitationes*. Por ello la «concepción amplia de lo dado» que propone Husserl debe aceptar no sólo que «vienen dadas» las experiencias subjetivas, sino también que los objetos intencionalmente correlativos con tales experiencias son asimismo «dados». Aquello que «se da a sí mismo», en definitiva, comprende los actos y las esencias, pero también incluye los objetos intencionales.

«Desconectar» el objeto de la experiencia da acceso al acto constituyente, y éste aporta a su vez un objeto por así decirlo purificado: el momento noemático, o sea el *cogitatum qua cogitatum*, el objeto transcendentalmente reducido. En otros términos: el objeto de la intención considerado exclusivamente como objeto, o sea el residuo

que permanece después que hemos dejado de considerar la existencia del objeto transcendental. En todo caso, la presunta primordialidad de la reducción fenomenológica no parece que pueda ser fácilmente puesta en duda. Sobre todo si se tiene en cuenta que constituye una vía privilegiada de acceso a la referida dimensión «noemática», cuya importancia para la fenomenología es extrema: «el problema fenomenológico de la relación de la conciencia con una objetividad tiene ante todo un aspecto noemático».<sup>3</sup> Sin embargo determinar el alcance de la reducción fenomenológica no es una tarea fácil, pues se trata de una operación por naturaleza «indescriptible». «La reducción es una actividad cuyo alcance no es previsible (*ist nicht in seine Tragweite vorsehbar*); contrariamente a lo que ocurre con las restantes actuaciones humanas. Sólo llevándola a cabo se consigue ver claro (*geschehen die Einsichten*) qué es y qué significa la reducción. Llega a ser una experiencia impredecible que la conciencia ejecuta sobre sí misma».<sup>4</sup> Si se admite este carácter errático y evanescente de la reducción fenomenológica, desde luego, es evidente que valorar su relevancia doctrinal no va a ser una tarea sencilla.

Los efectos de la reducción, por lo pronto, son hasta tal punto impredecibles que conviene considerarla de antemano desde un punto de vista exclusivamente operativo. En la medida que la reducción es un desempeño sin contenido propio, parece encarnar el aspecto esencial de la doctrina fenomenológica. En este punto de vista concurre Ludwig Landgrebe: afirma que siendo la reducción el «principio metodológico fundamental, hace accesible (*erschließt*) el ámbito (*Feld*) que la fenomenología adopta como tema».<sup>5</sup> La función media-

3. Husserl, *Ideen*, op. cit., p. 266. La realidad que aquí es objeto de una aproximación progresiva es de hecho una *realidad desrealizada* por efecto de la *epojé*.

4. Fink, op. cit., p. 303.

5. Ludwig Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, Hamburgo 1982, p. 88. La localización del referido ámbito quedó sometida a la característica fluctuación husserliana: en la década de 1910 era identificado con la «conciencia pura», en la de 1920 era concebido en forma de «subjetividad transcendental» o de «yo transcendental» (términos no siempre sinónimos), y al final de la vida de Husserl pasa a ser determinado como *mónada*, tal como se podrá observar a continuación.

dora de la reducción, por consiguiente, parece dar acceso a la entidad que en su determinación última recibe del propio Husserl la leibniziana denominación de mónada.<sup>6</sup> En este sentido ha afirmado el propio Landgrebe: «La reducción y la monadología suministran las claves (*Schlüssel*) de la obra de Husserl».<sup>7</sup> La instancia que Husserl denomina «mónada», o sea el tema indagado por la doctrina fenomenológica en su determinación definitiva, es el ámbito del sujeto transcendental. En conformidad con la tradición idealista este sujeto es interpretado como un ente autoconstituido que consiste en el absoluto «punto cero» que para sí mismo constituye un mundo en torno a sí mismo. Husserl designa con el nombre de «mónada» el ser individual absolutamente diferenciado que se refiere a sí mismo en términos de «yo». Es en suma el «hecho absoluto» (*absolute Tatsache*) que posee en exclusiva el fundamento de su propia unidad. Establecer la identidad de tal *mónada*, sin embargo, comporta los problemas que vamos a examinar a continuación.

Si de antemano es la reducción el cometido esencialmente fenomenológico, parece poco justificada la primacía que la doctrina asigna a la intuición, y la importancia que tiene en ella la donación originaria, o sea el «darse a sí mismo» inmediato e intuitivo del objeto. O lo que viene a ser lo mismo: ¿Qué credibilidad merece la fundamental oposición de la fenomenología, desde un punto de vista metodológico, a toda construcción teórica? En una primera aproximación, la hegemonía atribuida a la reducción parece plenamente compatible con el protagonismo de la intuición, aun cuando no se acabe

6. Husserl justifica en las «Lecciones sobre filosofía primera», publicadas póstumamente, el carácter último atribuido a la mónada por la fenomenología, su postulada función de ámbito temático definitivo: «El único ser absoluto es el ser-sujeto en tanto que se constituye originariamente para sí mismo. En una perspectiva global el ser absoluto es el universo de los sujetos transcendentales, su comunidad real o posible. De acuerdo con este planteamiento, la fenomenología conduce a la monadología que fue genialmente entrevista por Leibniz.» Cfr. Edmund Husserl, *Erste Philosophie*, ed. por R. Boehm, La Haya 1968, p. 190, citado por Landgrebe, *op. cit.*, p. 89.

7. Landgrebe, *op. cit.*, p. 88.

de ver claro cuál de estas dos operaciones domina en fenomenología. Sin embargo es oportuno preguntarse si reducción e intuición pueden coexistir realmente en la doctrina. La reducción fenomenológica, a fin de cuentas, ¿no conlleva cierta desviación respecto al «ideal husserliano de la total intuitividad»? En definitiva surge la duda de si la crítica dirigida por Husserl al «racionalismo» kantiano y hegeliano (es decir: la acusación de que Kant y Hegel quedaron confinados en una operatividad constructiva y especulativa) no podría en cierto modo ser aplicada al propio Husserl. No parece claro, por consiguiente, que Husserl tenga razón cuando cree haber impulsado decisivamente la filosofía postcartesiana. Como es notorio, Husserl está convencido de haber abierto a la intuición un ámbito inédito de realidad sin por ello haber dejado de postular la primacía absoluta de la evidencia, ya que jamás impugnó el compromiso capital de la tradición postcartesiana: «El hombre de la edad moderna (*neuzzeitlich*), marcado por la ciencia, exige en general una visión clara de las cosas, y esta aspiración a la clarividencia (tal como da a entender la misma metáfora visual) impone a su vez que tanto los objetivos como los caminos que conducen a ellos (así como cada paso que se da en esta dirección) sean asimismo evidentes».<sup>8</sup>

Husserl no sólo afirma que su doctrina procura más evidencia absoluta que el pensamiento de sus predecesores, sino que además reprocha a éstos (y particularmente a Hegel) haber abandonado parcialmente el ideal de la evidencia. Husserl descalifica a la mayor parte de los pensadores clásicos, en efecto, por no haber procedido con la necesaria cautela al trascender el horizonte refrendado por la intuición. Al mismo tiempo considera que esta actitud imprudente fue asumida en aras de un constructivismo sistemático que favorecía la especulación conceptual. Husserl se considera el único filósofo que

8. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, ed. por W. Biemel, La Haya 1952, p. 204. Esta edición debe ser distinguida de la reimpression de la edición no crítica de 1922 que hemos citado anteriormente.

ha realizado plenamente el ideal postcartesiano de «conseguir evidencias paso a paso», argumentando que en su obra la intuición es ejercida con sucesividad metódica y por consiguiente se convierte en la única instancia realmente validadora. En todo caso, determinar si esta autointerpretación de Husserl es correcta va a ser ahora nuestra tarea inmediata. También convendrá que nos cercioremos de si el compromiso husserliano con la reducción no conlleva en realidad la aceptación tácita de que la filosofía no puede dejar de construir. Conviene no olvidar que la sospecha de que la construcción es un ingrediente necesario del pensamiento ha sido sugerida por Husserl de manera más bien indirecta. Así ha ocurrido, en particular, al filo de las operaciones llevadas a cabo: a) sobre el objeto, cuando se obtiene como resultado de la *epoché*, junto al acto puro, el objeto «purificado»; b) sobre el sujeto, cuando en el curso de la reducción «la determinación noemática del sentido de los objetos está concomitantemente incluida (*einbezogen*) en la desconstrucción (*Abbau*) de la subjetividad que conduce a la auténtica esfera primordial, o sea al yo».<sup>9</sup>

No parece fuera de lugar, por tanto, preguntarse si el enaltecimiento de la reducción no conlleva admitir implícitamente que la intuición, considerada en sí misma, es en cierto modo filosóficamente estéril. Si esta sospecha resulta confirmada, en todo caso, la intuición deberá coexistir con los procedimientos constructivos que fueron agriamente denostados por Husserl. Algunos fenomenólogos han sido tajantes a este respecto: «Las reducciones son operaciones racionales y constructivas que, aun cuando se basan en la intuición, en realidad la superan ampliamente en razón de sus efectos.»<sup>10</sup> Una vez consignadas estas perplejidades, se impone analizar la tríada formada por las categorías de la reducción, la intuición y la construcción. Nuestro co-

9. Klaus Hedwig, «Husserl und die Analogie», en: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 38 (1982), p. 80.

10. Ernst Wolfgang Orth, «Introducción» a: *Dialektik und Genesis in der Phänomenologie*, obra colectiva, sin editor, Freiburg i. B. 1980, p. 15. En lo que se refiere a los procedimientos dialécticos, Husserl adoptó una ambivalencia parecida, compuesta de un rechazo explícito que coexistía con una apropiación tácita.

metido, por lo pronto, será corroborar la hipótesis de que la primacía atribuida a la reducción, y con ella la presunta primordialidad de toda descripción fenomenológica, es incompatible con el habitual protagonismo de la intuición en la doctrina. Los celos que hemos expuesto quedarían justificados si se demuestra que la reducción debe ceder el paso a los procedimientos constructivos, argumentativos y dialécticos que con frecuencia fueron anatematizados por Husserl. Con este fin analizaremos el ensamblaje doctrinal formado por las referidas categorías fundamentales. En una primera etapa nos abstendremos de cuestionar la postulada supremacía de la intuición, y sólo indagaremos hasta qué punto es realizable la «metodología de la inmediatez» que Husserl preconiza. También intentaremos averiguar en qué medida sus prescripciones inmediatistas son compatibles con algunos procedimientos postreductivos de descripción fenomenológica.

## 2.2. *La insostenible primordialidad de la «metodología de la inmediatez»*

Hacer frente a los interrogantes de la sección precedente es una tarea que, ante todo, conlleva esclarecer si la aversión husserliana hacia cualquier clase de argumentación, así como su rechazo de la derivación, la construcción y la impugnación lógicas (unas actitudes de repudio que provienen de la primacía metodológica asignada a toda inmediatez), pueden coexistir realmente con la práctica de la descripción fenomenológica. De no ser posible tal compatibilidad habrá que concluir con Landgrebe que «con el rechazo de los procedimientos argumentativos no queda solucionado el problema de si la descripción fenomenológica puede permitirse el lujo de prescindir definitivamente de los conceptos y de la argumentación.»<sup>11</sup> Teniendo en

11. Ludwig Landgrebe, «Phänomenologische Analyse und Dialektik», *op. cit.*, p. 22.

cuenta la peculiar relación ambivalente que el pensamiento fenomenológico ha mantenido con la tradición filosófica moderna, parece asimismo insoslayable el dilema que referimos a continuación. ¿Los métodos conceptuales y dialécticos han sido históricamente sobreimpuestos al propio fenómeno, con lo cual hay que destruir la conceptualización filosófica tradicional si se pretende recuperar el fenómeno en su estricta fenomenidad? ¿O bien la dialéctica es indispensable para la descripción fenomenológica y, por tanto, el legado de la tradición filosófica está plenamente vigente? La problemática que venimos considerando, como habrá apreciado el lector, se centra en que el carácter exclusivo asignado a la descripción del «fenómeno fenomenológicamente reducido», parece incompatible con el rechazo husserliano de los procedimientos conceptuales y con la descalificación de todo compromiso constructivo. Hemos intentado justificar esta presunción señalando que los procesos de purificación del objeto y del yo son en esencia anticonstructivos. Pero puede sernos objetado que esta doble desconstrucción es de naturaleza intuitiva y no debe ser confundida con un cometido conceptual. Cabe preguntarse, sin embargo, cómo es posible extraer al objeto y al yo puros del anonimato, estableciendo así su identidad y su naturaleza, sin recurrir a procedimientos conceptuales.<sup>12</sup> A este respecto es oportuno señalar que el

12. Husserl cree haber contribuido a resolver el problema clásico de la naturaleza analógica de la esencia. Según este autor, en efecto, las esencias pueden venir dadas directamente a la intuición. Esta intuitividad hace posible que el esencialismo husserliano declare el *status* subalterno del ser de la cosa concreta considerando que la esencia es ontológicamente superior («el vínculo con la realidad concreta de la esencia última e informe consiste en que a cada concreción [*Dies da*] le corresponde una componente esencial [*Wesensbestand*] objetiva dotada del carácter informe de esencia subyacente [*Substratwesen*]» Cfr. Husserl, *Ideen*, op. cit., p. 28), puesto que la posibilidad de aprehender intuitivamente la esencia convierte en subalterna toda conceptualización. Sin embargo, la necesidad de identificar lo aprehendido hace plausible un despliegue analógico en dirección al concepto. El confinamiento en la intuición, en efecto, no presenta problema alguno ni en el caso de la *Wesensschau* ni en el de la reducción si al mismo tiempo es tolerada la «anonimidad» de lo aprehendido. La insistencia en identificar hace preciso abandonar la *aversión fenomenológica a construir*. Aflora en estas constataciones un planteamiento remozado del problema aristotélico de la *inexpresabilidad del*

manuscrito llamado «Conversación nocturna» o *Nachtgespräch*, publicado en *Husserliana XV*, es el texto de Husserl donde aparece tratada esta problemática a un nivel de mayor fundamentalidad. En esta breve improvisación son indagados los cometidos identificadores del yo en el seno de la «corriente de las vivencias elementales». Indica Husserl en este texto, además, que la reducción hace posible preservar la presencia (*Vorsein*, en terminología de este autor) de la corriente de las vivencias, al tiempo que permite describir el entramado de la «vida originaria» (*das urtümliche Leben*). Hace hincapié, efectivamente, en la relevancia «del yo-soy, del yo-hago, del yo-identifico», o sea que, en una palabra, enaltece los «actos de la actividad originaria que obtienen su propio ser de una identificación que indefinidamente los tiene en cuenta, pues antes de tal identificación eran sólo unas simples unidades en la corriente de las vivencias».<sup>13</sup>

En estas reflexiones de Husserl aparece perfilado con nitidez el problema teórico central: Una vez instalados en la corriente de las vivencias, ¿qué sentido tiene afirmar que la unidad precede necesaria-

ser, suscitado por la problemática situación ontológica de la esencia, o dicho más precisamente, por su inquietante carácter analógico: aunque la substancia primera «anónima» es el *tóde ti*, su naturaleza sólo puede ser captada en el *tò tí en einai* (la «esencia») platónicamente considerado *próteron* (anterior). En último término subvierte Husserl la adopción aristotélica del legado platónico: substituye el concretismo por el esencialismo, pero liquida el residuo platónico presente en la esencia aristotélica, pues Husserl considera la esencia intuitivamente aprehensible. Sin embargo este repudio de la analogía y del concepto sólo es sostenible aceptando la anonimidad de lo intuitivo. Es la misma constatación que llevó a Aristóteles a proponer una solución de raigambre platónica para el problema de la anonimidad de la substancia. Hay que tener en cuenta que el ser es inexpresable tanto si se le aborda substancialmente (Aristóteles) como si es aprehendido por vía esencial (Husserl). La expresabilidad es solidaria en ambos casos del despliegue de la diferencia: *individuum est ineffabile*. Dicho de otro modo, la ruptura aristotélica con el legado platónico se debió a que en último término «lo numéricamente uno es discursivamente dos». (Cfr. Jean-Paul Dumont, *Introduction à la méthode d'Aristote*, París 1986, p. 7) O sea que Husserl debe aceptar el analogismo como complemento de la *Wesensschau*, y en consecuencia su posición anticoncretista acaba convirtiéndose en un *parti-pris*.

13. Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil*, ed. por I. Kern, *Husserliana XV*, La Haya 1973, p. 585.

mente la identificación? ¿Cómo es posible justificar la referencia a una unidad pasiva anterior a la predicación, y no intuita por las operaciones que dan lugar al juicio? En el *Nachtgespräch* explica Husserl la existencia de la unidad antepredicativa por la circunstancia de que el yo primigenio es el «ámbito vital» del antes y del después, «del ayer y del hoy (*Gestern und Heute*)», o sea que es, en suma, el ámbito de la temporalidad. La unidad y la identidad del acto originario pueden ser anteriores al juicio al depender toda anterioridad del propio «yo primigenio» que capta antepredicativamente la unidad de la vivencia intencional originaria. Lejos de presuponer el yo originario la temporalidad que se insinúa en el prefijo «ante» del término «antepredicación», ocurre más bien que la propia temporalidad debe ser reducida a la facticidad del sujeto. No se trata, desde luego, de la facticidad ingenua y mundana, poseedora de una temporalidad propia pero al mismo tiempo contingente, sino de una más entre las posibles temporalidades «naturales». La referida facticidad del sujeto es una facticidad «reducida», o sea «la estructura apodíctica de la realidad trascendental» entendida como «hecho absoluto». <sup>14</sup> En este núcleo de funciones constitutivas transcendentales, según Husserl, reside el fundamento prelógico y prelingüístico de la facticidad mundana del sujeto. Esta estructura trascendental genera el perfil mundano y la especificación fáctica que impregnan toda dimensión temporal.

La dificultad que venimos señalando aparece ahora nítidamente planteada. Por lo pronto cabe preguntarse cómo es posible mostrar discursivamente las funciones transcendentales a las que acabamos de hacer referencia, y cómo puede sobrevenir unidad alguna en la corriente de las vivencias, en ausencia de toda actividad unificadora por parte del yo. En el citado *Nachtgespräch* entrevé Husserl claramente estos problemas cuando afirma: «En el curso de mi reflexión capto al vuelo (*erhasche ich*) la corriente de las vivencias, pero sólo en tanto que identifico, sólo en la medida que registro las unificaciones y las temporalizaciones que tienen lugar en el fluir del ser primigenio (*das*

14. *Loc. cit.*

*stromende Ursein*), o sea sólo si opto por desplegar una actividad». <sup>15</sup> Husserl no especifica, en embargo, cómo esta «actividad trascendental» puede captar la formación de unidades en la corriente de las vivencias, ya que esta unificación, no instituida por la actividad del juicio, es de naturaleza pasiva. En definitiva se trata de comprender cómo la «estructura trascendental originaria» puede captar un proceso unificador en el que no ha participado constitutivamente. Importa esclarecer, por tanto, de qué manera puede llegar a aprehenderlo fenomenológicamente como realización, o sea accediendo a su mismidad, ya que sólo entonces será posible considerar el «yo identificado discursivamente (*das bezeichnete und ausgesprochene Ego*)» <sup>16</sup> como el «yo originario», o sea como el yo que se designa a sí mismo y que, al propio tiempo, se expresa por medio de tal autodesignación. Parece poco plausible, por consiguiente, postular que la captación fenomenológica depende enteramente de la intuición de los procesos constitutivos. Por ello es razonable concluir que el predominio de la reducción en la doctrina fenomenológica no es compatible con la proscripción husserliana de la discursividad.

### 2.3. ¿Es posible intuir sin comprender?

Las constataciones que preceden nos ponen en guardia contra la tentación de declarar específicamente «fenomenológico» el programa, expuesto por Husserl en *Ideen I*, que propugna el uso exclusivo de la «descripción pura» al considerarla el único procedimiento adecuado para «explicar» y para «fundamentar», y que rechaza explícitamente

15. *Loc. cit.*

16. *Ibid.*, p. 584. En último término la fenomenología parece haber desistido de aprehender solipsísticamente las vivencias en términos de «yo» y haber optado por captarlas (formulando esta ambición en el vocabulario popularizado por Martín Buber) en términos de «tu». Pero el *parti-pris* descriptivista de la doctrina la obliga a abandonar esta pretensión y no le deja más opción que aprehender las vivencias como si fueran objetos.



todos los géneros «de construcción, de deducción, o basados en otros medios lógicos».<sup>17</sup> Por extensión tampoco parece oportuno asignar una operatividad fenomenológica incuestionable al lema husserliano «*intuitio sine comprehensione*»,<sup>18</sup> y en consecuencia cabe poner en entredicho las tentativas reduccionistas que pretenden ver en la razón una simple manifestación del «conocimiento intuitivo».<sup>19</sup> No queda más opción, por tanto, que abordar a contraluz la presunta primordialidad metodológica del descriptivismo puro. O sea que es indispensable contestar la pregunta: ¿Qué clase de operaciones gnoseológicas podrían formar la antiimagen del quehacer fenomenológico? Cabe pensar, por lo pronto, que el «antimétodo» fenomenológico por excelencia estaría comprometido con el «derivacionismo conclusivo» al cual suele enaltecer la filosofía y que consiste en una indefinida deducción lógico-analítica a partir de unas evidencias iniciales. Esta metodología, inspirada en los recursos operativos de las ciencias exactas, se presenta como la «antiimagen» del método fenomenológico porque en ella la validez de los axiomas, las premisas y los principios debe ser presupuesta antes de que el argumento regresivo inicie su andadura. A su vez el argumento, una vez concluido, no está en con-

17. Husserl, *Ideen*, op. cit., p. 141.

18. Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, ed. por W. Biemel, *Husserliana II*, La Haya 1958, p. 62. El propio Husserl matiza a continuación la drasticidad de esta exigencia, solicitando «tan poco entendimiento como sea posible, pero toda la intuición pura que esté a nuestro alcance (*Möglichst wenig Verstand, aber möglichst reine Intuition*)».

19. Es interesante observar como algunos filósofos contemporáneos de orientación dialéctica, y decididos antagonistas de Husserl, propugnan paralelamente «abolir la distinción entre tesis y argumentación. Pensar dialécticamente significa que la drasticidad de la tesis debe ser absorbida por la argumentación y que, al mismo tiempo, la tesis debe hacer suya la plenitud de su propio fundamento.» (Cfr. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Frankfurt a. M. 1951, p. 86). Por otra parte, la descalificación husserliana del entendimiento evoca el rechazo proclamado por Hegel en el «*Differenzschrift*» cuando llama al *Verstand* «la fuerza de la limitación (*die Kraft des Beschränkens*)» que con el desarrollo progresivo de las «manifestaciones de la vida (*die Äußerungen des Lebens*)» se convierte en una «potencia confrontadora (*eine Macht der Entzweiung*)». (Cfr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Jenaer Kritische Schriften I*, Hamburgo 1979, pp. 10 y 14).

diciones de justificar la interconexión de los principios, por lo cual la necesidad mecánica de la deducción carece de la decisiva dimensión del «para sí» que justifica toda autotransparencia. Esta característica deficiencia de las operaciones demostrativas que son habituales en filosofía, en opinión de Husserl, debe ser paliada recurriendo a «una progresiva clarificación, basada en el encadenamiento de las mostraciones, de los desempeños de la conciencia». En contraste con la metodología inspirada en el quehacer matemático y comprometida con la deducción a partir de unos axiomas preestablecidos, la «mostración» fenomenológica que preconiza Husserl identifica en la subjetividad un ámbito infinito de fundamentación intuitiva. Esta presunción da lugar a que Husserl excluya del quehacer filosófico toda «teorización deductiva» y conceda sólo un valor propedéutico a los procedimientos no específicamente intuitivos. Llegados a este punto, conviene desde luego que nos preguntemos cómo fundamenta Husserl su rechazo del método regresivo-deductivo. Pero asimismo parece pertinente examinar el empeño de este filósofo en contraponer al deductivismo el ideal de un intuicionismo progresivo. No deja de causar extrañeza que Husserl propusiera este programa sin haber establecido previamente que la disyunción entre intuición y construcción no podía ser cuestionada.

Si examinamos el programa de Husserl a la luz de la historia del pensamiento moderno no podremos por menos de pensar que el anátoma dirigido a la deducción regresiva aproxima la fenomenología a las posiciones mantenidas por Hegel. Comparte Husserl con la obra hegeliana el repudio del deductivismo kantiano, pues está convencido de que el saber filosófico no sólo debe fundamentar su propio fundamento, sino que al mismo tiempo debe dar una fundamentación apropiada a su método fundamentador. No cabe duda, por otra parte, que toda filosofía que atienda a esta exigencia tenderá a una regresión al infinito, peligro que Kant neutralizaba haciendo culminar la reflexión metódica sobre el «fundamento último» en la certeza incuestionable suministrada por la autoidentidad del yo. Pero tanto Husserl como Hegel recelan de que esta evidencia última pueda fun-

damentar saber alguno, aun cuando discrepan al interpretarla. Sus respectivas explicitaciones vienen condicionadas por la ambigüedad del concepto de «autoconciencia», pues este término puede ser entendido indistintamente como «acto» o como «significado» puros.<sup>20</sup> En esta dificultad se inspira el reproche que Husserl dirige a Kant: admite que descubrió el carácter espontáneo de la conciencia, pero le acusa de haberle sobreimpuesto, sobre todo en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, el ideal del deductivismo regresivo, no habiendo advertido que tal espontaneidad puede ser descrita noéticamente y representada intuitivamente.

Desde luego Hegel articula su crítica a la apercepción kantiana desde un horizonte de pensamiento bien poco afín al de Husserl. Según Hegel, como es notorio, si la autoconciencia es el fundamento de las categorías queda eliminada toda posibilidad de determinarla conceptualmente. El «yo» sólo puede ser determinado categorialmente, y entonces no es posible derivar las categorías de una autoconciencia definida precisamente con su ayuda. Pero Husserl y Hegel parecen haber pactado contra Kant, aun cuando las reservas antikantianas de ambos filósofos sean de sentido diametralmente opuesto. Husserl señala que Kant tenía que haber mostrado intuitivamente las determinaciones categoriales de la apercepción a partir del carácter espontáneo de la conciencia. En opinión de Hegel, en cambio, Kant tenía que haber entendido la espontaneidad del yo como un momento de la determinación del pensamiento puro. Husserl pretende reducir el significado a la espontaneidad, y Hegel la espontaneidad al significado. Sin embargo, ambos coinciden en tomar como punto de partida el carácter

20. El yo es la conciencia de una espontaneidad, pues en todas sus representaciones tiene que poder decirse «pienso esto». Sólo con posterioridad a su «ser-sí-mismo» puede un pensamiento tomarse a sí mismo por aquello que propiamente es. Al pensamiento no puede serle asignada modalidad alguna de existencia si no concurre el acto que lo hace ser pensado. Cuando el yo se piensa, sabe de sí mismo que es el principio del pensar y que éste es una efectuación de la subjetividad, en este contexto más parecida a una «*energeia*» que a un «*hypokeimenon*» o «*subjectum*».

co-originario de significado y espontaneidad, en la evidencia primordial de la autoidentidad del yo. Con todo, ninguna de tales propuestas de reducción llega a identificar como apariencia la instancia que ha sido reducida. Hegel pretende reconducir el acto al sentido: asigna al sentido una función originaria, y defiende el principio del «devenir del concepto». Husserl, en cambio, subordina el sentido al acto, eligiendo como principio la «institución de sentido» o *Sinnstiftung* que irrumpe en la «vida activa (*das leistende Leben*)» primordial. Aun cuando estos dos filósofos discrepan cuando refieren respectivamente el acto al momento del sentido y viceversa, son unánimes en su voluntad de preservar la diferencia entre ambos conceptos.

#### 2.4. *Especular es inevitable porque no es posible limitarse a describir*

Entre las orientaciones metodológicas de la fenomenología destacan por su importancia, como acabamos de ver, el enaltecimiento de la «descripción pura», la exaltación de la «metodología de la inmediatez», y la descalificación del constructivismo regresivo. Sin embargo, otras opciones programáticas son asimismo características de esta doctrina. Tanto la proscripción husserliana de la especulación, como la indiferencia hacia el sentido ontológico de la subjetividad (la cual, a su vez, orientó a Husserl hacia el problema especulativo fundamental), son rasgos esenciales de la doctrina. Sin embargo no parece que pueda ser atribuido alcance fenomenológico alguno a la «actitud antiespeculativa» de Husserl, ya que la causa de este rechazo parece haber sido su incapacidad para percibir con nitidez el problema central que plantea el conocimiento especulativo. Husserl nunca pareció interesado en determinar si los principios que garantizan la validez del conocimiento son fundamentalmente distintos de los factores que regulan la subjetividad en un sentido general, y tampoco se tiene la impresión de que hubiera procurado esclarecer si tales prin-

cipios trascienden una intuición exclusivamente óptica. No es posible considerar el antiespeculativismo fenomenológico como un rasgo esencial de la doctrina, sobre todo, porque existen excelentes razones para afirmar que tal actitud no es afín a la realidad operativa de la fenomenología.

La fenomenología, efectivamente, no se limita a solicitar ocasionalmente la contribución especulativa, puesto que es plausible afirmar que uno de los ingredientes metodológicos hegemónicos de esta doctrina es propiamente la especulación. Según afirma a este respecto Eugen Fink,<sup>21</sup> en fenomenología es indispensable especular por un doble motivo. Por lo pronto la especulación es imprescindible en las operaciones fenomenológicas porque permite aprehender la constitución intencional del ente en una perspectiva ontológica. Pero sobre todo la especulación es indispensable para comprender el sentido profundo del análisis intencional, una metodología que Husserl acostumbra a practicar sin preocuparse de identificar los vestigios especulativos que la contaminan. Hay que convenir, efectivamente, en que Husserl solía poner en práctica el análisis intencional con una actitud en cierto modo instintiva, hasta el extremo que jamás procedió a tematizarlo con efectividad. Por otra parte, esta desdoblada necesidad de especular debe ser combinada con el delicado tema de la cripto-especulación que, en realidad, ha sido siempre un ingrediente activo en fenomenología. «Habría que preguntarse si el propósito husserliano de abstenerse de cualquier género de especulación fue efectivamente mantenido, o bien si, por el contrario, el pensamiento especulativo se infiltra insidiosamente en fenomenología, particularmente en las doctrinas de la reducción y del idealismo trascendental».<sup>22</sup> Es difícil no estar de acuerdo con Fink en que las insuficiencias del análisis intencional hacen patente que la fenomenología no está en condiciones de rechazar impunemente la especulación.

21. Eugen Fink, «L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative», en: *Problèmes Actuels de la Phénoménologie*, ed. bilingüe francés-alemán, ed. por H.L. van Breda, Bruselas 1952, p. 82.

22. *Ibid.*: p. 58.

Por lo pronto conviene reconocer, en contra del fundamental antisistemático que defiende la fenomenología, que el análisis intencional conlleva de facto y persistentemente una componente sistemática, sobre todo porque la referencia a los modos originarios del sujeto posterga la reflexión sobre la sucesión efectiva de los actos intencionales. Como resultado de esta precedencia, el recuerdo suele ser considerado como una modificación intencional de la percepción, la conciencia del pasado es interpretada como una modificación intencional de la conciencia del presente, y la experiencia del «otro» es aprehendida como una modificación intencional de la experiencia de sí mismo. Un ejemplo más de la fascinación de Husserl por el modelo formal constituido en torno al «caso particular» viene dado por la conversión del dualismo formado por receptividad y espontaneidad, de manifiesto origen kantiano, en un *continuum* donde la actividad detenta una obvia preponderancia, pues «la receptividad debe ser considerada como el estrato más humilde de la actividad».<sup>23</sup> Siempre según Fink, también puede ser advertida la existencia de «elementos especulativos ocultos en la interpretación de la "cosa misma" como fenómeno, en el postulado de una radical "vuelta a empezar" (*Neuanfang*), en la tesis de la posterioridad (*Nachträglichkeit*) del concepto, en la creencia (*Glaube*) en el método, en el carácter indeterminado del concepto de constitución, en el cariz irreparablemente vago que presenta la noción de "vida", y sobre todo en el propio proceder analítico, pues hace prevalecer los modos originarios».<sup>24</sup> Añade este autor<sup>25</sup> que la fenomenología sólo se podrá desarrollar satisfactoriamente si accede a substituir la ideología antiespeculativa por una vinculación efectiva del análisis con la especulación.

Precisamente en la convicción husserliana de que percepción, conciencia del presente y experiencia de uno mismo son instancias fundamentales y originarias, hasta el punto que de su respectiva mo-

23. Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil*, ed. por L. Landgrebe (5.ª ed.), Hamburgo 1976, p. 83.

24. Fink, *op. cit.*, p. 82.

25. En la p. 84 de la obra citada.

dificación emergen los temas principales de la fenomenología, aparece en filigrana un incontrovertible motivo especulativo. Sucede, en efecto, que tales formas primordiales de la intencionalidad *no* existen de facto: no hay una «vida de la conciencia» que primero viene dada en la forma primordial que hemos referido, para modificarse a continuación en una serie de variaciones o modulaciones de índole siempre derivada. Hay que convenir en que, desde el punto de vista de las «cosas mismas», ni lo lejano es una modificación de lo próximo, ni el pasado y el futuro son modificaciones del presente, ni el «otro» es una modificación de uno mismo, ni la conciencia en general es una modificación de la autoconciencia. Y mucho menos, por supuesto, intenta la percepción primordialidad alguna, ya que sólo un prejuicio sistematizador lleva a considerarla como la forma originaria de la intencionalidad, postulando que de antemano sobreviene la percepción y a continuación se derivan de ella las formas más complejas. A pesar de la descalificación husserliana del sistematismo, la fenomenología parece desarrollar un punto de vista sistemático cuyo centro es el enaltecimiento del «caso particular». El presunto carácter primordial de unas actividades específicas de la conciencia es el pretexto que permite subordinarles las actividades restantes. Esta propensión de la fenomenología a convertir el «caso particular» en un esquema formal universalmente aplicable, como advierte Hans Blumenberg, debe ser interpretada como «una tendencia a contracorriente (*eine Gegenbewegung*) en el pensamiento de Husserl que equipara la deducción trascendental a la reducción trascendental y que invita a derivar la intersubjetividad a partir de la subjetividad, la experiencia del otro a partir de la experiencia de sí mismo, la corporalidad de los sujetos a partir de sus objetos intencionales, y finalmente la mundanidad a partir de la «necesidad de contar con algo más que con sólo uno mismo (*aus diesem Gesamtbedarf an mehr als sich selbst*)».<sup>26</sup>

O sea que no sólo el «compromiso antiespeculativo» está lejos de caracterizar la actividad fenomenológica, sino que además el presunto

26. Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt a. M. 1986, p. 368.

alcance universal del análisis intencional viene asegurado precisamente por la componente especulativa que subrepticamente le orienta. Puede incluso afirmarse que si al análisis intencional le fuera arrebatado este momento especulativo, disminuiría notablemente su ámbito de aplicación. Este cripto-especulativismo fenomenológico, según Fink, sugiere veladamente un efectivo «principio de división del trabajo» entre análisis y especulación que sería aplicable a las tareas filosóficas. Si la problemática específica del análisis es la relación sujeto-objeto, el ámbito adecuado a la especulación es obviamente «el mundo», o sea una entidad más originaria que cualquier ente, y más primordial que el objeto y que el sujeto. Y por consiguiente imposible de aprehender, por concreto y pormenorizado que sea el análisis, con ayuda de la dualidad sujeto/objeto, pues precisamente el acceso especulativo al «mundo» hace posible tanto la aprehensión de los entes como la contraposición de un sujeto y un objeto. El doble surgimiento del sujeto y del objeto, esencialmente posterior a la abertura originaria al mundo, proviene de la operación especulativa que consiste en pensar el ente en su especificidad óptica. Una actividad que Husserl, por lo demás, contempló siempre con indiferencia al haber optado por el crucial *partir* de identificar ente con objeto. Una deplorable consecuencia de este compromiso fue precisamente la utilización husserliana de los términos «ontología» y «ontológico» para referirse a la esencia de los objetos abstractos. Con una sensibilidad filosófica más atenta a los eventuales beneficios de la especulación, Husserl nunca hubiera pensado en reducir el ámbito ontológico a aquellos objetos que pueden ser aprehendidos analizando su constitución intencional.

## 2.5. Objeto representado contra sujeto representador

Si en la doctrina fenomenológica, como acabamos de referir, la mera actitud antiespeculativa no es fundamental, desde un punto de vista metodológico la operación que Husserl contrapone a la especulación, o sea el análisis intencional, es indiscutiblemente esencial.

Esta relevancia, a su vez, se refleja en la convicción fenomenológica en que objeto alguno es propiamente «pensable» si no son tenidos en cuenta la estructura y el modo de actuar del sujeto. El vínculo entre sujeto y objeto es tan decisivo que la indagación fenomenológica de los procesos de constitución puede ser igualmente conducida como un análisis de las formas subjetivas (análisis noético) o como una investigación del contenido estructural del objeto (análisis noemático). Ambos tipos de indagación están tan estrechamente interconectados que pueden ser descritos en referencia a la intencionalidad considerada como una realidad única, pues con este término son indistintamente designados tanto la vinculación direccional (el «estar apuntando a») del sujeto con un objeto, como el «estar apuntado» del objeto desde el punto de mira de un sujeto.

La intencionalidad, de todos modos, no es una «direccionalidad» que el sujeto pudiera arbitrariamente asumir o repudiar. Viene desplegada por el sujeto pero en el bien entendido que involucra al objeto en forma de una expectativa a realizar. De hecho la intencionalidad consiste en un ámbito intermedio de efectuación: sólo cuando ha sido dada esta entidad intersticial pueden surgir el sujeto y el objeto como instancias que se solicitan recíprocamente, ya que aun cuando el sujeto no es más que el ámbito en el que puede hacerse presente el objeto, éste tampoco es más que un modo de aprehensión por parte de un sujeto. La intencionalidad vendría a ser, en esta perspectiva, el lugar de la efectuación recíproca de sujeto y objeto, siempre subordinada a unas reglas irrevocables. La intencionalidad también puede ser comparada a la prioridad que un campo magnético tiene sobre ambos polos: ni es posible concebir uno de los dos polos aisladamente y a continuación imaginar el otro polo, ni tiene sentido pensar que primero sobrevienen los dos polos y, a partir de ellos, surge el campo magnético, ya que los polos sólo son posibles en el campo magnético y por medio del mismo, con lo que sólo éste tiene existencia propia.

Un planteamiento más formalizado de esta cuestión permite concluir que la intencionalidad surge de la captación de la unidad de lo fenomenal en tanto que fenomenidad, o sea el concepto que Husserl

interpreta como «conciencia intencional»: la representación de un objeto por un sujeto, el cual lo aprehende como distinto y en cierto modo contrapuesto a él mismo. Ahora bien: la insistencia en contraponer un objeto representado a un sujeto representador parece contravenir el imperativo fenomenológico de que no ha de ser posible distinguir entre la presencia del objeto de la representación para el sujeto, y la efectuación de la representación por el propio sujeto. La escisión tradicional entre un sujeto y un objeto, en definitiva, debe ser substituida por la tesis fenomenológica de la unidad entre el «hallarse presente» del objeto de la representación y el «llevar a efecto» el sujeto la presencia de lo representado, por lo que en último término la representación debe ser indistinguible de la propia operación de representar. El oportuno esclarecimiento de esta directiva, sin embargo, viene condicionada por una adecuada comprensión de la terminología introducida por Husserl. En la obra de este autor la operación de «llevar a efecto la representación» corresponde a *Vollzug*, y el estado de «hallarse presente» lo representado es designado por *Vorliegen*. Al propio tiempo se suele traducir *das Erscheinen* como «fenomenidad» y *das Erscheinende* como «lo fenomenal» (aquello que pertenece a la categoría del fenómeno, aquello que es dado a la experiencia), por oposición a «lo fenoménico» (aquello que concierne directamente al fenómeno). La categoría de la «presencia», o sea el «hallarse presente» del objeto de la representación (situación habitualmente simplificada con el término «representación»), corresponde a *Vorliegen*, y la «efectuación subjetiva de la representación» o sea el «llevarla a efecto» el sujeto (actuación simplificada con ayuda del término «representar») corresponde a *Vollzug*.<sup>27</sup>

27. Ya habrá sido advertido que la dificultad capital reside en la ambigüedad del vocablo «representación», pues este término connota indiferentemente la actividad y la pasividad que corresponden respectivamente a «*Vollzug*» y a «*Vorliegen*». Hay que señalar, sin embargo, que el propio término alemán «*Vollzug*» expresa con evidente torpeza la actividad que se pretende hacerle designar, hasta el punto que Arthur Schopenhauer propuso que esta ineficiencia semántica de «*Vollzug*» fuera combatida substituyendo este término por «*Vollziehung*» en el lenguaje filosófico. Aduce Schopenhauer que «por regla general la terminación «-ung» distingue lo

Sin embargo, la imposibilidad de conciliar la escisión sujeto-objeto con la exigencia fenomenológica de unidad entre «efecto» y «efectuación» (o sea entre *Vollzug* y *Vorliegen*) es sólo aparente. Estos dos prerrequisitos pueden ser armonizados substituyendo la habitual interpretación de la intencionalidad como «conciencia-de-algo» que Franz Brentano popularizó, por la explicitación debida a Husserl, para quien la intencionalidad caracteriza la correlación de «la fenomenidad» y «lo fenomenal», y consiste propiamente en un vínculo de referencia recíproca. El sujeto del despliegue fenoménico trata de captar el objeto en la identidad de su «ser sí mismo», o sea en la manera como tal objeto está presente en la identidad que le es propia, la cual a su vez parece no depender del despliegue fenoménico que constituye su punto de partida. El sujeto, al estar implantado en la actitud natural, no sólo anticipa continuamente esta identidad, sino que además, a fin de aprehender como dato la identidad efectiva del objeto, pugna por convertir en primigenio y originario todo aquello que, a nivel fenoménico, presenta de antemano un carácter derivado y accesorio. O sea que todo proceso intencional, de acuerdo con la interpretación husserliana, debe agenciar la «orientación teleológica a la evidencia» en el más amplio sentido de esta palabra. «Intencionalidad quiere decir en Husserl: conciencia-de-algo en tanto que (*als*) remisión o consignación (*Verwiesenheit*) a la evidencia».<sup>28</sup> En vez de favorecer la contemplación de un vínculo estático con el objeto, como ocurre en la versión de Brentano, la interpretación de Husserl constata que la conciencia está dirigida hacia el objeto, cuyo «estar presente» sólo supone o anticipa, solicitando que su «donarse a sí mismo» conlleve la realización intuitiva de aquello que, en la mencionada suposición o anticipación, consistía sólo en una expectativa. En la versión de la intencionalidad que propone Husserl, por consi-

subjetivo y lo actuante, tanto de lo objetivo como de aquello que está vinculado con el objeto mismo» y se lamenta en una nota de que el idioma alemán prefiera «*Vollzug* en vez de *Vollziehung*». Cfr. Arthur Schopenhauer, *Werke in zwei Bänden*, ed. por W. Brede, vol. II, Munich 1977, pp. 618 y 619.

28. Held, «Edmund Husserl», en: *Klassiker der Philosophie*, op. cit., p. 278.

guiente, la correlación entre «la fenomenidad» y «lo fenomenal», lejos de ser una concomitancia estática, consiste en un «estar-en-relación-con» de índole dinámica. Con este cambio de perspectiva en la interpretación de la intencionalidad, deja de ser relevante la antifenomenológica contraposición entre «representación» y «sujeto representador» que denunciábamos en el párrafo anterior, ya que el punto de vista husserliano armoniza la intencionalidad con la aludida «exigencia de indistinguibilidad entre representación y representar». Este requisito, además, está comprometido con la pretensión fenomenológica de acceder a la objetividad profundizando en el horizonte subjetivo. Como es notorio, para la fenomenología el contenido esencial de todo objeto sólo emerge auténticamente con la efectuación por parte del sujeto de los modos de la «donación de sí mismo» o *Selbstgebung* que corresponden a aquél. Cabe concluir señalando que la relevancia metodológica de la intencionalidad en fenomenología sanciona la interpretación de la máxima *Zu den Sachen selbst!* («Hay que ir a las cosas mismas!») que atribuye a «la cosa misma» el sentido de «tematización efectiva de la conciencia que corresponde a la cosa».<sup>29</sup>

## 2.6. *Las insuficiencias de la tematización fenomenológica: conceptos temáticos y conceptos operativos*

Una aspiración fundamental de la doxografía filosófica es identificar los temas preponderantes de las doctrinas que la tradición ha canonizado. Esta disciplina suele presuponer que cada doctrina «posee» sus propios temas al igual que se admite que una teoría física «posee»

29. Una vez establecida la legitimidad fenomenológica de la intencionalidad postbrentaniana, y habiendo quedado justificada la subordinación del vínculo intencional a la premisa de la indistinguibilidad entre representación y representar, es oportuno que nos preguntemos de nuevo si la relación intencional puede ser convertida en principio de la doctrina fenomenológica, o bien si puede ser derivada de un principio todavía más general. La más plausible candidatura a esta fundamentalidad preintencional podría corresponder a la «voluntad de identidad»

sus propios fenómenos. (Lo cierto es que los conceptos temáticos de una doctrina no son «hechos» que puedan ser equiparados a los fenómenos del mundo físico. Los supuestos «hechos» de la filosofía, en realidad, consisten en interpretaciones que propicia un determinado marco conceptual. En el fondo también son interpretaciones los «hechos» de la física, pues para justificarlos hay que recurrir al mismo entramado de conceptos al cual deben su existencia.) En términos generales, no se tiene la impresión de que determinar los conceptos temáticos de una doctrina filosófica presente dificultad alguna, ya que parece suficiente con atender a las interpretaciones de la misma que se han ido sucediendo en el tiempo, y que manifiestamente habían pretendido, según mantiene un manido *topos* doxográfico, «comprender al autor de la doctrina mucho mejor que el propio filósofo jamás llegó a comprenderse a sí mismo». Ahora bien: la circunstancia que subtrae una interpretación a la banalidad es, ante todo, su discre-

---

(«die Wille zur Identität»), o sea la categoría fenomenológica que según Klaus Held explica la propensión intencional a optimizar la evidencia. «La fenomenidad es de índole esencialmente voluntarista (*willenhaft*) al tratarse de una “fenomenidad-de-algo” y estar dotada por tanto de carácter intencional, pues consiste en un “estar-dirigido-a” un horizonte de objetos transcendente.» (Cf: Klaus Held, «Husserls Rückgang auf das *phänomenon*», en: *Dialektik und Genesis in der Phänomenologie*, obra colectiva, sin editor, Freiburg i. B. 1980, p. 101). O sea que la totalidad del proceso intencional está orientado por una «creencia en el ser» (*Seinsglaube*) que se especifica en la voluntad de anticipar o prever la identidad del objeto. La supresión de dicha creencia por la *epoché* es asimismo un acto voluntario, aun cuando en tal caso se trate de un *acto singular, aislado y no habitual*. El carácter voluntario de la *epoché*, además, pone de relieve la estructura asimismo voluntaria de la «creencia en el ser» y esclarece la premisa fenomenológica de la *indistinguibilidad de representación y representar*. En otros términos: la inhibición voluntaria de toda creencia y de todo postulado ónticos por efecto de la *epoché* obliga a interpretar la fenomenidad como una realización de la subjetividad, cuya dimensión voluntarista es puesta de relieve por la identidad anticipada del objeto que aflora en la propia fenomenidad. Con todo, al concebir la estructura voluntaria de la anticipación como una opción fenomenológica funcionalmente más fundamental que la propia intencionalidad, queda restablecida la contradicción entre el objeto representado y el sujeto representador, la cual suponíamos haber liquidado al substituir el estatismo brentiano por el dinamicismo husserliano. Después de la *epoché*, aparentemente al menos, surge de nuevo la contraposición entre la representación como objeto y la efectución de la representación por el sujeto.

pancia con las interpretaciones que el autor redivivo o sus lectores iniciales podrían proponer sobre su propio pensamiento. Más allá del optimismo doxográfico, por consiguiente, parece necesario abandonar la idea de que cada pensamiento especifica sin mayores problemas sus conceptos temáticos cruciales.<sup>30</sup>

Los obstáculos que acabamos de exponer, y que entorpecen la tarea de determinar los conceptos temáticos de una doctrina, crucial para una historia doxográfica de la filosofía, dieron lugar a que en el seno del movimiento fenomenológico fuera postulada la existencia de unos «conceptos operativos» cuyo ámbito de acción se extendería a la totalidad del discurso filosófico, y cuyo sentido sería diametralmente opuesto al de los conceptos temáticos. Según indica Eugen Fink, el filósofo que más ha contribuido a esclarecer tales conceptos, ocurre por lo pronto que «en la medida que el pensamiento preserva por medio de los conceptos temáticos aquello que ha sido pensado, formar tales conceptos se convierte en la finalidad manifiesta de cada filosofía, puesto que el concepto es el medio natural del pensamiento».<sup>31</sup> Establecer tales conceptos «temáticos», de todos modos, requiere la intervención de otra clase de conceptos cuyo rasgo distintivo consiste en ser «operativos» en vez de temáticos. Siempre de acuerdo con Fink, estos conceptos son «esquemas intelectuales que en circunstancia alguna acceden a una determinación objetiva, re-

---

30. Es oportuno recordar, una vez situados en esta perspectiva cautelosamente revocadora, que por ser la filosofía, como afirma Eugen Fink, una «determinación especulativa del ser del ente de todas las cosas ónticas», toda referencia a un «tema» del pensamiento constituye por sí misma una «determinación especulativa» de segundo orden, y por consiguiente no tiene sentido alguno asignarle un rango distinto al que correspondería a «la interpretación de una interpretación». Cf: Fink, «Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie», *op. cit.*, p. 321. Este importante trabajo de Fink ha sido a su vez comentado por Gadamer, quien advierte que «Fink sigue a Heidegger en la medida que aplica a Husserl el concepto de la *Gegenwendigkeit* [término que evoca la inter-convertibilidad concurrente, la tendencia inmanente y recíproca de cada instancia en dirección a la instancia concomitante] de la verdad y de la no-verdad, del encubrimiento y del des-encubrimiento». Cf: Hans-Georg Gadamer, *Kleine Schriften III*, Tübingen 1972, p. 181.

31. Fink, *op. cit.*, p. 324.



presentaciones mentales (*Denkvorstellungen*) abstractas que favorecen la aproximación a los conceptos temáticos, y que forman un horizonte que permanece opaco para el propio autor de la doctrina. Se trata, en suma, de conceptos que normalmente son utilizados (*verbraucht*) y que a veces incluso son llevados al límite de sus posibilidades (*durchgedacht*), pero que no llegan a ser propiamente pensados, ya que raramente son tomados en consideración (*bedacht*).<sup>32</sup>

El talante evanescente de los «conceptos operativos», de todos modos, conlleva la permanente posibilidad de un malentendido, y por ello es una precaución muy oportuna señalar precisamente aquello que tales conceptos *no* son. Los conceptos operativos no son el conjunto de las presuposiciones adoptadas por un filósofo y que por razones arbitrarias no llegaron a ser tematizadas, como tampoco son los eventuales *lapsus* metodológicos, las circularidades lógicas, los puntos de partida no justificados, o los condicionantes históricos extra-filosóficos que el historiador de la filosofía suele registrar más o menos distraidamente. Al término «concepto operativo» le corresponde, en realidad, un significado mucho más sencillo. Como señala Gadamer, se trata simplemente de que «determinados conceptos fundamentales del pensamiento permanecen con frecuencia sin tematizar, y sólo están presentes en la medida que son utilizados operativamente». <sup>33</sup> Ante la rotundidad de esta identificación parece razonable convenir en que, recurriendo al expresivo lenguaje de Fink, «los conceptos operativos son la *sombra* de una filosofía, y de su utilización no pensada se nutre la

32. *Ibid.*, p. 325.

33. Hans-Georg Gadamer, *Heideggers Wege*, Tübingen 1983, p. 158. Añade Gadamer que la existencia de conceptos meramente operativos se «reafirma (*bewährt sich*)» en la tensión (permanente en la obra de Heidegger) que sobreviene cuando se pretende evitar el lenguaje de la metafísica y, al mismo tiempo, se intenta articular el pensamiento por medio de conceptos. Se trata, en suma, de la tensión que surge «al no ser posible hablar de la esencia (*Wesen*) de las cosas, sin que *Wesen* conlleve el acento semántico de *anwesen* (presente) que le ha sido conferido (*verleiht*) por la tentativa heideggeriana de pensar el ser como tiempo». (*Loc. cit.*)

fuerza clarificadora del pensamiento y obtiene la filosofía su ímpetu creador.»<sup>34</sup>

Conviene dejar claro, por otra parte, que la noción de «operatividad» no pretende restaurar la convicción bergsoniana de que, en último término, toda doctrina filosófica «se repliega (*ramasse*) en un punto único, al cual sentimos que siempre nos debe ser posible aproximarnos todavía más, aun cuando estemos convencidos de que debemos renunciar a alcanzarlo». <sup>35</sup> Es preciso, en otras palabras, no confundir la noción de «concepto operativo» con la doctrina bergsoniana del «foco intuitivo». De acuerdo con esta teoría metafilosófica de Bergson, cada filósofo formula su pensamiento de acuerdo con unos recursos que vienen determinados *a priori*, puesto que «la complejidad de una doctrina, en sí misma potencialmente infinita, indica que las intuiciones de su autor son inconmensurables con los medios expresivos que tiene a su disposición». <sup>36</sup> Según este punto de vista, la esencia de un proyecto filosófico, lejos de residir en los enunciados que propone, radica más bien «en un foco intuitivo que resulta inevitablemente traicionado por el lenguaje en la medida que las palabras exteriorizan, fragmentan y dispersan la simplicidad infinita de la intuición». <sup>37</sup> El mismo Bergson expresa sugestivamente esta convicción señalando que «al remontarnos progresivamente a esta intuición original, estamos en condiciones de comprender cada vez mejor que, si Spinoza hubiera vivido antes que Descartes, habría escrito una obra distinta de la que en realidad escribió, aun cuando, al mismo tiempo, podamos estar convencidos de que [con independencia de la época y lugar en que] Spinoza hubiera vivido y escrito, a pesar de todo habría sobrevenido el espinozismo.»<sup>38</sup>

34. Fink, *op. cit.*, p. 325. Esta noción de *sombra* de una filosofía fue más tarde llevada a una central posición metodológica por la teoría del «in-pensado» que defendieron Heidegger y Merleau-Ponty. Cfr. la obra del autor *La filosofía y su historia* (Barcelona 2000).

35. Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, París 1939, p. 137.

36. *Loc. cit.*

37. Jacques Taminiaux, *Le Regard et l'Excédent*, La Haya 1977, pp. 69 y 80.

38. Bergson, *op. cit.*, p. 143.

Aun cuando la noción de «operatividad», como acabamos de mostrar, dista de coincidir con la «intuición» bergsoniana, tampoco debe ser confundida con otra noción intrigantemente afín: la «concepción filosófica». La opción historiográfica que intenta sacar partido de tal noción, mantiene que las concepciones de los grandes pensadores son todavía más relevantes que sus eventuales logros filosóficos. Esto quiere decir que las concepciones implícitas de los filósofos, por así decirlo, «cuentan mucho más» que su propio trabajo y que sobre todo, no cabe duda, «cuentan mucho más» que sus programas explícitos. Aspira la «historia de las concepciones», en realidad, a extender al pasado del pensamiento en su totalidad la actitud con la que hoy en día solemos considerar una de sus fases más eminentes: el llamado «idealismo alemán». El filósofo Dieter Henrich,<sup>39</sup> un eminente especialista en el idealismo, ha señalado a este respecto que los sistemas idealistas han tenido una posterioridad ambivalente. Por un lado no cabe duda de que ha menguado el interés que despiertan en tanto que programas demostrativos con pretensiones de rigor deductivo. Pero, por otro lado, mantienen intacta su vitalidad en tanto que concepciones filosóficas, como demuestra el hecho de que no nos cansamos de comentar su prodigiosa unidad interna. Una «historia de las concepciones filosóficas», por consiguiente, deberá determinar las decisivas protoformas de pensamiento que, a lo largo de la historia de la filosofía, han solido ocultarse tras su manifiesta realización en las doctrinas tradicionales, alguna mucho menos importantes que aquéllas.

### 2.7. *La tensión entre lo temático y lo operativo como tema fenomenológico*

Habiendo referido unas nociones (la intuición bergsoniana y la «concepción filosófica») patentemente próximas a la de «concepto

39. Cfr. a este respecto; Dieter Henrich, «Vergegenwärtigungen des Idealismus», *Akzente* 38 (1995), p. 64.

operativo» pero que evidentemente no coinciden con él, ha llegado el momento de delimitar con rigor el alcance de la operatividad en filosofía. El término «concepto operativo» designa una determinación esencial del pensamiento, y corresponde a la tradición fenomenológica el mérito de haberla descubierto. Advierte la fenomenología, en efecto, que aun cuando la realidad suele ser conceptualizada por medio de conceptos temáticos, éstos «corresponden necesariamente a una perspectiva finita, ya que en la formulación de todo orden temático intervienen unos conceptos que nunca llegan a ser del todo explicitados (*die dabei im Schatten bleiben*)».<sup>40</sup> Expresado del modo más sencillo posible, podría decirse que algo tiene que tematizar para que exista tematización y que, al mismo tiempo, este agente tematizador debe permanecer in-tematizado. En términos figurativos esta apostilla evoca la obviedad de que aun cuando algo tiene que «ver» para que exista «visión», también ocurre que este «algo» debe permanecer forzosamente in-«visible».

Con admirable concisión formula Fink esta paradoja: «Aun en la más depurada reflexividad actúa una inmediatez.» Los conceptos operativos, en otras palabras, permanecen necesariamente a-temáticos. Nunca pueden ser tematizados porque son el instrumento imprescindible para toda tematización. O sea que no sólo pasan inadvertidos, sino que son literalmente «inadvertibles», pues forman el medio que instiga todo escrutinio. Y este carácter elusivo que presenta toda operatividad, justifica una característica habitual de las doctrinas filosóficas: la predisposición a tematizar sus propios conceptos operativos, el compromiso a articular los recursos que ella misma moviliza y que eluden tercamente toda presentificación. La propensión, en suma, a volver indefinidamente sobre sí misma con el fin de captar su propio impulso efectuator. Los conceptos operativos, en otras palabras, expresan la necesidad de «saltar sobre su propia sombra»<sup>41</sup> que parece animar todo pensamiento.

40. Fink, *op. cit.*, p. 325.

41. *Loc. cit.* para ambas citas de Fink. El texto original de la primera dice: *In der hochgesteigerten Reflexivität wirkt immer noch eine Unmittelbarkeit sich aus.*

El pensamiento tradicional nunca llegó a tematizar sus conceptos operativos por la sencilla razón de que sólo por medio de ellos podía elaborar sus temas específicos. Cada doctrina resolvía la inevitable tensión entre lo operativo y lo temático de una de estas dos maneras: o bien dedicando una exacerbada atención metodológica a sus propias prestaciones teóricas, o bien desarrollando una sistematicidad que, incapaz de aprehender su propio resorte operativo, suscitaba una aporética irresoluble. En el pensamiento fenomenológico, en cambio, la tensión entre lo operativo y lo temático no sólo está inmanentemente presente en la doctrina, sino que además esta tensión constituye uno de sus temas preponderantes. Tal hegemonía no significa, desde luego, que la fenomenología tematice todos los rasgos operativos del pensamiento, ni que articule metódicamente la tensión que impulsa los cometidos teóricos. Atribuirle esta pretensión equivaldría a transfigurar la razón en un *logos* absoluto, de modo que entre el saber humano y la figura de un Dios omnisciente sólo existiría entonces una diferencia de grado.

Puesto que la noción de concepto operativo surgió en el seno del movimiento fenomenológico, para comprenderla a fondo es preciso analizar su relación con los temas fundamentales de la doctrina. Por esta causa conviene referir en detalle algunos rasgos de la operatividad fenomenológica habitual. Por consiguiente, en los párrafos que siguen va a ser glosado el vínculo que la noción de concepto operativo mantiene con los temas fenomenológicos de reducción, actitud natural, fenómeno, *epoché* y constitución.

Si por un lado la fenomenología aspira a profundizar en la tensión entre lo operativo y lo temático, hasta el punto que en la doctrina de la reducción ocupa este antagonismo una posición central, no es menos cierto que en el pensamiento de Husserl predominan los recursos operativos que permanecen por tematizar. Esta carencia, en opinión de Fink, es una consecuencia ineludible de la finitud de todo pensamiento.<sup>42</sup> También puede ser interpretada, de todos modos, como un fracaso de Husserl en su tentativa por convertir en tema fe-

42. *Ibid.*, p. 36.

nomenológico el antagonismo entre tema y operación que acompaña toda filosofía, ya que en realidad este pensador utiliza los conceptos fenomenológicos con una disposición más operativa que temática. El referido fracaso, patente en la deficitaria tematización de la fenomenología, paradójicamente la convierte en una filosofía «normal». La doctrina fenomenológica aparece, desde este punto de vista, como un estilo de pensamiento expuesto a la misma tensión irresuelta que palpita en toda filosofía, provocada por los recursos operativos que no han sido tematizados. Pero le corresponde el indiscutible privilegio histórico de haber advertido antes que nadie los insidiosos efectos del «residuo operativo», o sea el suplemento imprescindible en toda tematización. El esfuerzo de Husserl resultó insuficiente, pero cabe preguntarse en qué medida fracasó su tentativa de tematizar integralmente los recursos operativos de su propio pensamiento. Esta es la cuestión que vamos a examinar ahora.

## 2.8. *La insatisfactoria tematización fenomenológica de lo operativo*

No puede haber duda de que Husserl abordó con rotundidad la contraposición entre lo temático y lo operativo cuando decidió remitir la temática universal de la conciencia (la posición tética de la «actitud natural», en una palabra) a su condición a-temática previa. En nuestra cotidianidad estamos dirigidos «temáticamente» hacia las cosas porque para nosotros los objetos destacan temáticamente sobre un trasfondo temático universal. La «puesta entre paréntesis» husserliana, además de interrumpir esta impremeditada tematización de la realidad, hace posible que el pensamiento denuncie su propia candidez acrítica. Sólo a partir de esta desconexión, efectivamente, nos abstenemos de creer «temáticamente» en el ser de las cosas. La consecuencia decisiva de esta des-tematización es la intuición de las condiciones a-temáticas que anteceden la actitud natural.

El ingenuo proceder de la actitud natural, en suma, presupone a pesar de todo la existencia de unas vivencias que meramente son asumidas porque no pueden ser pensadas. Son tomadas en consideración, en definitiva, las vivencias que orientaban nuestro compromiso realista y cuyo descubrimiento pone a nuestro alcance el ámbito de la subjetividad trascendental. Por otro lado, haber identificado la naturaleza vivencial de los recursos operativos no sólo no excluye su conceptualización sino que en cierto sentido la solicita. Ello no quiere decir que el ámbito de los recursos operativos sea una estructura objetiva y que, en consecuencia, su indagación corresponda a las doctrinas positivistas de la conciencia. Más bien ocurre lo contrario, ya que es un horizonte de efectuaciones que preexiste a toda estrategia de objetivación. Al ser puestas de manifiesto las condiciones operativas de la conciencia en general, pasan a un primer plano los conceptos operativos que precisa la propia conciencia para constituir objetivamente las cosas. La reducción fenomenológica permite identificar (y a la vez trasciende) la diferencia entre el «tema» que orienta a la conciencia en su aproximación a la realidad, y el «medio a-temático» en y por el cual esta operación tiene lugar.

Ahora bien, ¿en qué medida estas intenciones programáticas han sido realizadas por la fenomenología? Una vez operada la reducción, ¿quedan en fenomenología conceptos operativos por tematizar? ¿Recurre postreductivamente la doctrina a conceptos que no han recibido el oportuno esclarecimiento temático? ¿Tiene a su alcance el sentido de los conceptos que emplea, o sea que dispone sobre ellos sin traba alguna? La característica «indeterminación fluctuante» (*schwebende Unbestimmtheit*<sup>43</sup>) que puede ser advertida en los conceptos fun-

43. *Ibid.*, p. 333. En la fase teleológica del pensamiento de Husserl, sin embargo, tanto la referida «indeterminación fluctuante», como las deficiencias asociadas a la «apropiación» por una filosofía de sus propios conceptos, son atribuidos a una condición restrictiva: los conceptos operativos de una doctrina sólo pueden resultar integralmente tematizados si una investigación histórica de alcance crítico e interpretativo establece el sentido posthistórico del correspondiente modo de pensar. Cabe conjeturar, por consiguiente, que la valoración y la interpretación de las doctrinas filosóficas, cuando la llevan a cabo sus propios autores tiene escasa re-

damentales de la fenomenología, ¿no será debida al conflicto latente provocado por la «sombra operativa» que prevalece en la doctrina, y por la precariedad de los intentos por formularla temáticamente? Resolver estos interrogantes conlleva escrutar los conceptos fundamentales de la fenomenología con el propósito de detectar la presencia de residuos operativos. Importa determinar en ellos, sobre todo, los eventuales rasgos de indefinición que revelarían una tematización insuficiente.

Por lo que se refiere al concepto de «actitud natural», como indica Fink en su trabajo sobre los conceptos operativos, el sobrevenimiento de una subjetividad constituyente aleja toda posibilidad de recuperarla. Una vez que ha sido admitida la precedencia de la «vida constitutiva» en toda formación de sentido, la actitud natural pierde toda relevancia. Pero entonces no puede ser asignada a entidad trascendental alguna la peculiar captación de sí mismo por el sujeto que, paralelamente a toda reflexión egológica, tiene lugar en un horizonte estrictamente mundano. Como afirma Fink, «la constitución del carácter mundano del sujeto (una mundanidad que encubre la originaria anterioridad del sujeto con respecto al mundo mismo [*weltvorgängige Ursprünglichkeit*]) no ha sido explicitada por Husserl con la suficiente fuerza de convicción».<sup>44</sup> Desde una perspectiva análoga, tampoco los conceptos temáticos cruciales de «epojé», «neutralización» y «fenómeno» parecen estar exentos de indeterminación. Esta deficiencia parece imputable a la presencia en ellos de unos vestigios operativos que no han sido tematizados.

levancia: «Cuando por medio de la investigación histórica accedemos a tales «autointerpretaciones» no solemos obtener información alguna acerca de aquello que los filósofos que las formularon pretendían conseguir en la unidad recóndita de su interioridad intencional. Sólo la *instauración definitiva* (Endstiftung) de sentido revelará esta unidad intencional. Únicamente a partir de dicho «sentido final» resultará puesta de manifiesto la orientación unitaria de todas las filosofías. Y entonces será posible esclarecer el pensamiento de los filósofos del pasado hasta el extremo de que llegarán a ser comprendidos como ellos mismos jamás lograron comprenderse.» Cf. Husserl, *Krisis*, op. cit., p. 74.

44. Fink, op. cit., p. 331.

Al analizar estos residuos operativos, de todos modos, conviene no olvidar que la fenomenología invita a distinguir entre el «objeto mismo» y el sentido subjetivo de dicho objeto. El fenómeno «subjetivo» debe ser distinguido del fenómeno legitimado por la «cosa» y fundamentado en ella. Sólo esta discriminación hace posible extraer en toda actitud tética el sentido que, en propiedad, corresponde al objeto. Por medio de la *epoché*, como es notorio, queda sin efecto el compromiso tético. La anulación del carácter óptico del objeto convierte a éste en fenómeno. En la medida que decide abstenerse de creer en el «ser de las cosas», Husserl no sólo destruye la ingenuidad de la actitud natural sino que la denuncia implícitamente como la adopción acrítica de una tesis general. Presupone que la tarea primordial para una filosofía rigurosa consiste en neutralizar críticamente la referida tesis. El problema crucial de este planteamiento es que los medios que la fenomenología pone en práctica para llevar a cabo esta neutralización crítica, o sea los conceptos que han de ayudarla a liquidar la creencia en el ser de las cosas que aflora en la actitud natural, los extrae precisamente del mismo ámbito que se ha propuesto invalidar.

La noción de «fenómeno», por ejemplo, resulta de la operación que despoja al objeto de su carácter tético. Es el sentido que corresponde al objeto una vez que ha sido neutralizado todo compromiso óptico. Pero adolece de la ambigüedad que ya hemos referido: por un lado se pretende derivarlo de la neutralización, pero por otro lado no se le quiere desvincular totalmente del sentido que tenía el objeto en el ámbito natural-mundano. A lo largo de su evolución histórica, la doctrina fenomenológica no ha mantenido un punto de vista coherente respecto de la noción de «fenómeno». Persigue la captación reflexiva del fenómeno por sí mismo, al tiempo que pretende preservar el sentido anterior a la neutralización, o sea el sentido que describe la presencia de la cosa en su vinculación con la tesis del sentido óptico, en tal caso todavía no descalificada. En esta perspectiva, de hecho, cabe preguntarse si es posible concebir el fenómeno neutralizado prescindiendo del fenómeno que corresponde a la actitud na-

tural. Parece imprescindible transformar especulativamente la noción de fenómeno que emerge de la neutralización, asignándole las connotaciones natural-mundanas que la anterior etapa había pretendido excluir.

Aun cuando sea legítima la aspiración a neutralizar todo rasgo tético «en singular», ya que la suspensión de la creencia en el ser de una cosa no presenta problema alguno, las pretensiones de la *epoché* no parecen justificadas. Cabe admitir, con todo, que la neutralización de la cosa no altera su confinamiento en un horizonte mundano cuya existencia sigue siendo mantenida. La creencia en una tesis general mundana resulta preservada aun cuando se abandone la tesis óptica singular que concierne a un objeto concreto. Otra cosa es la pretensión de extender la neutralización a la tesis mundana, o sea de suspender la tesis general acerca de la realidad del mundo, análogamente a como se practica la *epoché* sobre la representación de un objeto. Ya que entonces se aspira a extrapolar una operación que es factible cuando se realiza en singular, pero que resulta desbordada por unas pretensiones a la universalidad que son difícilmente justificables. La *epoché* suele ser cotidianamente practicada sobre efectos ópticos, falsos reconocimientos, hipótesis anuladas, identificaciones revocadas, errores abjurados, fallos perceptivos, distracciones y alucinaciones. No obstante, dejar de creer en la realidad de una cosa tenida hasta este momento por real, una práctica frecuente en el seno de la actitud natural, es una operación de orden distinto a la decisión de dejar de creer en la realidad. Neutralizar de antemano la tesis general mundana, además, significa proscribir la misma posibilidad de la *epoché*, ya que esta operación desconectadora venía implícitamente justificada por la creencia previa en la realidad general del mundo. La dimensión «natural» de la *epoché*, por consiguiente, es incompatible con el sentido transcendental que se suele asignar a la neutralización de la tesis general mundana. Una «abstención de toda creencia» que consiguiera involucrar al ámbito transcendental tendría que estar concertada con la neutralización de la actitud natural que da lugar al concepto de «fenómeno». Esta persistencia del

nivel operativo asociado a la actitud natural, y la disparidad entre la intención teórica y la práctica real que la sustenta, revelan una insuficiente tematización de los conceptos operativos que soportan la indagación fenomenológica.

## 2.9. *Constitución mundana y constitución transcendental*

Una indeterminación análoga, provocada asimismo por una insuficiente tematización de los recursos operativos empleados, aparece asociada al concepto fenomenológico de constitución. El estado de cosas que advertíamos más arriba sobreviene ahora de nuevo: al término «constitución» le corresponde por lo pronto un sentido «ingenuo» y anclado en la actitud natural, aun cuando repleto de connotaciones operativas. La fenomenología procura extender esta base operativa a un horizonte transcendental, pero sin efectuar de una manera satisfactoria (o sin estar en condiciones de llevarla a cabo<sup>45</sup>) la tematización correspondiente. Esta inhibición nos aporta de nuevo un residuo operativo no tematizado que incita incesantemente a la vaguedad y a la indeterminación. Para reconstruir el sentido «ingenuo» del concepto de constitución es preciso considerar una vez más las peculiaridades de la actitud natural. Toda representación es capaz

---

45. En tal caso se trataría de una imposibilidad de principio. Fink defiende la tesis de que *Husserl elige intencionadamente una terminología imprecisa*, casi siempre consistente en conceptos extraídos de la actitud natural y transferidos a un horizonte transcendental. A este origen cabe imputar que el alcance operativo de tales conceptos resulte insuficientemente tematizado, ya que pretende escapar a la alternativa (que se impone a toda filosofía del conocimiento) entre la posición idealista según la cual el sujeto, en cierto modo, contribuye a «producir» la realidad «objetiva», y la realista o contemplativa que defiende la mera acogida de los datos sensibles. El uso transcendental de conceptos como el de *constitución*, por ejemplo, impregnado de las ambigüedades del mundo natural, nada decide en relación con el debatido dilema de si en último término la posición husserliana es idealista o realista, pues la extensión de dicho concepto no depende de que sea interpretado como producción o alternativamente como captación pasiva. *Cfr. ibid.*, p. 335.

de suscitar objetividad, ya que asegura la constitución del objeto en la vivencia del sujeto natural. Forma el sentido intencional que orienta la donación de un objeto en la conciencia, estableciendo el sentido «objetivo» de las cosas en el ámbito natural. Pero conviene distinguir esta producción de objetividad, asociada a una constitución, de la producción de la entidad representada, o sea del «objeto mismo». O sea que es preciso contraponer el sentido transcendental al sentido mundano de la constitución. En realidad, Husserl procede a asignar un sentido transcendental inédito al concepto ingenuo-mundano de constitución sin haber tomado previamente la precaución de tematizar la diferencia entre los dos niveles discrepantes de sentido, o sea sin conceptualizar la implantación en un horizonte transcendental de unos recursos operativos surgidos del horizonte mundano. Esta violenta sobreimposición de un sentido transcendental a un proceso constitutivo de índole mundana, delata la insuficiente tematización de los recursos operativos que han sido puestos en práctica.

La tensión entre lo operativo y lo temático puede ser advertida en ámbitos muy diversos de la fenomenología por la simple razón de que esta doctrina recurre continuamente a la sobreimposición que acabamos de referir. Como afirma Fink, en realidad Husserl procedió a «describir la relación del sujeto transcendental con el mundo de las cosas por medio de unos conceptos extraídos de la «esfera ingenua que en sí mismos conllevan una indeterminación fluctuante [y] que son utilizados como modelo orientador hasta su consumación».<sup>46</sup> Pero si en la obra de Husserl tiene lugar una velada mundanización del ámbito transcendental, lo cierto es que esta operación está vinculada con la problemática en torno al lenguaje. Este autor procura distanciar su pensamiento de la actitud natural, y la intenta comprender como una institución de sentido tributaria de la única instancia que puede suministrarlo, o sea la «vida transcendental». Pero también ocurre que, por efecto de esta misma dis-

---

46. *Loc. cit.*

tanciación, la fenomenología se autoexcluye del ámbito donde el lenguaje encuentra su medio natural de asentamiento. Husserl accede a un ventajoso punto de vista contemplativo al escoger una perspectiva transcendental, adecuada para describir cualquier «donación de sentido». Pero una vez situado en el horizonte extramundano no dispone de medio expresivo alguno para referir tal «donación», y debe abandonar esta posición privilegiada. El acceso a la posición transcendental, por consiguiente, tiene como contrapartida el evidente menoscabo que impone al lenguaje «ingenuo». La pérdida de todo recurso legitimador revela la desvirtuación que sufre el lenguaje natural al resultar separado del ámbito mundano. Una vez más los desempeños propiamente operativos (en este caso las funciones descriptivas del lenguaje) son extraídos por la fenomenología del ámbito natural, y las circunstancias de su nueva implantación tampoco en este caso son objeto de la atención tematizadora de la doctrina. Aun cuando la tenacidad de Husserl en soslayar la esfera mundana fuera admirable, los recursos operativos empleados en esta tentativa de desvinculación estaban tan profundamente enraizados en el ámbito ingenuo-natural que jamás pudieron ser completamente neutralizados.

O sea que la intención husserliana de convertir la tensión entre lo temático y lo operativo en tema fenomenológico fracasó rotundamente. Como acabamos de ver, este antagonismo está veladamente presente en todo el ámbito de la doctrina. Sus conceptos fundamentales contienen una fértil componente operativa, pero los historiadores de este movimiento filosófico son unánimes al diagnosticar que nunca resultó suficientemente esclarecida. Son frecuentes los reproches dirigidos a Husserl acerca de su imprecisión, ambigüedad y fluctuación tanto categorial como terminológica, llegando incluso a figurar en los escritos de un epígono incondicional como Eugen Fink. La aspiración husserliana a tematizar la oposición entre tema y operación nunca fue satisfactoriamente realizada, y subsistió en fenomenología la tensión fundamental entre los conceptos temáticos y los conceptos operativos.

### 3. La justificación transcendental en fenomenología

#### 3.1. Continuidad formal y discontinuidad metodológica

Las evaluaciones contemporáneas de la fenomenología suelen disentir sobre la afinidad metodológica entre las posiciones idealistas de Husserl y la ontología del primer Heidegger. Las opiniones al respecto están claramente divididas. Si unos estudiosos mantienen que los aspectos formales de ambas doctrinas dan testimonio de tal afinidad, otros no creen que sea posible identificar entre el pensamiento de Husserl y el del primer Heidegger nexo metodológico alguno, aun desde un estricto compromiso formalista. Un lúcido expositor de esta problemática, el filósofo contemporáneo Harald Holz, ha explicado sucintamente por que no parece convincente el juicio de Heidegger sobre el vínculo de su pensamiento en *Ser y Tiempo* con la herencia fenomenológica, una filiación que, dicho sea de paso, Heidegger nunca llegó a cuestionar totalmente.

«Heidegger asigna al concepto de ser una función doble: oficiar como síntesis *a priori* suprema y, por decirlo con ayuda de un concepto tradicional, aportar su propio fundamento. El talón de Aquiles de este planteamiento reside en que el esfuerzo fundamentador que lo inspira es baldío. Por un lado no se explicita lo suficiente qué problemática podría dar acceso a aquello que habitualmente se denomina un principio absoluto, aun cuando sea obvio que aquélla tendría que distinguir entre dos aspectos de la doctrina: el orientado hacia sí mismo (el talante inmanente y rigurosamente autónomo) y el heterológico (sobre-



venido al transgredir el referido ámbito de immanencia). Por otro lado no consigue Heidegger, ni siquiera en el apogeo de su reflexión metodológica, referir a sí mismo el principio supremo que ha identificado. Hay que tener en cuenta que esta autoaplicación, de haber podido ser llevada a cabo, no sólo habría permitido esclarecer la relación del pensamiento con el ser y de la conciencia con la acción, sino que además habría justificado tales vínculos recíprocos tomando el absoluto como referencia.»<sup>1</sup>

Esta insatisfactoria orientación metodológica, con todo, no parece cuestionar la afinidad operativa que, en opinión de algunos estudiosos, vincula la ontología fundamental heideggeriana con el legado fenomenológico. Tales dificultades de método, advierte el propio Holz, eran un ingrediente habitual en la fenomenología clásica, pues «a decir verdad, constituyen el reverso de toda fenomenología que, desde un punto de vista metodológico, no aspire a ser más que aquello que es en sí misma»,<sup>2</sup> entendiéndose Holz con esta elíptica formulación una fenomenología cuyo «método» se reduce al trivial alcance orientativo de sus principios. Según esta manera de ver las cosas, el método que defiende el primer Heidegger sólo en parte prolonga el talante metodológico de la fenomenología. Y en la medida que este autor formaliza drásticamente el programa fenomenológico, agrava las carencias metodológicas que ya eran patentes en él. Aun cuando es aplicable a la fenomenología clásica la primera de las impugnaciones de Holz que acabamos de referir, contraria a que los aspectos autónomos e inmanentes de la doctrina se diferencien de los heterológicos, no ocurre lo mismo con la segunda impugnación, pues la fenomenología siempre se esforzó en aplicarse a sí misma sus propios principios.

Las insuficiencias metodológicas de la ontología fundamental, en la presente perspectiva, son en parte de nueva factura, pero también

1. Harald Holz, «Prefacio» o «Vorwort» a la obra: Carl Friedrich Gethmann, *Verstehen und Auslegung*, Bonn 1974, p. 4.

2. *Loc. cit.*

en buena medida las hereda Heidegger de la fenomenología. O sea que este autor sólo «en parte» aparece como el continuador metodológico de Husserl. Esta continuidad parcial entre ambas doctrinas habría procedido, además, de la dimensión más cuestionable del transcendentalismo fenomenológico: la inevitable tendencia al formalismo que, desde sus inicios kantianos, ha acompañado el desarrollo de la filosofía transcendental. «El método transcendental, afanado en investigar las condiciones de posibilidad, paga su astringente triunfalismo con una irrefrenable tendencia a formalizar. Al fundamentar su doctrina en la subjetividad concreta, Heidegger consigue en *Ser y Tiempo* llevar este método a su culminación. Y con este indiscutible logro conduce también a su apogeo los planteamientos de Descartes y de Kant. Pero la formalización es el precio insoslayable (*unabdinglich*) que paga Heidegger por esta hazaña.»<sup>3</sup> La propensión formalista que daba lugar al ya referido «talón de Aquiles» de la ontología fundamental, por tanto, no puede ser imputada a Heidegger porque este autor la comparte con la tradición del transcendentalismo. El aura formalista que, en un primer momento, expresaba uno de los aspectos menos satisfactorios del proceder heideggeriano, cuando se la examina en detalle aparece como un exponente más de la continuidad metodológica que enlaza ambas doctrinas.

Otros autores han sido con frecuencia vehementes al comentar la transformación metodológica que Heidegger introduce en el programa de Husserl. El filósofo contemporáneo Carl Gethmann defiende a este respecto unas ideas sumamente interesantes, aun cuando no parezca interesado en la corrección que la obra del primer Heidegger aporta al transcendentalismo. Así afirma Gethmann que «la concepción heideggeriana de la fenomenología no es metódicamente hermenéutica [por la influencia que sobre ella ha ejercido el legado histórico] de San Agustín, Lutero, Calvino, Pascal, Kierkegaard y Dil-

3. Helmut Kuhn, «Antike Noetik und moderne Subjektivität», en: *Die antike Philosophie und ihre Bedeutung für die Gegenwart*, ed. por R. Wiehl, Heidelberg 1981, p. 9.

they. Sucede más bien lo contrario: la fenomenología, en el sentido que Heidegger la concibe, se orienta hacia el Dasein fáctico porque metodológicamente se comprende a sí misma como una hermenéutica». <sup>4</sup> Sin embargo, al profundizar en la reorientación temática que imprime Heidegger a la fenomenología, además de presuponer que fue una transformación impuesta por el inmovilismo metodológico de este autor, admite Gethmann que la revolución filosófica protagonizada por la ontología fundamental, dejando de lado su posible origen en el legado de Husserl, ha llegado a afectar al propio método de la fenomenología. «Heidegger no pretende asignar nuevos temas a la fenomenología. Aquello que debe ser transformado hermenéuticamente, en su opinión, es más bien el propio método fenomenológico.» <sup>5</sup>

La ruptura metodológica impulsada por Heidegger, según el punto de vista que estamos considerando, se habría desarrollado en dos direcciones distintas. Si por un lado liberó la teoría del sujeto de su tradicional vinculación con el transcendentalismo, por otro lado escindió el propio método transcendental al haberlo aplicado sobre sí mismo. Esta doble disrupción es expresada gráficamente por Gethmann con el expresivo término «dinamitar» (*sprengen*) al señalar que «la ontología fundamental es una filosofía transcendental que ha dinamitado la simbiosis entre el método transcendental y la teoría del sujeto autónomo». <sup>6</sup> En otro lugar de su obra indica Gethmann que «la teoría heideggeriana del sujeto equivale en cierto modo a dinamitar el pensamiento transcendental, habiendo suministrado éste la oportuna fuerza explosiva (*Explosivkraft*)». <sup>7</sup> Estas drásticas puntuali-

4. Gethmann, *Verstehen und Auslegung*, op. cit., p. 122.

5. *Ibid.*, p. 125.

6. *Ibid.*, p. 80.

7. *Ibid.*, p. 156. Señala Gethmann, además, la necesidad de justificar transcendentalmente la unidad de las dos clases de ente identificadas por Heidegger: existente y subsistente o *vorhanden*. No parece haber advertido que sólo asegurando la procedencia empírica de esta dicotomía tiene realmente sentido tal justificación. Afirma Gethmann que «es claro como la luz del día (*zwingend klar*) que el único método apropiado para abordar la cuestión acerca del sentido del ser es el transcendental», basándose en que «la unidad del Dasein y del ente subsistente en el ámbito de realizaciones del Dasein (el ser-en-el-mundo) no puede venir ase-

zaciones de Gethmann ponen de manifiesto la importancia de los rasgos de continuidad metodológica que, alimentados por una constante referencia al transcendentalismo, mantienen la fenomenología idealista y la ontología fundamental de Heidegger.

En todo caso, los encontrados puntos de vista que acabamos de comentar revelan un evidente interés por esclarecer la eventual continuidad metodológica entre ambas doctrinas. ¿Es plausible entender la ontología fundamental como una filosofía transcendental, y atribuir esta orientación metodológica al legado de Husserl? Antes de indagar si la filosofía del primer Heidegger continúa el transcendentalismo fenomenológico, no obstante, convendrá determinar si la fenomenología puede ser considerada a su vez una filosofía transcendental en sentido riguroso.

### 3.2. *El ambiguo transcendentalismo de Husserl*

Para decidir en qué sentido puede ser considerada la fenomenología una filosofía transcendental, es preciso confirmar ante todo su presunta unidad metodológica. A este respecto conviene no olvidar que la fenomenología combate las preconcepciones teóricas ante la realidad, pues el legado filosófico tradicional es considerado por Hus-

gurada por ninguno de estos dos entes, ya que aquélla sólo sobreviene si una condición transcategorial de posibilidad (el sentido del ser) orienta el Dasein hacia el ente subsistente». (*Ibid.*, p. 41). En otro pasaje de esta obra, sin embargo, manifiesta Gethmann que «la temporalidad de la *Sorge* es el ámbito donde la existencia del Dasein, la orientación del Dasein hacia el ente intramundano, y la propia verdad del ser, pueden venir globalmente comprendidos como condiciones antagonistas de posibilidad». (*Ibid.*, p. 155). De hecho el «furor metodológico» de Gethmann le lleva a entrever planteamientos transcendentales donde es discutible que pueda haberlos, pero en cambio es frecuente que pretenda argumentar con razonamientos obviamente circulares. En general, el peligro mayor del metodologismo a ultranza es que diluye el interés por el asunto indagado. Como dijo Lotze a este respecto, «es aburrido afilar continuamente un cuchillo si no se tiene la intención de cortar algo con él». (Cfr. Hermann Lotze, *System der Philosophie*, 2ª Parte: «Metaphysik», Leipzig 1879, p. 15)

serl como un obstáculo que impide acceder a la «cosa misma». Por ello no está en condiciones de configurarse como una doctrina metodológicamente convencional, pues no puede adoptar la forma canónica que predomina en los sistemas de pensamiento modernos. El propio Heidegger ha señalado el exacerbado horror metodológico de la fenomenología clásica, un rechazo cuya manifestación más expresiva es la decisión husserliana de evitar que la identidad definitiva de la doctrina coincida con la identidad de un método. «La fenomenología no existe (*die Phänomenologie gibt es nicht*), y en caso de que existiera nunca se parecería a una técnica filosófica. El rasgo esencial de los auténticos métodos, los cuales son como caminos que llevan al objeto, consiste en que se determinan a sí mismos en función de la finalidad perseguida. Un auténtico método, en efecto, conduce responsablemente a su objeto, y por ello deja de ser relevante si sólo se le exige que sea banalmente eficaz.»<sup>8</sup> Con todo, a pesar de que la fenomenología fue reacia a establecer sus señas de identidad con ayuda de un método, de modo que su identidad filosófica no resultó afectada por las continuas reorientaciones de la doctrina, el pensamiento de Husserl hizo suyos unos compromisos metodológicos entre los cuales, sobre todo a partir de 1913, el trascendentalismo ocupó un primerísimo lugar.

La fenomenología fue caracterizada por Husserl como una filosofía trascendental, pero algunos estudiosos han puesto en tela de juicio sus protestas de ortodoxia transcendentalista. «El enraizamiento común de la fenomenología y del kantianismo en una teoría de la constitución es para Husserl una razón suficiente para que su doctrina deba ser considerada una teoría trascendental. [...] ¿Con qué derecho se atribuye [la fenomenología] el rango de filosofía trascendental? Ni la reducción, ni la intuición de las esencias, suministran un conocimiento sintético *a priori*, ya que el conocimiento aportado por la reducción es sintético pero empírico, mientras que la intuición

8. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. de E.W. von Herrmann, vol. 24 de la *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M. 1975, p. 467.

de las esencias es *a priori* pero analítica. [...] Para evitar confusiones sería preferible que la fenomenología de Husserl no se autodenominara "trascendental".»<sup>9</sup> ¿Son plausibles tales acusaciones de falso trascendentalismo dirigidas a la fenomenología? Para contestar esta pregunta es preciso comprender a fondo, ante todo, el específico compromiso metodológico de la filosofía trascendental. En nuestros días, precisamente, Manfred Frank ha compendiado espléndidamente la idea vertebradora del llamado «método trascendental»: «Las reglas de la razón son el precipitado (*Niederschlag*) de determinadas actividades sintéticas, secundadas "en última instancia" por un sujeto "trascendental", o un sujeto viviente, o incluso un sujeto trabajador, o sea un sujeto que además de instituir valor o de organizar sentido, se encarga de poner orden en la circulación de signos, de funciones vitales, o de mercancías, y *ello sin que, por esta causa, el sujeto en cuestión esté incluido en el orden que él mismo organiza*. Tal operación fundamentadora, por consiguiente, si por un lado justifica el orden de las representaciones, por otro lado se substrahe a él. O sea que la instancia que integra las cosas en un determinado orden, a su vez *no forma parte del mismo*. Uno de los sentidos del término "trascendental" es: escrutar la condición que hace posible un determinado modo de ser, y que a pesar de ello se abstiene de participar en él.»<sup>10</sup> Si se examina la fase idealista de la fenomenología desde esta esclarecedora percepción del trascendentalismo, desde luego, habrá que convenir en su indiscutible carácter transcendental.

A primera vista parece fuera de lugar cuestionar las repetidas declaraciones de Husserl que declaran su fidelidad al estilo de pensamiento que se inicia con Descartes y que culmina con la obra de Kant. En su fase de madurez, la fenomenología se consideró segui-

9. Malte Hossenfelder, «Kants Idee der Transzendentalphilosophie und ihr Mißbrauch in Phänomenologie», en: *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft: 1781-1981*, ed. por I. Heidemann y W. Ritzel, Berlin 1981, pp. 318, 323 y 326, respectivamente.

10. Manfred Frank, *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt a. M. 1984, p. 171. Los subrayados son nuestros.

dora del modelo filosófico que solicita una fundamentación última y absoluta, y que aspira a alcanzar la apodicticidad que Husserl interpreta como una evidencia «dada por sí misma» y que aporta una inmediatez absoluta a la «cosa misma». Considerando esta convicción con detenimiento, sin embargo, la integración efectiva de la doctrina de Husserl en esta tradición, como ha mostrado Ludwig Landgrebe, cuando menos parece cuestionable. Indica Landgrebe que Husserl no estaba en condiciones de implantar el modelo cartesiano en su pensamiento. Descartes pretende justificar las ideas innatas con argumentaciones metafísicas. La fenomenología, en cambio, quiere retroceder al ámbito de la experiencia absoluta, cuya inteligibilidad considera asegurada por los desempeños constitutivos del sujeto transcendental, el cual fundamenta a su vez una verdad neodecuacionista que se basa en la realización intuitiva de las intenciones. Y tampoco podía Husserl, de acuerdo con Landgrebe, asimilar en su totalidad la vía regresiva kantiana porque en tal caso hubiera tenido que postular una fundamentación irreducible a la evidencia. El planteamiento kantiano, en la medida que escruta la experiencia en base a las condiciones que la hacen posible, no las puede reducir a objetos de la propia experiencia. Cabe concluir, en suma, que «la exigencia de hacer-evidente o el imperativo de llevar-a-la-intuición-inmediata no corresponden a los procedimientos cartesianos o kantianos.»<sup>11</sup>

### 3.2.1. Evidencia absoluta e intuición inmediata

Es notorio que para Husserl la evidencia «apodíctica» es una modalidad peculiar de experiencia absoluta, patentemente incompatible con el constructivismo de la filosofía transcendental. Sólo un género tan radical de experiencia, por otra parte, puede ser ar-

11. Ludwig Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh 1963, p. 173.

monizado con la exigencia husserliana de inmediatez, pues es notorio que Husserl aspiró siempre a «unos conocimientos inmediatamente accesibles, pero no sólo inmediatos en sí mismos, sino dotados de un género de inmediatez que, a su vez, sea inmediatamente evidente».<sup>12</sup> Por esta razón, la evidencia que la fenomenología pretende alcanzar debe ser concebida como una intuición inmediata. Toda «conciencia de inmediatez» que venga refrenada por la fenomenología, en otras palabras, debe presentarse como una «intuición inmediata» del ámbito que la reducción hace accesible. Esta exigencia, desde luego, expresa la infranqueable distancia que separa la fenomenología del pensamiento de Kant. Con todo, el antikantianismo de Husserl está expresado y justificado a la vez en la constatación siguiente: «Sólo es legítimo hablar de verdades que existen por sí mismas si se las correlaciona con la subjetividad que las aprehende, vinculándolas de este modo con la protoexperiencia fáctica de la subjetividad, y no con una conciencia que las puede captar de una manera general, con lo cual las posibilidades de la realidad no son ya preponderantes, y especular sobre ellas sólo pone de relieve la facticidad de la experiencia transcendental. Husserl critica a Kant por haber aceptado la lógica, así como el género de evidencia vinculado con la lógica, sin haberla problematizado previamente. A causa de la mayor radicalidad del cuestionamiento humeano, en la línea de los precursores de la fenomenología Husserl enalteció a Hume en detrimento de Kant.»<sup>13</sup>

En la experiencia absoluta, concomitante con el ámbito primordial que goza de validez *a priori*, por consiguiente, Husserl habría advertido una posible garantía de fundamentación última. Comentando esta presunción, Landgrebe cree advertir que Husserl «transgrede el margen de maniobra (*Spielraum*) que la problemática filosófica de la edad moderna permite a los principios fundadores

12. Edmund Husserl, *Erste Philosophie*, ed. por R. Boehm, *Husserliana VII/VIII*, La Haya 1956/1959, p. 40 (vol. II).

13. Landgrebe, *op. cit.*, p. 174.

últimos». <sup>14</sup> Landgrebe insiste en poner de relieve la persistente actitud de Husserl que podría ser llamada «predisposición antitranscendental», un rechazo cuyo eco, por lo demás, es discernible en la propia obra de Heidegger. De hecho, tanto la «antitranscendental» celebración del carácter inmediato de la intuición, como la exigencia de que todo dato venga «dado por sí mismo», provienen del enaltecimiento husserliano de la «experiencia absoluta». Pero por otra parte, y aun cuando la actitud de rechazo que acabamos de referir parezca excluirla por principio, en la obra de Husserl está también presente una actitud de signo contrario, o sea una concurrente decantación «protranscendental». Este talante complementario es puesto de manifiesto por la tendencia de Husserl a especular sobre las condiciones de posibilidad de la propia inmediatez, la cual a su vez le obliga a prestar atención al vínculo «dado por sí mismo» o *selbstgegeben* que asegura la concertación entre la conciencia y la realidad, quedando así justificada la predilección fenomenológica por este tema.

Precisamente se debe a Landgrebe el análisis más circunstanciado de la ambigua posición de la fenomenología con respecto al transcendentalismo. Los resultados de dicha indagación, por lo pronto, obligan a recelar del aplomo de Husserl cuando defiende «el carácter transcendental de su fenomenología, una doctrina que al haber descubierto la subjetividad transcendental habría llevado a su culminación el pensamiento de la edad moderna». <sup>15</sup> Caracterizar metodológicamente la fenomenología como una modalidad de pensamiento

---

14. *Loc. cit.* La paradoja del transcendentalismo heideggeriano estribaría en que el fulcro intemporal solicitado acaba por ser localizado en la propia temporalidad. «La fenomenología hermenéutica es transcendental porque en lugar de interesarse por la significación del ser humano en culturas o períodos históricos específicos, intenta establecer las características generales, válidas para todo tiempo y lugar, del ente [existente] autointerpretador. Estos rasgos resultan ser isomorfos con la estructura temporal, y ponen de manifiesto una ansiógena carencia de fundamento que los hábitos cotidianos pugnan por disimular.» (Cfr. Dreyfus, «Beyond Hermeneutics: Interpretation in later Heidegger», *op. cit.*, p. 70).

15. Ludwig Landgrebe, «Ist Husserls Phänomenologie eine Transzendentalphilosophie?», en: *Husserl*, ed. por H. Noack, Darmstadt 1973, p. 316.

transcendental le parece a Landgrebe dudosamente legítimo, sobre todo si se tiene en cuenta que el concepto de «filosofía transcendental» tiene en la obra de Husserl «un sentido fluctuante (*eine schwankende Bedeutung*)». Esta volubilidad, siempre según Landgrebe, habría sido debida al encadenamiento de circunstancias que referimos a continuación. Por lo pronto, en la filosofía transcendental habrían coexistido a lo largo del tiempo un sentido crítico-limitativo de procedencia kantiana y un sentido plenamente idealista de primordial inspiración fichteana. <sup>16</sup> Estos dos aspectos fueron amalgamados por Husserl al organizar transcendentalmente su doctrina, y tal síntesis explica la versatilidad metodológica de la fenomenología en la fase idealista-transcendental que se inició con la publicación de las *Ideen*. Tal ambivalencia metódica permite comprender, según Landgrebe, por que la fenomenología puede ser adscrita indistintamente al transcendentalismo idealista o al transcendentalismo crítico, o incluso, en un planteamiento todavía más radical, al transcendentalismo o al antitranscendentalismo.

### 3.2.2. La promiscuidad de crítica e idealismo

Habiendo consignado la combinación de planteamientos críticos e idealistas en la doctrina de Husserl, es evidente que esclarecer el «método» fenomenológico identificando los conceptos operativos que orientaron el desarrollo de la doctrina, no va a ser una tarea sencilla. En ella, de todos modos, puede ayudarnos el resultado obtenido por Landgrebe que referimos a continuación. Es arriesgado

---

16. En definitiva se trata de decidir si la aplicación de los conceptos *a priori* queda confinada a los objetos de la experiencia, o sea a los entes del mundo empírico, suprimiendo de este modo toda tentación de referirlos a la «cosa en sí» como principio de los entes empíricamente aprehendibles, o bien si este «principio de ser» que actúa en todo ente consiste más bien en el propio yo pensante, una instancia que según el idealismo es el principio de los conceptos *a priori*.

caracterizar la fenomenología como filosofía trascendental, tanto en el sentido «crítico» como en el «idealista» de este término, ya que en ambos casos el trascendentalismo pretende deducir los conceptos *a priori*, mientras que Husserl no sólo rechazó la posibilidad de tal deducción sino que impugnó insistentemente toda operación deductiva. Este autor, efectivamente, nunca cesó de contraponer los límites fácticos que encuentra toda «variación libre» en busca de esencias, a la innovadora voluntad de limitación y de discriminación que Kant introdujo en filosofía. Conviene tener en cuenta, con todo, que el ejercicio kantiano de la autolimitación atribuye un carácter necesario y general a una «imposibilidad de pensar de otro modo» que, en realidad, impone los mismos límites que Husserl encuentra fácticamente cuando efectúa un recorrido por una «variación libre». Según los adversarios de Husserl, en efecto, el referido «inventario *a priori* de aquello que no se puede pensar» podría ser obtenido sin problemas con un procedimiento deductivo a partir de un principio absoluto.

La fenomenología, según este punto de vista, exhibe una «voluntad de límites» no menos perentoria que la mantenida por Kant. Sin embargo, Husserl pretende llevar a cabo la indispensable demarcación de los «límites de la razón humana» con procedimientos exclusivamente *no* deductivos. Cabe preguntarse, de todos modos, si esta disparidad de criterios sobre el acceso a los límites del pensamiento es una razón suficiente para impugnar la autocaracterización de la fenomenología como filosofía trascendental. O bien si, como sugiere Landgrebe, es sólo una indicación suplementaria de que «la fenomenología es algo más que la entidad que la tradición entiende por filosofía trascendental, y además es algo fundamentalmente distinto de ella». <sup>17</sup>

Para justificar su convicción de que «la fenomenología no puede ser considerada una filosofía trascendental en ninguna de las acep-

17. Landgrebe, *Ist Husserls Phänomenologie eine Transzendentalphilosophie?*, *op. cit.*, p. 319.

ciones tradicionales», <sup>18</sup> indica Landgrebe que «el sentido y la necesidad de una deducción trascendental de las representaciones <sup>19</sup> a partir de un principio superior, o sea la deducción que vertebrata toda filosofía trascendental, sólo pueden ser establecidos a partir del concepto moderno de razón, el cual es de antemano fundamentalmente distinto del concepto de razón que defiende Husserl». <sup>20</sup> Ante esta tajante afirmación de Landgrebe, de todos modos, cabe preguntarse si es legítimo desmarcar con tanta rotundidad la obra de Husserl del paradigma de la razón clásica. Es obvio que para esclarecer esta duda convendrá invocar la obra de Descartes y de Kant, pues su pensamiento representa el surgimiento y la culminación, respectivamente, de la razón llamada «moderna». De acuerdo con Descartes, el ser humano puede conocer una realidad creada según las ideas divinas advirtiendo en la razón su impronta indeleble. Sólo es preciso no dejarse engañar por los sentidos: la única tarea pertinente es analizar incansablemente las ideas de la razón. Y en opinión de Kant, los sentidos meramente indican que la realidad existe, sin que de ello pueda ser inferido fundamento alguno para la realidad. Justificar el modo de ser de la realidad está fuera del alcance de la razón teórica y sólo emerge con los postulados de la razón práctica.

### 3.2.3. ¿La razón fenomenológica es una «razón abierta»?

De las consideraciones precedentes se desprende que, ante el pensamiento moderno, conciencia y realidad están irrevocablemente disociadas y que la razón, entendida como la capacidad de conocimiento *a priori*, está autárquicamente confinada en sí misma. Por esta causa el paradigma idealista intentó superar la separación entre razón

18. *Ibid.*, p. 320.

19. En el sentido kantiano de «modificación de lo anímico (*des Gemüts*)». Cfr: *Crítica de la Razón Pura*, A 99.

20. Landgrebe, *op. cit.*, p. 321.



y realidad determinándose a sí misma como el principio del propio ser. Visto este estado de cosas, es oportuno preguntarse hasta qué extremo la «razón fenomenológica» puede legítimamente considerarse a sí misma como continuadora de la razón moderna, en el bien entendido que el paradigma moderno de la razón arranca de la referida disociación entre pensamiento y ser. Conviene no olvidar que la razón fenomenológica, como ya hemos señalado, se fundamenta en la relación dinámica entre la intención y la realización, consistente en el «cumplimiento» o «realización» de unas intenciones que de antemano eran meramente signitivas. Según la fenomenología, en efecto, la intuición precede al pensamiento suministrando el horizonte que hace posible tal «realización», y propiciando de este modo el surgimiento de una evidencia última. La intuición fenomenológica, al fin y al cabo, es primordialmente donadora.

El contraste entre el enaltecimiento fenomenológico de la intuición y el desdén que siente hacia ella la razón moderna (recordemos que, según Kant, la intuición en sí misma es «ciega») es a todas luces patente. Al filo de esta disparidad, y a pesar de las opiniones en sentido contrario que ya hemos referido, Husserl aparece desmarcado del paradigma moderno de la razón. Es obvio, por otra parte, que la «razón» husserliana no consiste en un inventario de conceptos fundamentales, deducibles de un principio superior. La razón fenomenológica no posee entidad o instancia alguna en propiedad, en el sentido de poderse arrogar el derecho en exclusiva de su explotación filosófica. Para Husserl, muy al contrario, el esquema conceptual de la fenomenología es un medio auxiliar que permite representar los contenidos de la intuición. Por esta causa se puede afirmar que, contraviñendo de lleno los imperativos de la razón «moderna», la razón fenomenológica «no está encerrada en sí misma», y más bien constituye una modalidad de «razón abierta».<sup>21</sup> Lejos de consistir en la aplicación de un repertorio de conceptos predefinidos, canónicamente deducibles del correspondiente principio, y consagrando así de pasada la

21. *Ibid.*, p. 323.

división clásica entre razón subjetiva y realidad objetiva, la «razón fenomenológica» pone en práctica el postulado de que la interioridad del yo y la exterioridad de lo real son totalmente interconvertibles. Por esta causa la «razón fenomenológica» no puede ser considerada una razón cerrada. La intencionalidad disuelve en inmanencia toda transcendencia, con lo cual subjetividad y objetividad acaban interpenetrándose. La razón fenomenológica no excluye realidad alguna porque, en cierto modo, ella misma es «toda» la realidad posible, una circunstancia que, por lo demás, justifica su esencial abertura. «En todo objeto hay un eventual “hilo conductor” que da acceso a las condiciones subjetivas de la objetividad. Esta regresión implacable coloca ante nuestra mirada, precisamente en el lugar que ocupaba el “mundo”, un sistema de conexiones intencionales ante las cuales aflora una inmanencia finalmente libre de vestigios trascendentes, o sea la conciencia en su pureza intacta.»<sup>22</sup>

Formulando sucintamente la referida conversión en inmanencia de toda transcendencia, mantiene Landgrebe que «en Husserl el mundo está ya co-incluido en la certeza del cogito».<sup>23</sup> A causa de la ya señalada «apertura» de la razón fenomenológica, el ser de las cosas no es, al parecer de Husserl, un orden de realidad cerrado en sí mismo y al cual su propio y esencial carácter inaccesible habría hecho meramente conjeturable. Más bien ocurre que, en opinión de este autor, el ser de las cosas se pone a sí mismo de manifiesto en la inmediatez de la intuición. No hace falta decir que se trata de un «ser de las cosas» fenomenológico, lo cual significa que es pensado desde una perspectiva de talante «objetual» y «presencialista» al mismo tiempo. Estamos haciendo referencia a un ser ontificado sin remedio, pues emerge en el mismo horizonte que algunos años más tarde iba denunciar Heidegger con vehemencia.

Recapitulando las puntualizaciones de los párrafos precedentes, la discordancia entre la disposición abierta de la fenomenología y el ta-

22. Xirau, *La Filosofía de Husserl*, *op. cit.*, p. 160.

23. Landgrebe, *op. cit.*, p. 323.

lante autoconfinado del trascendentalismo parece confirmar que la obra de Husserl contiene la «inclinación antitrascendental» que antes hemos señalado. Sin embargo, estas peculiaridades de la «razón fenomenológica» no poseen la eficacia probatoria que Landgrebe les atribuye, o sea que no corroboran su opinión de que «la autocaracterización trascendental de Husserl carece de fundamento». Ya hemos advertido que había argumentos igualmente relevantes tanto a favor como en contra de tal autocaracterización. Esta ambivalencia, precisamente, refuerza la hipótesis de que, junto a una patente «inclinación protrascendental», también estuvo presente en Husserl una actitud de signo contrario. En todo caso no tiene sentido asignar a la fenomenología un lugar en la tradición de la filosofía trascendental sin precisar previamente los términos que ésta emplea, una despreocupación historiográfica que con frecuencia puede ser advertida en la obra de Husserl. Como tampoco es tolerable exagerar el cauto antitrascendentalismo de este filósofo y afirmar que «aun cuando insiste Husserl en que la actitud trascendental consiste en tomar el yo autoconsciente y su actividad constitutiva como la condición de posibilidad para una realidad ordenada, de hecho considera que la existencia de un mundo coherente es la condición de posibilidad para la autoconciencia. Si se escruta la fenomenología a la luz de su propio programa, y se atiende a la labor descriptiva ya realizada, sería posible entenderla como una psicología del conocimiento cuyo "núcleo duro" sería la analítica de los conceptos. Pero desde luego no tendría sentido alguno caracterizarla como filosofía trascendental».<sup>24</sup>

### 3.3. *El trascendentalismo de la ontología fundamental*

¿En qué medida fue recogida por la ontología fundamental de Heidegger la actitud ambivalente de la fenomenología en relación con el trascendentalismo, o sea la posición ambigua que aun cuan-

24. Hossenfelder, *op. cit.*, p. 326.

do expresa un comedido rechazo, en cierto modo sigue siendo fiel al modelo de la filosofía trascendental? No puede suscitar recelo alguno, al menos en un primer atisbo, la plausible decantación trascendental que suele ser asignada a la obra del primer Heidegger. Incluso existen razones para afirmar que la ontología fundamental significa «la culminación (*Vollendung*) del desideratum (*Anliegen*) filosófico-trascendental».<sup>25</sup> Hemos expuesto ya como en la común adscripción explícita de la fenomenología y de la ontología fundamental al trascendentalismo afloraba un posible nexo de continuidad metodológica entre estas dos doctrinas. No obstante, también hemos podido observar en Husserl que la vehemencia de su profesión de fe trascendental no conseguía disipar la sospecha de que la fenomenología se oponía subrepticamente al trascendentalismo. De un modo análogo, en Heidegger las apariencias de ortodoxia trascendental son a veces tan lábiles que plantean la posible falsedad de esta primera impresión. Es significativo que los estudiosos de la ontología fundamental suelen postular sin reservas la orientación trascendental de esta doctrina, cuando en realidad la percepción sinóptica de la obra heideggeriana lleva a considerar con escepticismo los compromisos metodológicos de este filósofo, y sin que su advocación del trascendentalismo sea inmune a este recelo. El sistematismo trascendental que acompaña la primera producción de Heidegger, en efecto, parece con frecuencia un epifenómeno pasajero. «Hay motivos para concluir que el pensamiento de Heidegger en *Ser y Tiempo* no queda confinado en su presentación provisional, en la cual prevalece la adaptación (*Einpassung*) a la sistematicidad trascendental-fenomenológica del Husserl de entonces. Heidegger no adopta dicha presen-

25. Harald Holz, «*Vorwort*» a: Gethmann, *op. cit.*, p. 3. Vale la pena recoger aquí otra opinión relevante: «Heidegger no opone reserva (*Vorbehalt*) alguna a la filosofía trascendental. Su única objeción va dirigida al principio subjetivo que está oculto en ella. Este autor rechaza que la verdad aflore en la subjetividad del ser humano. No cree que capacidad alguna de fundamentación última pueda ser atribuida a la subjetividad, pues la considera *in-fundamentada* y ontológicamente vacía.» Cfr. Tze-wan Kwan, *Die hermeneutische Phänomenologie und das tautologische Denken Heideggers*, Bonn 1982, pp. 36-37.

tación por comodidad. Más bien la acepta como el testimonio de una problemática y de una sistematicidad cuyo poder vinculante el joven filósofo fue incapaz de eludir. Parece fuera de duda que el armazón (*Gefüge*) de pensamiento que Ser y Tiempo impuso a la doctrina del primer Heidegger era ya inadecuado en aquel momento.»<sup>26</sup>

Que una doctrina filosófica se atribuya a sí misma un grado apreciable de rigor metodológico no es, desde luego, prueba concluyente alguna de que realmente contiene tan deseable característica. Por esta razón conviene que «al estudiar una determinada doctrina no nos limitemos a tomar nota de su orientación metodológica explícita, pues lo más importante es radicalizar nuestro escrutinio hasta determinar el método efectivo que la doctrina ha decidido adoptar».<sup>27</sup> Sólo interrogando la obra del primer Heidegger con la oportuna radicalidad, en efecto, será posible determinar hasta qué punto esta doctrina es legítimamente adscribible a la tradición transcendental. Y esta elucidación, de pasada, ayudará a esclarecer su afinidad formal con la fenomenología.

Al mismo tiempo, integrando las constataciones expuestas en las secciones precedentes podremos profundizar en la naturaleza del transcendentalismo heideggeriano. Ha prevalecido la impresión, como recordará el lector, de que el pensamiento expuesto en Ser y Tiempo es transcendental a causa de un compromiso metodológico cuya vinculación efectiva con la doctrina heideggeriana dista de estar esclarecida. Aun cuando no sea éste el aspecto que ahora interesa estudiar, no podemos dejar de indicar que esta decantación metodológica de Heidegger, según la interpretación de Hans-Georg Gadamer, fue en cierto modo sobreimpuesta a su pensamiento, y que en

26. Hans-Georg Gadamer, recensión de: Alfred Jäger, *Gott. Nochmals Martin Heidegger*, en: *Philosophische Rundschau* 27 (1980), p. 298. Aun cuando la ontología fundamental se declara vehementemente fenomenológica, en realidad no faltan razones para poner en duda la sinceridad de este testimonio. Según este receloso punto de vista, Heidegger habría colocado una especie de «corsé fenomenológico» a unos temas y a unas motivaciones que, posteriormente, iban a conseguir desprenderse de esta constrictión.

27. Gethmann, *Verstehen und Auslegung*, op. cit., p. 11.

cambio fue espontánea en opinión de otros autores ya referidos. Importa asimismo no olvidar que sobre la base de esta afinidad metodológica se ha creído advertir una dimensión de continuidad entre las doctrinas de Husserl y de Heidegger. En todo caso conviene ahora determinar los rasgos específicos de la «metodología» de Ser y Tiempo, o sea los compromisos programáticos y operativos que de buenas a primeras pueden ser calificados de atípicos en relación con la trayectoria histórica del transcendentalismo. Todo planteamiento transcendental se caracteriza, como ya hemos referido, por la erección de un centro ordenador que, a su vez, se substraer al propio orden que constituye, pero que al mismo tiempo es la condición que hace posible la unidad y el sentido del ordenamiento que genera. Considerando la ontología fundamental a la luz de este compromiso, contraído por todas las modalidades del transcendentalismo, cabe admitir que la doctrina del primer Heidegger presenta la decisiva particularidad que especificamos a continuación.

En la tradición de la modernidad filosófica, como es notorio, el esquema transcendental que acabamos de referir, formado por una «instancia ordenadora excéntrica» asociada a un «orden posibilitado y constituido por esta misma instancia», tomó la forma de una «teoría del sujeto autónomo». Es precisamente en este sentido que la metafísica de la Edad Moderna representa para Heidegger una variedad de la antropología filosófica. «El modo de pensar antropológico, incapaz ya de captar la esencia de la subjetividad, confiere continuidad a la metafísica de la Edad Moderna y al mismo tiempo la trivializa (*verflacht*). Al consistir en una modalidad de metafísica, la “antropología” señala la transición del pensamiento metafísico hacia su plasmación definitiva en forma de cosmovisión (*Weltanschauung*).»<sup>28</sup> Efectivamente: a lo largo de toda su vida, Heidegger impugnó las interpretaciones con intención antropológica de Ser y Tiempo. El propósito de este autor no era otro que substraer la filosofía transcendental a su secular alianza con la teoría del sujeto autónomo. Al repudiar las ten-

28. Heidegger, *Nietzsche*, op. cit., vol. II, p. 202.

tativas por adscribir su filosofía a la tradición del pensamiento antropológico, Heidegger estaba siendo consecuente con su propia interpretación revisionista del modelo de sujeto que el paradigma de la modernidad ha impuesto, pues lo reducía a una hipostasis superficial de determinadas categorías antropológicas. Ocurrió, sin embargo, que al haber dissociado transcendentalismo y sujeto autónomo, tuvo que hacer frente a una embarazosa duplicación de las «instancias ordenadoras excéntricas» que son consubstanciales a la filosofía trascendental. Este imprevisto estado de cosas, como veremos más adelante, inspiró a Heidegger su peculiar «transcendentalismo desdoblado».

### 3.3.1. *El sentido del ser y el metatranscendentalismo*

La duplicación heideggeriana de «instancias transcendentales» que acabamos de referir proviene de un estado de cosas bien notorio: el «ente existente» o Dasein constituye todo proyecto existencial, aun cuando no sea el autor de tal constitución, o dicho de otro modo: el Dasein no es el origen de las constituciones que lleva a cabo. «La *Entschlossenheit* que aparece en Ser y Tiempo no es la acción decisionista de un sujeto, sino que es el abrirse (*Eröffnung*) del Dasein, a partir de su compromiso con los entes, en dirección a la abertura (*Offenheit*) del ser».<sup>29</sup> El ser y el Dasein, en suma, se consignan recíprocamente en su cometido transcendental, y por esta razón es superfluo especular sobre si la ontología transcendental es en el fondo una antropología o si por el contrario es una ontología. La filosofía del primer Heidegger no sólo es ambas cosas a la vez sino que, además, la peculiaridad de su transcendentalismo reside en que el ser y el Dasein remiten el uno al otro cuando actúan como agentes constituyentes y «transcendentales», y por esta razón hemos aludido al «transcendentalismo desdoblado» de Heidegger en la sección anterior. «La idea

29. Heidegger, *Holzwege*, op. cit., p. 55.

fundamental que anima mi meditación consiste en que el ser, o mejor dicho: la manifestidad (*Offenbarkeit*) del ser, necesita del ser humano (*Mensch*), y recíprocamente en que el ser humano sólo llega a serlo realmente cuando se instala en la manifestidad del ser.»<sup>30</sup> La orientación metodológica del primer Heidegger, en suma, contrasta por su carácter inequívoco con la ambivalencia de Husserl cuando se aproxima al transcendentalismo. La ontología heideggeriana se sitúa de lleno en la tradición de la filosofía trascendental a pesar de la peculiaridad de sus planteamientos metodológicos. Y entre los rasgos formales de la ontología fundamental, como hemos visto, destaca el «transcendentalismo desdoblado», o sea la idiosincrasia metodológica que proviene del vínculo de remisión recíproca entre el Dasein y la «manifestidad» del ser.

La relación del primer pensamiento de Heidegger con el legado de Husserl, de todas maneras, plantea un problema metodológico fundamental que todavía no hemos explicitado. Desde luego no es necesario explicar por que las cuestiones de método en torno a la ontología fundamental parecen tan interesantes. Por lo pronto esta doctrina no tiene reparo alguno en postular que el conocimiento metodológico no es más que un modo deficitario del ser-en-el-mundo, o sea la condición fundamental que Heidegger designa como *In-der-Weltsein*.<sup>31</sup> Según esta ontología, en efecto, el pensamiento que se orienta por medio de una metodología preestablecida carece de relevancia.

30. *Martin Heidegger im Gespräch*, ed. por R. Wissler, Munich 1970, p. 69.

31. Los enunciados de la ontología fundamental aspiran obviamente a una legitimidad que, según la propia doctrina, corresponde a un modo *parcial* de la «realización de ser» del Dasein. Al depender dicha legitimidad de un Dasein que, en esta restringida perspectiva, ha quedado reducido al papel de mero «sujeto», sería oportuno completarla acudiendo al modo pleno (que no podrá dejar de reunir las características de la *Sorge*) de la referida «realización de ser». Además no se trata sólo de que la contracción a una esfera «subjetiva» convierta en problemática la justificación fundamental-ontológica de todo enunciado, ya que en contrapartida conviene tener presente que *no puede haber justificación sin sujeto*. Esta paradoja es una consecuencia más de la proclividad finitista de la ontología fundamental, pues la justificación es una aspiración a la «disponibilidad» o *Verhandenheit* y por tanto es afín a otras opciones subjetivas también impugnadas por la doctrina.

Como es notorio, Heidegger basa este rechazo en su crítica del instrumentalismo asociado al conocimiento metódico. Y aun cuando parece haber prestado atención a los problemas de método, sus esporádicas manifestaciones a tal respecto son poco relevantes en comparación con la insistente indiferencia metodológica de su doctrina. Conviene no olvidar, a este respecto, que la ontología fundamental asigna al conocimiento una función nítidamente delimitada. Para el primer Heidegger, en efecto, «conocimiento» quiere decir primordialmente «tematización» y «explicitación». Este modo de entender el ámbito gnoseológico, a pesar de la indiferencia hacia la dimensión social del ser humano y a despecho de las exhortaciones a la autenticidad, invita a escrutar los vínculos intersubjetivos que presuponen las propias instancias que se «tematizan» y que se «explicitan». Esto quiere decir que toda tematización y toda explicitación presuponen un sistema permanente de reglas y de códigos para los cuales sólo parece apropiada la denominación «método», aun cuando este término difícilmente pueda agrandar a los heideggerianos. En líneas generales la ontología fundamental debe asegurar su propia legitimidad y, por consiguiente, ha de ahuyentar la sospecha de que es sólo una cháchara gratuita, o sea un *Gerede* en terminología heideggeriana. A este fin aporta Heidegger una prueba concluyente de que la ontología fundamental está irrevocablemente afincada en la tradición del pensamiento transcendental. Con ayuda del concepto capital de su doctrina, o sea el «sentido del ser», en efecto, Heidegger legitima su orientación filosófica.

Mantiene Heidegger que, en sentido estricto, el «sentido del ser» es la condición que hace posible toda aproximación al ser. Hay que convenir, por consiguiente, en que el «sentido del ser» también hace posible toda «metodología filosófica» que se interese por el propio ser. O sea que origina una metodología transcendental de carácter a la vez maximalista e ingenuo, una ambigüedad que se debe ante todo a la insegura actitud de Heidegger ante las cuestiones de método. Ya hemos referido su proscripción de toda metodología, una actitud que desde luego contradice el transcendentalismo de la onto-

logía fundamental. Éste es explicable, sin embargo, por la necesidad de legitimar la propia doctrina, por otra parte equívocamente comprometida (ésta es una de las paradojas del primer Heidegger) con el rechazo del pensamiento metódico. La pretensión de satisfacer simultáneamente estas tendencias contrapuestas, en realidad, justifica el peculiar metatranscendentalismo de la doctrina de Heidegger. O sea que la ontología fundamental aspira a la verdad filosófica aun cuando no se aviene a admitir que depende de un método apropiado para acceder a ella. A este paradójico estado de cosas debe el singular metodologismo heideggeriano su indefinición característica. Si por un lado Heidegger recela de las aproximaciones metódicas, por otro se interesa por las repercusiones filosóficas de las cuestiones de método.

Esta compleja temática transcendental, además, tiene una interesante consecuencia epistemológica. A primera vista, el metatranscendentalismo de Heidegger, al menos en el ámbito fundamental-ontológico, resuelve el problema de determinar hasta qué punto el método es relevante para el conocimiento. La ontología fundamental, efectivamente, suministra un paradójico «saber límite» en la medida que la propia instancia indagada, o sea el «sentido del ser», una vez explicitada es capaz de legitimar y justificar el procedimiento que ha permitido acceder a ella. Por esta razón es importante en la especulación metodológica heideggeriana el crucial concepto hermenéutico de «circularidad», siempre y cuando sea entendido en su peculiar versión fundamental-ontológica.<sup>32</sup> Sucede, en definitiva, que Heidegger atri-

32. Aun cuando tal circularidad influye en el planteamiento global de la doctrina, a causa de la exigencia tradicional de una autofundamentación sin fisuras no incide en el ámbito deficitario del conocimiento. Para la ontología fundamental toda actuación gnoseológica es un modo subalterno del ser-en-el-mundo, y por tanto es ontológicamente homogénea con el propio objeto del conocimiento. Para esclarecer este estado de cosas hay que distinguir entre la actividad reveladora que Heidegger llama *explicitación* o *Auslegung*, y el objeto de esta actividad: el ser-en-el-mundo como verdad transcendental, posibilitadora del fundamental desempeño que Heidegger denomina *comprender* o *Verstehen*. Pero el ser-en-el-mundo no puede venir explicitado si no interviene la comprensión, con lo que ésta, aun cuando en modo alguno heterogénea al propio ser-en-el-mundo, se convierte a su vez en

buye al propio fundamento que él indaga la capacidad vinculante que su doctrina reivindica. Como conclusión de todo ello no parece fuera de lugar la pregunta siguiente: ¿Cómo viene concretada en la ontología fundamental la posición primordial que, como acabamos de señalar, detenta la circularidad hermenéutica en la metodología trascendental heideggeriana?

### 3.3.2. *La recíproca remisión de principio y fundamento*

Una vez descrita la estructura trascendental de la ontología heideggeriana, es oportuno precisar su carácter circular desde un punto de vista formal. El principio que regula este planteamiento trascendental está condicionado, como ya hemos tenido ocasión de señalar, por el propio fundamento al cual pretende explicitar. Esto quiere decir que aun cuando el fundamento debe ser explicitado a partir del principio, para comprender adecuadamente el principio, en contrapartida, es preciso referirlo al fundamento. O sea que el fundamento debe facilitar la comprensión del principio, puesto que sólo con el concurso de éste es posible explicitar satisfactoriamente aquél. Este «trascendentalismo circular» heideggeriano, por otra parte, conlleva una dimensión teleológica. Se trata, en suma, de que aquello a lo cual se pretende acceder viene dado *a priori*, y que por consiguiente la propia finalidad de la indagación determina las vías de acceso oportunas. Este planteamiento finalista es compatible, por otra parte, con la referencia genealógica a un origen o principio. La modalidad de progresión trascendental que propone Heidegger es una especie de lanzadera que parte del principio en dirección al fundamento, para a continuación retroceder de nuevo hasta el principio. Este peculiar entramado formal aparece, envolviendo contenidos muy

---

la condición que lo hace posible. En la ontología fundamental, cuando menos a nivel gnoseológico, trascendentalismo y circularidad están íntimamente amalgamados.

diversos, en numerosos pasajes de la obra del primer Heidegger. Es posible detectarlo, por ejemplo, en sus esfuerzos por hacer productiva la aparente esterilidad lógica del círculo hermenéutico. Y también puede ser entrevisto cuando Heidegger desarrolla el tema de la diferencia ontológica.<sup>33</sup>

Sobre estas características formales, de todas maneras, prevalece la que hemos referido en la sección anterior. El «sentido del ser» y el «ente existente» o Dasein, efectivamente, están recíprocamente comprometidos en una remisión circular que, a su vez, da lugar a que la ontología fundamental pueda ser descrita como un trascendentalismo que se despliega en dirección al ser en la medida que éste se manifiesta como el fundamento *a priori* del propio punto de partida de la indagación, o sea la transcendencia del ser-en-el-mundo. Aun cuando se postula que el ser, en tanto que fundamento, puede ser explicitado sin problemas, tal posibilidad proviene precisamente su propensión a manifestarse como fundamento. El rasgo esencial del «sentido del ser» es su capacidad de determinar la transcendencia, la cual es a su vez la meta de la progresión trascendental, y la propia transcendencia da lugar a que todos los modos de ser sean accesibles para el ente existente o Dasein. Se podrá objetar que el recíproco condicionarse de fundamento y principio envuelve el dispositivo formal del «trascendentalismo circular» con un aura de irresolución. Observando detalladamente este estado de cosas, sin embargo, tal reserva quedará desmentida.

Ocurre más bien que el carácter hipotético del principio, al menos en un primer momento de la progresión, da lugar a que sus opor-

---

33. «[En el caso de la diferencia ontológica] estamos ante una relación «circular». Se trata de un mutuo referirse y sustentarse «ser-ente» (*«das Umeinanderkreisen von Sein und Seienden»*). La diferencia se resuelve así en un trascender circular posibilitante. Lo difícil es pensar este círculo sin destruirlo, dejándose llevar por el torbellino de su propio viento de co-pertenencia.» Cfr: Pedro Cerezo Galán, *Arte, Verdad y Ser en Heidegger*, Madrid 1963, p. 242. La cita dentro de la cita corresponde a: Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1978, 6.ª ed., p. 67. Está en alemán en el texto del profesor Cerezo.

tunidades específicas de ser aplicado vengan decididas por las propias condiciones que lo hacen posible. Estos prerrequisitos, a su vez, están determinados por el fundamento, formándose así la estructura *a priori* que legitima el principio al redimirlo de su índole hipotética. El principio, por consiguiente, en la medida que está «naturalmente» orientado hacia (y por) sus propias condiciones de posibilidad, contiene en sí mismo el embrión de todo el planteamiento transcendental. Por esta causa llama Heidegger «transcendencia» al ser-en-el-mundo considerado como el principio de toda acometida en dirección al ser. El «ser-en-el-mundo», en efecto, es interpretado por Heidegger como un avatar de la misma «comprensión del ser» que ha sido promovida a verdad transcendental.

La tendencia a la circularidad del planteamiento fundamentador heideggeriano contrasta con la progresión lineal de las indagaciones gnoseológicas habituales. El circularismo de Heidegger, desde luego, no duda en criticar la incapacidad de las «metodologías lineales» para acceder a la preponderancia absoluta que corresponde a todo «primer principio». Esta actitud de rechazo advierte que el conocimiento resulta de la actuación de un sujeto al cual determinan unas condiciones que anteceden su propio desempeño epistémico. Esta determinación es tan insidiosa que la dimensión estrictamente genética de tales condiciones queda fuera del alcance del propio sujeto. El sujeto gnoseológico, en otras palabras, puede acceder a las condiciones de su propio fundamento si las aprehende como un resultado ya constituido. El sujeto sólo puede acceder a las referidas condiciones, en suma, si éstas se le presentan *de facto* como un ingrediente de la propia operación de conocer. Y no puede captar el fundamento efectivo de sus actuaciones epistémicas, por el contrario, si pretende aprehenderlo como aquello que realmente es. Se enfrenta al más estrepitoso de los fracasos si quiere apropiarse de tal fundamento sin contaminar en él la espontaneidad originaria que hace posible el conocimiento. Ya que, en último término, esta efectuación espontánea no es más que el «desempeño puro» al que idealmente queda reducida toda actividad gnoseológica cuando se substrahe de ella su propio resultado, o sea, en definitiva, el conocimiento.

### 3.3.3. El transcendentalismo circular de Heidegger

Sus críticas a la forma lineal del fundamentalismo clásico llevaron a Heidegger a una modalidad «circular» del método transcendental. Partió de la convicción siguiente: la estructura circular del método está justificada cuando el objetivo de la indagación está determinado *a priori*, puesto que entonces la propia instancia a la cual se pretende acceder condiciona, desde luego también *a priori*, el método o «camino» que conduce a ella. En los planteamientos circulares, en efecto, el despliegue metódico determina progresivamente un objeto que estaba ya virtualmente presente en el correspondiente principio. En contraste con los procedimientos derivativos de carácter lineal, empeñados en extraer unidireccionalmente tantos resultados como sea posible del oportuno principio (así ocurría en los procedimientos convencionales de fundamentación metódica), la progresión circular exige que principio y objeto se determinen recíproca y reiteradamente.<sup>34</sup> Ello no obstante, es preciso reconocer que los defensores de la fundamentación clásica disponen de una contundente objeción. Pueden replicar a Heidegger, efectivamente, que la circularidad metodológica que éste defiende no puede dar lugar a «progresión epistémica» alguna, como pone de manifiesto la lógica más elemental. Heidegger, a su vez, sólo puede hacer frente a esta reserva desvelando su estrategia antimetafísica. Si lógica y circularidad son incompatibles, advierte Heidegger, habrá que impugnar la lógica, denunciándola como un exponente exacerbado del «modo de pensar

34. Dado que inicialmente principio y objeto eran *a priori* idénticos por efecto de la propia circularidad, el peculiar transcendentalismo de Heidegger debe limitarse a registrar el progresivo y recíproco discernirse de uno y otro. En definitiva no puede hacer más que fomentar una explicitación progresivamente pormenorizada de cada uno de ellos por el otro, ya que un incremento efectivo en su conocimiento recíproco viene excluido por la referida unidad primigenia. Es interesante constatar que la hermenéutica de Gadamer descubre una situación análoga en la relación que mantienen la *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein* (es decir: la conciencia de los efectos imputables a la historia) del sujeto que interpreta un texto y la interpretación concreta que éste origina.



metafísico». Es notorio, a este respecto, que Heidegger repudia la metafísica por ser un modo deficitario de las «realizaciones de ser» del Dasein. Por otra parte, al haber revelado su estrategia antimetafísica da el primer paso en la conversión del «fundamento» en «abismo», o sea en la mutación del *Grund* en *Ab-grund* que iba a marcar el inicio de la inflexión doctrinal que hemos ya referido en múltiples ocasiones y que se ha hecho célebre con el nombre de *Kehre*. «La circularidad en la que están involucrados la “comprensión del ser” y el “sentido del ser” sólo puede ser transgredida abandonando la voluntad fundamentadora de la metafísica, dejando de tener en cuenta los fundamentos que esta disciplina pretende imponer, y en consecuencia accediendo a la otra versión posible del fundamento (*Grund*) en la medida que se opta por pensarlo como abismo (*Abgrund*).»<sup>35</sup>

El transcendentalismo «circular» heideggeriano, por consiguiente, establece un método a todas luces peculiar para el pensamiento. Como es notorio, «*métodos*» significa «camino», que en este caso parte ortodoxamente de un principio y conduce a un objetivo final, pero con la particularidad de que este «objetivo final» decide «desde el principio» la identidad del camino. Cada paso adelante en la progresión, contrariamente a lo que ocurre en los métodos fundamentadores clásicos, en vez de ser deducido a partir del paso precedente, viene determinado por aquello a lo cual tiende la propia progresión. Esta sucesividad, lejos de ser arbitraria, como podría hacer pensar la índole disociada de sus etapas, proviene de la radicalidad del planteamiento circular. Considerado en su conjunto, por ser cada etapa más originaria que la siguiente, el proceso circular remite a la etapa inicial, o sea al momento inaugural de la progresión que, precisamente, equivale al principio, concebido por Heidegger como la verdad transcendental del «ser-en-el-mundo». En lugar de deducir un estado de cosas óntico a partir de una instancia formada asimismo por entes, Heidegger aspira a un género peculiar de reducción. Pretende recon-

35. Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, p. 181.

ducir tal perspectiva óntica a su *a priori* ontológico. Por su carácter *a priori*, este horizonte de antecedencia ontológica está siempre presente en el propio estado de cosas óntico que debe ser ontológicamente reconducido. Ocurre, en una palabra, que a los procesos de deducción lógica, o sea las operaciones que de un paso precedente derivan cada uno de los pasos sucesivos, opone Heidegger una metodología inédita a la cual designa con el término aparentemente inapropiado de «deducción» transcendental.

Esta sorprendente «deducción» transcendental está constituida, al parecer de Heidegger, por el peculiar trayecto circular que recorre el Dasein al indagar su propio fundamento ontológico, en el bien entendido que éste es siempre precomprendido por el propio ente existente sin que jamás consiga obtenerlo debidamente tematizado. Para exponer formalizadamente la «deducción» transcendental heideggeriana hay que referir ante todo la circularidad suscitada por la preinclusión de lo indagado en la indagación misma. La peculiaridad de la indagación ontológica que lleva a cabo el Dasein consiste en que las sucesivas etapas de dicha operación aparecen como idénticas y al propio tiempo como inconmensurables, tanto en el sentido de venir solicitadas por la diferencia ontológica, como en el más ortodoxo de no ser lógicamente deducibles una de otra. Esta paradójica combinación de identidad y diferencia, a su vez, reproduce la peculiar identidad que vincula ambos principios fundamental-ontológicos. La indagación del fundamento *a priori* del Dasein, en efecto, pretende acceder a una instancia que, por su cometido fundamentador, no sólo es epistémicamente inaccesible sino que, además, es irreducible a cualquier horizonte óntico. Pero al ejercer la referida instancia un desempeño fundamentador también se halla ésta activamente presente en la indagación, pues determina subrepticamente aquello mismo a lo cual fundamenta. Este entramado de actuaciones fundamentadoras, como puede apreciarse, amalgama dos géneros distintos de circularidad: la que impone la «cuestión acerca del ser» y la circularidad hermenéutica. La insidiosa actividad del fundamento en el seno de lo fundamentado presupone que está *a priori* (pre)comprendida aun

cuando no haya sido tematizada satisfactoriamente. Ya advierte Heidegger que «lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él de una manera apropiada.»<sup>36</sup>

### 3.3.4. *Comprensión ontológica y comprensión hermenéutica*

Desde un punto de vista formal, como podemos observar, corresponde un carácter rotundamente circular tanto a la «comprensión ontológica» como a la «comprensión hermenéutica», y este paralelismo se prolonga en la primacía que ambos géneros de «comprensión» asignan a la categoría de la «recapitulación».<sup>37</sup> Ya hemos señalado que el despliegue transcendental de Heidegger avanzaba desde el principio hasta el fundamento, pero sobre todo hemos constatado que, al estar el fundamento incluido en el principio, era preciso re-

36. Heidegger, *SeinZeit*, *op. cit.*, p. 153.

37. Ernst Tugendhat ha formulado un punto de vista conclusivo sobre la reflexividad heideggeriana, y una precisa evaluación de la proximidad de Heidegger al idealismo: «Heidegger ha puesto en claro que existen dos niveles en la relación práctica consigo mismo (*praktisches Sichzusichverhalten*): 1) al entender la relación consigo mismo como relación con el propio a-ser o *Zu-Sein* (y también con el carácter posibilista del *Zu-Sein*), Heidegger nos ayuda a comprender por qué en nuestro querer y en nuestro hacer, así como en nuestros afectos y estados de ánimo, estamos en condiciones de referirnos a nosotros mismos; 2) a la tendencia a dejar inquestionado nuestro propio ser, así como a la comprensión humana tanto del «ser» como del «ser-posible», se debe no sólo la posibilidad de la autodeterminación (*Selbstbestimmung*) sino también el eventual rechazo de esta posibilidad.» (Cfr. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, *op. cit.*, p. 236). En realidad los límites de la lectura idealista de Heidegger vienen marcados por el rechazo explícito de este filósofo, según refiere Wiplinger, a las tentativas por referir la diferencia ontológica al marco formal de la reflexividad. Esta impugnación fue expresada en el coloquio que siguió a la lectura en Viena de «Der Satz vom Grund» en octubre de 1956. En tal ocasión señaló también Heidegger que aun cuando los griegos se interesaron por el ser, carecían de un término adecuado, como es notorio, para designar la reflexión. (Cfr. Fridolin Wiplinger, *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, Freiburg i. B. 1961, p. 121).

troceder hasta recapitular el principio. El rasgo específico de este transcendentalismo *sui generis* reside precisamente en la referida necesidad de «recapitular». Para interrogar el ser, en efecto, es precisa la mediación metodológica que aporta la indagación del ser del Dasein, pero a su vez ésta sólo puede ser llevada a cabo a partir de la interrogación ontológica general. Escrutar con éxito el «sentido del ser», en una palabra, requiere haber esclarecido previamente los desempeños del ente privilegiado que es el Dasein. Para ejecutar esta tarea, sin embargo, es imprescindible haber comprendido de antemano el ser. Sólo esta pre-comprensión hace posible explicitar el Dasein, y únicamente entonces se está en condiciones de recapitular hasta tematizar el «sentido del ser» y plasmar en forma de ontología los resultados de tal tematización. Ésta, a su vez, despejará el camino hacia una nueva explicitación recapituladora del Dasein, la cual dará lugar a la correspondiente «ontología regional», y así sucesivamente. El método transcendental, en definitiva, adopta en la ontología fundamental la forma de una estrategia circular que, propiamente, consiste en una dialéctica<sup>38</sup> de reducción y recapitulación. Ya hemos observado que Heidegger dispone una circularidad operativa que sólo avanza en la medida que recapitula su actuación volviendo sobre sí misma. Por esta razón es apropiado calificar como «dialéctica fundamentadora» la tensión entre la reducción (del principio al fundamento) y la reca-

38. A fin de cuentas la dialéctica es para Hegel la moción del absoluto referido a sí mismo, mientras que el género de circularidad que venimos explorando describe el movimiento del ser a partir del despliegue explicitador del Dasein. «La dialéctica es una metateoría encargada de articular una ontología (tratado de las categorías supremas) y una epistemología (relación de estas categorías con el sujeto activo). Esta metateoría incorpora tareas tradicionalmente asignadas a la *philosophia prima*, pero evita cuidadosamente tanto la hipostización del principio (Dios, lo absoluto), como la presentación de una totalización última y definitivamente racional.» (Cfr. Ramón Valls Plana, *La Dialéctica*, Barcelona 1981, p. 152). No es extraño, por consiguiente, que Heidegger consigne la dialéctica al ámbito del pensamiento metafísico. «La dialéctica, sea del tipo que sea, es en esencia lo mismo que la lógica. También en la dialéctica el enunciado (*Aussage*) (el *logos*) determina el pensamiento.» (Cfr. Martin Heidegger, *Was heißt Denken?*, Tübingen 1971, p. 101).

pitulación (del fundamento sobre el principio). Esta dialéctica acaba por resolverse en el vínculo «circular» que la instancia fundamentadora mantiene con la instancia fundamentada, una circularidad que en sí misma es indisociable de la ya expuesta identidad *de facto* de ambas instancias sobre el trasfondo de la diferencia ontológica. Tal «circularidad», en definitiva, al evocar unas notorias metáforas hegelianas, y siendo además un factor de progreso para el pensamiento, bien merece el nombre de «dialéctica».

La circularidad de la reducción y la recapitulación puede ser interpretada, efectivamente, como una «dialéctica» compuesta de mediación, inmediatez, e inmediatez mediata. Estos términos designan abreviadamente, como se habrá advertido, la mediación aportada por la transcendencia, la inmediatez *a priori* que corresponde al «sentido del ser», y la inmediatez mediata que sobreviene cuando el «sentido del ser» es recapitulado a partir de la transcendencia del ser-en-el-mundo, o sea la inmediatez que equivale a recapitular el fundamento sobre el principio. Complementando la referencia a Hegel con los precedentes históricos más significativos, tal dialéctica podría asimismo ser interpretada como una «reflexión progresiva». Al fin y al cabo la reflexión sobre el fundamento, al presentarse éste de forma «inmediatamente mediata» en el principio, conduce a la reflexión sobre el propio principio, siendo el caso, además, que éste se halla determinado por el propio fundamento al cual indaga. Sea como sea, no puede haber duda sobre la índole necesariamente circular del transcendentalismo heideggeriano, tanto si es interpretado como dialéctica como si es comprendido como una reflexión sucesiva.

## 4. Estructura intencional y tiempo fundamentador

### 4.1. La dimensión temporal y la estructura teleológica de la conciencia

El recurso operativo más utilizado por la doctrina fenomenológica tiene como eje vertebrador la díada *Erwartung-Erfüllung*, dos términos que en castellano es habitual traducir respectivamente por «expectativa» y por «realización». En la presente obra hemos adoptado estas equivalencias, aun cuando *Erfüllung* se suela también traducir como «cumplimiento» y por más que Xavier Zubiri defienda «implección» como la versión más aceptable. También conviene advertir que el término *Erwartung* está sujeto a la habitual fluctuación designativa de Husserl, apareciendo ocasionalmente substituido por *Intention* y por *Prätention*. El desconcierto terminológico, no obstante, no es la menor de las dificultades que debe afrontar el estudioso de la fenomenología al evaluar las prestaciones descriptivas de la díada *Erwartung-Erfüllung* en el proteico *corpus* husserliano. El mayor obstáculo es la presencia, aun en los pasajes más recónditos de la doctrina, de una *Erwartung* y una *Erfüllung* a veces temática y terminológicamente disfrazadas. Precisamente esta diseminación, aun cuando impide delimitar su alcance semántico, prueba el protagonismo del referido binomio en los análisis fenomenológicos. Y tal como suele ocurrir en la obra de Husserl, si el ámbito temático de esta díada dista de estar claro, en cambio su compromiso operativo es diáfano. La fenomenología mantiene que la experiencia espera siempre de sí misma un desempeño que, en realidad,

está fuera de su alcance. O sea que, según esta doctrina, las expectativas de la conciencia no vienen efectivamente respaldadas por los recursos que es capaz de movilizar: «La percepción externa consiste en una constante pretensión (*Prätention*) a dar de sí (*leisten*) aquello que, por su propia esencia, es patente que jamás estará en condiciones de llevar a cabo. Por esta razón tiene sentido afirmar que, en cierta medida, la percepción es contradictoria en sí misma.»<sup>1</sup>

El enigma que Husserl quiere esclarecer, sin embargo, no consiste únicamente en la desproporción entre las expectativas del sujeto y las prestaciones de la experiencia. Tal incoherencia entre expectativas y realizaciones, al no responder los cometidos de la experiencia a las expectativas suscitadas, soporta asimismo todo horizonte intersubjetivo. «Cuando Husserl indaga la pretensión que anima toda percepción externa, constata en el sujeto una exigencia desmesurada en relación consigo mismo (*eine Selbstüberforderung*). Esta inadecuación pone de relieve que la alteridad (*Fremdheit*) irrumpe en la experiencia de sí mismo que realiza el sujeto de la percepción.»<sup>2</sup> Pero la presunción del horizonte intersubjetivo no es la única consecuencia de la frustración a la cual están abocadas las expectativas asociadas a la percepción. De hecho el binomio *Erwartung-Erfüllung* ofrece también la posibilidad de acceder a la dimensión histórica del sujeto. Y al aprehender la percepción temporal de la conciencia permite atisbar especulativamente la experiencia histórica de la humanidad. «Husserl advirtió el carácter histórico de toda experiencia al analizar las implicaciones temporales de la percepción. Posteriormente ha ido tomando fuerza la presunción

1. Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, ed. por M. Fleischer, *Husserliana 11*, La Haya 1966, p. 3. La traducción zubiriana de *Erfüllung* por «implección» se encuentra en: Xavier Zubiri, *Inteligencia y Logos*, Madrid 1982, p. 273. Las reflexiones precedentes no han de llevar, como teme Gethmann, a «defender el punto de vista, metodológicamente cuestionable, de que toda crítica filosófica debe tener necesariamente un carácter inmanente, pues esta manera de ver las cosas equivale a un escepticismo total». Cfr. Gethmann, *Verstehen und Auslegung*, op. cit., p. 12.

2. Manfred Sommer, «Fremderfahrung und Zeitbewußtsein», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 38 (1984), p. 6.

de que el carácter tentativo, inadecuado e incompleto de la experiencia perceptiva, o sea el talante precario que, a su vez, proviene de la estructura temporal de la percepción, describe de hecho la experiencia histórica colectiva con incuestionable fidelidad.»<sup>3</sup>

Es natural que la preponderancia de la «expectativa» y de la «realización» en fenomenología suscite cierto recelo, pues originariamente estos conceptos fueron identificados al interpretar la verdad como una intención signitativa cuyas expectativas han sido realizadas, y al describir los procesos perceptivos considerados en su acepción más amplia. Ello no obstante, el ámbito efectivo de estas categorías coincide de hecho con el horizonte global de la fenomenología. La causa de esta concertación es posiblemente la tendencia de la doctrina, sobre todo en su modalidad transcendental, a enaltecer la percepción y a situar en un primer plano teórico la realización intuitiva de las significaciones. Ello explica que, recurriendo a la percepción y a la intuición, haya sido posible reinterpretar todo horizonte especulativo que presente «expectativas» y «realizaciones». «La armonía entre la función realizadora (*Erfüllungsfunktion*) y las efectuaciones ideales que ella misma propicia y regula, hace que sea completamente natural denominar "percepción" todo acto realizador (*erfüllender Akt*) capaz de representarse a sí mismo, designar como "intuición" todo acto realizador en general, y llamar "objeto" el correlato intencional de dicho acto.»<sup>4</sup> En opinión del propio Husserl, por consiguiente, sobreviene formalmente una intuición siempre que tiene lugar una ac-

3. Paul Ricoeur, «Phénoménologie et herméneutique», en: *Phänomenologie heute: Grundlagen und Methodenprobleme*, obra colectiva, sin editor, Freiburg i. B. 1975, p. 59. En estas premisas está contenido *in nuce* un criterio de clara filiación fenomenológica que haría posible evaluar con medios hermenéuticos los planteamientos de la fenomenología. El propio Husserl invita a convertir la fenomenología de la percepción en una *fenomenología de la efectuación histórica* cuando señala que la insatisfacción que conllevan las tentativas por aprehender el objeto predispone la conciencia a tematizar la temporalidad, pues toda expectativa, si es que puede ser efectivamente realizada, sólo se puede realizar en el tiempo.

4. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen VI*, 6.<sup>a</sup> ed., Tübingen 1980, p. 142. La primera traducción al castellano de las *Investigaciones Lógicas*, en cuatro volúmenes, fue publicada en Madrid el año 1929.

tuación realizadora, y de modo paralelo no hay inconveniente alguno en denominar «objeto», sin menoscabo de rigor, el correspondiente correlato intencional. Al menos en una primera aproximación, por tanto, no parece injustificada la utilización expansiva por Husserl de la categoría «realización» o *Erfüllung*.

#### 4.2. *Intención e intencionalidad: la remisión a la evidencia*

Evaluar el cometido explicitador del binomio «expectativa-realización» conlleva ante todo clarificar estos dos conceptos. Por lo pronto las «realizaciones» que identifica la fenomenología son siempre «realizaciones de una expectativa», aun cuando el origen, la naturaleza y la finalidad de ésta dependan en cada caso del orden de realidad que se indaga. Pero el análisis de la noción de «expectativa» no sólo permite especificar las diversas «realizaciones» fenomenológicas, sino que también ayuda a comprender la connoción que produjo la obra de Husserl en el pensamiento prefenomenológico. Por lo pronto es preciso convenir en que el sobrevenimiento de toda «expectativa» o *Erwartung* requiere la intención correspondiente. Esto quiere decir que las expectativas, en definitiva, tienen una causa intencional. O sea que ante todo conviene entender cómo la intencionalidad, que en este caso habrá que interpretar en su acepción husserliana, constituye las expectativas. Al concebir la intencionalidad como una remisión (*Verweisung*, dice Husserl) a la evidencia, podemos desatender la acepción brentaniana, meramente indicadora del vínculo de la conciencia con el objeto y por tanto indiferente a las prestaciones de la expectativa y la realización.

A fin de esclarecer la intervención del vínculo intencional en la constitución de la «expectativa» o *Erwartung*, ante todo conviene distinguir entre «intención» e «intencionalidad», dos conceptos ocasionalmente confundidos por los textos fenomenológicos. Las «vivencias

intencionales» (*intentionale Erlebnisse*) o «actos» (*Akte*) se caracterizan por «una relación con algo objetivo (*ein Bezug auf ein Gegenständliches*)». Algunos actos (no todos) «poseen además “intención” (*Intention*)», son de hecho “intenciones” (*Intentionen*)», o sea que pueden «fundamentar realizaciones o situaciones realizadoras (*Erfüllungsverhältnisse fundieren*).»<sup>5</sup> Esta proximidad semántica de «intencionalidad» e «intención» puede confundir al lector, desde luego un peligro no inhabitual en las prácticas conceptualizadoras de Husserl. Por lo pronto corresponde una «intención» (*Intention*) a todas las vivencias intencionales, o sea a todos los actos, razón por la cual éstos se denominan «intencionales». Sin embargo es oportuno distinguir entre dos clases de intenciones: por un lado la intención que indica eventuales realizaciones (*Intention mit Hinweisung auf Erfüllungen*, dice Husserl), y por otro la intención que proviene de la propia realización, debiendo ser ésta entendida como un acto intencional, ya que posee, como Husserl afirma, un efectivo «carácter de acto» (*Aktcharakter*).<sup>6</sup> Se trata, en otros términos, de que ciertas vivencias intencionales (los actos que realizan una intención en sentido propio) están paradójicamente desprovistas de intención, o sea que, formulando con mayor precisión esta paradoja, poseen una intención irreparablemente trivial. En definitiva pueden ser identificados dos géneros de relación intencional que respectivamente suelen ser designados como «intencionalidad» (el acto que conlleva una referencia necesaria pero banal a un objeto), y como «intención» (el acto que involucra una realización). De todos modos no es ocioso insistir en la discrepancia de las doctrinas de Brentano y de Husserl sobre la problemática intencional, pues permite poner en claro varios temas a la vez: la naturaleza de la intencionalidad, el alcance de las reformas husserlianas, el cometido explicitador de la diada «expectativa-realización», y finalmente la preponderancia de este binomio categorial en fenomenología.

5. *Ibid.*, p. 39.

6. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen* V, 6.ª ed., Tübingen 1980, pp. 378-379.

Como ha sido indicado, y en contraste con la fértil concepción husserliana, la interpretación de la intencionalidad que propone Brentano roza la trivialidad: afirmar que los cometidos de la conciencia son «intencionales» quiere decir que a cada vivencia le corresponde un objeto: a cada percepción un objeto percibido, a cada deseo un objeto deseado, a cada pensamiento un objeto pensado. Ya hemos señalado en otros lugares de esta obra que el punto de partida de Husserl, mucho más elaborado, es un problema clásico de la teoría del conocimiento. Desde los inicios de la modernidad filosófica, en efecto, se ha debatido sobre si el sujeto gnoseológico puede estar íntimamente convencido de la verdad de aquello que cree conocer, y al mismo tiempo justificar la objetividad de tal conocimiento, demostrando que su legitimidad no depende de circunstancia subjetiva alguna. La única solución posible, claro está, es recurrir a una situación a un tiempo concreta y concluyente que deberá sobrevenir en el propio sujeto. Husserl nunca desistió de poner en práctica tal orientación subjetivista, aun cuando tampoco aceptó, como es notorio, vestigio alguno de psicologismo en su doctrina. Siempre se mostró intransigente ante la posibilidad de referir al sujeto concreto y empírico un conocimiento con aspiraciones a la objetividad.

Su vehemente repudio del psicologismo no menoscabó el compromiso de Husserl con un criterio epistemológico bifronte. Por una parte todo conocimiento verdadero tiene un irrevocable carácter objetivo porque puede justificarse a sí mismo al no depender de la situación subjetiva que lo ha propiciado. Pero por otra parte reconoce Husserl la necesidad de recurrir en última instancia al propio sujeto. Aun cuando el conocimiento supuestamente objetivo no dependa del horizonte subjetivo correspondiente, de hecho el sujeto accede a aquél movilizándolo los actos realizadores que componen el yo epistemológico. Sólo si acepta ser orientado por sus propias operaciones realizadoras podrá el sujeto gnoseológico justificar sus aspiraciones a la objetividad, pues entonces estará en condiciones de referir la cosa conocida a una autónoma donación de sí misma en la conciencia. El sujeto gnoseológico, en suma, debe guiarse por unos cometidos subje-

rivos que no sólo le dan acceso a aquello que conoce, sino que además se lo presentan con la inmediatez del dato más elemental. El sujeto, en definitiva, accede a la certeza al interrogar las operaciones que transforman en «cosa conocida» aquello que de antemano ha sido meramente presentado.

Hay que convenir con Husserl en que el conocimiento «objetivo» exige que una sanción subjetiva garantice la aprehensión del correspondiente objeto. Éste debe venir dado a la experiencia con la proximidad que ejemplifica la intuición originaria asociada a la «donación de sí mismo» o *Selbstgebung*. Puede ocurrir, no obstante, que el objeto no sobrevenga con la requerida proximidad, en cuyo caso la correspondiente vivencia intencional habrá de orientar el sujeto hacia todas las vivencias posibles (pasadas o futuras, reales o imaginadas) susceptibles de ponerle finalmente el objeto (que de momento muestra sólo un perfil difuminado) «ante sus propios ojos», o más todavía: capaz de presentárselo «corporalmente», término que corresponde al vocablo típicamente husserliano «*leibhaftig*». Señalemos de pasada que el movimiento fenomenológico no es parco en metáforas para expresar la voluntad de acceder a una proximidad absoluta, o sea la inclinación inmediatista que proviene del carácter virtual que suele tener el objeto, ya que por lo pronto éste es sólo presentado, en las operaciones de la conciencia. Sea como sea, todo objeto gnoseológicamente legítimo se presenta a la conciencia como una expectativa que podrá encontrarse más o menos distante de su plena realización pero que, en todo caso, no sólo propende a encontrarla sino que además está factualmente orientado a este cumplimiento. Se trata, por consiguiente, de una expectativa a la que con entera propiedad se debe atribuir la intención de realizarse.

Por tanto existe una permanente tensión entre la aspiración a que el objeto venga dado originariamente, realizándose entonces plenamente las expectativas suscitadas cuando fue presentado, y la vivencia asociada a tales expectativas. Esta vivencia recoge una relación entre el objeto y el sujeto que puede ser más o menos intensa pero acerca de cuya imperfección, en todo caso, no puede haber la



menor duda, pues no puede venir dada «en ella misma y por ella misma». Precisamente este déficit explica que la vivencia solicite su culminación. Esto quiere decir que la referida carencia justifica que la vivencia pugne por realizarse. Se trata, expresado en otros términos, de que toda vivencia referida al objeto, en la medida que está remitida u orientada a una realización, a un cumplimiento o, como a veces dice Husserl, a una acreditación o probación (*Bewahrung*), o sea que está «consignada a la evidencia» en un sentido amplio, se constituye en la conciencia del sujeto como una carencia y como una expectativa al mismo tiempo. Esta tensión permanente entre expectativa y realización impregna los cometidos de la conciencia, hasta el punto de constituirse en el recurso capital del sujeto gnoseológico, y por ello su presencia puede ser advertida en los ámbitos más diversos de la fenomenología. Tal ubicuidad, por otra parte, unifica las distintas modalidades de indagación fenomenológica al proporcionarles un signo de identidad compartido que contrasta con el polimorfismo de la obra husserliana.

La tensión entre expectativa y realización, por otra parte, permite contrastar las respectivas concepciones de la intencionalidad que defienden Husserl y Brentano. Aun cuando la intencionalidad, como Brentano pretendía, tiende un puente entre la conciencia y sus objetos, es preciso reconocer que se trata de un puente que, en realidad, conduce a un espejismo, pues da acceso a unos objetos que están en vías de realización. Si en Brentano «intencionalidad» describía una relación primordialmente estática, Husserl emplea este término para designar la orientación efectuada de la conciencia en dirección a su objeto. Esta característica actividad de la conciencia, como hemos señalado en varias ocasiones, consiste en solicitar la realización de la expectativa contenida en la consideración de todo objeto, o sea la *Erwartung* husserliana de una posesión intuitiva final. En consecuencia la fórmula de Brentano, tan divulgada como mal comprendida, «conciencia es conciencia-de», debe venir reemplazada, como hemos tenido sobrada ocasión de señalar, por la concepción de Husserl, quien interpreta «conciencia-de» como «una carencia que

está a la expectativa de ser realizada», hasta el extremo de advertir en toda «conciencia-de» una «pretensión que ha sido remitida a la correspondiente evidencia».

#### 4.3. *La vida intencional de la conciencia como teleología*

En los párrafos que siguen, el binomio «expectativa-realización» nos ayudará a interpretar la vida intencional de la conciencia como un dinamismo esencialmente teleológico que emerge de un trasfondo pasivo de posibilidades. Este punto de vista, además, facilitará el acceso a la estructura temporal-histórica de la intencionalidad y contribuirá a esclarecer el cometido efectuator del sujeto. El carácter general de esta perspectiva confirma la impresión de que el binomio «expectativa-realización», lejos de reflejar una peculiaridad de ciertas rutinas de la conciencia, expresa las condiciones efectivas de todos los cometidos de la mente. Desde luego Husserl es explícito sobre el referido «talante general» del binomio *Erwartung-Erfüllung*: «Es un rasgo que puede ser advertido en cualquier vivencia» y que presentan indistintamente «la voluntad, el deseo, la esperanza, el temor, la duda, la suposición», de manera que «se hace enseguida evidente que unas vivencias intencionales distintas pueden favorecer una confrontación esencialmente idéntica [entre expectativa y realización]». <sup>7</sup> La

7. Husserl, *Logische Untersuchungen VI*, op. cit., p. 39. El historiador contemporáneo Reinhardt Koselleck ha utilizado la oposición entre expectativa y realización, una categoría que este autor designa con el término «experiencia», para estudiar la *semántica de la temporalidad histórica*, transfiriendo así este binomio categorial a un ámbito aparentemente exterior a la fenomenología. «Las categorías de la “expectativa” y la “experiencia” (*Erwartung und Erfahrung*) son apropiadas para tematizar la temporalidad histórica.» Estos recursos tematizadores surgen ante todo de la necesidad interna que aflora en el referido par categorial: «La diada “expectativa/experiencia” establece sus propios límites, y además ninguno de estos conceptos es pensable en ausencia del otro, pues no hay expectativa sin experiencia, ni experiencia sin expectativa.» Cfr. Reinhardt Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1979, p. 352.



oposición entre *Erwartung* y *Erfüllung*, por consiguiente, no puede ser disociada del análisis de la intencionalidad entendida como una entelequia vinculante, o sea la interpretación que la compara a un puente unificador tendido entre dos polos y que, al mismo tiempo, la concibe como una tensión<sup>8</sup> que los vincula. No hace falta decir que uno de estos polos corresponde a la sensibilidad, y por ello suele venir descrito como «sistema de sensaciones», como «*hylé* donada a priori», como «material receptor», y en definitiva como «pasividad». El otro polo, por el contrario, corresponde al espíritu, siendo habitualmente explicitado como *morphé*, como *noesis*, como «principio donador de sentido», y en suma como «actividad».

Se trata no obstante de una «pasividad» y de una «actividad» que en manera alguna mantienen una confrontación absoluta, y más bien evocan la distinción aristotélica entre materia y forma. Siendo pasivo todo aquello que recibe una efectuación activa, ésta a su vez puede transformarse en pasividad para una actividad de orden superior. De modo análogo la pasividad es concebida como una potencialidad cuya actualización corre a cargo del oportuno desempeño activo. Este banal punto de vista entiende que toda actualización conlleva en cierta manera la propia potencialidad específica a la cual actualiza. Aun cuando todo aquello que es latente o virtual sólo puede hacerse realidad por medio de la correspondiente actualización, como contrapartida toda actualización debe surgir a su vez de un horizonte previo de potencialidades, siempre teniendo en cuenta que, en el caso de las vivencias intencionales, tales potencialidades consisten en posibilidades de sentido. La expectativa de realización que es inherente a toda potencialidad, y el cumplimiento de esta expectativa por la propia realización, por consiguiente, caracterizan la vida intencional de la conciencia. La intencionalidad no sólo es un proceso

8. Husserl emplea con frecuencia en este contexto el término «*Spannung*». Este vocablo denota expresivamente la «tensión» y la «oposición» que inevitablemente se establece entre aquello que resulta vinculado, a la vez que connota la operación de «tender un puente», que mentalmente es inseparable del propio vínculo.

esencialmente dinámico sino que, además, presenta una inmanente disposición teleológica. Este rasgo finalista pone nuevamente de manifiesto la estructura eminentemente temporal de la intencionalidad.

El vínculo entre intencionalidad y temporalidad, que en realidad es la extensión al ámbito de los fenómenos temporales e históricos del binomio «expectativa-realización», presenta interesantes implicaciones para la especulación fenomenológica. Desde luego es plausible constatar en toda entidad dada de antemano o *vorgegebene*, y por tanto situada en un horizonte de expectativas o *Erwartungen*, la existencia de una estructura intencional fomentada por la condición «abierta» de tal horizonte. Esto quiere decir que todo aquello que de algún modo se halla irrevocablemente dado, al fin y al cabo ha tenido que sobrevenir en un horizonte de expectativas instigado precisamente por aquello que había acaecido previamente, o sea que parece haber sido constituido por el propio pasado. Aquello que ya ha ocurrido determina, además, un horizonte de posibilidades que incluye todo aquello que todavía puede ocurrir. Es oportuno reconocer, en suma, que lo nuevo surge en el marco de lo que ya ha sucedido, pudiéndose afirmar que el pasado es el genotipo de todo lo sobrevenible y que, por consiguiente, dispone el despliegue del futuro. Esta consideración intencional de la temporalidad, sin embargo, puede también ser explicitada siguiendo un criterio rigurosamente opuesto al utilizado hasta este momento. En la medida que «realizar» o *erfüllen* significa «ir más allá de» (o sea «transcender»<sup>9</sup>) aquello que previamente ha sido dado, toda actividad conlleva un ingrediente temporal que consiste en una proyección hacia el futuro. O sea que el sentido de las expectativas o pretensiones que afloran en toda experiencia es siempre trascendente, pues están espontáneamente orientadas a su realización y por tanto sólo adquieren un sentido inequívoco en el ámbito temporal adecuado, o sea en el futuro. Resumiendo las puntualiza-

9. Tanto la intencionalidad como la trascendencia, según Alwin Diemer, autor de una completísima monografía sobre el pensamiento husserliano, designan el proceso por medio del cual «se va a parar al mundo». Cfr. Alwin Diemer, *Edmund Husserl*, Meisenheim 1965, p. 35.

ciones que anteceden, es oportuno reconocer que la temporalidad puede ser utilizada como un prisma para analizar la estructura intencional, hasta el punto que la «descomposición espectral» obtenida contiene dos resultados de evidente importancia. Por un lado el pasado determina primordialmente todo suceder en el tiempo, ya que cuanto acaece está prefigurado en aquello que ya ha ocurrido, y todo devenir realiza las expectativas contenidas en aquello que ha sobrevenido previamente. Pero, por otro lado, el sentido del pasado está comprometido con aquello que todavía debe suceder, ya que a fin de cuentas únicamente el futuro puede asignar al pasado un determinado sentido. Sólo el sobrevenimiento del futuro, en definitiva, consigue justificar la realidad efectiva del pasado.

El alcance general de estas reflexiones se incrementa al constatar que en la intencionalidad, o más específicamente: en las expectativas de la experiencia, naturalmente orientadas a una realización que conviene entender en sentido amplio, se originan las categorías modales. Según que las expectativas ya prefiguradas resulten realizadas o frustradas se obtendrá las modalidades dóxicas cuyos casos extremos son la afirmación y la negación. Esta diversidad modal no está confinada a las vivencias «naturales» que Husserl especifica como «dóxico-teóricas» por el carácter universal de las correspondientes expectativas, ya que de hecho se extiende a los actos de índole personal y cultural asociados con la valoración y con la volición. La referida diversidad modal incluye sobre todo la instancia que, combinando ambas clases de actos, vertebrada todo pensamiento creativo, es decir: el despliegue de intereses cognitivos que procura la síntesis de conocimiento y voluntad. La vehemente opinión de Husserl a este respecto esclarece este tema tan rotundamente que conviene consignarla con cierta amplitud. «Cada paso adelante en el conocimiento no sólo da a entender que han sido conseguidas la claridad y la intuitividad indispensables, sino que también significa que ha sido realizada la aspiración (*Streben*) a conocer, pues ha resultado satisfecha aunque sólo haya sido en parte. La satisfacción progresiva de la aspiración gnoseológica está concertada con la realización efectiva del conocimiento,

la cual también debe ser lograda paulatinamente. Pero no se satisface la referida aspiración cuando, parodiando los actos intencionales pertinentes, se pretende alcanzar el ser del objeto. Sólo los recursos específicos que hacen posible el conocimiento satisfacen la aspiración gnoseológica, y esta satisfacción es naturalmente tanto mayor cuanto más nítida es la correspondiente donación. El conocimiento es una actividad que aspira a poseer el verdadero ser y la verdadera esencia (*Sosein*) de un objeto aun cuando se vea precisado a orientarse por referencias que son a un tiempo oscuras, tentativas (*vorgreifende*) y precarias.»<sup>10</sup>

#### 4.4. *La necesaria autoexpropiación del sujeto del conocimiento*

La fenomenología pretende acceder a un conocimiento objetivo y apodíctico a un tiempo. Sobre todo aspira a transformarse en una «ciencia gnoseológica rigurosa», y lejos de darse por satisfecha con una benevolente declaración de intenciones, se impone el objetivo de elaborar una doctrina filosófica substantiva. Aun cuando la fenomenología es un discurso de alcance primordialmente programático, aporta también un testimonio fehaciente de que ha logrado en un grado razonable los objetivos propuestos. Tales objetivos «fenomenológicos» son de índole diversa y de alcance parcial, pues son casos particulares del «objetivo fenomenológico total» asociado a su proverbial exigencia de inmediatez y de apodicticidad. Esta exigencia bifronte, ante todo, confiere un carácter unitario a la fenomenología al suscitar un cometido integrador de evidente ortodoxia husserliana, puesto que vincula entre sí los objetivos fenomenológicos «parciales» que acabamos de referir: «Cada acto perceptivo y cada acto imaginativo es una malla o tejido (*Gewebe*) de intenciones parciales, fundidas en la unidad de una

10. Husserl, *Erfahrung und Urteil*. op. cit., p. 238.

intención total. Cada cosa es el correlato de la intención total, mientras que los correlatos de las intenciones parciales son partes y momentos de dicha cosa.»<sup>11</sup> Por consiguiente se impone elucidar hasta qué punto los objetivos de la fenomenología han sido cumplidos o alcanzados por la propia doctrina. Se trata, en suma, de determinar en qué medida «realiza» el pensamiento fenomenológico sus propias «expectativas». Hay que tener en cuenta que según la fenomenología toda expectativa resulta frustrada (*enttäuscht* es el *terminus technicus* que utiliza Husserl) en la medida que no llega a ser realizada. Cabe señalar, de pasada, que la fertilidad descriptiva del concepto de «frustración», cuyo alcance, a pesar de las apariencias, no es meramente negativo, fue convincentemente justificada por Husserl: «El término antónimo de “realización” es “frustración”. Aun cuando esta expresión tiene en general una connotación negativa, al igual que ocurre con el término “in-cumplimiento”, lejos de significar una mera privación o una realización deficitaria, en realidad denota un hecho descriptivo inédito que consiste en una síntesis tan peculiar como la realización misma.»<sup>12</sup>

A la vista de las consideraciones precedentes, cuando se indaga la obra de Husserl con el prisma analítico que suministra el binomio «realización-frustración», las características fundamentales del trabajo fenomenológico parecen ser la sobrecarga en expectativas por realizar, la exigencia desmesurada con respecto a su propio desempeño y, en suma, la relativa sobrevaloración de sus posibilidades de explicitación teórica. Se trata, en una palabra, de los rasgos que dan lugar a la disposición general de la fenomenología que Husserl designa como *Selbstüberforderung* cuando señala que esta doctrina suele manifestar en su despliegue explicitador la ya citada «pretensión a dar de sí aquello que, por su propia esencia, está totalmente excluido que pueda dar de sí»,<sup>13</sup> una aspiración que, según el propio Husserl, da lugar a que la fenomenología se muestre en último término «contradictoria

11. Husserl, *Logische Untersuchung VI*, op. cit., p. 41.

12. *Loc. cit.*

13. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, op. cit., p. 3.

en su esencia». Por lo pronto este tema debe ser considerado a la luz de una constatación elemental: en la relación de todo sujeto con sus correspondientes objetos concurre la sensibilidad (las sensaciones subjetivas son primeras y fundamentales en toda descripción de la realidad), pero también, y sobre todo, interviene en ella la apercepción (la disposición a interpretar las sensaciones como la presentación ante el sujeto de las cualidades que corresponden a los objetos). En la relación con su objeto, en suma, todo sujeto está solicitado a un tiempo por el subjetivismo de la percepción y por el realismo de la cotidianidad y del sentido común. La consecuencia de esta orientación dual, como vamos a ver a continuación, es que en todo sujeto sobreviene en último término «un proceso ininterrumpido de autoexpropiación (*Selbstenteignung*)».<sup>14</sup>

La afirmación precedente quiere decir que la banal actitud realista que adoptamos en nuestra vida cotidiana sólo tiene sentido si, al asignarnos la función gnoseológica de «sujeto», aceptamos también que acompaña las sensaciones un factor que, de hecho, nos es profundamente extraño, pues estamos en condiciones de operar arbitrariamente con aquéllas (las sensaciones se hallan por principio a nuestra incondicional disposición) aun en contra de nuestra voluntad (adscribimos las sensaciones a las cosas más allá de todo cuestionamiento). Este factor que desde luego opera en nosotros pero que, al mismo tiempo, nos es irrevocablemente extraño, puede ser identificado como la instancia que objetiva lo subjetivo, que convierte las sensaciones en propiedades de las cosas, y que en definitiva transforma aquello que nos pertenece de un modo aparentemente primario en el resultado, necesariamente subalterno, de una intervención ajena al sujeto. Tal factor se nos presenta como «extraño» porque, al menos en una perspectiva no alterada por la reducción, nos es imprescindible llevar a cabo la referida interpretación objetivadora de aquello que, de antemano, parece puramente subjetivo. La autoexpropiación del sujeto consiste, por tanto, en la continua necesidad de ceder te-

14. Sommer, op. cit., p. 5.

rreno (una obligación que hemos de hacer efectiva tanto si aceptamos de buen grado esta autorrenuncia como si cuestionamos la coerción que nos es impuesta) a este «factor extraño a nosotros». O sea que en definitiva equivale a un crucial sometimiento del yo contemplativo y ensimismado al yo realista y constituyente, pudiendo ser afirmado que «el yo de la percepción enajena (*veräußert*) continuamente aquello que de antemano es propiedad del yo sensible-estético.»<sup>15</sup> En la medida que el sujeto, con ayuda del juicio, enlaza aquello que le ha sido enajenado (la sensación) con el objeto al cual es finalmente adscrita la entidad expropiada, está sancionando el proceso de autoexpropiación cuya víctima principal es él mismo. En otros términos: al dar por buena la experiencia en sí mismo de aquello que le es inequívocamente extraño, el sujeto legitima la presencia de la alteridad en el ámbito más recóndito de su propia identidad.

Al principio de esta sección hemos hecho referencia a una característica que, al parecer de Husserl, es propia de todo acto perceptivo, y que consiste en la pretensión a suministrar un resultado que no corresponde a las posibilidades reales de esta clase de actos. Por un lado se hace patente en toda percepción la exigencia de que el objeto sea captado en sí mismo (es decir: en su «mismidad» corporal), o sea que se debe acceder a la «cosa misma» sin hacer concesión alguna a la perspectiva o a la distancia que se interpone entre el objeto y nosotros. Pero conviene advertir, por otro lado, que no es posible llevar a cabo esta tarea con la rotundidad a la que aspira tácitamente todo acto perceptivo, pues una limitación de orden primario frustra tal expectativa: el déficit o carencia originarios que impiden que percepción alguna sea jamás adecuada a su objeto. Sucede en líneas generales, por tanto, que el progreso alcanzado al distinguir entre impresión subjetiva y rasgo o propiedad objetivos, resignándonos a la objetividad de las cosas y aceptando con ella nuestra autoexpropiación, resulta desvirtuado en el mismo ámbito que hemos obtenido resignándonos a nuestra enajenación, o sea el ámbito de la objetivi-

15. *Loc. cit.*

dad. Ya que en esta nueva etapa de nuestro progreso epistémico nos es impuesta una nueva distinción: por un lado la visión del objeto (necesariamente parcial, limitada y en escorzo, y siempre consistente en una captación mediante «perfilaciones» del objeto: las *Abschattungen*, en lenguaje fenomenológico), y por otro lado el propio objeto en la medida que sobreviene como la totalidad unificada de sus «perfilaciones». Esta nueva distinción, no obstante, lleva asociada una división concomitante del «yo». Podemos advertir, por un lado, la existencia del yo finito y contingente, capaz de aprehender las *Abschattungen* y confinado en su limitada perspectiva. Pero por otro lado se hace patente el infinito «yo absoluto» que al captar el objeto desde una imposible ubicuidad (es decir: organizando desde infinitas perspectivas una visión «definitiva» de la cosa), está en condiciones de superar tal confinamiento.

Hay que admitir, por consiguiente, el carácter sistemático de la «autoexigencia desmesurada» que concurre en todo sujeto, pues esta aspiración sin fundamento sobreviene en todas las actuaciones de la subjetividad que tienden a aprehender cognitivamente un objeto. Pero esta «autoexigencia desmesurada» puede ser también interpretada como un testimonio de que en el propio sujeto hay una dimensión de alteridad o extrañeza, pues exige siempre de sí mismo, en su despliegue objetivador, unas prestaciones que no corresponden a sus recursos efectivos. El sujeto, en una palabra, se exige a sí mismo más de lo que realmente puede dar de sí. Considerando introspectivamente este problema, todo sujeto debe convenir en que un yo que en la percepción fuera capaz de realizar su ambición más auténtica, o sea que consiguiera aprehender el objeto desde todos los puntos de vista imaginables, en vez de transitar indefinidamente de una visión parcial a otra (es decir: en lugar de ir de *Abschattung* en *Abschattung*), no podría ser propiamente su yo, y se trataría más bien de un yo irreductiblemente extraño. Y no obstante es preciso reconocer que en la percepción nuestro yo hace suya la referida pretensión de captar el objeto desde todos los puntos de vista. No habiendo sido puesta en duda por la actitud natural la existencia de los objetos «reales», tal

ambición obliga a admitir tácitamente que existe un sujeto que no sólo es distinto de nosotros sino que además es tan real como nosotros. En la medida que afirmamos la existencia del objeto completo, total y unificado, pero al mismo tiempo sabemos que nuestras operaciones perceptivas sólo pueden advertir en él determinados aspectos parciales, de hecho estamos constatando la discrepancia entre las pretensiones, por un lado, y por otro el rendimiento real de nuestro yo. Como también estamos admitiendo tácitamente nuestra aspiración a ir más allá de nosotros mismos, puesta de manifiesto por la necesidad de autotransgredirnos en nuestra relación con el objeto. La actitud de «autoexigencia desmesurada» que, como hemos observado, es substancial con las operaciones gnoseológicas de la subjetividad, en suma, obliga a admitir que ésta coexiste con una dimensión de alteridad. En último término pone de relieve la propensión autotransgresora de la subjetividad, y le señala tácitamente la presencia de un yo extraño a ella pero que, cuando menos, es tan real como ella misma.

#### 4.5. *Intencionalidad contra transcendencia*

La fenomenología asigna una validez general a las precedentes constataciones y a la interpretación de las relaciones sujeto-objeto que tales resultados conllevan. La exigencia desmesurada de todo sujeto en relación con sus propios desempeños, el necesario momento de alteridad que el sujeto descubre en sí mismo cuando procede a constituir el objeto, la tesis de que existe al menos otro sujeto necesariamente distinto de él mismo, efectivamente, son unas conclusiones que la fenomenología estima legítimas en relación con todo sujeto y con todo objeto. El alcance general asignado a esta revocación de determinadas convicciones tradicionales está concertado, además, con la propensión de la fenomenología a extender la temática de la percepción a los problemas globales del conocimiento. De manera concurrente, si categorizando las operaciones de la subjetividad se

describe la contraposición de sujeto y realidad objetiva en su acepción más general, la correlación que acabamos de advertir invita a generalizar el recurso típicamente husserliano que hemos referido en párrafos precedentes: la extrapolación gnoseológica general de las prestaciones subjetivas que compendia el binomio «expectativa-realización». Como expresaba Husserl en una formulación ya citada, «cada paso adelante en el conocimiento» significa la puesta en práctica reiterada de las operaciones elementales por las cuales el sujeto se vincula con el mundo. Podría incluso afirmarse que toda construcción teórica, y particularmente todo sistema filosófico, pone en práctica los mismos cometidos operativos que el análisis fenomenológico, aun cuando los presente debidamente elementalizados, advierte en la confrontación entre el sujeto y el objeto.

Señalemos, como conclusión, que los resultados precedentes pueden ser vinculados con los rasgos operativos más característicos de la fenomenología, siempre entendida como un compromiso descriptivo que persigue unos determinados fines explicitadores. Entre tales rasgos destaca la discordancia que hemos tenido ocasión de constatar a un nivel gnoseológico elemental, es decir: una exigencia desmesurada en relación con los resultados de su propio desempeño. Son características de la fenomenología, en efecto, unas expectativas sobre su propia capacidad descriptiva que sobrepasan con mucho los recursos efectivos de la doctrina. Contrastando las intenciones programáticas de la doctrina en las sucesivas fases de su desarrollo, con los resultados obtenidos en cada momento, parece justificada la convicción de que la fenomenología ha sido siempre «desmesuradamente autoexigente». Incluso se tiene a veces la impresión de que en el propio compromiso programático de la doctrina podría residir la causa de sus insuficiencias reflexivas. Del mismo modo puede pensarse que la inclinación a concretarse en forma de directivas tampoco es ajena a la sobrevaloración «operativa» de sí misma que puede ser imputada a la doctrina fenomenológica. En todo caso, existe una sugestiva identidad entre las paradojas que registra el análisis fenomenológico más elemental, y las características generales de la fe-

nomenología cuando se la concibe en su primordial opción descriptiva. En concomitancia con los resultados anteriores, referidos al aspecto más elemental de las operaciones que dan acceso al objeto, puede postularse que también en la propia fenomenología aflora un imprescindible momento de alteridad. Con lo cual queda de manifiesto la profunda unidad interna de la doctrina, pues advierte en sí misma un déficit formalmente análogo al que afecta la relación de la conciencia con el objeto.

#### 4.6. *Presente primordial y futuro originario: las insuficiencias de la teoría fenomenológica del tiempo*

Los estudiosos de la fenomenología son unánimes al señalar que el empeño husserliano en describir la prestación autoconstitutiva de la temporalidad, determinada a su vez por la posición hegemónica del presente, conduce a una aporética insuperable. Como es notorio, la fenomenología concibe la autoconstitución de la subjetividad absoluta en concomitancia con la constitución primordial del tiempo, con lo que el carácter absoluto de la subjetividad proviene del horizonte temporal. El pensamiento de Husserl, no obstante, presenta una permanente oscilación entre dos postulados en realidad incompatibles: a) una conciencia que a pesar de su condición escindida, o mejor dicho: gracias a esta fractura interna y con los recursos reflexivos que ella facilita, aprehende el fluir del tiempo en su estrato más originario; y b) una autoconciencia inequívocamente unificada pero también, por su misma unidad interna, inasequible al vínculo intencional.

En este último caso la captación del tiempo absoluto no puede ya ser asignada, como Husserl pretendía, a una reflexión del fluir temporal sobre sí mismo. Por tanto el análisis del tiempo que este autor propone debe ser alterado hasta admitir *de facto* un estado de cosas que el idealismo fenomenológico no puede aceptar. El presente y la

presencia, en efecto, han de dejar de ser considerados como factores aglutinantes y unificadores. No son ya un tejido conjuntivo que anula el efecto separador de la temporalidad. En la autoconciencia unificada, por el contrario, emergen como el foco virtual de la diferenciación y de la mediación recíprocas de pasado y futuro. Asimismo, la fenomenología debe admitir que la supuesta unidad tanto del sujeto como del sentido, lejos de determinar en último término el fluir temporal, resultan del propio suceder del tiempo, o más precisamente, como ha señalado Derrida, de la estructura de la repetición. La unidad del sujeto y del sentido, desde este punto de vista, proviene del carácter secuencial del tiempo.

Este cuestionamiento de las pretensiones monistas de la fenomenología, por otra parte, se prolonga en los cauces especulativos que referimos a continuación. Ante todo sucede que el presente, por estar escindido en un pasado y un futuro inmediatos, es esencialmente no-idéntico consigo mismo. Pero impugnar la autoidentidad del presente no sólo equivale a negarle cualquier realidad, sino que además da a entender que impide identificar unívocamente el sentido de las vivencias. Estas descalificaciones contrastan con el *status* de ultimidad asignado por la fenomenología de los años veinte al *lebendige Selbstgegenwart*, expresión que puede ser explicitada como «la vital presencia ante sí mismo de todo presente», ya que Husserl había depositado en este concepto sus aspiraciones a una fundamentación fenomenológica definitiva. Cabe mencionar, de pasada, que este autor también había percibido el *lebendige Selbstgegenwart* como la instancia que podía neutralizar la capacidad separadora o disociativa, y en suma *des-unificadora*, del fluir temporal. Al serles negado al presente y a la presencia dimensión ontológica alguna, tanto la unidad del sujeto como la del sentido, y en definitiva la unidad de la objetividad, fueron cuestionadas hasta el extremo de serles asignado un cometido análogo al de las ideas regulativas en la filosofía kantiana. Según el planteamiento revocador que hemos referido, en suma, el sujeto, el sentido y la objetividad han ser considerados como meras hipótesis de trabajo.

Ninguna de estas conclusiones, al fin y al cabo, habría podido ser aceptada por Husserl, siendo patente que sus análisis sobre el fluir temporal no concuerdan con las pretensiones legitimadoras de la fenomenología. Un irónico testimonio de esta inadecuación es la apropiación por Heidegger, hasta el extremo de convertirla en uno de los puntales de su ontología, de una doctrina sobre el tiempo que aflora en la obra de Husserl como una convicción que, en realidad, no llegó a ser téticamente formulada por su incompatibilidad con las presuposiciones fenomenológicas. Según esta doctrina sobre el tiempo que la fenomenología no defendió abiertamente, en todas y cada una de las fases temporales, y por tanto no sólo en el presente, concurren regresiones y anticipaciones de carácter retencional y protencional. Cada fase temporal, en suma, existe como una prestación *ex-stática*, *descentrada*, e irreductiblemente *no presente*. «La temporalidad se temporaliza completamente a sí misma en cada *ex-stasis*. Temporalizar no significa que los *ex-stasis* se suceden unos a otros. El futuro no es posterior al pasado y, de modo concomitante, el pasado no antecede al presente. La temporalidad se temporaliza a sí misma en forma de un futuro a la vez preterificador y presentificador.»<sup>16</sup>

#### 4.7. *El posibilismo del Dasein y la temporalidad auténtica*

La doctrina de Heidegger sobre el tiempo, por otra parte, está estrechamente vinculada con la actitud posibilista del Dasein. Una vez proscrita la estaticidad óntico-teórica, el ente existente debe estar activamente pendiente de todo cuanto puede acaecerle, pues de esta indefinida eventualidad depende su propio ser. Por ello su modo temporal intrínseco presenta una plasticidad interna que se manifiesta en la convertibilidad recíproca de todas sus dimensiones y que lo transforma en una efectuación que no puede ser reducida al transcurrir banal-

16. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 350.

mente óntico de intervalos temporales sucesivos. Por ello el ente existente advierte la siempre latente posibilidad de «obtener tiempo del tiempo». No sólo en el sentido de que está en condiciones de «extraer más presente del presente» (se trataría entonces del ingenuo «vivir intensamente» de los no filósofos), sino sobre todo en cuanto que le es posible obtener futuro a partir del pasado y pasado a partir del futuro.

Así el tiempo parece tomar de la existencia (los recursos del Dasein son decisivos a este respecto) una capacidad supremamente autenticadora de reflexión sobre sí mismo y de transmutación de sí mismo en sí mismo. No obstante, tal facultad de autorreflexión y de autotransmutación es en realidad una capacidad intrínseca del propio tiempo, surgiendo así una paradoja cuya importancia conviene no subestimar. Aun cuando el Dasein sea percibido como la imprescindible instancia mediadora en todo planteamiento temporal, de hecho la mediación del tiempo sobre sí mismo tiene lugar a partir de la autonomía del propio tiempo, y por tanto se trata de un proceso de intrínseca automediación. Expresado sucintamente, en el horizonte general de (auto)convertibilidad que suele ser denominado «tiempo» sobreviene un proceso global de automediación que jamás transgrede los límites del propio tiempo (al fin y al cabo se trata de una mediación del tiempo sobre sí mismo). En el bien entendido que este autoconfinamiento, por otra parte, no llega a ser perturbado por la condición co-originaria del referido cometido automediador y del proceso de autocomprensión que el Dasein lleva a cabo. Conviene tener en cuenta que a causa de esta co-originariedad el Dasein aprehende sus posibilidades de ser («todo aquello que hay» en cuanto a ser) como formas de tiempo. Esta circunstancia ha sido insistentemente señalada por Heidegger: «El tiempo es el horizonte que corresponde a la comprensión del ser.»<sup>17</sup>

La presunción de que el Dasein se comprende a sí mismo a partir de su compromiso con una temporalidad auténtica (viéndose pre-

17. *Ibid.*, p. 334.



cisado, en consecuencia, a modificar una temporalidad inauténtica de orden trivialmente óntico y presencialista<sup>18</sup>) es una consecuencia directa de la actitud de Heidegger ante la tradición metafísica. Es notorio que para este filósofo la metafísica es una modalidad de pensamiento que asigna a la presencia una incontestable primacía y que en consecuencia se interesa exclusivamente por los entes eminentemente cosificados que meramente subsisten en el mundo, en el bien entendido que «subsistir», en este contexto, se contrapone rigurosamente a «ex-sistir». La metafísica comprende el ser a partir del enaltecimiento de la presencia y del presente, o sea desde el acentuado «presencialismo» que conlleva la hegemonía tradicional de la «subsistencia» o *Vorhandenheit*. Aun cuando este modo de comprensión del ser es aparentemente acrónico, examinado con detenimiento revela una velada pero pugnaz dimensión temporal. Indica Heidegger, efectivamente, que la presencia suele ser pensada, en último término, según el modo temporal del presente. «La determinación del sentido del ser como *parousía* o *ousía*, cuyo alcance ontológico-temporal es el de una "presencia", indica que el ser de los entes es comprendido desde un modo temporal específico que es precisamente el "presente".»<sup>19</sup>

Al filo de esta constatación concluye Heidegger que «por medio de la cuestión que vincula "el ser con el tiempo" es puesto de relieve aquello que permanece impensado en toda metafísica». <sup>20</sup> Esta referencia a un orden de realidad inaccesible al pensamiento tradicional apunta implícitamente a la necesidad de pensar el tiempo mismo. Señala la obligación, en otras palabras, de acceder especulativamente al tiempo auténtico y originario cuya subrepticia concertación con la presencia ha originado la proclividad *presentificadora* del pensamiento metafísico. Heidegger pretende demostrar que el carácter manifiestamente parcial e inadecuado del modo habitual de *presentificar*

18. Es obvio que esta modificación también puede ser interpretada como una autoexplicitación protagonizada por la propia temporalidad inauténtica.

19. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 18.

20. Heidegger, *Was heißt Denken?*, op. cit., p. 42.

el tiempo por medio de la presencia ha desvirtuado la auténtica índole de la temporalidad. Para pensar adecuadamente este tiempo propio, siempre de acuerdo con Heidegger, es preciso analizar la temporalidad que aflora en el proceso de «comprensión del ser» que se despliega en el *Dasein*, o sea la temporalidad asociada a la singular «comprensión» ontológica cuyo análisis es considerado por la ontología fundamental como la tarea filosófica preponderante. Este novedoso modo de indagar el tiempo, desde luego, parece fuera del alcance de la metafísica, pues la conocida adicción del pensamiento tradicional al presencialismo le predispone a interpretar el tiempo desde la presunta prepotencia del presente. Cabe señalar, de pasada, que el tratamiento tradicional del tema del ser presenta una insuficiencia de carácter análogo a la que advertíamos en el planteamiento de la temporalidad, pues la primacía atribuida por la metafísica a la presencia ha dado lugar a que el ser haya sido tradicionalmente pensado desde el modo temporal del presente.

La metafísica considera, efectivamente, que el ser irrumpe de manera omni-*presente* con el mismo talante disponible de los entes subsistentes, o sea que atribuye al ser el carácter supremamente óntico que Heidegger denomina *Vorhandenheit*. Y justifica su predilección por el presente temporal haciendo prevalecer su propio confinamiento en el ámbito de lo subsistente y de lo disponible, un impulso limitativo con el cual consigue hacer teóricamente rentable su drástica autoconstricción. Presente y presencia, en suma, se legitiman recíprocamente el rango preponderante que les asigna la metafísica. Estas constataciones, por otra parte, repercuten en la consideración filosófica del tiempo. Por las causas reseñadas la metafísica se halla especulativamente inerte ante la eventualidad de un futuro temporal que consista realmente en futuro. Expresado en otros términos: la metafísica es incapaz de pensar un futuro concebido en un sentido tan propio que sobre él sea imposible disponer, predecir, predeterminar y en definitiva desplegar las actuaciones que la metafísica suele orientar en dirección al futuro, o más exactamente: en dirección a la artificiosa modalidad temporal que esta disciplina acostumbra a interpre-

tar como «futuro». La metafísica, en suma, expresa su desconcierto ante la eventualidad de un futuro tan irreduciblemente abierto que se despliega como posibilidad pura. Un futuro al que, en pocas palabras, jamás será posible poseer y que por tanto es en esencia rigurosa «historicidad». Ya que el único tiempo que la metafísica está en condiciones de percibir consiste en una sucesión de puntos de «ahora», con independencia de que sean «ahoras» directamente presentes, «ahoras» pasados que han sido hechos presente, o «ahoras» futuros asimismo presentificados. O sea que el futuro ha sido convertido por la metafísica en un presente disfrazado de futuro, y que una análoga desvirtuación ha tenido lugar con respecto al pasado. De la preponderancia asignada al «ahora» y al «presente», en todo caso, la metafísica parece incapaz de prescindir. Por esta causa queda fuera de su alcance la consideración de un futuro *in-disponible* e *in-poseible*. Como también resulta descartada la eventualidad de que acceda a una temporalidad realmente originaria y auténtica, ni desfigurada por el presencialismo ni menoscabada por la ontificación.

#### 4.8. *El futuro como fenómeno primordial del tiempo originario*

Heidegger formuló sucintamente en *Ser y Tiempo* la doctrina fundamental-ontológica sobre la temporalidad. «Nuestro análisis de la temporalidad originaria puede ser condensado en las tesis siguientes. El tiempo es originariamente temporalización<sup>21</sup> (*Zeitigung*) de la temporalidad. La temporalidad es esencialmente *ex-stática*. La temporalidad se temporaliza originariamente a partir del futuro. El tiem-

21. «La temporalidad, como fundamento de la comprensión del ser, ha de tener su esencia en la unidad de sus éxtasis, es decir: en la temporación.» Cfr: Alberto Rosales, «Observaciones críticas a la idea de temporalidad propia en "Ser y Tiempo" de Heidegger», *Revista Venezolana de Filosofía* 8 (1978), p. 95. A pesar de la traducción de «zeitigen» por «temporar» en esta cita de Rosales, hemos preferido el término «temporalizar» por considerarlo más ortodoxo.

po originario es finito.»<sup>22</sup> Y sin embargo en esta sinopsis parece olvidar Heidegger un aspecto esencial de su doctrina sobre el tiempo, pues no menciona su convicción de que el cometido de pensar el tiempo no puede ser llevado a cabo sin que concomitantemente sea pensado el ser. A pesar de esta omisión, y aun cuando Heidegger insistiera en que «la temporalidad se temporaliza a partir del futuro», a la luz de las consideraciones que preceden la cuestión ontológica primordial consiste en comprender cómo y por qué tiene lugar la referida temporalización. En otros pasajes de la obra mencionada, de todos modos, Heidegger es explícito a este respecto. «Únicamente a causa de que nos atenemos a nuestros actos en tanto que posibilidades de efectuación, y a nuestro ser en la medida que favorece todo poder-ser, estamos en condiciones de atenernos a nosotros mismos en tanto que nos atenemos a nuestro futuro ser, en el bien entendido que sólo por medio de esta atención puede sobrevenir una conciencia de futuro.»<sup>23</sup> Es preciso convenir, en tal caso, que el futuro es posible por el activismo posibilista del *Dasein*. Ahora bien: cabe preguntarse por qué es primordial el futuro. Tiene sentido, en efecto, interesarse por la causa de que el futuro sea «el fenómeno primario de la temporalidad propia y originaria».<sup>24</sup> Ya hemos referido en párrafos precedentes como el pensamiento del ser y el pensamiento del tiempo eran articulados por la metafísica enalteciendo la presencia. También hemos observado que esta conexión emergía como una referencia negativa en la ontología fundamental. La vinculación de los temas del ser y del tiempo, en efecto, persiste en la primera doctrina de Heidegger, y aflora cuando son examinadas las consecuencias positivas que conlleva rechazar el presencialismo. La imbricación recíproca del ser y del tiempo queda plasmada en la inesperada relevancia que adquiere el aspecto intervenible, manipulable y operable (la dimensión propiamente *zuhanden*, en una palabra) de la realidad, pero sobre

22. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 331.

23. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, op. cit., p. 221-222.

24. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 329.

todo es puesta espectacularmente de manifiesto al considerar el carácter imprevisible de toda actuación humana. En los temas de la «futura» y de la *Zuhandenheit* está compendiado el vínculo ontológico entre el tiempo y el ser. «El objetivo ontológico que Heidegger se propuso alcanzar no era otro que rectificar el sentido del tiempo, pensándolo a partir del ser-intervenible (*aus dem Zu-Sein*), y rectificar el sentido del ser pensándolo a partir del tiempo ya modificado.»<sup>25</sup>

Habiendo referido las tesis fundamental-ontológicas sobre la concertación entre el ser y el tiempo, es oportuno exponer ahora algunas ideas de Heidegger sobre el fenómeno temporal, haciendo especial hincapié en su compromiso con una posible «temporalidad auténtica». No sólo se trata de que, según este autor, la diferencia ontológica está íntimamente interrelacionada con la temporalidad entendida en sentido propio (Heidegger afirma que «la diferencia entre el ser y el tiempo se halla temporalizada [*gezeitigt*] en la temporalización [*Zeitigung*] de la temporalidad [*Zeitlichkeit*]»<sup>26</sup>). Es todavía más importante que, de modo concurrente, si no es tenida en cuenta la problemática en torno a la temporalidad auténtica, no pueden ser

25. Tugendhat, *op. cit.*, p. 188. Con su defensa de la «temporalidad propia y originaria» Heidegger menosprecia el valor filosófico de la dimensión sucesiva y fluyente del tiempo, por lo que cabe preguntarse si este impulso revocador no persigue veladamente recuperar el «simultaneismo» que propugna Husserl. Por lo pronto el propio Heidegger admite el carácter parcial y no concluyente de la «paralización» fundamental-ontológica del tiempo. «La temporalidad propia puede transformarse en impropia. La temporalidad no se temporea constantemente. [...] Heidegger parece admitir subrepticamente que la sucesividad sobreviene en unos niveles [del tiempo] en los que no debería figurar. El fracaso en construir un tiempo sin sucesión, ¿no conduce a reafirmar la esencial sucesividad del tiempo?» (Cf: Rosales, *op. cit.*, pp. 88, 95 y 96). No obstante, la preponderancia de la *Zuhandenheit* en la ontología fundamental aporta un posible esclarecimiento de este rompecabezas conceptual, pues aquello que no está en condiciones de venir dado «de golpe» puede ser activamente alcanzado con una apropiada sucesividad. En este sentido las pautas propiamente narrativas que afloran en los cometidos del *Dasein* permiten subrayar la estructura mitoide del pensamiento de Heidegger. Cf: Jörg Villwock, «Welt und Mythos: das Mythische in Heideggers Seinsdenken», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 38, (1984), pp. 608-629.

26. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, *op. cit.*, p. 454.

adecuadamente explicitados unos temas fundamental-ontológicos tan importantes como el apriorismo, la antecendencia o precedencia (la *Vorgängigkeit* heideggeriana), la finitud, y sobre todo la decisiva «comprensión del ser». Por lo pronto la «conexión recíproca de apriorismo y temporalidad»<sup>27</sup> fue expuesta por Heidegger mediante un nítido encadenamiento de temas: el ser de la ontología tradicional, como ya hemos señalado, no sólo es solidario de la presencia sino que, en definitiva, está concertado con el presente y con la temporalidad. De manera concomitante la tematización tradicional del tiempo hace posible la objetivación óptica, con lo cual el avasallamiento de la realidad por el concepto puede iniciar su andadura. La ontología tradicional, por tanto, debe ser entendida como una doctrina que en realidad trata del tiempo, pues sus proposiciones han de ser *a priori* y «anterior a la experiencia», siempre según Heidegger, designa una determinación temporal.

Es asimismo patente que el alcance ontológico de este *a priori* evoca a su vez la trivial posibilidad del ente por el ser. La estructura *a priori* de la ontología, en efecto, pone de manifiesto que el ser es la posibilidad *a priori* del ente en tanto que ente. Este enunciado, no obstante su inocua apariencia, contiene la clave del revisionismo fundamental-ontológico, ya que la propia dificultad de justificar que la referida condición de posibilidad *a priori* conlleva una anterioridad temporal hizo evidente la necesidad de revisar las nociones de tiempo y de ser. La enigmática yuxtaposición de «posibilidad» y «apriorismo» en el contexto especulativo que venimos glosando, por lo pronto indica la dificultad de distinguir entre «posibilitación» y «anterioridad». A este respecto insiste Heidegger en que no se trata de que el conocimiento del ser anteceda el conocimiento del ente. «De antemano tenemos experiencia del ente, y sólo más tarde, en el mejor de los casos, llegamos a conocer el ser. Esta «anterioridad» en el tiempo no designa el orden temporal que viene evocado por el concepto vul-

27. *Ibid.*, p. 465.

gar de tiempo».<sup>28</sup> Pero si la noción de *a priori*, siempre según Heidegger, tiene un sentido inequívocamente temporal, lo cierto es que el *a priori* del ser no puede explicarlo el tiempo. Por ello la única opción que parece viable es explicar el tiempo a partir del *a priori* del ser. En atención a esta necesidad teórica suprime Heidegger toda referencia a las categorías de la *in*-temporalidad, la *extra*-temporalidad o la *supra*-temporalidad, señalando que «es dogmático negar que el *a priori* está vinculado con el tiempo». En cambio sí que es preciso, insiste Heidegger, impugnar la convicción de que el *a priori* está relacionado con el tiempo en el sentido en que éste es vulgarmente entendido, pues es notorio que, según este autor, el «tiempo vulgar» es un mero derivado (un «descendiente» o *Abkömmling*, dice el propio Heidegger) de la temporalidad auténtica. O sea que el «tiempo vulgar» es un subproducto de la temporalidad eminente en la cual germina el ser como una posibilidad *a priori*. Se trata, en otras palabras, de la degradación del tiempo en cuyo seno la aprehensión del ser antecede toda captación del ente.

Parece indispensable, por consiguiente, atender a la temporalidad en la que el ser sobreviene como posibilitador *a priori* absoluto, siendo preciso advertir que el ser «posibilita» precisamente porque irrumpe *a priori*, lo cual quiere decir que el ser aflora antecediendo al ente. Queda así establecida la preponderancia fundamental-ontológica de la temporalidad auténtica, o sea la temporalidad en cuyo seno el ente existente actúa proyectivamente y opera extraónticamente. Se trata, en otras palabras, de la auténtica temporalidad primordial que fundamenta la esencial «comprensión» del ser por el Dasein. Sólo una temporalidad irreduciblemente «propia», en efecto, puede con-

28. *Ibid.*, p. 462. Tiempo inauténtico que, sobreviniendo como una compensación «teoricista» de las referidas carencias, puede revestir el carácter de infinitud que el objetivismo le suele reconocer, y del cual la fenomenología suele hacer buen uso, gracias al carácter finito de la temporalidad auténtica, tenida por el horizonte generador de todo tiempo «vulgar». «Sólo a causa de que el tiempo originario es finito puede temporalizarse como *in*-finito el tiempo derivado.» Cfr. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 331.

vertirse en el fundamento de la «comprensión del ser» que lleva a cabo el Dasein. O sea que el «tiempo propio» emerge como el ámbito adecuado a la manifestación de la diferencia ontológica. En relación con esta comprensión del ser por el Dasein conviene no olvidar que Heidegger insistió en el doble cometido captador que incumbe al ente existente. «De algún modo el Dasein tiene noticia de algo parecido al ser (*das Dasein weiß irgendwie um dergleichen wie Sein*). El Dasein comprende el ser y se atiene a los entes en la medida que existe. La diferencia entre ser y ente reside en esta circunstancia: está latente en el Dasein y en su existencia. La diferencia tiene el modo de ser del Dasein. Existir quiere decir, al mismo tiempo, “ser en la realización de esta diferencia”.»<sup>29</sup> Llegados a este punto conviene poner en claro el vínculo que este doble desempeño captador del Dasein, inseparable de su condición existente, mantiene con la temporalidad. Por lo pronto, el doble proceso de aprehensión que hemos descrito (y con él, sobre todo, la diferencia entre aquello que respectivamente ha sido captado) sólo es posible si la diferencia entre el ser y el ente procede a temporalizarse «al mismo tiempo» que la temporalidad «propia». De no sobrevenir esta temporalización concertada, no habría posibilidad alguna de captación (no podría tener lugar la referida captación doble, y todavía menos una captación simple), y sobre todo no podría ser aprehendida la diferencia entre lo captado. Por efecto de la temporalización de la temporalidad propia, o sea la caída o degradación en un tiempo «vulgar» e «inauténtico», resulta «revelada» la diferencia entre ser y ente. Con ello esta diferencia eminente queda en condiciones de ser registrada, investigada y aun conceptualizada. Así las cosas, y ante la insistencia de Heidegger en proponer una versión «elitista» del tiempo, es oportuno preguntar qué nos sucedería filosóficamente si no contáramos con el tiempo inauténtico y en definitiva «vulgar». Si no tuviéramos a nuestra disposición una versión del tiempo distinta de la supertemporalidad que defiende Heidegger, ¿qué

29. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., p. 454.

podríamos «conocer» entonces con respecto a los entes? Y por tanto, ¿qué podríamos «saber», en tal caso, acerca del ser? Y sobre todo: en el caso que se diera la referida eventualidad temporal, ¿cómo podríamos «comprender» la diferencia entre el ser y el ente?

O sea que la temporalidad dispone ante nuestra experiencia, solicitándolo por el «extremo óntico», el entramado diferencial formado por el ente y el ser. Puede afirmarse, por consiguiente, que a pesar de la obvia «asimetría» de esta doble «presentación» del ser y del ente, la temporalidad hace posible restaurar en cierta medida el equilibrio ontológico. El mismo «tiempo impropio», en suma, nos permite remontar hasta la temporalidad auténtica de la cual proviene este tiempo decaído. Además, la temporalidad hace posible que en el existir humano confluyan concertadamente la «comprensión» del ser, de momento inexplicita y por lo tanto todavía *pre*-ontológica, y la atención (el «*verhalten zu*» heideggeriano) dirigida a los entes. En este mismo orden de cosas la temporalidad aparece también como la instancia que permite explicitar aquello que es meramente «comprendido» porque facilita su puesta en relación con aquello a lo cual se «atiende». Y a causa de que ente y ser se despliegan respectivamente en las temporalidades «vulgar» y «auténtica», cada una de estas instancias está en condiciones de destacar sobre el trasfondo de la otra. Este cometido *aletheológico* de ocultación y des(en)cubrimiento recíprocos, sobre todo, aporta al ser la oportunidad de abandonar su inicial situación de horizonte meramente comprendido, pues hace posible aprehenderlo finalmente a partir de su diferencia con el ente.

## 5. Comprender e interpretar en fenomenología

### 5.1. *El compromiso de la fenomenología con la explicitación*

Los estudios sobre el pensamiento de nuestro tiempo suelen atribuir a la influencia de Heidegger<sup>1</sup> el actual florecimiento de los estudios hermenéuticos. Pero acentuar la componente hermenéutica de Ser y Tiempo conlleva también desmarcar la filosofía heideggeriana del movimiento fenomenológico, y aquélla aparece entonces como una dimensión más del antagonismo entre Husserl y su célebre discípulo. Conviene no olvidar, de todos modos, que el interés por los temas de la «comprensión» y la «interpretación», sobre todo a partir de la obra de Wilhelm Dilthey, ha venido ocupando un primerísimo plano en la tradición filosófica centroeuropea, habiendo sido la célebre «querrela del explicar y el comprender» su más estimulante episodio. Incluso puede ser entrevisto en el Heidegger joven un subrepticio entusiasmo hacia los planteamientos de Dilthey, desatendiendo con ello la proscrición husserliana de las «filosofías de la concepción del mundo» o *Weltanschauungsphilosophien*. En contraste con el rigor que

1. Heidegger ha sido el máximo impulsor de la hermenéutica filosófica, ya que aun cuando Hans-Georg Gadamer es el principal representante contemporáneo de la doctrina, este autor siempre ha admitido la filiación heideggeriana de su pensamiento, interpretado por el filósofo canadiense Jean Grondin (Cfr. su obra: *Hermeneutische Wahrheit?*, Königstein/Ts. 1983, *passim*) como una afortunada síntesis del pensamiento de Heidegger anterior y posterior a la *Kebr*.

impuso la fenomenología, el hermeneuticismo de Heidegger significó en cierto modo una regresión a posiciones neo-diltheyanas que, desde luego, no era compatible con el presunto anti-interpretativismo de Husserl.

No obstante el carácter obvio de estas consideraciones, un autor tan importante como Ludwig Landgrebe ha creído necesario señalar que «la novedad aportada por la filosofía de Heidegger en relación con el pragmatismo y las filosofías de la vida consiste en una interpretación de la facticidad que, al concebirla como un fenómeno de sentido aun en sus formas menos intelectuales, constata que está formada por actos de comprensión».<sup>2</sup> Es oportuno preguntarse, de todos modos, si el compromiso de la ontología fundamental con las operaciones de comprender y de interpretar significa realmente una ruptura con el legado fenomenológico. Al fin y al cabo, no es implausible percibir en la fenomenología una velada dimensión hermenéutica *sui generis*, de manera que Heidegger se habría limitado a redescubrir por medio de categorías propiamente ontológicas esta discreta connivencia con la interpretación. Y sin embargo es preciso admitir, al menos a primera vista, que la fenomenología ha solido contemplar con indiferencia los estilos de pensamiento que se interesan por la operación de interpretar. De entrada no se tiene la impresión de que la fenomenología, sobre todo en su etapa transcendental, pueda contener un ingrediente hermenéutico, sobre todo porque el transcendentalismo rechaza cualquier atisbo de circularidad argumentativa. Es notorio, a este respecto, el carácter insoslayable del círculo hermenéutico. Toda comprensión es por definición «circular», pues si «el todo» sólo se comprende desde la comprensión de «las partes», ésta requiere a su vez haber (pre)comprendido «el todo». Por medio de esta pre-comprensión global, en efecto, el material a interpretar no sólo determina los posibles caminos de la interpretación sino que además pone de relieve, como ha señalado Hans-Georg Gadamer, la pertenencia del propio intérprete al texto o vestigio cultural interro-

2. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, op. cit., p. 52.

gado. El planteamiento transcendental adoptado por la fenomenología clásica, por otro lado, es incompatible con cualquier aspiración a la circularidad en cuanto que no le es posible renunciar al «punto arquimediano» o «fulcro extraterritorial» que hace las veces de principio absoluto. Esta aparente incompatibilidad entre hermenéutica y transcendentalismo, con todo, no pasó desapercibida a Dilthey, un autor que «rechazó la posición transcendental [...] que cree haber encontrado el punto de partida en un principio evidente por sí mismo, [y que en consecuencia asignó a la filosofía] la tarea de esclarecer e interpretar la realidad vital, necesariamente una e indivisible, del mismo modo que la filología interpreta los textos, o sea prescindiendo de un eventual comienzo (*Anfang*) absoluto».<sup>3</sup>

### 5.1.1. Programa descriptivo y solicitud interpretativa

Ante el aplomo con el que suelen venir abordados los temas hermenéuticos cabe recelar de conclusiones tajantes como la expuesta en la cita precedente. Y conviene no descartar la posibilidad de que fenomenología y hermenéutica, contrariando los rigores del transcendentalismo, sean estilos de pensamiento metodológicamente afines. Desmintiendo precisamente la inconciliabilidad de transcendentalismo y hermenéutica, ha podido ser defendida la «coexistencia de la hermenéutica y la fenomenología transcendental en el pensamiento de Husserl» en base a la convicción de que «las descripciones de la fenomenología no son más que interpretaciones que han sido rescatadas de su anonimidad».<sup>4</sup> La presunción de una «armonía entre los planteamientos fenomenológicos y los hermenéuticos» parte de la constata-

3. Otto Friedrich Bollnow, *Dilthey*, Schaffhausen 1980, 4.ª ed., pp. 24-25.

4. Jitandranath N. Mohanty, «Transcendental Philosophy and the Hermeneutic Critique of Consciousness» en: *Hermeneutics. Questions and Prospects*, op. cit., p. 117.

ción siguiente. Aun cuando la intencionalidad, de acuerdo con la definición clásica, consiste en la necesaria referencia de la conciencia a un objeto (conciencia como «conciencia de»), tal vínculo está siempre mediatizado por el correspondiente sentido, y esta intrusión da lugar a que en definitiva la intencionalidad consista en interpretación. Aun cuando Husserl insistiera en que el sentido que mediatiza la referencia intencional, lejos de ser una creación de la propia conciencia, procede de un repertorio suministrado por la comunidad y por la tradición, también puso de relieve la necesidad de atenerse al «dato puro», o sea al dato que su propio modo de «venir dado» convierte en evidencia irrevocable. Por esta razón se ha llegado a afirmar que, en la obra de Husserl, «ser-dado y ser-interpretado son dos descripciones de la misma situación desde dos niveles discursivos distintos». <sup>5</sup>

5. *Loc. cit.* La cuestión del interpretativismo en Husserl parece haber quedado resuelta en un sentido positivo no sólo en los ámbitos de su doctrina que más efectivamente han establecido la espontaneidad del yo puro, sino muy especialmente en la teoría de la constitución, disciplina que «oscila entre la formación de sentido (*Sinnbildung*) y la creación (*Kreation*)». (Cfr. Fink, «Analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative», *op. cit.*, p. 53). Sobre la cuestión del hermeneuticismo husserliano, con todo, algunas opiniones merecen ser atendidas: «La evidencia que se obtiene por medio de la reducción fenomenológica es: algo se me muestra de una manera determinada. Ahora bien: se puede dudar de si se me muestra de esta manera a causa de la actividad donadora de sentido que es propia del yo, o porque el objeto me ha sido dado con su sentido ya incluido. La teoría [husserliana] de la constitución no es más que una interpretación del fenómeno puro, una plausible hipótesis cognitivo-psicológica.» (Cfr. Hossenfelder, «Kants Idee der Transzendentalphilosophie und ihr Mißbrauch in Phänomenologie», *op. cit.*, p. 324). En todo caso parece que siempre algún género de interpretación debe acompañar los desempeños de la conciencia si se tiene en cuenta que la noción de «hecho puro» adolece de una insuperable ingenuidad. «El concepto de “hecho puro”, homólogo con los de “percepción pura” y “enunciado puro”, ha sido denunciado por Heidegger como un prejuicio ontológico [al señalar] que en realidad nunca es posible constatar puramente un hecho o un estado de hechos. Este autor ha esbozado un modo de ver las cosas, en suma, que creo conveniente caracterizar como *hermenéutico*.» (Cfr. Hans Georg Gadamer, «Die philosophischen Grundlagen des 20. Jahrhunderts», en: *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, ed. por H. G. Gadamer y G. Boehm, Frankfurt a. M. 1976, p. 318). Pero no parece necesario decidir de manera concluyente si Husserl interpreta, pues en todo caso la eventual «interpretación fenomenológica» no parece asimilable a la *Auslegung* heideggeriana: «De antemano la *Auslegung* de

Cabe preguntarse, sin embargo, cuál de los dos niveles descriptivos mencionados en la cita precedente prefiere en último término la fenomenología. ¿Predomina en la doctrina la fidelidad al dato fenoménico, o reconoce que las vivencias de la conciencia carecen espontáneamente de sentido? A primera vista, prevalecen en fenomenología el autoconfinamiento en lo dado y la pretensión de acceder a las cosas «mismas» (es decir: a las cosas tal como éstas «vienen dadas»). Esta presunta hegemonía, no obstante, se difumina con el análisis de los procesos perceptivos, no debiendo ser olvidado que la percepción es el modo cognitivo que Husserl enaltece. Si este autor se aferró al «mito del dato» («*the myth of the given*» popularizado por el pensamiento anglosajón<sup>6</sup>), desmitificarlo ha sido una de las modas filosóficas del siglo XX. En esta tarea han destacado el pragmatismo y la propia fenomenología, habiendo sido siendo especialmente relevantes las aportaciones de Scheler, Sellars y Rorty, un fenomenólogo y dos neo-pragmatistas. La constatación clásica de que «al percibir interpretamos», al fin y al cabo, ocupa un lugar prominente en la obra de Max Scheler. Defendiendo el interpretativismo a ultranza, este autor consigue distanciarse de la ortodoxia husserliana: «por “fenomenología” debe entenderse una actitud de la mirada mental que consigue entrever o vivenciar aquello que, sin su intervención, permanecería oculto, y que consiste en un ámbito de “hechos” de índole peculiar». <sup>7</sup> «Lo percibido en sí mismo» es según Scheler un aspecto de una actitud pragmática hacia la realidad que no desmiente la primacía de la interpretación. «La realidad no se presenta a sí misma pri-

Heidegger nada tiene que ver con la interpretación, al menos en el sentido en que se habla, por ejemplo, de “la interpretación de un texto”. La *Auslegung* es una modificación existencial de la comprensión, una operación que no consiste en acto gnoseológico alguno por ser en sí misma la verdad transcendental-ontológica que precede a todo acto singular.» (Cfr. Gethmann, *Verstehen und Auslegung*, *op. cit.*, p. 303).

6. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford 1980, pp. 104-112.

7. Max Scheler, «Phänomenologie und Erkenntnistheorie», en: *Gesammelte Werke*, Berna, (1957 para este volumen), vol. 10, p. 380.



mordialmente como "objeto", sino que surge como una resistencia a que mi vida se oriente hacia el futuro.»<sup>8</sup>

Husserl nunca estuvo de acuerdo con estas ideas de Scheler. Descalificó la pretensión de localizar una dimensión hermenéutica en la experiencia, y consideró que la interpretación asociada a los actos perceptivos es una operación subalterna. Aun cuando admite que en toda percepción intervienen interpretaciones, advierte que éstas están destinadas a ser revisadas hasta su definitiva descalificación. La atribución de sentido que sobreviene en la percepción, según este punto de vista, es una construcción inicial abocada a una posterior impugnación por el propio proceso perceptivo. Cuando se estipula un significado, en suma, también resultan suscitadas unas expectativas que invariablemente están expuestas a la «frustración» correspondiente. «Entendemos que la percepción, o sea el resultado directo del interés perceptivo, coincide con la constitución originaria del objeto, cuyo sobrevenimiento responde a la necesidad de ser modificado también originariamente. [...] La constitución originaria de un objeto para la percepción proviene de unas intenciones que pueden ser modificadas si es frustrada (*enttäuscht*) la expectativa suscitada por la creencia protencional.»<sup>9</sup> Contrariando el criterio antiinterpretativista de Husserl, por consiguiente, Scheler prefiere atender al momento hermenéutico de la fenomenología, el cual atribuye a la necesidad de analizar radicalmente las experiencias de la conciencia.

### 5.1.2. *Explicitación y transcendencia*

También Paul Ricoeur, en tiempos más recientes, ha identificado una relevante dimensión hermenéutica en fenomenología, incidiendo así con vehemencia en el problema que estamos indagando. «Con la

8. Max Scheler, «Idealismus-Realismus» en: *Ibid.*, (1976 para este volumen), vol. 9, p. 212.

9. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, op. cit., p. 98.

expresión "la presuposición hermenéutica de la fenomenología" quiero dar a entender que esta doctrina debe concebir su propio método como una *Auslegung*, [es decir:] una exégesis, una explicitación, una interpretación.»<sup>10</sup> Para este autor, en efecto, la formación de la doctrina fenomenológica ha consistido ante todo en «una inversión de la teoría de la intuición que ha dado lugar a una teoría de la interpretación».<sup>11</sup> La fenomenología asignó un relieve máximo a la «presuposición hermenéutica» en su etapa de madurez idealista, y esta disposición a interpretar se hizo patente en una puntualización de Husserl en las *Meditaciones Cartesianas*. El concepto de *Auslegung*, que puede ser traducido como «explicitación» o «interpretación», en esta obra irrumpe exactamente «en el punto donde la egología es elevada al rango de tribunal que debe juzgar el sentido, donde toda justificación óptica (*Seinsgeltung*) queda confinada en el ego, circunstancia que expresa la reducción del *für mich* (para mí) al *aus mir* (a partir de mí)».<sup>12</sup> La interpretación hace acto de presencia, en suma, al constatar Husserl que «el mundo objetivo que existe para mí, que ha existido y que existirá, este mundo lleno de objetos que están en mí, extrae de mí mismo todo el sentido que tiene para mí, y toda su justificación óptica (*Seinsgeltung*)».<sup>13</sup>

Si la justificación óptica de las cosas y del mundo depende en definitiva de los desempeños del yo, a éste debe serle atribuida una donación de sentido que sólo puede ser concebida como una interpretación. «Por medio de la evidencia empírica me soy dado a mí mismo en tanto que "un yo mismo", y esta donación tiene lugar en todos los sentidos del término "yo". Al abarcar el ego monádico concreto la totalidad de la vida consciente, tanto en sentido real como

10. Paul Ricoeur, «Phénoménologie et Hermeneutique», en: *Phänomenologie heute. Grundlagen und Methodenprobleme*, op. cit., p. 61.

11. *Ibid.*, p. 67.

12. *Ibid.*, p. 68. [De hecho «validez de ser» traduciría literalmente *Seinsgeltung*.]

13. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, ed. por E. Ströker, Hamburgo 1977, p. 102.

virtual, es obvio que la explicitación (*Auslegung*) fenomenológica del ego monádico (el enigma que su propia constitución plantea al propio ego) debe incluir en último término todos los problemas de constitución que sea posible imaginar, pues la fenomenología de esta autoconstitución coincide con la fenomenología en general.»<sup>14</sup> Esta puntualización de Husserl no sólo reconoce que en fenomenología prevalece una escisión fundamental y paradójica, sino que sugiere verdaderamente que advierte con resignación la problemática unidad de la doctrina. A este respecto conviene señalar que la coexistencia de dos proyectos divergentes en el *corpus* fenomenológico pone de manifiesto su flagrante carencia de unidad. Nos referimos, por un lado, al proyecto de describir la transcendencia, y por otro a la pretensión de articular de modo inmanente los procesos de constitución. En opinión de Ricoeur, precisamente, la explicitación o *Auslegung* es una dimensión esencial de la doctrina porque sólo con su ayuda puede ser superada esta contradicción fundamental.

En las *Meditaciones Cartesianas* utiliza Husserl profusamente la capacidad conciliadora de la *Auslegung*. Este autor siempre fue consciente (y en este sentido la interpretación de Ricoeur no es desacertada) de que la fenomenología está expuesta a la doble y conflictiva presión del descriptivismo y del constitutivismo. Por esta causa intenta encontrar una *via media* armonizadora en la explicitación o *Auslegung*, o sea la operación que Husserl concibe como el «trabajo infinito» de desplegar el horizonte que acompaña toda experiencia. La explicitación, en otras palabras, corresponde a la necesidad, incansablemente puesta de relieve por el análisis fenomenológico, de trascender aquello que simplemente viene dado con el fin de acceder a aquello que existe de manera meramente potencial. Se trata por tanto de registrar todo aquello que, más allá de la donación o *Gegebenheit* positiva, se presenta como una simple expectativa que solicita la correspondiente realización. En suma la fenomenología advierte

14. *Ibid.*, p. 70.

que la hegemonía del virtualismo conlleva la necesidad de explicitar. A este compromiso con el posibilismo alude Ricoeur cuando constata que «la fenomenología es una meditación que es preciso «llevar a cabo indefinidamente» porque las significaciones potenciales de las vivencias reflexivas desbordan la propia reflexión.»<sup>15</sup>

Los esfuerzos por limitarse a construir, por consiguiente, quedan invalidados por unas significaciones potenciales que no pueden ser pasadas por alto. La solución a este problema consiste en describirlas, pero entonces es preciso construir un polo de identidad o localizar una «fundación originaria» o *Urstiftung*, y en cualquier caso esta construcción o esta localización deberán ser transgredidas para acceder de nuevo a sus virtuales implicaciones. Siempre expuesto a esta «problemática-lanzadera», el interpretativismo de la *Auslegung* recoge un aspecto esencial de ambos extremos. Al fin y al cabo toda interpretación, o sea la operación de instituir y atribuir sentido, siempre se ve precisada a ir más allá del dato, aun cuando al mismo tiempo tenga que ahuyentar indefinidamente las sospechas de arbitrariedad. La interpretación es una proyección o atribución de sentido instigada por presuposiciones y por expectativas, y que en consecuencia trasciende de la experiencia real del objeto. Toda interpretación es, efectivamente, una anticipación revisable, aun cuando este aura de provisionalidad no significa que tengan un carácter arbitrario las expectativas de sentido que suscita. Las presuposiciones que orientan la referida «anticipación revisable», así como las expectativas que hacen pertinente el sentido instituido, provienen siempre de unas prácticas culturales que se han desarrollado históricamente. El concepto de «interpretación», por consiguiente, emerge en una perspectiva que cabe denominar «posibilismo controlado».

Por todas estas razones Husserl eligió la *Auslegung* para mediar en el conflicto siempre latente entre la versión de la fenomenología que se define a sí misma como una filosofía de la construcción, y el

15. Ricoeur, *op. cit.*, p. 72.

punto de vista, antagónico del anterior, que la concibe como una filosofía de la descripción. Más allá de toda construcción y de toda descripción, sin embargo, el factor que decide el sentido de la experiencia es la facticidad histórico-cultural, puesto que suministra las presuposiciones y las expectativas que regulan todo proceso explicitador. La prioridad de la interpretación en la formación de la experiencia, de todos modos, resulta confirmada cuando se indaga el ámbito de la reflexión. Sólo entonces, al parecer de Husserl, se advierte que los estratos más profundos de la experiencia, en último término, consisten en interpretación. «También mi propio ser es hecho accesible por la explicitación. Su sentido originario es puesto al descubierto por la mirada de la experiencia explicitadora dirigida a mí mismo, [...] a mi persistente identidad conmigo mismo.»<sup>16</sup> Experiencia reflexiva y experiencia en general, por lo tanto, encuentran su unidad definitiva en su compartida subordinación a la explicitación o *Auslegung*. La experiencia, en efecto, sólo es realmente adecuada a su objeto en la medida que, como afirma Husserl, «se prolonga a sí misma transformándose en una experiencia que, por lo pronto, explicita el correspondiente objeto a partir de sí mismo, convirtiéndolo de este modo en una explicitación pura».<sup>17</sup>

### 5.1.3. ¿Una fenomenología hermenéutica?

La insistencia de Husserl en la hegemonía de la explicitación ha dado lugar a que Paul Ricoeur proponga una versión «hermenéutica» de la fenomenología cuyo fundamento describe este autor en términos exaltados: «Toda determinación es explicitación [...]. Intuición y explicitación coinciden. Toda la fenomenología es una explicitación en la evidencia y una evidencia de la explicitación. Una evidencia que se explicita y una explicitación que despliega una evidencia. En

16. Husserl, *Cartesianische Meditationen op. cit.*, p. 104.

17. *Ibid.*, p. 103.

este sentido la fenomenología sólo se puede realizar como hermenéutica.»<sup>18</sup> La exagerada importancia que Ricoeur atribuye a la interpretación en fenomenología, desde luego, invita a evaluar con serenidad el cometido real de la *Auslegung* fenomenológica. Así podrá ser eliminada la sospecha de que la pretendida «presuposición hermenéutica de la fenomenología» descansa sobre unas premisas que no se ajustan a la realidad.

Por lo pronto imaginemos cómo podría ser impugnado el postulado, comentado en los párrafos que preceden, de que la fenomenología contiene una decisiva dimensión hermenéutica. convendría partir del carácter no arbitrario y no gratuito del acto interpretativo, o sea el reverso o contrapartida de la aceptada «libertad» hermenéutica.<sup>19</sup> Ya que lejos de ser la interpretación un «acto gratuito», consiste de hecho en un *continuum* de juicios hipotéticos, jamás idénticos entre sí y siempre recíprocamente motivados. Toda entidad susceptible de interpretación (en términos semánticos: todo «signo») presenta unas posibilidades de sentido (o más específicamente: está expuesta a la asignación de un repertorio de sentidos) cuya patente imprevisibilidad no debe ser entendida como una caída en la arbitrariedad o como un testimonio de anarquía. Este freno o límite que menoscaba la «libertad interpretativa» sobreviene porque toda interpretación de un signo es en realidad la reinterpretación de un uso anterior de dicho signo. Se trata, en otros términos, de que nunca una interpretación puede ser considerada absolutamente nueva, pues toda presunta «nueva» interpretación presupone una interpretación anterior, respecto de la cual la «interpretación nueva» es una mera «innovación». (De hecho no hay interpretación que no sea una innovación impuesta a una interpretación anterior. De no ser así, ¿cómo podría ser identificado como «signo» el texto o material a interpretar? Es preciso que el «signo» se someta a la interpretación debidamente provisto de su

18. Ricoeur, *op. cit.*, pp. 74-75.

19. O sea la *libertad* que, como ya hemos observado, es al mismo tiempo el paradójico agente que *controla* la operación de conferir sentido.

carácter de signo, o sea que es necesario un mínimo vestigio de una interpretación antecedente. No es posible una interpretación completamente «nueva», pues es indispensable que un «cordón umbilical» de sentido vincule el signo con una interpretación anterior y le garantice en consecuencia su propio carácter de signo.)

Si toda interpretación, en definitiva, es una innovación efectuada sobre interpretaciones precedentes, cabe suponer que las lleva incorporadas en estado vestigial. La permanencia residual de las interpretaciones antecedentes es el punto de partida que hace posible toda «nueva» interpretación. Esta constatación, como ha mostrado el filósofo contemporáneo Jacques Derrida, esclarece el presunto hermeneuticismo de la fenomenología. La aspiración husserliana a un presencialismo y un presentismo absolutos, de acuerdo con Derrida, queda en entredicho ante la imposibilidad de representar y presentificar, de golpe y sin omitir ninguna, las innovadoras e imprevisibles interpretaciones cuya emergencia viene justificada por las interpretaciones que ya existen.<sup>20</sup> O sea que la dimensión de libertad que irrumpe en toda interpretación no debe ser entendida como la presentificación instantánea de las posibilidades latentes de sentido. Y la súbita cristalización de lo posible que tiene lugar al interpretar tampoco debe ser percibida como una libertad sin trabas. Es más bien una libertad sustentada por la propia naturaleza de la interpretación, y más específicamente por el ya mencionado *continuum* de juicios hipotéticos que se motivan recíprocamente y que presuponen un substrato activo que confiere sentido. No hay más «libertad» hermenéutica, en suma, que esta capacidad autotransgresora del *continuum* interpretativo. La instituye el sentido «precedente» o «antiguo» que propone cada «signo» en el curso de la interpretación.

20. Es interesante constatar que el «principio de todos los principios» husserliano, o sea la intuitividad presentificadora, permanece sorprendentemente vigente tanto en el estructuralismo lingüístico como en la filosofía analítica. Según mantiene un extendido punto de vista, el lenguaje estaría desprovisto de toda positividad y consistiría sólo en diferencias, que a su vez serían reducibles a una multiplicidad finita de operaciones en cuyo entramado el tiempo habría dejado de transcurrir: de este modo el lenguaje sería a la vez un presente y una presencia.

#### 5.1.4. Motivación filosófica y libertad hermenéutica

La libertad hermenéutica, en otras palabras, pone de manifiesto que toda interpretación, y por consiguiente toda autointerpretación, consiste en un «itinerario motivado» o *Motivationsweg* en la terminología de Husserl. Es un «itinerario» que conlleva una transformación de sentido a un tiempo imprevisible y motivada, y que desde luego nada tiene que ver con un proceder deductivo que parte de unas premisas preestablecidas. En este «itinerario» destaca una dimensión de libertad que se traduce en la patente imposibilidad de pre-pensarlo y de pre-determinarlo, o sea los rasgos que condensa la noción de *Unvordenklichkeit*, tan glosada por la tradición centroeuropea. Pero sobre todo predomina en él la «motivación filosófica», diáfana y definida en nuestro tiempo por Manfred Frank al glosar el antagonismo entre los conceptos de «motivación» y «fundamento». «El término “motivación” designa la fundamentación (*Begründung*) que sólo se vincula (*anschließt*) con el correspondiente fundamento cuando una oportuna interpretación lo identifica como tal. O sea que puede considerarse “motivada” toda consecuencia que, lejos de corresponder a una necesidad ciega, se enfrenta espontáneamente con aquello que la propicia (*zu ihrer Anlaß*).»<sup>21</sup>

La noción de «motivación filosófica» es precisada por Frank cuando la refiere a la acción humana consciente. «Un motivo es un fundamento que sólo determina una acción cuando una interpretación previa lo identifica como tal. Ahora bien, un factor desencadenante de la acción (*ein Handlungsauslöser*)<sup>f</sup> que sólo es eficaz cuando una interpretación sanciona su carácter fundamental, no puede ser reconocido como un agente causal (*kausale Ursache*).»<sup>22</sup> En su estudio de la hermenéutica romántica insiste Frank en el contraste entre las nociones de «causa» y de «motivación», advirtiendo que «por principio las acciones no dependen de la necesidad y sólo pue-

21. Frank, *Was ist Neostukturalismus?*, op. cit., p. 553.

22. *Ibid.*, p. 554.

den ser motivadas, es decir: comprendidas y ejecutadas por un intérprete.»<sup>23</sup> En esta misma obra extrae Frank unas tajantes conclusiones hermenéuticas del carácter específico de la motivación filosófica: «Las interpretaciones se dejan motivar, pero no se dejan vincular con necesidad alguna (*Interpretationen lassen sich motivieren, aber lassen nicht necessitieren*).»<sup>24</sup>

La concepción de la libertad hermenéutica como un «itinerario motivado» o *Motivationsweg* incide directamente en la problemática que venimos refiriendo. Por lo pronto revela que defender la interpretación en fenomenología es incompatible con el postulado husserliano de un centro egológico primordial. Aun cuando el acto interpretativo equivale a una reproducción de sentido, no es la réplica de un sentido originario instituido por un yo fundamental. En otras palabras: no es la reconducción del «nuevo» sentido a un substrato de autenticidad originaria. La interpretación exige que el proceso «creativo» que dio lugar al sentido sea realizado de nuevo. El cometido «creador» del sujeto que interpreta coincide con la cesura o intervalo que separa el sentido primitivo del sentido sucesor. La interpretación, por tanto, es siempre *re-productiva*, y en tal circunstancia reside su dimensión creadora. Pero el término «reproducción» no debe ser entendido como «restauración», «reposición» o «restitución» del mismo sentido al cual la interpretación transgrede. Significa más bien que toda interpretación suscita la emergencia de un «sentido nuevo» que, de algún modo, residía ya en el sentido «antiguo». En el contexto que nos ocupa, «reproducir» quiere decir implantar en el sentido ya existente un virtual sentido inédito.

Ante estas puntualizaciones, de todas formas, la fenomenología sólo puede persistir en su compromiso con la presencia y la inmediatez, y la necesidad de explicitar a fondo el sentido de las vivencias no hace más que corroborar el estricto presencialismo impuesto por Husserl. Este autor, efectivamente, no puede consentir que para interpre-

tar lo «dado por sí mismo» haya que renunciar al «principio de todos los principios», o sea la «intuitividad presentificadora». Desde luego la «proyección de sentido» mediante la cual toda interpretación predetermina en parte la interpretación siguiente, estableciendo así el «itinerario motivado» que el intérprete deberá recorrer, tiene un alcance supratemporal que no es compatible con el presencialismo y el sincronismo de la fenomenología. Es cierto que los sentidos que están todavía por venir, a la vez posibles y futuros, se hallan virtualmente encapsulados en un núcleo semántico originario. Pero su modo de estar localizados en él no es el de la presencia enaltecida por el pensamiento fenomenológico. Los sentidos «ulteriores» o «prospectivos» no pueden estar presentes, ni siquiera con carácter latente o virtual, en el referido substrato de autenticidad originaria. Entre su insinuación incipiente y su realización efectiva media una dimensión de libertad que, paradójicamente, proviene del peculiar proceso *re-productivo* que acabamos de describir.

## 5.2. *La dimensión hermenéutica de la ontología fundamental*

Como hemos observado en la sección precedente, es azaroso localizar un ingrediente interpretativo en la fenomenología porque por lo pronto no parece compatible con las presuposiciones de la doctrina. En cambio no puede haber duda sobre el esencial talante hermenéutico de la ontología fundamental, asociado a la insistencia de Heidegger en derogar el compromiso teorístico, presencialista y anti-temporal de la tradición metafísica. Su rechazo del teoricismo y del objetualismo, explorado en otro capítulo de la presente obra, equivale a cuestionar asimismo la hegemonía del conocimiento en filosofía. Heidegger impugna, en suma, el carácter a un tiempo presencialista y presentificador del conocimiento, a la vez que rechaza la orientación objetualista y teorístico de la gnoseología. No es de extrañar, a la vis-

23. Manfred Frank, *Das individuelle Allgemeine*, Frankfurt a. M. 1977, p. 324.

24. *Ibid.*, p. 323.

ta de estas revisiones, que en la ontología fundamental la actividad preponderante sea la comprensión y no el conocimiento.

Desde el punto de vista de Heidegger, como es notorio, comprender no es un modo de conocimiento sino que es un modo de ser, y más precisamente el modo de ser del ente que existe en la medida que comprende. La comprensión no está sometida al teorismo presencialista, como ocurre en el caso del conocimiento, y por consiguiente es adecuada para acceder a la realidad extraóntica. Y además, a diferencia del conocimiento teórico, la comprensión es afín a la dimensión existencial y finitista de la realidad. Por una razón análoga sitúa Heidegger en su doctrina la noción de «cuidado» o *Sorge* en la posición que la conciencia ocupaba en el postcartesianismo. Si los contenidos de la conciencia están presentes ante ella misma, en cambio la *Sorge* es esencialmente una anticipación de una realidad todavía por venir. Situando la *Sorge* en el centro de su doctrina, Heidegger quiere dar a entender que el presente y la presencia no se corresponden con la estructura temporal de la existencia humana y con su esencial «carácter proyectivo».<sup>25</sup> Con todo, si el compromiso anti-presencialista y antiteórico de Heidegger substituye la primacía del conocimiento por la hegemonía de la comprensión, queda por identificar el cometido humano que ocupará el lugar hasta ahora asignado al saber «objetivo».

Fuertemente influido por el horizonte filosófico y cultural centroeuropeo, impregnado de historicismo y comprometido con la interpretación, Heidegger defendió en su ontología una «her-

25. La expresión «carácter proyectivo» significa que «existir» (*das Dasein*, el *ex-sistir*) no consiste en la referencia a entidades presentes y teorizables o a ente subsistente alguno, sino que es atenerse a una realidad extraóntica y por tanto rigurosamente *no*-presentificable, pues la existencia realiza espontáneamente un «programa» antiteórico, antiobjetivista y antimetódico. Sólo este despliegue de negatividades hace posible plantear la «cuestión acerca del ser». Al considerarlo queda claro que el nervio del ontologismo heideggeriano es constatar la total inadecuación y la absoluta incapacidad fundadora de todo cuanto no es existencial (el *athanatizein* que impulsa la teoría y suscita la ilusión de la objetividad) ante y para la finitud del ente existente.

menéutica» orientada a comprender la existencia humana. Mostró que esta peculiar «hermenéutica de la comprensión» es la estructura formal de nuestra experiencia de entes existentes. El hecho trivial de que las cosas nos vengan dadas «en-tanto-que» tales cosas, a ojos de Heidegger expresa primordialmente la condición humana. Y por su misma obviedad este dato es todavía más fundamental que la irreductible inmediatez de la autodonación presencialista que tanto valoraba Husserl. Desde luego las continuas impugnaciones de la ontología fundamental al metodologismo y al presencialismo, así como su entusiasmo por el carácter abierto de la imprevisibilidad interpretativa, hacen pensar que el predicado «hermenéutica» es más apropiado que el de «fenomenología» para describir la ontología fundamental.

La «ontología de la comprensión» heideggeriana, no obstante, sobre todo en la medida que trasciende los debates sobre el método y pretende abordar directamente el ente finito, no entiende la comprensión como la obtención de sentido a partir de la traza de una vivencia humana. Tal ontología, como ya hemos indicado, concibe la comprensión no como un modo de conocimiento sino como un modo de ser. El propósito de esta peculiar comprensión es puesto de manifiesto por la pregunta siguiente: ¿Cuál es el ente cuyo ser consiste en comprender? La respuesta de Heidegger, como es notorio, transformó la filosofía del siglo XX: «La totalidad de las posibles maneras de comprender, encarnadas en los modos de atenerse a (*des Verhaltens zu*) los entes y en la comprensión *a priori* del ser (una comprensión que, a su vez, forma parte de aquéllos), es designada por Heidegger como *Dasein*.»<sup>26</sup> Es cierto que, a primera vista, no se acaba de entender cómo la comprensión puede consistir en un «modo de ser». ¿Acaso «comprender» no quiere decir «comprender un sentido», y acaso no hay en todo «sentido» una dimensión epistémica? ¿Es posible postular una realidad portadora de significaciones y prescindir de la conciencia que las vincula entre sí y forma con ellas un entramado coherente? ¿No

26. Gerd Haeflner, «Martin Heidegger», en: *Klassiker der Philosophie*, vol. II., ed. por O. Höffe, Munich 1981, p. 366.

ocurre más bien que sólo una realidad adecuadamente conceptualizada permite entender como funciona la comprensión?

Ante estos interrogantes conviene tener en cuenta que el «sentido» que propone Heidegger no es el que definen las disciplinas gnoseológicas, pues substituye el compromiso con la presencia por la labilidad y la evanescencia de aquello que sólo es posible. «El Dasein está vinculado con su ser en tanto que éste determina su definitivo hacia-dónde (*sein Worumwillen*). Es un ser que es siempre ser-posible (*Möglichsein*), poder-ser (*Seinkönnen*). El hacerse-accesible (*Erschlossenheit*) del poder-ser se realiza en la comprensión. La comprensión tiene la estructura del proyecto (*des Entwurfs*), y el proyecto siempre está relacionado con el sentido.»<sup>27</sup> A pesar del admirable alcance sinóptico de esta formulación de Tugendhat, la relevancia del «sentido» para la ontología fundamental no parece satisfactoriamente esclarecida. Desde luego la simple mención de la «relación constante entre el proyecto y el sentido» ayuda bien poco a resolver este enigma. Enlazando la presente reflexión con el escrutinio de los aspectos hermenéuticos de la fenomenología que presentábamos en anteriores secciones, cabe que nos preguntemos: ¿Dónde reside el sentido, en la instancia proyectada o en el sujeto que (la) proyecta? ¿Posee la realidad una estructura categorial rudimentaria, o ésta es co-surgente con el proyecto del ente existente? El sentido, en el caso que nos ocupa, ¿reside ya como sentido en el proyecto, o bien le es insuperablemente extrínseco?

Estas aparentes imprecisiones de la doctrina fundamental-ontológica, sin embargo, parecen resueltas por el propio Heidegger cuando declara el absoluto desvalimiento del ente en relación con el sentido, y más específicamente cuando señala que el ente sólo puede obtener sentido del Dasein. «El sentido es un existencial del Dasein, y no una propiedad unida al ente. [Y por tanto] todo ente cuyo modo de ser difiera del modo que es propio del Dasein debe ser considerado como sin-sentido (*unsinniges*), o sea definitiva y esencialmente

27. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, op. cit., p. 210.

desprovisto de sentido».<sup>28</sup> Pero si el Dasein, en último término, no es más que un ente (aun cuando se trate de un ente existente y no de un ente subsistente) cabe preguntar de dónde procede su doble privilegio de detentar sentido y de conferirlo. La respuesta es el vestigio de reflexividad que Heidegger atribuye al Dasein. Aun cuando, como afirma Tugendhat, la comprensión tenga la estructura del proyecto, y el proyecto esté relacionado con el sentido, aquello que el Dasein comprende y proyecta, antes que cualquier otra cosa, es el propio Dasein. «Un ser que se atiende a sí mismo está destinado a dar sentido a su ser (*seinem Sein Sinn zu geben*).»<sup>29</sup>

### 5.2.1. El círculo hermenéutico y su problemática

Una vez expuesta la redefinición heideggeriana de la comprensión, es natural que nos preguntemos si esta nueva acepción justifica una hermenéutica, y si contraviene la doctrina de Heidegger el amago de sinonimidad entre «comprender» e «interpretar» que aquélla sugiere. Sin duda una respuesta afirmativa no concordaría con el sentido habitual de «hermenéutica», pues éste designa en principio el saber que trata de la interpretación, la cual a su vez es concebida como una modalidad del comprender. Con todo, uno de los rasgos principales de la ontología fundamental es su compromiso con la «interpretación» y con la «hermenéutica», ya que al fin y al cabo «el término «interpretación» atraviesa (*durchzieht*) toda la obra [Ser y Tiempo]».<sup>30</sup>

28. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 151-152.

29. Tugendhat, op. cit., p. 210.

30. Hildegard Feick (compiladora), *Index zu Heideggers "Sein und Zeit"*, Tübingen 1980, 3.ª ed., p. 47. Una teoría obsesionada con la interpretación debe mantener un punto de vista original con respecto al lenguaje. Es interesante constatar, en contraste con el lingüisticismo del «segundo» Heidegger, que en *Sein und Zeit* el absolutismo de la existencia también afecta al propio lenguaje. «La analítica del Dasein subordina el plano del enunciado, que es también el de los significados, al plano del discurso (*Rede*), o sea que le asigna un nivel co-originario con el orden de la situación (*Befindlichkeit*) y con el orden de la comprensión. No es posible reivindicar au-



Para la ontología fundamental, ante todo, la espontaneidad inherente a la operación de interpretar es una primordial disposición humana. «El modelo para el esfuerzo apofántico que requiere la presentificación del fenómeno no es ya en Heidegger la intuición, tal como ocurría en Husserl, sino que es la interpretación (*Auslegung*) de un texto. En vez de darse el fenómeno a sí mismo por medio de la presentificación intuitiva de una esencialidad ideal, el ser es puesto al descubierto por la comprensión de un complejo entramado de sentido. Así transforma Heidegger el talante metodológico de la fenomenología en un empeño existencial-hermenéutico de orientación exactamente contraria. La descripción de aquello que viene inmediatamente intuitivo es trocada por la interpretación de un sentido que elude toda evidencia.»<sup>31</sup> Este fragmento, extraído de una obra que sitúa a Heidegger en la «postmodernidad» filosófica, reúne las categorías centrales de la ontología fundamental: comprensión, interpretación, hermenéutica y sentido. En relación con estos cuatro términos conviene tener en cuenta, dicho sea de paso, que aun cuando el término «interpretación» corresponde en la primera filosofía de Heidegger a *Interpretation*, también es una versión admisible de *Auslegung*, aun cuando éste sea traducido con mayor propiedad etimológica por el equivalente débil «explicitación». Esta imprecisión terminológica, en todo caso, obliga al estudioso a alcanzar un grado satisfactorio<sup>32</sup> de nitidez en torno a estos conceptos fundamentales.

---

onomía alguna para el orden de los enunciados, pues resulta remitido a las estructuras existenciales.» (Cf: Ricoeur, *op. cit.*, p. 64) En su relación con el lenguaje Heidegger parece banalmente deudor de la tradición germánica: «Heidegger consideró que orientarse por el enunciado y la proposición equivalía a ceder ante un prejuicio tradicional, y decidió conceder la primacía a la palabra aislada. [...] Compartió con la tradición la tendencia a expresar [su pensamiento] por medio de sustantivos.» (Cf: Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, *op. cit.*, pp. 165 y 170).

31. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, *op. cit.*, p. 173.

32. Uno de los méritos de la ontología fundamental ha sido haber puesto definitivamente en claro que no es posible proponer una «epistemología de la interpretación» desdeñando el punto de partida crítico-historicista que Dilthey creyó haber legitimado. No existe alternativa, aun cuando se haya pretendido lo contrario, entre una epistemología de la interpretación y una ontología de la comprensión, como a continuación va a mostrar el análisis de la «estructura del en-tanto-que».

Exige la ontología fundamental, ante todo, que la comprensión sea dinámicamente entendida como «el modo de ser del ente existente». Así rechaza Heidegger toda ontología que vincule estáticamente el ser con la cognición y que por consiguiente se considere a sí misma un modo de conocimiento. O sea que las ontologías comprometidas con la epistemología son denunciadas como una mera derivación del único y fundamental modo de ser. En otras palabras: las ontologías que parten de la analogía estática entre ser y ente son repudiadas en favor de una ontología comprometida con un «comprender» antipresencialista y dinámico. Advirtió Heidegger que la circularidad inherente a toda comprensión, y que según este autor viene expresada por el «círculo hermenéutico», o sea la recíproca dependencia entre la «comprensión del todo» y la «comprensión de las partes», es la réplica formal de otro orden cerrado más eminente todavía: la circularidad «real» entre el ser y el ente. Es decir, la relación de dependencia recíproca que, en último término, mantienen el ente y el ser, la cual es preciso entender en el sentido de que la mostración de uno de ellos exige la ocultación del otro. Tomando como punto de partida esta sugestiva afinidad formal, Heidegger aborda la comprensión del modo que vamos a referir ahora.

### 5.2.2. Los «en-tanto-que» apofántico y hermenéutico

Contraviniendo la perspectiva onticista asociada al predominio tradicional de la presencia, Heidegger señala que las cosas nos vienen dadas de acuerdo con el «en-tanto-que» que las caracteriza (el «als» que Ser y Tiempo enaltece como la categoría central de la hermenéutica). Cada cosa, en otros términos, nos es presente «en-tanto-que» ella misma, quedando así de manifiesto la estructura estática, aun cuando insuperablemente trivial, que Heidegger denomina el «en-tanto-que (als) apofántico». (A pesar de su trivialidad, o más precisamente a causa de su carácter general, el «en-tanto-que»

apofántico ha sido, al parecer de Heidegger, el fundamento de la ontología tradicional y la justificación de su compromiso con el «es» de la cópula). Con el rechazo existencial del onticismo y del epistemologismo, sin embargo, irrumpe ante el ente existente una realidad desprotegida (ya que el abandono del presencialismo y del presentismo conlleva renunciar a la seguridad y a la predictibilidad de la *theoria*) que se «manifiesta» ante él exclusivamente como una estructura de posibilidades. Desde luego cabe preguntarse cómo esta paradójica «manifestación» (paradójica en la medida que consiste en una especie de *antipresencia*) se hace patente para el ente existente. No se percibe con claridad, en otras palabras, cómo puede sobrevenir para el Dasein este peculiar contacto no epistémico con la proyectada estructura de lo posible.

La respuesta de Heidegger es que también la anticipación existencial por el Dasein de sus propias virtualidades tiene que «venirle dada» a éste «en-tanto-que» algo. No puede tratarse, claro está, de un «en-tanto-que algo» presencialmente óntico, ya que debe consistir en un «en-tanto-que» «algo» marcado por su evanescencia existencial-ontológica. Este especial «en-tanto-que» es denominado por Heidegger el «en-tanto-que (*als*) hermenéutico». Su importancia radica, según este autor, en que la estructura del «en-tanto-que hermenéutico» hace posible la propia interpretación, concebida por Heidegger como «el estado existencial *a priori* de la comprensión».<sup>33</sup> O sea que, expresado en otros términos, a partir de la interpretación sobreviene o se forma («*ausbilden*», dice Heidegger) la comprensión. Desde luego no puede darse una diferencia mayor entre el «en-tanto-que» interpretativo de orden ontológico y el concepto óntico-gnoseológico de «interpretación», tradicionalmente enaltecido por las humanidades. Este es quizá el principal malentendido que conviene disipar sobre los cometidos de la interpretación en la ontología de Heidegger.

33. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 149.

El «en-tanto-que» apofántico, por consiguiente, está asociado al proceso de nivelación óptica que da lugar a los entes meramente «subsistentes», los cuales Heidegger caracteriza como aquello que simplemente «viene a mano», o sea todo cuanto es trivialmente «*vorhanden*». El «en-tanto-que» hermenéutico, por el contrario, corresponde al horizonte de los entes susceptibles de ser «manipulados» o, en una formulación más académica, expuestos a una «disponibilidad intervenible», o sea la realidad que Heidegger designa como *Zuhandenheit*. Se trata, en otras palabras, de que la *Zuhandenheit*, lejos de consistir meramente en «aquello que viene a mano», puesto que tal disposición corresponde a la *Vorhandenheit*, es eminentemente «aquello cuya consecución hay que forzar». El enaltecimiento heideggeriano de «lo-no-meramente-subsistente» se hace patente en la descripción del «en-tanto-que» hermenéutico, pues toda referencia a esta fundamental categoría conlleva analizar la *Zuhandenheit*. «Aquello que viene especificado mediante la designación de su para-que (*Um-zu*), o sea aquello que resulta expresamente comprendido, tiene siempre la estructura de «algo en-tanto-que algo». La pregunta sobre la identidad de un objeto aparentemente manipulable debe ir seguida de la respuesta interpretativa: «es para...». Lejos de ser la denominación el dato que puede esclarecer este para-qué, y teniendo que ser registrado «en-tanto-que algo» aquello sobre lo cual se pregunta, el objeto designado es comprendido «en-tanto-que» aquello que corresponde a la propia pregunta.»<sup>34</sup>

34. *Ibid.*, p. 148. Cabe preguntarse si puede ser advertida en la obra de Husserl alguna traza, aunque sea en forma de mera premonición, de la problemática heideggeriana en torno a una posible «comprensión» extraóptica. Y correlativamente podría ser cuestionado si «*Sein und Zeit* es una teoría fenomenológica de la comprensión del ser» (Cfr. Haeflner, *op. cit.*, p. 366). Desde luego el antiobjetivismo de Heidegger parece anunciado en el período «lógico» de la fenomenología por la primacía atribuida a los correlatos de la vida intencional que, como unidades de significación, constituyen los fenómenos. Pero no es menos cierto que el propio Husserl, en la fase idealista de su producción, desactivó este primer impulso antiobjetivista al reducir el sentido del ser a la estaticidad de un entramado de correlaciones. La filosofía final de Husserl, que por una obvia razón cronológica ya no pudo influir sobre *Sein und Zeit*, plantea una

La trivialidad del «en-tanto-que» apofántico, por consiguiente, contrasta con la fecunda estructura explicitadora del «en-tanto-que» hermenéutico. Este recurso especulativo permite caracterizar los entes tomando como referencia la particularidad o especificidad *a priori* (la *Bewandtnis* heideggeriana) suministrada por la «comprensión» de la realidad, aquí entendida en un sentido rigurosamente fundamental-ontológico. Interpretar algo «en-tanto-que» algo, por lo tanto, quiere decir: poner al descubierto el horizonte *a priori* que hace posible la vinculación del intérprete con dicho «algo». Precisamente en esta vinculación consiste el «comprender» *desepistemologizado* de Heidegger. Se trata, en suma, de una vinculación práctica (la «*theoria*» ha sido objeto de un anatema irrevocable) con un algo cuya «algoidad» viene determinada *a priori* por la propia vinculación. De todos modos, al contrario de lo que trivialmente ocurre con el «en-tanto-que» apofántico, en el «en-tanto-que» hermenéutico tal «algoidad» no es no una «cosidad». Esta «algo-idad» no es sólo una particularidad o *Bewandtnis* incluida en la interpretación del ente (por supuesto que tal inclusión tiene lugar sin la tematización que normalmente tendría que acompañarla), sino que también, y sobre todo, es el fundamento de la propia interpretación.

---

crítica tan drástica del objetivismo que parece favorecer una «ontología de la comprensión». El «mundo de la vida» o *Lebenswelt*, en efecto, es un estrato de experiencia anterior a la dicotomía sujeto-objeto, y pone de relieve un ámbito de significación en torno a un «horizonte del mundo» que hace las veces de *proto* objeto, y a una «vida anónima operativa» convertida en *protosujeto*. Pero si el último Husserl parece asintóticamente orientado a una ontología extraepistémica, en realidad esta impresión se debe a que el proyecto inicial de la fenomenología, o sea el despliegue especulativo que desde ramos puntos de vista influyó sobre Heidegger, había colapsado sin remisión. El intento de reducir el ser a las efectuaciones (por más «*simstiftende*» o «instituidoras de sentido» que sean) de un sujeto transcendental había tenido que dejar paso a un yo recalcitrantemente vivo e inequívocamente reconciliado con la mundanidad. El Husserl de los años 30 toma distancias respecto del propio autor (sobre todo se desmarca del Husserl idealista de los años 10 y 20) en contra de cuya obra había determinado Heidegger su propia identidad filosófica.

Parece, por consiguiente, que la indagación ontológica debe optar entre dos orientaciones distintas. Puede ser planteada postpredicativamente acudiendo al «en-tanto-que» apofántico, analizando el «es» de la cópula y determinando una propiedad general de los entes: la presencia que garantiza la objetividad de todo objeto. Y es posible plantearla antepredicativamente con ayuda del «en-tanto-que» hermenéutico, determinando entonces el horizonte *a priori* al cual interesa «comprender». Esta peculiar «comprensión», como hemos observado, tiene ante todo el sentido ontológico (del cual el «es» de la cópula es una mera derivación) de un vínculo que de antemano sólo es posible pero al cual el ente existente hace efectivo. Esta modalidad dinámica de «comprender» el ser, no hace falta decirlo, poco o nada tiene que ver con la estaticidad del presente, de la representación y del conocimiento. El ente, por tanto, no lo es por estar en posesión de una «propiedad» omnipresente y de infalible predictibilidad. Es ente porque, en cierto modo, constituye el campo de acción donde el «ente existente» o Dasein está en condiciones de «realizar el ser», o sea de instaurar el vínculo ontológico que Heidegger denomina «comprensión».

### 5.3. *La fenomenología y el lenguaje: el problema del sentido antepredicativo*

Uno de los aspectos más importantes de la reflexión de Husserl sobre el lenguaje es el postulado de que existe un sentido que antecede todo enunciado y al cual este autor denomina «sentido antepredicativo». Toda descripción de la realidad con ayuda de medios lingüísticos, por radical que sea, transcribe un sentido que preexiste a toda predicación, aun cuando jamás haya sido expresado, y además ejecuta este cometido de manera aproximada e incompleta. Según este punto de vista, la intervención del lenguaje consiste en proponer una plasmación del sentido preexistente, la cual siempre es posible

perfeccionar. O sea que la captación cada vez más precisa del sentido antepredicativo puede continuar indefinidamente por medio de sucesivas operaciones descriptivas. Conviene no olvidar que, al parecer de Husserl, todos los conceptos son provisionales y, paralelamente, todas las definiciones son aproximadas. Esto quiere decir que, según este autor, ni la expresión es totalmente transparente ni el lenguaje immetiza fielmente la realidad.

Al mismo tiempo, la extensa obra de Husserl refleja una confianza jamás desmentida en la coincidencia o adecuación recíprocas entre la realidad preexpresiva y el lenguaje descriptivo. Esta complicidad con el lenguaje que Husserl mantuvo durante toda su vida, y que contrasta con los recelos que acabamos de referir, fue compartido por su discípulo Heidegger, sobre todo en la producción madura de este pensador. La ambigüedad del pensamiento lingüístico de Husserl, en todo caso, ha sido descrita por Merleau-Ponty en su obra póstuma con brillantez insuperable: «Por haber sentido el filósofo en sí mismo la necesidad de hablar, presenciando el nacimiento de la palabra como una burbuja que brota calladamente en el fondo de la experiencia, sabe mejor que nadie que en lo vivido aflora lo hablado, que el lenguaje irrumpe a gran profundidad y que, por consiguiente, no es una máscara que recubre el ser. Más bien es el lenguaje, siempre que se sepa aprehenderlo con sus raíces y con su fundamento, el más fidedigno testigo del propio ser. Niega el filósofo, en suma, que el lenguaje se interponga en una inmediatez cuya perfección parece interrumpir.»<sup>35</sup> Una análoga postulación del co-surgimiento de lenguaje y sentido viene expuesta por Husserl en la obra *Lógica Formal y Transcendental*: «A cada unidad del discurso corresponde una unidad del significado, y tanto las formas del discurso como su vertebración están concertadas con las formas del significado. La significación, no obstante, no es ajena al lenguaje. Más bien ocurre que al hablar ponemos en práctica una manera interior de significar que no sólo impregna las palabras sino que también les infunde alma. El dis-

35. Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, París 1964, p. 167.

curso corporaliza (*verleiblicht*) la significación y la absorbe en forma de sentido.»<sup>36</sup>

La irresolución de los puntos de vista de Husserl y de Heidegger sobre el lenguaje se prolonga en la ambigüedad de la fenomenología y de la ontología fundamental al valorar el cometido descriptivo de las palabras. Estas doctrinas parecen estar de acuerdo sobre la discrepancia entre el sentido de un enunciado y el que presuntamente preexiste en las cosas que éste refiere, aun cuando a veces postulan también una armonía primordial entre lenguaje y ser que, en definitiva, es de orden ontológico. En conjunto puede afirmarse que la tradición fenomenológica adopta una posición poco nítida en relación con el lenguaje. En su etapa postrera, cuando menos, vacila en atribuirle la función subalterna que le había asignado en fases anteriores. Al considerar las funciones del lenguaje la fenomenología fluctuó siempre entre dos posiciones extremas, aun cuando no llegara a abrazarlas con rotundidad. Por un lado la tesis de que el lenguaje es la réplica especular, inmediata y perfecta del ser, o sea su co-presencia originaria y su «testigo fidedigno». Por otro lado la idea de que el lenguaje es un cuestionable intento de captar un sentido originario y dado de antemano. Una aspiración de carácter arbitrario y de resultados aproximados que, en consecuencia, está condenada a la indefinición.

Esta vacilación del pensamiento fenomenológico parece tan relevante que invita a indagar con cierto detenimiento el interés husserliano por el lenguaje. Es un lugar común señalar que la fenomenología se desentiende de la tradición filosófica, originada en el nominalismo y continuada por el racionalismo moderno, que postulaba una relación íntima entre pensamiento y lenguaje. Se postulaba que el lenguaje expresa estrictamente el pensamiento y que, por consiguiente, toda prescripción lingüística debe subordinarse al correspondiente esquema conceptual. Desde esta perspectiva el lenguaje aparece como un recurso de carácter accesorio con respecto a la razón. La relevancia del len-

36. Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik*, Tübingen 1981, reimpr. de la ed. de 1929, p. 20.

guaje para el pensamiento, en otras palabras, es considerada de orden subalterno. Según Husserl, en cambio, no es posible comprender las efectuaciones del lenguaje sin atender a su concertación con el binomio categorial «expectativa-realización» o *Erwartung-Erfüllung*. O sea que el lenguaje solicita el concepto predeterminado por la intuición, y en cierto modo todo desempeño lingüístico reside de antemano en el pensamiento al cual expresa. La fenomenología, en suma, substituye la polaridad clásica pensamiento/lenguaje por la tríada intuición/pensamiento/lenguaje. Según esta doctrina el pensamiento no sólo está orientado por la intuición sino que además se realiza en ella. Y la intuición señala a su vez el horizonte que explora la intención cuando pretende encontrar la expresión adecuada. Con lo cual la intuición precede siempre al pensamiento y, correlativamente, éste queda siempre retrasado con respecto a aquélla, pues en tanto que intuición donadora convierte toda evidencia en la conciencia de la «posesión de la cosa en ella misma» (*Selbsthabe* es el término que emplea Husserl). Aun cuando el pensamiento es aquí el protagonista, para realizar sus expectativas debe avanzar hacia la correspondiente intuición, la cual es hasta tal punto hegemónica que, respecto de ella, el pensamiento se halla permanentemente rezagado.

#### 5.4. *La imprecisión terminológica de Husserl: ¿una «enfermedad infantil» de la fenomenología?*

La tesis sobre la doble articulación que forman la intuición con el pensamiento y éste con el lenguaje explica la notoria ambigüedad de la terminología fenomenológica, o en todo caso justifica su irritante fluctuación. Es notoria la despreocupación de Husserl en relación con el empleo preciso y con la fijación nítida y estable de los términos filosóficos. El postulado de que el lenguaje depende de la intuición también explica la provisionalidad, la irresolución, y aun la ocasional vaguedad de numerosos conceptos fenomenológicos. Y justifica la prác-

tica husserliana, asimismo frecuente, de invalidar retroactivamente unos conceptos que parecían satisfactoriamente delimitados. En armonía con sus ideas sobre el lenguaje, Husserl considera<sup>37</sup> que el concepto es un recurso auxiliar en la tarea de representar la intuición y que por esta causa su cometido es impreciso o aproximado. La razón fenomenológica<sup>38</sup> no admite que algunas de sus características puedan proceder del lenguaje porque no se concibe a sí misma como un despliegue de representaciones regulado por conceptos deducidos de un principio fundamental. No posee ingrediente alguno en propiedad, y desde luego no puede ser asimilada a una «facultad de recoger lo desperdigado (*des Zusammenreibens*): *cogitare* como *co-agitare*.»<sup>39</sup>

La relativa indefinición de los términos fenomenológicos, aun cuando pueda ser justificado afirmando que el lenguaje no es adecuado a la intuición, en realidad obedece a una temática más compleja. Husserl alude a su peculiar utilización de la terminología fenomenológica cuando indica que aun cuando «el entramado que forman las vivencias no es una entidad que se dé o que se pueda dar (*Gegebenes oder zu Gebendes*) a una mirada única y quintaesenciada, [...] en cierto modo es intuitivamente captable en la "ilimitación creciente" (*Grenzlosigkeit im Fortgang*) de las intuiciones inmanentes».<sup>40</sup> Esta aprehensión intuitiva del entramado que forman las vivencias, además, tiene lugar en la medida que «ninguna vivencia concreta se vale totalmente por sí misma, y cada una de ellas requiere una complementación adecuada

37. Para orientarse en la teoría de Husserl sobre el lenguaje conviene consultar la obra: Heinz Hulsmann, *Zur Theorie der Sprache bei Edmund Husserl*, Munich 1964, siendo recomendable la 3.ª sección, titulada «*Der Entwurf einer Phänomenologie der Sprache im Werk Husserls*» (pp. 238-251). «El lenguaje es la esfera fenoménica del yo transcendental», es la sugestiva conclusión de esta obra. (*Ibid.*, p. 251.)

38. La «razón fenomenológica» es una razón abierta que por medio del concepto de intencionalidad cuestiona en su principio los modelos cerrados de razón. Aspira a transcender la alternativa entre subjetivismo y objetivismo, y pretende abolir el antagonismo entre un sujeto y un objeto, entre un mundo interior y otro exterior.

39. Landgrebe, «Ist Husserls Philosophie eine Transzendentalphilosophie?», *op. cit.*, p. 323.

40. Husserl, *Ideen*, *op. cit.*, p. 166.

(ist ergänzungsbedürftig)».<sup>41</sup> Por ello es comprensible, al parecer de Husserl, que «en los comienzos de la fenomenología los conceptos y los términos en cierto modo hayan permanecido en estado de plasticidad (*im Fluß*), siempre al acecho (*auf dem Sprunge*) de registrar diferencias en lo discernido (*das Erschaute*)».<sup>42</sup> Husserl da a entender que la imprecisión terminológica es una inevitable «enfermedad de crecimiento» de la fenomenología. En base a esta optimista opinión, señala que cuando llegue a ser realizada la totalidad del programa fenomenológico y alcance la doctrina su constitución definitiva,<sup>43</sup> la inestabilidad de sus conceptos fundamentales habrá desaparecido para siempre.

Sin embargo no es fácil compartir el optimismo de Husserl si se compara las nociones fundamentales de la fenomenología con el modelo matemático de claridad conceptual. Los conceptos matemáticos son «ideales» porque son construcciones puramente formales cuya intuitividad suele ser problemática aun cuando se fundamenten en unas esencias «exactas». Los conceptos fenomenológicos, en cambio, además de expresar el modo de ser de las cosas según los modos de su aprehensión intuitiva, están asociados a unas esencias de carácter morfológico, o sea determinadas por su manera de sobrevenir en la intuición inmediata. Si en el caso de las esencias «exactas» la definición es-

41. *Ibid.*, p. 167.

42. *Ibid.*, p. 170. Esta actitud relajada y tolerante de Husserl contrasta abiertamente con el rigor de una tradición comprometida con la severidad terminológica: «Para objetivarse y encontrarse con el espejo del lenguaje, la filosofía [tiene] que hacerse terminología.» Cfr: Emilio Lledó, «Lenguaje e historia de la filosofía», en: *Hermeneutik und Dialektik*, vol. 2, ed. por R. Bubner, K. Cramer y R. Wiehl, Tübingen 1970, p. 95.

43. Al postular que tanto los conceptos como la terminología han de ser provisionales, probable origen de la fluctuación y la indefinición que tanto irritan al estudioso de Husserl, mantiene este filósofo su filiación cartesiana. El programa de Descartes prevé una hipotética «situación filosófica final» que resultaría de haber aplicado sistemáticamente las cuatro reglas del *Discurso del método*, pero sobre todo concibe aquella evocando el «ideal de la objetivación completa que es concomitante con el perfeccionamiento de la terminología, la cual captura (*auffängt*) mediante conceptos inequívocamente definidos la presencia y el por menor de lo dado». Cfr: Hans Blumenberg, «Paradigmen für einer Metaphorologie», *Archiv für Begriffsgeschichte* 6 (1960), p. 7.

clarece su significado y determina su nivel de realidad, en el de las esencias morfológicas, en cambio, el significado y el nivel de realidad fundamentan la definición. La definición fenomenológica está siempre rebasada o excedida por la esencia a la cual pretende definir, y por consiguiente parece condenada a abrirse paso entre capas sucesivas de sentido. La exigencia de apodicticidad por la fenomenología contrasta con la necesidad de aproximarse paulatinamente a las esencias, y de modo correlativo es inconciliable con la tendencia del concepto a quedar rezagado con respecto a la intuición. Si a primera vista, según el fenomenólogo David Levin, «la apodicticidad debería contribuir a la congelación o la osificación de las esencias morfológicas», en realidad sería erróneo «identificar la búsqueda de la apodicticidad con la aspiración racional y justificada a que las determinaciones eidéticas alcancen un grado insuperable de precisión y de rigor», puesto que «el deseo de fijar apodictica y adecuadamente las esencias morfológicas en el lenguaje no pasa de ser el sueño de un visionario (*a dreamer's dream*)».<sup>44</sup>

La exaltación husserliana de la laxitud está justificada por la tolerancia terminológica y conceptual que Husserl considera inevitable en la fenomenología naciente, una actitud permisiva que sobre todo se encuentra expresada en el interludio «*Zur Terminologie*» de las Ideas. En este breve texto señala Husserl que le parece absurdo «evaluar una doctrina en desarrollo con el criterio externo y formal de la lógica asociada a su terminología». Y no vacila en afirmar que «para empezar cualquier expresión es buena (*für den Anfang ist jeder Ausdruck gut*), especialmente si es elegida porque sus recursos evocadores son apropiados para dirigir nuestra mirada hacia un acontecimiento fenomenológico claramente aprehensible». Termina Husserl esta defensa del oportunismo terminológico con la afirmación siguiente: «La claridad no excluye cierto margen (*Hof*) de indeterminación».<sup>45</sup> En estos comentarios oscila Husserl entre el postulado de que la imprecisión terminológica es una «enfermedad infantil» de la fenomenología, y que por tan-

44. Cfr: David Michael Levin, *Reason and Evidence in Husserl's Phenomenology*, Evanston 1970, p. 167.

to desaparecerá cuando la doctrina alcance definitivamente su madurez, y la tesis de que la indefinición conceptual es esencial a la fenomenología<sup>46</sup> y que por consiguiente es necesario resignarse a una interminable aproximación a la exactitud. Desde luego resulta irritante la fluctuación de Husserl en la cuestión de la terminología, ya que durante largo tiempo adoptó alternativamente los puntos de vista discordantes que acabamos de exponer. Pero es preciso reconocer que en cada momento este autor defendió sus contradictorias convicciones con la misma vehemencia. Las formulaciones de Husserl, en efecto, suelen ser tan astringentes cuando cuestiona la relevancia de una terminología estricta para la filosofía («para empezar cualquier expresión es buena»), como en las ocasiones en que exhorta el pensamiento a utilizar con el máximo rigor los términos elegidos: «Quienes no se dan por satisfechos con las mostraciones (*Aufweisungen*) intuitivas que se les suministra, y exigen "definiciones" como en las ciencias "exactas", o quienes creen impulsar la fenomenología proponiendo un modo de pensar científico y contraintuitivo, basado en conceptos fenomenológicos toscamente amañados con análisis de manual, son obviamente unos principiantes que no se han enterado todavía ni de qué es la fenomenología ni de qué método sigue esta disciplina.»<sup>47</sup>

45. Husserl, *Ideen I*, op. cit., p. 170.

46. Conviene no olvidar que Heidegger refiere la indefinición a *aquello que queda por decir* en vez de justificarla en razón de la riqueza de sentido que presuntamente precede al enunciado. «El aspecto decisivo en todo discurso filosófico, lejos de estar plasmado en las frases que expresan el pensamiento, consiste más bien en aquello que, por medio del sentido ya formulado, queda puesto de manifiesto ante el lector como aquello que todavía está por decir (*noch Ungesagtes*).» Cfr. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1973, 4.ª ed., p. 182. La primera traducción al castellano de esta obra fue publicada en México D.F. con el título *Kant y el problema de la metafísica*, el año 1954.

47. Husserl, *Ideen*, p. 171. El contingentismo lingüístico de Husserl acabó por encontrar su plasmación doctrinal más adecuada en la problemática de la *Lebenswelt*. Hay que tener en cuenta, con todo, que «el recurso a la facticidad del lenguaje y la presencia de la *Lebenswelt* como el lugar desde donde se realiza el proyecto fenomenológico es ya operante en el inicio de la obra husserliana. El lenguaje es la medición siempre necesaria para la participación en la realidad de las "formaciones inreales del espíritu".» Cfr. Jordi Sales Coderch, *Introducción a la crítica fenomenológica de la razón teórica*, Barcelona 1976, p. 10.

### 5.5. *El surgimiento paralelo del lenguaje y del sentido: el problema del sentido preexistente.*

Como ya ha sido advertido en párrafos anteriores, la «fluidez» terminológica que Husserl defiende es en realidad una consecuencia de las concepciones fenomenológicas sobre el lenguaje. Recordemos que según Husserl toda descripción consiste en la transcripción o la explicitación de un sentido preexistente y que, por tanto, este cometido es indefinidamente perfeccionable. La doctrina fenomenológica sobre el lenguaje, impulsora «del descubrimiento y la descripción de un mundo de la experiencia que tiene su centro en la percepción, el mundo anónimo de la inmanencia (*en-deçà*) ya vertebrado por un sentido que es indispensable reactivar»,<sup>48</sup> no se contenta con defender un punto de vista inédito sobre el engarce de las palabras en el mundo. Las teorías lingüísticas de Husserl, según indica el fenomenólogo Gerard Granel, tratan de «la identidad fundamental de lo descriptivo y lo eidético, de la subjetividad concreta y de lo *a priori* no formal, de la conciencia en un sentido no psicológico y de la verdad o del ser en un sentido que no coincide con el de la razón pura».<sup>49</sup> La importancia de esta última identificación, en todo caso, difícilmente puede ser sobrevalorada. «La razón moderna, pasados los tres siglos de apogeo en que ha sido confundida con el propio pensamiento, por primera vez ha sido "vista" tal como realmente es en el presente siglo. Con ayuda del tema transcendental, en unas ocasiones ha sido delimitada (*cernée*) como el análisis de la unidad de toda representación, y en otras como la ontología formal de la pseudoregión llamada "objeto-en-general". La fenomenología está a un paso de restituir al pensamiento una posibilidad que ha estado fuera de su alcance desde los griegos.»<sup>50</sup>

48. Marc Richir, «Husserl: une pensée sans mesure», *Critique* 267-268, agosto-septiembre 1969, p. 784.

49. Gérard Granel, *Le Sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, París 1968, p. 263.

50. *Loc. cit.*



Estas optimistas presunciones sobre el efecto revocador de la fenomenología en la razón moderna invitan a considerar el «descubrimiento husserliano del ámbito asociado al origen absoluto, iluminado por el noema, y hecho accesible por una descripción exhaustiva».<sup>51</sup> Tal «descubrimiento husserliano», al fin y al cabo, legitima tanto las ideas fenomenológicas generales sobre el lenguaje como las tesis sobre el carácter derivado de las significaciones de orden lingüístico.<sup>52</sup> Por tanto no deja de parecer plausible «la ausencia en Husserl de una actitud vigilante o inquieta en relación con el lenguaje que emplea».<sup>53</sup> Esta admisión obliga a decidir si, siendo la intuición pura «independiente de todo lenguaje», la fenomenología tiene razón cuando afirma que «describir no sólo consiste en decir aquello que se está viendo, sino también en decirlo del modo que sea, hasta el punto de referirlo “entre líneas” si no hay más remedio. Este uso confiado e ingenuo del lenguaje, además de presuponer que las palabras están concertadas con aquello que describen, demuestra que Husserl era tan indiferente hacia el lenguaje como lo era con respecto al ser.»<sup>54</sup>

Llegados a este punto convendría profundizar en la interesante problemática que suscita la subordinación de todo orden lingüístico a la experiencia que precede al lenguaje y se manifiesta a través del enunciado. Es notorio que los primeros indicios de que Husserl se interesaba por estos problemas eran ya perceptibles al inicio de la feno-

51. *Ibid.*, p. 785.

52. Ricœur, *op. cit.*, p. 56.

53. Richir, *op. cit.*, p. 785.

54. *Ibid.*, p. 786. Estas consideraciones propician sin duda un comentario adicional. La actitud fenomenológica fundamental que propugna la eliminación radical de prejuicios ante «la cosa misma», y que deja entrever una pugnaz inclinación antitradicionalista, impone también un compromiso exclusivo con la auto-mostración. Aun cuando toda «cosa» tenga que venir legitimada por su propia fenomenidad, advierte Fink que «toda legitimación (*Ausweisung*) tiene lugar en el medio del lenguaje, siendo éste una interpretación de los entes que nos es dada de antemano. Este insidioso efecto de la tradición supone un peligro que sólo puede neutralizar una predicación mantenida *en estado fluido* y por consiguiente capaz de relajar las crispaciones (*die Verfestigungen aufzulockern*) del lenguaje.» Cfr. Fink, *Nabe und Distanz*, *op. cit.*, p. 34.

menología, y coinciden con el desplazamiento de la relación intencional desde el plano lógico hasta el plano perceptivo. Estos atisbos del compromiso husserliano con el carácter pre-lingüístico de la experiencia afloran, por consiguiente, en la primera relación fenomenológicamente significativa de la conciencia con la «cosa misma». Este desplazamiento de la atención fenomenológica desde la lógica hasta la percepción, a su vez, tuvo como precedente la incardinación de la significación lógica (co-originaria con las prestaciones expresivas del lenguaje) en una teoría general de la intencionalidad. Al fin y al cabo, y desde el punto de vista fenomenológico más general posible, el trueque del punto de vista lógico por el centramiento en la percepción corresponde a la misma progresión doctrinal que paradójicamente dio lugar a la cartesianización de la fenomenología, o sea que es concomitante con el proceso que culminó en el «giro trascendental» de Husserl. Así sobrevino la revolución doctrinal que permitió a Husserl escapar de la actuación descriptiva delimitada por las Investigaciones Lógicas, ancladas en el estrato predicativo y apofántico de la significación, y asentar su pensamiento en la perspectiva que había de dar lugar a las Ideas. Como es notorio, esta obra indaga las efectuaciones antepredicativas («el estrato de la expresión, dejando de lado su capacidad de hacer expresivos otros *intentionalia*, no es productivo»<sup>55</sup>) y fomenta un horizonte operativo donde el análisis de las correlaciones noético-noemáticas antecede tan nítidamente al análisis lingüístico que puede ser desarrollado sin hacer referencia a la correspondiente articulación expresiva.

Cabe concluir señalando que el nivel prelingüístico, en el cual concurren todas las modalidades del noema, precede en fenomenología clásica al nivel lingüístico. Así la reducción fenomenológica aparece como un procedimiento para constatar unas realidades a las que su propio sobrevenimiento en forma de manifestación ha convertido en triviales, y que por tanto es capaz de advertir «no sólo aquello que quieren decir las palabras, sino sobre todo aquello que

55. Husserl, *Ideen I*, *op. cit.*, p. 258.

quieren decir las cosas». Desde este punto de vista, la reducción parece instigar un retorno a la experiencia primigenia. Su ayuda asegura el acceso a una percepción pura, finalmente concertada con una conciencia a un tiempo irreflexiva, antepredicativa y preexpresiva. A este respecto parece plausible equiparar la antecendencia de la experiencia y de la percepción («la experiencia precede la expresión y lo percibido precede el lenguaje») con la antecendencia de un texto original, pues éste es necesariamente anterior a todas sus traducciones, las cuales están siempre subordinadas al correspondiente prototexto. Surge de esta manera el tema fenomenológico que se plasma en la tesis de que «toda expresión es una traducción», luminosamente formulado por Merleau-Ponty en el prefacio a su obra más célebre: «La intencionalidad operativa que corresponde a la percepción suministra el texto del cual el conocimiento pretende ser la traducción a un lenguaje exacto».<sup>56</sup>

56. Maurice Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la Perception*, Paris 1945, p. XIII.

## 6. El pensamiento fenomenológico y el problema de la verdad

### 6.1. La verdad según la fenomenología

Una primera aproximación a la teoría fenomenológica de la verdad exige tener en cuenta, ante todo, el rango fundamental que Husserl asigna al «principio de todos los principios», o sea la «intuitividad presentificadora» universal. En este «superprincipio», como ha sido explicado en la Introducción a la presente obra, se fundamentan tanto la «reducción fenomenológica» como la *epojé*. Hemos observado que la «reducción» presupone una disposición regresiva hacia todo cuanto viene «dado por sí mismo», y por tanto decidida a «retroceder hacia» (el *Zurückgehen-auf* de Husserl) las «cosas mismas». Importa por encima de todo, en suma, «poner entre paréntesis», «abstenerse de considerar» o, simplemente, «des-conectar(se de)» todo aquello que no coincide con un nivel de realidad no contaminado por preconcepción alguna, el cual puede entonces ser «hecho accesible» o *erschlossen* en su verdad más radical. Las aporías del programa fenomenológico, con todo, adquieren un relieve inesperado al poner en práctica el estilo de indagación implícitamente propugnado por el «principio de todos los principios».

¿Qué debe ser «puesto entre paréntesis» para que surja el «dato puro»? Por lo pronto este interrogante refleja la fascinación fenomenológica por la presencia pura, la primacía que la fenomenología otorga al apriorismo, y especialmente la hegemonía que asigna al tema de la verdad. Ante todo es oportuno que nos preguntemos cómo es po-

sible que sobrevenga el error al buscar el «dato puro» asociado a la «cosa misma», si el *a priori* fenomenológico, o sea el correlato de las vivencias que sobreviene como unidad intencional, acompaña la donación o *Gegebenheit* del sentido, tanto de las «cosas» en sentido estricto como de los *Sachverhalte* o «estados de cosas». Expresado en otros términos, hay que hacer frente al enigma planteado por la mera posibilidad de la ilusión, eliminando el peligro de que la falsedad se interponga en el progreso hacia «las cosas mismas». El riesgo del error es difícil de explicar, en efecto, si todo aquello que «viene dado» tiene sentido por sí mismo y, en consecuencia, el horizonte de los fenómenos legitima el conocimiento con sus propios recursos.

O sea que todo cuanto «viene dado» tiene sentido *a priori*, y a pesar de ello (es decir: no obstante el sentido espontáneamente aportado por el dato), corremos el riesgo de sucumbir cognitivamente ante el error. Cabe admitir, en consecuencia, que cuando sobreviene un «conocimiento» erróneo, aún habiéndose registrado el dato que efectivamente se ha dado, en verdad habría tenido que darse un dato distinto. Si nos hemos equivocado, en suma, es porque hemos aceptado un dato que habría sido otro de no haber mediado tal equivocación. Es oportuno recordar, con todo, que el dato puro, o sea la estricta *Gegebenheit* en terminología de Husserl, era la instancia que solía tener la última palabra en fenomenología, y que su alcance legitimador era concluyente en toda prestación gnoseológica. El dato, o sea todo cuanto «viene dado» a la conciencia, por su misma condición de «venir dado» no puede suplantar otro «dato» eventual, aun cuando ocupe el lugar del dato presuntamente «verdadero». Este pseudo-dato advenedizo, en cambio, por no «venir dado» nunca podrá arrogarse precedencia alguna sobre el dato que efectivamente «viene dado», y esta prelación sigue siendo válida si decidimos proscribir el dato «verdadero» por haberlo considerado equivocadamente un error.

Por tanto parece imprescindible que nos enfrentemos a un arraigado *parti-pris* gnoseológico cuestionando la primacía del dato. Puesto que en nuestros cometidos cotidianos aspiramos espontáneamente a prevenir el error, no tenemos más remedio que preguntarnos cómo

puede éste ser posible. La estrategia más eficaz consiste en establecer *al contrario* de qué manera nos han de venir dados una cosa o un estado de cosas para que en el dato así sobrevenido *no* irrumpen también de hecho la cosa o el estado «mismos». En definitiva habrá que determinar cómo es posible el dato puro. Y ante la eventualidad de que, a pesar de todo, el error sea posible, convendrá encontrar una manera efectiva de evitarlo. Para ello las cosas nos han de venir dadas de tal modo que un eventual error sea imposible. Habrá que conseguir que tal dato sea tan «auténtico» (que sea un dato tan «dato en sí») que por sus propios medios excluya que un dato alternativo pueda presentarse como el «dato verdadero», o sea que deberá probar la falsedad del dato que aspiraba engañosamente a ser verdad.<sup>1</sup> Expresado del modo más sucinto posible: se trata ante todo de que las cosas vengan dadas de una manera tal que, al excluir todo «venir dado» alternativo, haga inviable el error. La condición de «venir dada» que se exige a la «cosa», en suma, debe convertirse en el «darse-a-sí-misma-y-por-sí-misma» (la *Selbstgegebenheit* husserliana) de la propia cosa. Este «modo in-mediatum de la donación de sí misma» exigido a la cosa, precisamente, es para la fenomenología el factor que hace posible toda verdad. La condición veritativa primordial, en otras palabras, es identificada como el «darse-a-sí-misma» de la cosa. Esta convicción fenomenológica transforma los anteriores interrogantes en una escueta pregunta: ¿Cuándo se da una cosa «a sí misma»? O bien, formulada en terminología husserliana: ¿En qué circunstancias es una cosa «evidente»?

## 6.2. *El carácter no revisable de la verdad fenomenológica*

Las reflexiones que preceden, centradas en la enigmática naturaleza del error, ponen de releve que la hegemonía del dato puro es

1. Se trata de pensar rigurosamente la divisa husserliana: «El que más ve tiene siempre razón (*Wer mehr sieht, hat immer recht*).» (Mencionada en: Max Müller, *Erfahrung und Geschichte*, Heidelberg 1961, p. 87).

sorprendentemente frágil. Por lo pronto parece azaroso que las cosas o los estados de cosas vengan dados sin más, como es difícil que el sujeto se limite a captar (también «sin más») este escueto «venir dado». El sujeto interesado en la verdad tiene que indagar espontáneamente las condiciones que hacen posible que la cosa «se dé a sí misma y por sí misma». El esclarecimiento definitivo de la verdad de una cosa, según la fenomenología, conlleva transformar su «modo de darse» hasta obtener la anhelada «donación de sí misma». Tal inmediatez debe propiciar el género de evidencia identificado en el párrafo anterior, siendo el caso que para la fenomenología una cosa sólo es «evidente» cuando se da a sí misma. Conviene tener en cuenta, con todo, que sólo hay autodonación (y por lo tanto sólo entonces sobreviene la evidencia) cuando el sentido asociado a la intención (de antemano «vacía») de una cosa es adecuado al sentido que aporta la realización de la correspondiente expectativa. O sea que sólo existe autodonación cuando por medio de la intuición se cumple o realiza («erfüllt sich», dice Husserl) la intención del acto significativo que vinculaba la conciencia con el objeto, estando concertada aquélla con la direccionalidad del signo (la «intención signitativa») que hace posible referir éste. Señala Xavier Zubiri a este respecto que el sentido de los actos intencionales puede estar meramente «mentado», y entonces la propia indicación hace redundante percibir lo intencionado, o alternativamente puede estar presencializado en la cosa, revelando en tal caso una intención que merece en propiedad el calificativo de «plena».<sup>2</sup> Cuando esto ocurre «afirma Husserl que la intención es evidente. Según este autor todo acto intencional solicita su evidencia propia, cuya esencia es la *Erfüllung*».<sup>3</sup>

2. Xavier Zubiri, *Inteligencia y Logos*, Madrid 1982, p. 237. El texto de Zubiri dice exactamente: «El sentido de mis actos intencionales puede estar, por así decirlo, meramente mentado (y aun de un modo tal que quede excluida la visión de la cosa), o bien puede estar presencializado en la cosa. En este último caso se trata de una intención a la que sólo cabe llamar "plena".»

3. *Loc. cit.* Zubiri traduce «*Erfüllung*» por «implección». Conviene no confundir «signitativo» con «significativo». Propiamente debe hablarse de «acto significativo» y de «intención signitativa».

Esta puntualización de Zubiri permite advertir que Husserl está tomando continuamente como referencia el tema clásico de la verdad como adecuación. Con su ayuda puede clasificar la evidencia en «grados» («*Stufen*», en la terminología de Husserl), a los cuales identifica como «las aproximaciones de la percepción a la rotundidad objetiva asociada a la presentación plena del objeto, es decir, sus avances en dirección al ideal definitivo de perfección que impone toda percepción adecuada, o sea la completa manifestación del propio objeto, siempre reclamado en cierto modo por la intención a realizar. El sentido epistémico-crítico de la evidencia es inseparable de esta última e intransgredible meta, ya que lo aporta el acto de perfecta síntesis realizadora que acabamos de referir, y que otorga a la intención la absoluta plenitud de contenido que corresponde al objeto. [...] La propia evidencia es este acto de síntesis perfecta y coincidente (*Deckungssynthesis*). A su correlato objetivo le corresponde el predicado "ser en el sentido de la verdad" o, dicho más simplemente, "verdad".»<sup>4</sup> Esta vehemente especificación de Husserl establece, como puede ser advertido, un concepto de verdad fenomenológica comprometido con un orden de evidencia que, a su vez, se fundamenta en la realización «perfecta y coincidente» de una intención.

En una perspectiva más general, el problema de la verdad husserliana proviene de la circunstancia que referimos a continuación, aun cuando este tema será considerado con mayor detalle al analizar la interpretación que propone Ernst Tugendhat. Si la verdad es la realización plena, llevada a cabo por la intuición, de las expectativas suscitadas por una intención signitativa, no cabe duda de que tal realización depende a su vez de la intención que la solicita. Aun cuando intención y realización se involucren mutuamente, «la intención determina los objetos que pueden aportar su eventual realización, mientras que la determinación contraria no tiene lugar en absoluto. El elemento intuitivo-realizador no puede venir dado por determi-

4. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. II/2, Tübingen 1980 (6.ª ed., reimpr. de la 2.ª ed. revisada de 1913), pp. 121-122.

nación directa alguna, pues sólo puede suministrarlo la correspondiente intención.»<sup>5</sup> La fenomenología, en suma, establece la primacía de la intención, aun cuando declare el carácter objetivo de las determinaciones *a priori*. Fundamenta esta preferencia en la consigna husserliana de atenerse exclusivamente a la «donación» o *Gegebenheit*. Al mismo tiempo exalta los cometidos realizadores que están en condiciones de legitimar las expectativas de la intención: por esta razón cabe sospechar que la primacía de la intención ha sido impuesta «subrepticamente» por la doctrina. Este furtivo enaltecimiento da lugar a que la verdad fenomenológica tienda a ser asimilada a la autoidentidad del acto tético. La hegemonía inicialmente asignada a la intención, por consiguiente, acaba por anular el planteamiento adecuacionista que Husserl había invocado en un principio. Una intención signitiva plenamente realizada suministra un objeto tan rotundamente «automanifestado» que no queda resquicio alguno que permita identificar un eventual vínculo legitimador que, a fin de cuentas, preservaría el talante adecuacionista inicial. Una «realización plena» equivale a una «presentación absoluta» que, por este mismo carácter, excluye toda legitimación y que por tanto suscita una concepción alternativa de la verdad que es incapaz de preservar formalmente la posibilidad del error. Por ello puede afirmarse que la fenomenología renuncia al simple riesgo de la equivocación, y al esclarecedor contraste que ésta puede aportar. La índole no revisable de la verdad fenomenológica, en todo caso, desmiente la exigencia husserliana de rigor o *Strenge*. Y a pesar de ello (o quizá precisamente por esta causa) fue recogido por Heidegger al situar el concepto de *Erschlossenheit* en el centro de la ontología fundamental. En todo caso, si se compara las carencias de la verdad fenomenológica con el cuestionamiento heideggeriano de la verdad tradicional, se advierte una incuestionable continuidad entre las doctrinas de Husserl y del primer Heidegger.

5. Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín 1970 (2.<sup>a</sup> ed.), p. 51.

### 6.3. La verdad como *Erschlossenheit*

Para evaluar estos primeros atisbos no hay más remedio que analizar la posición de Heidegger. La doctrina de la verdad desarrollada en *Ser y Tiempo*, por lo pronto, debe ser entendida a partir del concepto fundamental de *Erschlossenheit*, término que es plausible traducir como «el revelar» o «el hacer accesible». Desde luego esta noción no fue introducida por Heidegger substituyendo el concepto de «verdad», aun cuando este autor asigna a las prestaciones de la *Erschlossenheit* una prioridad que contrasta con la lábil capacidad vinculante de la verdad en el seno de su doctrina. Por tal razón es sorprendente que en *Ser y Tiempo* la tematización del «hacer accesible» o *Erschlossenheit* esté primordialmente orientada a esclarecer la problemática de la verdad, aun cuando responda al imperativo práctico, notoriamente presente como principio en *Ser y Tiempo*, que exige la resolución del «vínculo veritativo» o *Wahrheitsbezug* en los dos ámbitos preferentemente explorados por la doctrina, o sea el que forman los entes intramundanos, y el «Dasein en tanto que ser-en-el-mundo». El Dasein, efectivamente, se interesa por el tema de la verdad aun cuando se halle inmerso en la efectuación fundamental que consiste en «atenerse a sí mismo». Sin olvidar la primacía del practicismo defendida por el primer Heidegger, por lo pronto no aparecen claros los motivos que hicieron necesario introducir en su ontología un concepto presuntamente más fundamental que el de verdad. No tiene sentido proseguir nuestra indagación, en otras palabras, si previamente no determinamos el alcance de la *Erschlossenheit* heideggeriana.

El cometido del «hacer accesible» o *Erschlossenheit* es ante todo trascender el mero alcance epifánico del *gelichtetes Verhalten*, expresión que equivale a «proceder alumbrado/alumbrador en relación con las cosas» y que designa la vivencia elemental asociada tanto al optimismo descriptivista de la intencionalidad fenomenológica como a la hegemonía teórica de la representación o *Vorstellung* clásica. Heidegger suele referirse al *gelichtetes Verhalten* con cierto matiz despectivo, pues en esta noción concurren todas las insuficiencias del onticismo.

Por otra parte, el *gelichtetes Verhalten* ha sido el punto de partida habitual del pensamiento que, asociado con el representacionismo, utiliza los recursos de la metaforización óptica. «La “mirada” evoca el alumbramiento (*Gelichtetheit*) que acompaña todo acceso a los hechos. [...] Tanto el “mirar” como la “mirada” pueden formalizarse en una terminología universal que favorezca el acceso [óptico] al ente y al ser.»<sup>6</sup> El rechazo de Heidegger a la ideología óptico-representacionista cristaliza sobre todo en su denuncia del onticismo asociado al *gelichtetes Verhalten* cuando éste es entendido en el sentido tradicional-platonizante de «orientación alumbrada/alumbradora hacia una cosa». Enfrentándose a su propio repudio, Heidegger decidió considerar en sí misma tal actitud «alumbrada» o *gelichtete*. En vez de entenderla como una tendencia a reducir la resistencia del objeto que se parapeta tras su propia opacidad, prefirió interpretarla como un proceso que existe por sí mismo en la medida que discurre dinámicamente (a diferencia del carácter estático de la intencionalidad clásica) y sin vínculo de dependencia alguno con el propio objeto al que «ilumina».

En la problemática fundamental-ontológica en torno a la noción de verdad, y a diferencia de las disciplinas gnoseológicas tradicionales, hay sólo leves trazas de este «proceder alumbrado/alumbrador» o *gelichtetes Verhalten*. Si en la relación del Dasein con los entes intramundanos prevalecen todavía los recursos epistémicos metafóricamente asociados con la visión, la relación «de ser» que el Dasein mantiene con su *Zu-Sein* (su «ser intervenible u operable») excluye que esta modalidad del ser pueda ser representada. En la mencionada relación «de ser», en efecto, la «relación con el ser» debe quedar integrada en la «realización del ser», ya que la «relación del Dasein con su ser» forma parte de la «realización por el Dasein de su ser». Por tanto la *Erschlossenheit* no resulta de haber ampliado discrecionalmente la estructura fenomenológica de las vivencias intencionales. Más bien proviene de haber inflectado la orientación del *gelichtetes Verhalten* hasta convertir el «proceder alumbrado/alumbrador» en un cometido drásticamente

6. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 147.

autorreferencial. La *Erschlossenheit* de los entes intramundanos, en definitiva, sólo es posible porque la *Erschlossenheit* del Dasein en tanto que ser-en-el-mundo tiene ante sí un horizonte de virtuales «puntos de encuentro». La operación de «revelar» o «hacer accesible» debe ser entendida, por consiguiente, como el «acaecer» de un «proceso alumbrador» o *Lichtung* en el ser del Dasein.

O sea que la *Erschlossenheit* es algo más que el fundamento formal de todo vínculo veritativo. La propia posibilidad de una «relación de verdad», en efecto, está contenida de antemano en la operación de «hacer accesible». Al mismo tiempo, y por concordar la *Erschlossenheit* con el carácter «intervenible» del ser del Dasein, es obvio que todo «vínculo de verdad» debe consistir por lo pronto en un interés. Una constatación que, desde luego, no presupone que tal interés debe estar dirigido a la verdad, pues un «interés por la no-verdad» es también un irreprochable (aun cuando paradójico) punto de partida para un vínculo veritativo. El efecto producido en la originaria rigidez de la verdad por la esencial movilidad de la *Erschlossenheit* explica esta desconcertante indiferencia. Puede observarse, por último, que al ser substituido el onticista *gelichtetes Verhalten* por el carácter innovador de la *Erschlossenheit* se hizo necesario un cambio de denominación. En la *Erschlossenheit*, efectivamente, encontró Heidegger el concepto fundamental que, secundado por las nociones correlativas de *Offenbarkeit* (manifestación) y *Unwerborgenheit* (des-en-cubrimiento), le permitió tematizar adecuadamente en Ser y Tiempo la «cuestión acerca de la verdad».

#### 6.4. *El principium principiorum de la intuitividad presentificadora, y el concepto de verdad como autodonación*

Para determinar en qué medida las disensiones sobre la verdad esclarecen el vínculo entre la fenomenología y la ontología fundamental, conviene analizar por lo pronto las limitaciones que su com-

promiso con la tradición objetivista impone a la doctrina fenomenológica de la verdad. La primacía que ésta asigna a la «autodonación» del dato, o sea a su «venir dado por sí mismo» o *Selbstgegebenheit*, en terminología husserliana, explica a su vez este vínculo con el objetivismo. A continuación referiremos la aporía asociada a la noción de «verdad descriptiva» (la misma dificultad que aparentemente motivó el giro idealista de Husserl), e intentaremos explicar por que el idealismo fenomenológico reduce toda «verdad» a la condición de mera «verdad de una cosa». En términos generales vamos a considerar la correlación fenomenológica entre verdad, ser y cosa, con la intención de esclarecer la triple explicitación husserliana de la verdad como autodonación, la autodonación como ser, y el ser como objeto. También exploraremos las carencias aparentes de la «verdad como acto» que propone la fenomenología, un concepto precursor del carácter dinámico de la *Erschlossenheit*. Y mostraremos como esta versión de la verdad se desvirtúa irreversiblemente cuando se la extrae del ámbito vivencial específico que la ha hecho posible.

La *Erschlossenheit* fue contrapuesta por Heidegger a todo vínculo de verdad y a toda legitimación corroboradora, como consecuencia de la crítica que dirigió a la doctrina husserliana sobre la verdad. Esta discrepancia entre Husserl y Heidegger proviene, como tantas otras disensiones, del «principio de todos los principios» fenomenológico, o sea la intuitividad presentificadora. Es difícil, efectivamente, sobreestimar la importancia que la fenomenología asigna a la convicción de que en la «experiencia autodonadora originaria» se «protoconstituye» toda experiencia posible. Todo conocimiento del ente en general, en otras palabras, está tipificado de antemano en las formas de la autodonación. De ahí la propensión a sobreimponer noemáticamente al ser, en analogía con la peculiar manera que tienen los entes de donarse a sí mismos, un concepto dominante destinado a condicionar toda tematización ulterior. En el caso que nos ocupa este concepto «orientador», cuyo cometido es a fin de cuentas eclipsar el ser, no es otro que el concepto de «cosa», como el propio Husserl precisa: «En términos generales es obvio que el ser transcendente, sea del género

que sea, en la medida que es comprendido como un ser para un yo, sólo puede venir dado en forma de dato si viene dado de la misma manera que viene dada una cosa.»<sup>7</sup>

Pero el compromiso de la fenomenología con la exigencia de que el objeto «venga dado por sí mismo y en sí mismo para el sujeto» tiene unas consecuencias que van más allá de un inevitable «cosismo» onticista. La fascinación de Husserl por la *Selbstgegebenheit* influyó directamente en su teoría de la evidencia y condicionó el advenimiento del concepto fenomenológico de verdad. Para Husserl la evidencia es el único procedimiento que realmente permite acceder a las cosas. Aporta un medio de acceso a la realidad en armonía con el «venir-dado-por-sí-mismos» de los objetos. Éstos, sin embargo, no siempre «vienen-dados-por-sí-mismos». Sólo en el caso más favorable, tan extraordinario que hay que concebirlo como ideal, podremos acceder a un objeto por haber obtenido la codiciada «donación de su ser sí mismo», ya que normalmente el advenimiento de la *Selbstgegebenheit* es difícil de asegurar. Pero una fenomenología que pretende «ir a las cosas mismas» y que aspira a describirlas «tal como realmente son», debe alcanzar el nivel de autodonación que, por coincidir con el completo «darse-a-sí-misma» de la cosa, equivale a la evidencia perfecta. La fenomenología, de todos modos, no se impone sin más el ideal de acceder a «las cosas mismas». Pretende alcanzar esta meta transcendentalmente, obteniendo la referida «mismidad» mediante una fundamentación universalmente válida de su propio quehacer descriptivo.

### 6.5. *La crítica de la verdad fenomenológica*

La fenomenología, como hemos observado, aspira a aprehender el objeto en unas condiciones de evidencia absoluta. Pero al mismo tiempo debe realizar el ideal fundamentador que acabamos de referir y

7. Husserl, *Logische Untersuchungen*, op. cit., p. 101.



que exige, en pocas palabras, que la enaltecida «descripción fenomenológica pura» tenga un alcance universal. Estas dos condiciones, desde luego, determinan la aporía más importante en el tratamiento fenomenológico de la verdad. Pero lejos de excluirse recíprocamente, pueden ser realizadas al unísono haciendo intervenir la noción de «conciencia pura». En su seno son simultáneamente posibles un grado de evidencia óptimo, pues en definitiva la «conciencia pura» sólo se describe a sí misma, y la validez universal de su propia actividad descriptiva. Al fin y al cabo, la intencionalidad asegura la presencia de todo cuanto puede ser presentificado, y en consecuencia nada impide que en la «conciencia pura» sobrevengan todos los objetos posibles.

Por estas razones abandonó Husserl el ideal del descriptivismo puro, y a partir de 1913 se consolidó en fenomenología el compromiso objetualista contra el que Heidegger habría de rebelarse más tarde. Al haber superado Husserl el descriptivismo, en efecto, se acentuó la tendencia a nivelar ópticamente el ser, la cual en tiempos posteriores Heidegger consideró consubstancial con la fenomenología: «El abandono definitivo de la descripción pura supuso el acceso a una ontología de la conciencia pura con ribetes cartesianos y para la cual “representación” y “representación de objeto” coinciden necesariamente.»<sup>8</sup> Esta obligada coincidencia pone de manifiesto que las dificultades que suscita el concepto fenomenológico de verdad son de hecho interdependientes. La opción objetualista es inseparable de la exigencia de una «conciencia pura» o *reines Bewusstsein*, la cual está vinculada a su vez con el imperativo de la autodonación, impuesto por el planteamiento transcendental que sucedió metodológicamente al descriptivismo. La interdependencia de «ser», «cosa» y «verdad», por tanto, se convirtió en una constante del pensamiento husserliano: «Verdad y ser son “categorías” que se condicionan recíprocamente. No se puede relativizar la verdad y dejar inalterada la objetividad del ser.»<sup>9</sup>

8. Bernhard Rang, «Repräsentation und Selbstgegebenheit», en: *Phänomenologie heute: Grundlagen und Methodenprobleme* (obra colectiva: sin editor), Freiburg i. B. 1975, p. 131.

9. Husserl, *Logische Untersuchungen*, op. cit., p. 101.

Esta correlación entre ser y verdad óptica fue denunciada más tarde por Heidegger como el «substrato metafísico» de la fenomenología: «pertenece a la lógica de la metafísica la cuestión de la vinculación recíproca y originaria de verdad [óptica] y ser, [o sea] el problema del carácter veritativo del ser»,<sup>10</sup> de modo que para la fenomenología no hay otra «verdad del ser» que la facilitada por una perspectiva onticista. El presunto «substrato metafísico» de la fenomenología, según Heidegger, es en realidad un postulado insostenible, y el cometido fundamentador que se le atribuye nunca tiene realmente lugar. En último término la función de dicho substrato es ontificar y presentificar vivencias, cuyo talante originariamente abierto y posibilista, por otra parte, no puede ser puesto en duda. En sus lecciones de 1927, precisamente, insiste Heidegger en este aspecto específicamente vivencial de la verdad fenomenológica. Y en *Ser y Tiempo*, como veremos más adelante, señala la inquietante «posibilidad de degeneración» que conllevan las tentativas por cosificar la verdad con fines comunicativos. Afirma Heidegger a este respecto: «La verdad es la donación de la identidad de lo significado y lo intuido, de manera que se accede a la evidencia cuando la cosa es captada por medio de la intuición. La experiencia del ser-verdad (*das Wahrsein*) es la de una situación (*Verhalt*) en la cual lo significado y lo intuido se vuelven idénticos: una situación-de-verdad (*Wahrverhalt*) en la que aflora el ser-verdad (*das Wahrsein*). Lejos de consistir en la identidad entre lo significado y lo intuido, [la verdad] es el acto mismo de la evidencia.»<sup>11</sup> O sea que la

10. Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, (ed. de K. Held, vol. 26 de la *Gesamtausgabe*), Frankfurt/M. 1978, p. 193. En contraste con el ser *aletheiologisch*, entendido como proceso-*physis*-emergencia-automanifestación, desde Platón «el Ser es reducido a un ser (*Being is reduced to a being*)». (Cfr. William J. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, La Haya 1963, p. 17.) La verdad se convierte gradualmente en la contemplación adecuada de las Ideas, y cristaliza como correspondencia entre el ente contemplador y las Ideas contempladas. La verdad concebida como conformidad desplaza a la verdad-*aletheia*.

11. Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (ed. de P. Jaeger, vol. 20 de la *Gesamtausgabe*), Frankfurt a. M. 1979, p. 69. Traducimos *Verhalt* por «situación» u «ocurrencia», y *Verhaltung* por «hábito» o «proceder».

fenomenología atribuye a la verdad el carácter evasivo y decisionista que es propio de todo acto. Heidegger advierte esta propensión volátil de la verdad fenomenológica y señala el peligro de degradación inherente a una «verdad» de carácter hasta tal extremo «actuoso». También mantiene que es difícil formularla sin menoscabar su constitutivo carácter originario. «A causa de que acaban convirtiéndose en enunciados comunicables, todo concepto y toda proposición de inspiración fenomenológica quedan expuestos a un peligro de degeneración (*Entartung*). La divulgación de tales enunciados se expone a una incompreensión (*leeres Verständnis*) que les hace perder su específica razón de ser y los transforma en postulados sin arraigo alguno.»<sup>12</sup>

Este proceso degenerativo que, como hemos visto, afecta a los conceptos y a las proposiciones, al parecer de Heidegger proviene a su vez del menoscabo que el ente existente inflige a la experiencia originaria del ser (que en condiciones normales aflora en la dimensión proyectiva de las vivencias) cuando la desvirtúa hasta reducirla al horizonte óptico subalterno en el cual despliega el enunciado sus recursos miméticos. A este respecto condena Heidegger con vehemencia toda realidad derivada porque advierte que el alejamiento del «origen» facilita la manipulación logocéntrica: «Lejos de ser su origen (*Ursprung*) ontológico “menos importante” (*geringer*) que aquello que procede (*entspringt*) del ser del Dasein, de antemano lo supera en enjundia (*Mächtigkeit*). De hecho toda “procedencia” significa degeneración desde un punto de vista ontológico.»<sup>13</sup> La providencial dimensión extraóptica de la verdad fenomenológica, o sea la índole vivencial del acto adecuado (su despliegue abierto y espontáneo o, en otras palabras, la imprevisibilidad que contrarresta el obstinado objetivismo husserliano), por consiguiente, está expuesta a la degradación y a la incomunicabilidad. En todo caso la verdad fenomenológica corre el riesgo de sucumbir ante los efectos de la desvivenciación y de la ontificación. El peligro asociado a tal «nivelación óptica», al mis-

12. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 36.

13. *Ibid.*, p. 334.

mo tiempo, presenta un perfil polimórfico, pues esta posibilidad de corrupción acecha en todos los sentidos posibles. Es hasta tal extremo inexorable que el único recurso a disposición de la verdad fenomenológica consiste en no afrontarlo. Sólo con esta desesperada estrategia, siempre según Heidegger, podrá preservar la verdad «vivencial» su talante esencialmente abierto y ateórico. Esas consideraciones inspiraron, al menos en apariencia, la peculiar aproximación heideggeriana a la verdad en la ontología fundamental. En lo que sigue trataremos en detalle esta problemática, empezando con las investigaciones más recientes sobre la verdad fenomenológica.

#### 6.6. La revisión heideggeriana del concepto de donación

En primer lugar examinaremos la interpretación de Ernst Tugendhat sobre las diferencias de orientación que enfrentan la doctrina de Husserl con la del primer Heidegger, aun cuando ambas pertenecen a la tradición fenomenológica. Según Tugendhat corresponde al tema de la verdad una compleja función mediadora entre las doctrinas de Husserl y de Heidegger. Su tesis central es que la «ampliación» heideggeriana del concepto de verdad invita a percibir la ontología fundamental no sólo como una radicalización sino también como una mutación del punto de partida fenomenológico. La transformación más importante experimentada por este estilo de pensamiento, en otras palabras, aflora en el tratamiento discrepante que la fenomenología y la ontología fundamental otorgan al tema de la verdad.

Con la publicación en 1966 de su obra *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* [«El concepto de verdad en Husserl y en Heidegger»]<sup>14</sup> Ernst Tugendhat aportó una interpretación original a uno de los temas filosóficos más debatidos de nuestro tiempo: la filiación doctrinal de la ontología del primer Heidegger en relación con la fe-

14. Obra publicada por la editorial berlínesa Walter de Gruyter. Una segunda edición, no modificada, apareció en 1970.

nomenología de Husserl. A diferencia de los críticos que han creído corroborar la «fidelidad fenomenológica» de Heidegger constatando el obvio afinamiento de su primera producción en el pensamiento transcendental, o bien detectando una problemática preocupación ontológica, desde luego incipiente, en el pensamiento de Husserl, Tugendhat centra en el tema de la verdad su innovadora interpretación. En su opinión, la ontología fundamental habría pretendido en esencia «radicalizar» el cuestionamiento fenomenológico. Heidegger habría «profundizado» en la doctrina ampliando el concepto de verdad, y habría iniciado esta extrapolación revisando el concepto de «donación» o *Gegebenheit*.

En opinión de Tugendhat, cuando Husserl y Heidegger tratan los temas de la donación (*Gegebenheit*) y de la verdad aparecen los elementos de contraste que referimos a continuación. Por lo pronto mantiene Tugendhat que Husserl basó su posición filosófica madura en un análisis concreto del concepto de verdad. Afirma que este centramiento en la verdad fue hasta tal extremo decisivo que «la ontología habría tomado [para Husserl] la forma de una *aletheiología* fenomenológica, con lo cual la filosofía vendría a consistir en el esclarecimiento transcendental de la verdad que se obtiene analizando los modos de la donación (*die Gegebenheitsweise*)». La insistencia de Husserl en vincular la verdad con la donación, siempre según Tugendhat, habría impregnado también el pensamiento heideggeriano. Con la salvedad, no obstante, de que Heidegger introdujo un matiz inédito en el ensamblaje teórico de verdad y donación que había heredado de Husserl. Comentando esta corrección heideggeriana señala Tugendhat que «la radicalización y la transmutación (*Verwandlung*) que Heidegger efectúa en las posiciones filosóficas de Husserl, en vez de partir del concepto de verdad tienen su origen en el concepto de donación. La substitución por Heidegger de la “intencionalidad” y de la “donación”, entendida como un correlato de la intencionalidad, por la *Erschlossenheit* [o sea “el revelar” o “el hacer accesible”] y por su correlato inevitable, o sea la *Lichtung* [el “alumbramiento” o “proceso alumbrador”], propició un replanteamiento tan decisivo de la

temática filosófica que sólo al consolidarse tal recomposición pudo ser redefinido y ampliado, desde luego retroactivamente (*rückläufig*), el concepto de verdad.»<sup>15</sup>

O sea que Tugendhat localiza la disensión esencial entre la fenomenología y la ontología fundamental en el tratamiento discrepante que otorgan estas doctrinas al concepto de «donación» o *Gegebenheit*. Señala también que por haberlo considerado ambas desde puntos de vista inconciliables, emergió en el pensamiento de Heidegger, aun cuando fuera «retroactivamente», la noción inédita de verdad que lo iba a independizar del pensamiento de Husserl. Estas dispares concepciones se materializaron, siempre según Tugendhat, en el desarrollo por Heidegger de una posición fundamentalmente nueva, para la cual los horizontes de la efectuación práctica y de la historia intersubjetiva vienen dados más originariamente que los propios objetos. El efecto retroactivo (*Rückwirkung*) del concepto ampliado de verdad sobre las convicciones fundamentales de la fenomenología suscitó este innovador punto de vista.»<sup>16</sup>

A pesar del predicamento alcanzado por la obra de Tugendhat, es preciso reconocer que incurre en cierto número de incongruencias, ya que si unas veces imputa a la innovación heideggeriana la convulsión experimentada por la doctrina de la verdad, en otras ocasiones se tiene la impresión de que aquélla es presentada como el resultado de ésta. Así afirma Tugendhat, por un lado,<sup>17</sup> que «partiendo del concepto de donación (*Gegebenheit*)» Heidegger procede a «radicalizar y transmutar» la «posición filosófica de Husserl». Y añade que «no fue hasta entonces (*erst dann*)», o sea a partir del referido «replanteamiento completo de la temática filosófica», que fue posible obtener el concepto de verdad «retroactivamente (*rückläufig*) redefinido y ampliado». Pero por otro lado<sup>18</sup> mantiene Tugendhat, como ya hemos

15. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, op. cit., p. 259.

16. *Ibid.*, p. 255.

17. *Ibid.*, p. 259.

18. *Ibid.*, p. 255.

señalado, que «la posición fundamentalmente nueva» desarrollada por Heidegger «resulta del efecto retroactivo (*Rückwirkung*) del concepto ampliado de verdad sobre las posiciones fundamentales de la fenomenología». Esta interpretación de Tugendhat emplea en un doble sentido el concepto de retroacción y al mismo tiempo lo convierte en un recurso operativo capital, pero también pone de manifiesto que los planteamientos de este autor no están formulados con nitidez. La crucial «retroacción» no adquiere un perfil definido, es difícil percibir claramente cuántas clases de retroacción hay, y resulta azaroso especificar qué «retroactúa» sobre qué. Ante tales imprecisiones no hay más remedio que reconstruir la posición de Tugendhat, en el bien entendido que una reformulación plausible deberá abarcar estas cinco etapas: 1) Heidegger revisa el concepto fenomenológico de donación o *Gegebenheit*. 2) Como consecuencia de esta revisión, radicaliza las posiciones fenomenológicas hasta hacerlas prácticamente irreconocibles. La intervención de Heidegger, por consiguiente, da lugar a una «fenomenología revisada» que, no obstante, todavía no aporta *novum* filosófico alguno. 3) Retroactivamente la «fenomenología revisada» que proviene del cuestionamiento heideggeriano fomenta un concepto inédito de verdad que, en último término, consiste en una redefinición y en una ampliación del concepto tradicional. 4) También retroactivamente la fenomenología transcendental «clásica» sufre el impacto de este novedoso concepto de verdad. 5) Esta última «retroacción» permite que Heidegger desarrolle la «posición fundamentalmente nueva» que aparece en su ontología.

### 6.7. Reducción transcendental y verdad del ser

Sobre estas constataciones parece discurrir la compleja interpretación de Tugendhat, mantenida en unos textos de nitidez cuestionable. Al parecer de este autor, la ruptura entre la fenomenología y la ontología fundamental proviene de que los conceptos de donación

que defienden ambas doctrinas son inconciliables, aun cuando esta discrepancia se manifieste primordialmente en la noción de verdad que respectivamente propugnan Husserl y Heidegger. Según Tugendhat, efectivamente, el concepto de donación es el punto de partida común en la respectiva aproximación de estos autores al problema de la verdad. De todos modos, y a causa de la «retroacción» ya descrita, en la tradición fenomenológica la verdad hace de eslabón entre las posiciones que han sido revisadas y las convicciones que no han sufrido alteración alguna.

La posición fenomenológica sobre el tema bifronte de la verdad y la donación, por lo pronto, ha sido luminosamente formulada por Tugendhat: «El sentido no debe ser presupuesto ni con respecto al ser ni con respecto a la verdad. Sólo puede ser revelado o hecho accesible (*erschlossen*) recurriendo al modo o manera (*aus dem Wie*) como [nos] es dado (*des Gegebenseins*)». <sup>19</sup> La aproximación al sentido de cuanto viene dado, por lo tanto, de un modo u otro debe interrogar al «dato mismo». Pero ésta operación sólo puede ser llevada a cabo retrocediendo hasta el «modo o manera» en el cual el «dato mismo» viene dado. Por consiguiente queda excluida toda posibilidad de atribuir sentido alguno al ser del dato, por más esquemático y desprovisto de presuposiciones que este hipotético sentido pueda parecer de antemano.

Precisamente sobre este extremo pretende Heidegger atraer la atención del lector. El autoconfinamiento fenomenológico en el «modo o manera de la donación», aun cuando según Husserl garantice la «asepsia contra las presuposiciones» a la cual aspira este autor, de acuerdo con Heidegger introduce subrepticamente en la doctrina una predeterminación irrevocable del «sentido del ser». Al fundamentar todo «modo de ser» en la donación inmediata, Husserl habría desvirtuado la indagación ontológica hasta el extremo de integrarla acriticamente en el análisis fenomenológico. El programa especulati-

19. *Ibid.*, p. 266.

vo de Heidegger, en cambio, contrasta tan abruptamente con el compromiso ontificador de Husserl que puede ser considerado un intento de ampliar extraónticamente la fenomenología hasta convertirla en una doctrina ontológica. De todos modos, aun cuando Husserl aspiraba a reducir toda ontología a un *status* estrictamente fenomenológico, en realidad preservó las propias presuposiciones ontológicas que pretendía haber abandonado en su campaña ontificadora. Sobre todo conservó intacta la instancia que presuntamente tiene «solamente» un cometido inaugural en toda indagación fenomenológica, o sea el «punto de partida» que el propio Husserl designó como «un determinado sentido del ser». Hay que advertir, de pasada, que por haber preservado Husserl un «sentido del ser» sin duda peculiar pero desde luego incuestionado, Heidegger pudo iniciar su acometida revisionista atacando precisamente la acrítica noción general de un «sentido del ser» desproblematizado. Este precedente, además, explica que el esfuerzo re-tematizador heideggeriano acabara por conceder prioridad a la «cuestión del sentido del ser». Si la fenomenología presupone que al ser se le puede asignar un sentido, la ontología fundamental convierte la posibilidad de tal sentido en la cuestión hegemónica.

La ontología fundamental, al propio tiempo, está en condiciones de plantearse esta amplísima «cuestión» gracias a su *status* de «fenomenología radicalizada» y a la libertad doctrinal que éste conlleva.<sup>20</sup> Contrariamente a la fenomenología, la ontología fundamental puede «realmente» interrogar el «modo y manera de toda donación» porque «realmente» prescinde de toda presuposición. En la medida que aspira a una donación absolutamente liberada de toda impostación óntica, Heidegger se desentiende sintomáticamente del entramado metodológico que Husserl había organizado en torno a la reducción trascendental para captar la donación en sí misma. En todo caso las declaraciones de lealtad doctrinal hacia el legado fenomenológico contrastan con la realidad del proceder heideggeriano. El método fenomenológico por excelencia, al fin y al cabo, recurre primordialmente

20. *Ibid.*, p. 267.

a la reducción trascendental, y la presupuesta «pureza del dato» hace plausibles los objetivos de la doctrina. Este doble compromiso con la reducción y con la «pureza» da lugar a una paradójica consecuencia desde el punto de vista heideggeriano. El método que presuntamente tenía que facilitar el acceso fenomenológico a la donación quintaesenciada, en realidad tiende a convertirla en una meta inaccesible para el fenomenólogo. En definitiva sobreviene el siguiente contrasentido: Husserl habría organizado un sutil despliegue operativo para acceder a aquello que su propia metodología, en realidad, dejaba fuera de su alcance. Heidegger, en cambio, habría podido alcanzar el objetivo más característico de la fenomenología al haber prescindido de la metodología impuesta por Husserl.

#### 6.8. *La verdad como intuición no desmentida*

La «radicalización heideggeriana de las posiciones fenomenológicas», o sea la transformación consignada en el apartado (2) de nuestra reformulación de las tesis de Tugendhat, es caracterizada por este autor como *no* consistiendo únicamente «en que: 1) los modos de la donación del ente intramundano son ampliados hasta sobrepasar el ámbito de los objetos, y 2) no se atribuye de buenas a primeras un presunto carácter de objeto a los modos de donación de la conciencia constituyente».<sup>21</sup> Según Tugendhat la contribución de Heidegger habría sido de signo contrario. La verdadera índole del replanteamiento heideggeriano habría residido sobre todo en que «se desiste definitivamente de investigar los diversos modos de donarse los entes, y se decide interrogar primordialmente la posibilidad de hechos tales como el ser-dado (*so etwas wie Gegebensein*)».<sup>22</sup> El vértice de la «radicalización heideggeriana de la fenomenología», por lo tanto, habría sido este decisivo cambio de orientación. Aun cuando en numerosas

21. *Ibid.*, p. 270.

22. *Loc. cit.*

ocasiones Heidegger pretendiera haber profundizado en la interrogación que inició la fenomenología, lo cierto es que substituyó *de facto* la consideración fenomenológica de la donación por el compromiso con una *Gegebenheit* de carácter extraóntico y antimundano, y además atípicamente protoinmediata. En otras palabras: Heidegger transforma la fascinación fenomenológica por la pureza del dato, en la aspiración a esclarecer el vínculo que justifica toda donación, el cual hace acto de presencia en Ser y Tiempo por medio de la metáfora *Begegnung* (encuentro). Sin embargo este vínculo no tardó en ser substituido en la doctrina heideggeriana por otros términos que ya son clásicos: *Erschlossenheit* (que puede ser traducido como «revelar» o «hacer accesible»), *Entdecktheit* (que significa «des-cubrir» o, más propiamente, «el estado de des-cubierto»), y *Unverborgenheit* (equivalente a «des-encubrir» o, mejor aun, a «estado de des-en-cubrimiento»).

Esta fascinación por la instancia que hace posible el dato en tanto que dato, o sea el «protodato» que una fenomenología reflexivamente atenta a sus propias operaciones no puede dejar de indagar, revela en los aspectos liminares del planteamiento heideggeriano (los correspondientes a las etapas (1) y (2) de nuestro desglose) un lúcido interés crítico hacia el tema de la vinculación con el mundo. Cuando Husserl investigaba el «modo y manera de la donación», en efecto, introducía subrepticamente una restricción en sus planteamientos. Entre los posibles modos de acceso a un género determinado de donación, Husserl retenía exclusivamente aquellos que eran concomitantes con la modalidad presencialista y manifestacionista de donación que auspiciaba la fenomenología. Heidegger, por el contrario, en vez de indagar las formas de la donación específicamente asociadas con los entes, prefiere escrutar «la donación misma», y se interesa por la disposición a «poner de manifiesto» que aflora en toda donación. Esta reorientación conduce inevitablemente a interrogar las condiciones que hacen posible el mencionado «poner de manifiesto considerado en sí mismo». La despreocupación pre-heideggeriana era censurable, al parecer de Tugendhat, porque «presuponía la posibilidad de representar un mundo formado por objetos, y se dedi-

caba a investigar la propia representación atendiendo al objeto representado, unas veces con recursos regresivos y otras constructivamente, en vez de indagar las condiciones del hacer-accesible (*Erschlossenheit*) [que está asociado a toda representación]».<sup>23</sup>

Al redescibir la argumentación de Tugendhat hemos explicado por que el cuestionamiento de los postulados fenomenológicos sobre el tema de la donación llegó a afectar retroactivamente el concepto de verdad. También hemos señalado que esta repercusión ocasionó a su vez la «revolución en la fenomenología» que había de propiciar el surgimiento de la ontología fundamental. Parece llegado el momento de esclarecer el sentido de la «alteración radical» experimentada por el concepto de verdad, y con esta finalidad vamos a abordar en los párrafos que siguen el apartado (3) de nuestra reformulación.

El punto de partida no puede ser otro que la teoría fenomenológica de la verdad. En esta doctrina, por lo pronto, la concepción tradicional de la verdad como adecuación ha sido adaptada con tanto rigor al talante específico de la fenomenología que propiamente puede ser considerada como una revisión en profundidad del punto de vista clásico. La doctrina de Husserl, en efecto, desiste de advertir en la verdad una ingenua adecuación entre conocimiento y objeto. La concibe como una adecuación ideal entre el acto que plantea la significación en forma de expectativa (*Erwartung*) y el acto que cumple o realiza (*erfüllt*) esta confiada disposición. Por medio de este planteamiento, de patente filiación neo-adecuacionista, la fenomenología entiende la verdad como una relación que unifica dos actos distintos: la intención significativa, por una parte, y por otra la realización de la expectativa que corresponde a esta intención. Este vínculo unificador es en sí mismo un acto sintético, pues consiste en una relación entre actos que si por un lado obedece a una necesidad formal, por otro se sustenta en una intuición que a su vez proviene de una vivencia de síntesis. Está fuera de discusión, en todo caso, que al proponer esta redescipción fenomenológica de la noción de verdad alcanza Husserl

23. *Ibid.*, p. 271.

un doble objetivo. Por un lado conserva la dimensión intuitiva que su doctrina asocia a la noción de verdad, y desmiente de pasada las pretensiones reduccionistas del logicismo. Por otro lado consigue impugnar decisivamente el psicologismo al haber preservado en su doctrina el aspecto lógico-formal de la verdad. El logicismo y el psicologismo fueron también combatidos más tarde por Heidegger, pero el alcance de su concertación con Husserl fue en realidad mucho más amplio. Heidegger encontró en la referida teoría fenomenológica de la verdad como «vivencia de síntesis» el punto de partida para elaborar su propio concepto de verdad, aun cuando se tratara de la «verdad» supremamente «abierta» que este autor especifica como *Erschlossenheit* (el «hacer-accesible») o como *Entdecktheit* (el «des-cubrir»).

La adecuación ideal que preconiza Husserl, no obstante, sólo sobreviene satisfactoriamente, es decir: con una coherencia sin fisuras, cuando el cumplimiento de la intención significativa se realiza también con inequívoca rotundidad, o sea en las ocasiones en que vestigio alguno de expectativa queda por realizar. En el caso de un cumplimiento o realización completos, la entidad significada se convierte en el «objeto mismo», de modo que el objeto finalmente «se representa» y «se manifiesta» a «sí mismo». La «verdad fenomenológica», por tanto, consiste en una «intención significativa no desmentida», o sea en una expectativa que no ha tenido que enfrentarse con el menor atisbo de frustración o, como Husserl dice: *Enttäuschung*. El «centro de gravedad» de este nuevo concepto de verdad, por consiguiente, estaría localizado en su dimensión «proyectiva» o «reveladora». Este talante «creativo» debe venir complementado, no obstante, por la legitimación que proviene de la plena realización de las expectativas que conlleva el propio proyecto. Heidegger, en cambio, aborda el tema de la verdad en referencia al enigma planteado por la «automanifestación» del objeto cuando ha sido plenamente realizada la correspondiente intención significativa. Cuando ésta es realizada satisfactoriamente, según el *desideratum* adecuacionista que acabamos de considerar, el objeto se agota en su propia manifestación. Esto quiere decir que no queda resquicio veritativo alguno que plantee de nuevo la

posibilidad de una adecuación. Una «plena realización» de la intención significativa, afín al cumplimiento total que prescribe la fenomenología, debe presentarse con un carácter (asintóticamente) absoluto. Este requisito excluye todo cometido justificador, y Heidegger lo recogió en su «teoría de la verdad como *Erschlossenheit*». En el adecuacionismo «proyectivo» de Husserl, en suma, está latente el desmoronamiento de la adecuación al ser aceptado sin reserva alguna el postulado de una verdad incontrovertible. Incluso es posible que la presunción de apodicticidad que suscita el carácter incuestionable de las adecuaciones plenamente realizadas, aun cuando fuera denunciada por Heidegger como una aporía del adecuacionismo tradicional, hiciera germinar el concepto fundamental-ontológico de verdad. Desde luego la doctrina de Heidegger sobre la verdad es en último término una denuncia de la tradición adecuacionista. Pero este autor concede subrepticamente que Husserl se anticipó sin pretenderlo a esta descalificación, pues al adaptar el adecuacionismo a la fenomenología con el fin de asegurar su vigencia en nuestro tiempo, demostró sin darse cuenta que este modo de entender la verdad había entrado en su etapa de desmoronamiento.



## 7. La vocación adversativa de la verdad heideggeriana

### 7.1. La crítica al autoconfinamiento en la donación

Como ha sido señalado en el capítulo precedente, la teoría husserliana sobre la verdad<sup>1</sup> conduce manifiestamente a una aporía, de la cual extrajo Heidegger un resultado filosóficamente fértil. Advirtió este autor que si la verdad, como mantiene la fenomenología, es la realización completa y definitiva de las expectativas suscitadas por una intención significativa, cabe concluir que la verdad está supeditada a la intención. «La “intención” es el fundamento real de la contraposición entre lo intuitivo y lo no intuitivo. Aun cuando intención y realización estén enlazadas por un vínculo de remisión recíproca, la intención es la instancia que elige su eventual realización, y no a la inversa. El elemento intuitivo, entendido como la realización de una intención, no puede venir dado por determinación directa alguna, y sólo la intención correspondiente es capaz de sumi-

---

1. Hemos visto en el capítulo precedente que la fenomenología revisa tan radicalmente el punto de vista clásico sobre la verdad que, en vez de concebirla ingenuamente como la correspondencia entre conocimiento y objeto, postula que es una adecuación ideal entre el acto que plantea la significación en forma de expectativa (*Erwartung*) y el acto que la cumple o realiza (*erfüllt*). O sea que la fenomenología entiende la verdad como una relación que unifica dos actos distintos: la intención significativa, por una parte, y por otra la realización de la expectativa propiciada por esta intención. Al proponer esta redescipción de la verdad alcanza Husserl un doble objetivo: conserva la dimensión intuitiva asociada a la verdad, desmintiendo así las pretensiones reduccionistas del logicismo, e impugna el psicologismo al haber preservado el aspecto logico-formal de la verdad.

nistrarlo.»<sup>2</sup> El autoconfinamiento husserliano en la donación, por consiguiente, conlleva de hecho la primacía de la intención. La dimensión tética de toda donación aparece entonces como un factor decisivo, y por tanto el dato queda subordinado a la actividad intencional. También la verdad fenomenológica, en suma, se fundamenta en la identidad consigo mismo del acto tético.

La perplejidad que suscita este planteamiento da lugar a que la posición idealista de Husserl sea difícil de mantener. Además, el trivial reconocimiento de que la «no-verdad» es posible, o sea la admisión de la eventualidad del error, equivale a una señal de alarma porque evoca un estado de cosas ciertamente incómodo para el fenomenólogo. La verdad podría no consistir en el acto solipsista identificado por Husserl, ya que en realidad sería solidaria de una circunstancia que conviene no olvidar: la intención está predeterminada por el objeto y por tanto la reclamada «realización completa» no es factible. La primacía del objeto, precisamente, proviene de esta imposibilidad fáctica de realizar exhaustivamente la intención. Por consiguiente el estrato «objetivo» que más decididamente elude la realización, o sea la propia objetividad del objeto, emerge como el horizonte efectivo para toda intencionalidad. De hecho es el factor que decide acerca de qué es realmente «objeto» al hacer posible que la conciencia lo advierta como tal. El tema primordial de una indagación auténticamente «fenomenológica», por tanto, es la propia fenomenalidad del objeto. Heidegger se propuso esclarecer ontológicamente este estado de cosas, una vez denunciadas las fisuras del adecuacionismo remozado que proponía Husserl. De este autor heredó Heidegger, como ha sido mostrado, un concepto de verdad donde el vestigio adecuacionista era ya difícilmente defendible.<sup>3</sup> La verdad fenomenológica parecía abocada a las aporías de un solipsismo impuesto por el ideal de la identidad autotética.

2. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, op. cit., p. 51.

3. El carácter aporético del planteamiento husserliano se hace patente cuando se advierte que si la primacía de la intención conduce a la identidad autotética, en cambio la concepción adecuacionista conlleva la prioridad del objeto (basta con tener presente la *trivial posibilidad del error*).

Al mismo tiempo no es exagerado afirmar que en la obra de Husserl preexiste la noción de *Erschlossenheit*, o sea el «hacer accesible» que sólo en un sentido más bien laxo establece un «vínculo veritativo» o *Wahrheitsbezug*. Por lo pronto insiste Husserl en la posibilidad de transformar en dóxicos aquellos actos que, como la voluntad y los sentimientos, originariamente no son de índole dóxica, de acuerdo con su convicción de que cabe atribuir a todos los actos, en último término, un carácter intencional y objetivador. Cuando Husserl afirma que toda actividad, aun cuando sea de índole no objetiva, está orientada a postular téticamente un objeto, se refiere a que en último término está concertada con una pretensión a la verdad. Esta persistente referencia al objeto permite concluir que para Husserl todo acto aspira por sí mismo a la verdad en la medida que advierte en él un presunto carácter tético-objetivador. Este autor siempre se resistió a prescindir de la «pretensión de verdad» o *Wahrheitsanspruch*, una actitud que, por su afinidad con el objetivismo y el teoricismo del programa fenomenológico, ha encontrado un amplio eco entre sus seguidores. A este respecto es oportuno recordar el primordial concepto husserliano de *geliichtetes Verhalten*, o sea el «proceder iluminado o alumbrado en relación con las cosas» del que se sigue toda «pretensión de verdad» o *Wahrheitsanspruch*. No obstante, la inicial vindicación husserliana de una verdad contrastativa o verificacionista se fue relajando con el paso del tiempo. Esta aproximación progresivamente insolvente al tema de la verdad prefigura la actitud propiamente «irresponsable» asociada a la *Erschlossenheit* heideggeriana. «En el Husserl tardío la verdad equivale a racionalizar progresivamente el noema, con el evidente peligro de que se pierda aquella saludable vinculación con la experiencia que exigía el Husserl de las Investigaciones Lógicas.»<sup>4</sup>

La fenomenología, con todo, plantea también un problema veritativo que, sorprendentemente, no conlleva «pretensión de verdad» alguna, y que por tanto corrobora la impresión de que el concepto

4. Sergio Rábade, *Verdad, Conocimiento y Ser*, Madrid 1974 (2.ª ed.), p. 71.

fundamental-ontológico de «hacer accesible» o *Erschlossenheit*, a pesar de las apariencias, viene ya prefigurado en la obra de Husserl. El problema en cuestión gira en torno a la presunta verdad de las representaciones nominales. En éstas la posibilidad de realizar plenamente las expectativas intencionales no plantea la alternativa del cumplimiento confirmador y la frustración denegadora. En efecto: lejos de inquirir si las representaciones nominales «son la verdad de la cosa», al confrontarlas solemos restringir nuestra interrogación y nos limitamos a preguntar «directamente (*geradezu*) qué es y cómo es, en verdad, la cosa. Una intención sólo puede ser verdadera o falsa en los casos en que aspira espontáneamente a la verdad, pero de hecho también cabe preguntar por la verdad de una cosa cuando la representación inicial no contiene pretensión alguna de verdad. En tal caso la eventualidad del error es substituida por la de la parcialidad y la confusión.»<sup>5</sup> Una relación con el objeto como la que plantean las representaciones nominales, por consiguiente, excluye de antemano la posibilidad del error y reduce toda «pretensión de verdad» a la eliminación de eventuales obscuridades. Por ello se cuenta entre las constataciones que llevaron a Heidegger a orientar la temática fenomenológica en dirección a la incontrovertibilidad. El atisbo de inmunidad ante el error que acabamos de advertir en la obra de Husserl, en otras palabras, influyó en el desarrollo de la ontología fundamental. Esta evidencia nos obliga a abordar finalmente en detalle los puntos (4) y (5) de la interpretación de Tugendhat que hemos desglosado en el capítulo precedente. Recordemos que, por un lado, la fenomenología trascendental «clásica» sufrió retroactivamente el impacto del novedoso concepto de verdad que propugnaba Heidegger. Y que, por otro lado, tal «retroacción» permitió que Heidegger desarrollara la «posición fundamentalmente nueva» que apareció en su ontología.

Según Tugendhat «la posibilidad de ampliar el concepto de verdad está vinculada al sobrevenimiento de unos modos de revelar o de hacer-accesible (*Erschlossenheit*) que desde luego no tienen carácter

5. Tugendhat, *op. cit.*, p. 278.

objetivador. Tal oportunidad, no obstante, corre el peligro de pasar desapercibida cuando el hacer-accesible (*die Erschlossenheit*) no aspira espontáneamente (*von sich aus*) a la verdad.»<sup>6</sup> En todo caso, una consideración detallada de las desdibujadas puntualizaciones de Tugendhat invita a desglosarlas como sigue: 1) Hay modos de revelar o de hacer accesible (*Erschlossenheit*) que, a pesar de no ser objetivadores, son compatibles con el concepto de verdad. 2) Algunos de tales modos solicitan espontáneamente un vínculo veritativo, mientras que este ingrediente de verdad debe ser impuesto a los modos restantes. 3) Puede darse el caso de que esta «aspiración espontánea» al vínculo con la verdad pase desapercibida. 4) Hay tres razones para considerar en estado puro la revelación o el hacer accesible (*Erschlossenheit*) no objetivador, poniendo así en entredicho la ampliación del concepto de verdad basado en ella. Son otros tantos motivos para desentenderse del vínculo con la verdad, y van a ser considerados en la próxima sección.

## 7.2. La enigmática posibilidad del error

Los tres recursos antiveritativos que acabamos de referir vienen suscitados por los casos siguientes: a) aquellos en los que prevalece la operación de «revelar» o de «hacer accesible» (*Erschlossenheit*), pero que no pueden ser vinculados al tema de la verdad; b) aquellos que no solicitan discrecionalmente tal vínculo, sin que por lo demás exista razón alguna para imponérselo a la fuerza; y c) aquellos en los que espontáneamente aflora una aspiración a la verdad aun cuando ésta resulte desatendida. Afirma Tugendhat, además, que Heidegger no percibió todas las posibilidades de ampliar el concepto de verdad que su propio análisis de la *Erschlossenheit* le brindaba. El interés en concertar la noción fundamental-ontológica de verdad con la laxitud «hermenéuti-

6. *Ibid.*, p. 279.

ca» que impera en su doctrina, le llevó a eludir todo género de vinculación, y en consecuencia se acogió a las oportunidades de insolvencia veritativa que suministra la *Erschlossenheit*. La decisión de movilizar un «revelar» o «hacer accesible» estrictamente no objetivador, en efecto, dio lugar a que Heidegger se desentendiera de la responsabilidad crítica, cuyos efectos legitimadores y vinculantes han acompañado habitualmente toda pretensión de verdad, mediante las estrategias [a], [b] y [c] de la anterior especificación. Así Heidegger habría pasado por alto la posibilidad, latente al menos en los casos [b] y [c], de introducir en su ontología un concepto crítico-regulativo de verdad, filosóficamente más aceptable que la incontrolable y descomprometida *Erschlossenheit*.

El vértice de la interpretación de Tugendhat, como puede apreciarse, es la convicción de que con la *Erschlossenheit* desvirtuó Heidegger el concepto tradicional de verdad hasta arrebatarle la función crítico-regulativa que tradicionalmente había detentado. Incluso la «inmediatez» que Heidegger cree haber alcanzado en su doctrina vendría a ser una «inmediatez pre-crítica» desde el punto de vista de Tugendhat, pues según este autor sobrepasa los límites que la fenomenología se asignó a sí misma al rechazar todo ingrediente mediador. Cree Tugendhat, en efecto, que el «revelar» o el «hacer accesible» que Heidegger pretende entronizar en el lugar tradicionalmente ocupado por una verdad legitimada y dotada de alcance crítico y regulativo, es un concepto del que coloquialmente podría decirse que se le escapa a este filósofo de las manos. «[Heidegger] se propone mostrar que existe un concepto de verdad más amplio e incluso más originario que la verdad habitualmente admitida. Pero no cabe duda de que una verdad presuntamente inédita, ante todo debe venir legitimada por la verdad más habitual y más generalmente aceptada. Para que una noción de verdad merezca realmente este nombre debe cumplir una condición elemental: ser asimilable a la verdad de los enunciados.»<sup>7</sup> Tratemos de formular en otros términos esta intrépida reserva. En la medida que Heidegger pretende concebir toda verdad, sin excluir la verdad de los

7. *Ibid.*, p. 331.

enunciados, como una mera derivación de la *Erschlossenheit*, o sea como una variedad del «revelar» o del «hacer accesible», de hecho está desistiendo implícitamente de aprehender el «modo de ser» efectivo de los entes. En el horizonte especulativo dominado por la *Erschlossenheit*, en efecto, importa sobre todo el «revelar» o el «hacer accesible» mismos, una operación siempre concertada con aquello que en último término SE revela o SE hace accesible. Es considerado menos relevante aquello que ES revelado o hecho accesible, como son poco atendidos el sentido y el alcance legitimador del vínculo de correspondencia suscitado por la *Erschlossenheit*.<sup>8</sup>

Ocurre en definitiva que el error deja de estar en condiciones de ejercer su habitual acción revulsiva por la simple razón de que ya no es tenido en cuenta. No debe ser olvidado que incluso en su etapa idealista insistía Husserl en preservar la saludable posibilidad del error, concibiéndolo como la imposible o cuando menos la frustrada realización intuitiva de las expectativas de la intención significante. Heidegger, en cambio, prescinde totalmente (en todo caso ésta es la opinión de Tugendhat) de la tonificante eventualidad del error. Este autor construye su «primera» filosofía rentabilizando el impacto producido sobre las premisas fenomenológicas por el sobrevenimiento de una «nueva verdad». Ésta no es otra que un «revelar» o «hacer accesible» fascinado por el virtuosismo del cual se sabe capaz cuando despliega los recursos que «dan acceso» y que «hacen aprehensible», pero que opta por no interesarse por el «modo de ser en sí mismo» de aquello a lo cual «da acceso» o «hace posible aprehender». O sea que Heidegger propone una «verdad» que, en definitiva, es una *verdad sin error posible*. Una «verdad» desprovista del correlato negativo que siempre fue considerado como su inseparable contrapartida, o sea el contrasentido que tradicionalmente ha sido llamado «error». Postula

8. La crítica de Tugendhat podría resumirse en una perpleja recusación. Heidegger introduce en la cuestión de la verdad un concepto que parece estar en condiciones de ampliar la problemática que venimos considerando en cuanto que puede dar lugar a un vínculo veritativo, pero que no conduce a resultado alguno por no haberse decidido este autor a tomarlo en consideración.

una «verdad», por tanto, que no es vinculante (se trata de una «verdad» *unverbindlich*, en la terminología de Tugendhat) y a la cual parece imposible legitimar al ser patentemente incontrovertible. Esta «verdad» de talante despreocupado contrasta con la minucia de Husserl cuando indagaba la adecuación entre el acto expectante y el acto realizador. Y a pesar de ello la «verdad» que propone Heidegger estaba prefigurada en la paciente labor de zapa ejercida por el propio Husserl sobre la concepción simplista de la verdad que proponen las teorías adecuacionistas. Puede afirmarse, en suma, que el concepto husserliano de verdad simultáneamente obstaculizó e instigó el surgimiento de la «verdad» fundamental-ontológica. Señala Tugendhat a este respecto, en un esfuerzo de sinopsis cuyo alcance intentaremos establecer en la próxima sección, que «sobrepasando los límites de la propia teoría de Husserl, el concepto fenomenológico de verdad es formalmente un hilo conductor (*Leitfaden*) especialmente apropiado para una interpretación crítico-positiva de una teoría de la verdad tan amplia, pero también tan incontrolable por poco que se la considere en sí misma, como la expuesta por Heidegger».<sup>9</sup>

### 7.3. *El carácter veritativo del ser*

Al filo de las precedentes puntualizaciones podemos constatar que Heidegger construye la capital noción fundamental-ontológica de «verdad entendida como *Erschlossenheit*» a partir de una impugnación múltiple. En primer lugar rechaza, como hemos observado, las tres explicitaciones que la fenomenología ha defendido con vehemencia: «la verdad como autodonación», «la autodonación como ser», y «el ser como objeto». En segundo lugar ataca Heidegger la insistencia de la fenomenología en primordializar la percepción, el presencialismo, el teoricismo y la evidencia. «Cree Heidegger que la fenomenología se

9. *Ibid.*, p. 5.

equivoca al considerar la percepción como la referencia capital, [y que además] no debiera excluir los desempeños de índole práctica o aun de talante religioso cuando convierte el ideal de la transparencia incuestionable en un criterio que evalúa cualquier efectuación (*Vollzug*). La verdad contemplativa o teórica usurpa la validez de cualquier otra prerensión de verdad.»<sup>10</sup> Y en tercer lugar desiste Heidegger de recurrir a eventuales cometidos sistemáticos para fundamentar o acreditar la verdad, ya que considera que la única «verdad legítima» es aquella que puede ser aprehendida con un planteamiento inequívocamente extraóntico. «Heidegger formaliza el concepto de verdad haciéndolo equivalente al concepto más amplio de “revelar” o “hacer accesible” (*Erschlossenheit*), y con esta transformación abandona el sentido específico del término “verdadero”: la aspiración a recibir un fundamento y una legitimación. Por ejemplo, Heidegger considera la “resolución decidida” (*die Entschlossenheit*), o sea la iniciativa existencial que da lugar a la autenticidad, como “la verdad del Dasein que, por ser auténtica, es también la más originaria”, debido a que tal “resolución decidida”, desde el punto de vista de la autenticidad, conlleva una revelación (*Offenbarkeit*). De hecho la “resolución decidida” coincide con la verdad auténtica no sólo porque transgrede o sobrepasa la reflexión objetiva que antecede toda decisión, sino sobre todo al acentuar su carácter voluntarista cuando se enfrenta con la problemática de la verdad.»<sup>11</sup> Esta sugerente observación de Tugendhat muestra que Heidegger asimiló el velado menosprecio de la fenomenología por las formas de legitimación que, considerando insuficientes las vivencias adecuadoras e identificadoras, pretenden arraigar en la realidad. Pero lo cierto es que tal desdén sólo puede legitimarse a sí mismo si, fiel al legado de Husserl, accede a equiparar el «ser» con la «verdad de la representación». Situados en esta perspec-

10. Otto Pöggeler, «Heideggers Neubestimmung des Phänomenbegriffs», en: *Neuere Entwicklungen des Phänomenbegriffs* (obra colectiva: sin editor), Freiburg i. B. 1980, p. 128.

11. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, op. cit., pp. 239-240.

tiva, obviamente comprometida con la aspiración a conciliar el ser con la apariencia, es evidente que la posibilidad del error queda cuando menos desactivada. Esta tendencia a proscribir el error, como es notorio, se mantuvo invariable en el pensamiento de Heidegger. Pero por encima de todo importa constatar, como ha sido referido anteriormente, que la ontología fundamental rechaza en términos perentorios el lastre onticista, representacionista y objetualista de la «verdad» que propone Husserl.

También conviene referir un aspecto concluyente en la temática fenomenológica en torno a la noción de verdad. Formulada del modo más conciso posible, se trata del contraste que cabe advertir entre la «verdad recta» defendida por Husserl y la desconcertante «verdad que depende de su propio en-cubrimiento» que propone Heidegger. Para describir este antagonismo es preciso considerar, por un lado, la tematización de la verdad por la fenomenología, basada en el ideal de la evidencia apodíctica y objetivista, y decidida a evitar toda infiltración de ambigüedad. Por otro lado conviene atender a la tematización fundamental-ontológica de la verdad, convencida de su carácter ambivalente en razón de la «tendencia al encubrimiento» (*Verdeckungstendenz*) que presuntamente predomina en ella. El dramático contraste entre estas concepciones alternativas de la verdad ha sido analizado por Tugendhat en la obra que estamos comentando. «Es fundamental la convicción husserliana de que para conocer la verdad de una cosa basta con situarse *in*-mediatamente ante ella, [pues] aquello que viene dado con una presencia inmediata aporta una virtual evidencia apodíctica. [...] En las ocasiones en que, por el contrario, se presupone por principio una tendencia al encubrimiento (*Verdeckungstendenz*) ya no tiene sentido situarse sin más ante la cosa misma. Esta imposibilidad afecta incluso a la verdad prefilosófica, subordinada a un horizonte peculiar de comprensión.»<sup>12</sup> Habiendo referido en el capítulo anterior las presuposiciones de la teoría fenomenológica de la verdad, indagaremos ahora el tratamiento que recibe este tema en

12. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, op. cit., p. 323.

la ontología fundamental retomando como punto de partida el concepto de *Erschlossenheit*. Intentaremos esclarecer también el vínculo de la *Erschlossenheit* con la «verdad fundamental-ontológica», el cual, a su vez, permitirá confrontar el ya referido concepto del «proceder iluminado o alumbrado en relación con las cosas» o «*gelichtetes Verhalten*» con la propia *Erschlossenheit*.

#### 7.4. La plasticidad radical de la *Erschlossenheit*

Nuestra exploración debe tener como punto de partida la condición «lábil» o «mutable» de la ya analizada *Erschlossenheit* en el ámbito de la existencia, o sea el fenómeno que Heidegger denomina «*Bewegtheit*». Esta «labilidad» o «mutabilidad» perturba el «comprender fundamental» característicamente desplegado por el ente existente, y por ello Heidegger destaca su importancia en todas las modalidades de «vínculo veritativo» o *Wahrheitsbezug*.<sup>13</sup> En definitiva la «labilidad o mutabilidad» de la *Erschlossenheit* consiste en la situación de libertad que propicia la aproximación del *Dasein* a sus propias posibilidades de ser. Conviene tener en cuenta que el *Dasein* no sólo accede a sus posibilidades de ser en la medida que las realiza, sino que ya el escueto presentimiento de lo posible aporta un cauce apropiado para la *Erschlossenheit*. Las posibilidades, en efecto, son siempre ad-

13. Un estudio pormenorizado de la predilección heideggeriana por las categorías de connotación fluida y dinámica, al revelar el enraizamiento histórico de su pensamiento en el vitalismo, empañaría la aparente originalidad del activismo y del decisionismo fundamental-ontológicos. «La introducción de los “conceptos ontológicos de índole dinámica” (*ontologische Bewegungsbegriffe*) *Geworfenheit*, *Verfallenheit* y *Entwurf*, con los cuales Heidegger se hace eco de la exhortación de Dilthey a acceder a los “conceptos energéticos” (*Energiebegriffe*) asociados a la vida, tiene como finalidad expresar la mutabilidad natural del *Dasein*, dramáticamente denominada por Heidegger, en contraste con el discurrir apacible de la corriente de las vivencias en Husserl, la “caída” (*Absturz*) que en el seno de la inautenticidad se degrada en “ascensión” (*Aufstieg*).» Cfr. Barbara Merker, *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*, Frankfurt a. M. 1988, p. 223.

vertidas por el Dasein aun cuando opte por no realizarlas. Las posibilidades que el Dasein decide eventualmente realizar, además, se le «hacen accesibles» concomitantemente con su rechazo de las posibilidades alternativas. Y si finalmente desiste de realizarlas, esta decisión negativa pone de relieve ante el Dasein con particular pugnacidad que unas determinadas opciones han quedado desatendidas. Hay que poner especial cuidado, no obstante, en no confundir la posibilidad pura con la posibilidad «existencial». Esta posibilidad es peculiar porque el Dasein sólo tiene acceso a ella en la medida que la realiza fácticamente: «al estar todo proyecto fundamentalmente dirigido hacia el futuro, no es capaz de aprehender temáticamente, por medio de una significación, la posibilidad proyectada. Más bien ocurre que el proyecto se vuelca en ella (*wirft sich in sie*) cuando la registra como tal posibilidad».<sup>14</sup> Heidegger señala que la libertad del ente existente ante todas y cada una de las posibilidades que se le presentan (las puede cumplimentar pero también puede desatenderlas) revela de hecho la necesidad de que el Dasein «se ponga en claro consigo mismo». Es indispensable, en efecto, que el Dasein acceda a una total autotransparencia. Debe ser su aspiración predominante alcanzar la lucidez sobre sí mismo que, sin embargo, acabará aproximándole a la inquietante cuestión (a todas luces decisiva para el proyecto fundamental-ontológico) que plantea la verdad de su propia existencia.

Con todo, Tugendhat ha mostrado que la más importante característica de la *Erschlossenheit* es la «relación veritativa» o *Wahrheitsbezug* que invariablemente suscita, ya que sólo ésta justifica la preponderante dimensión de la *Erschlossenheit* que, como hemos señalado, Heidegger denomina «labilidad o mutabilidad» (*Bewegtheit*). La alternativa asociada al comprender fáctico del Dasein ejemplifica tal «condición lábil o mutable». Esto quiere decir que todo ente existente debe decidirse por la transparencia que es propia de la existencia auténtica o, alternativamente, ha de optar por la opacidad que caracteriza la existencia inauténtica. Habiendo constatado el carácter inerradicable de esta

14. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 336.

doble opción, es evidente que la esencia de la *Erschlossenheit* consiste precisamente en la referida «labilidad o mutabilidad». Esta condena a la inestabilidad, con todo, en ocasiones da lugar a unas consecuencias de signo contrario a las que originariamente fueron previstas. El «hacer-accesible», en efecto, puede volverse esporádicamente un «no-hacer-accesible», el «revelar» se puede transformar a veces en un «ocultar», e incluso es posible que la *Erschlossenheit* se desvirtúe dando lugar a una *Verschlossenheit*, o sea que el «hacer accesible» se convierta en una «cerrazón». Es significativo que para acceder a una comprensión adecuada de la *Erschlossenheit* sea preciso recurrir, al menos en una primera aproximación, a la polaridad descrita por los términos «hacer accesible»/«impedir el acceso», o sea la contraposición que, como hemos observado, suscita la «labilidad o mutabilidad» de la propia *Erschlossenheit*. El carácter evanescente de este estado de cosas,<sup>15</sup> por lo pronto, hace sospechar que la realización efectiva de la *Erschlossenheit* suele estar seriamente comprometida. No se acaba de ver claro, efectivamente, con qué medios puede la *Erschlossenheit* ser llevada a cabo sin quedar expuesta a situaciones francamente equívocas. Puede darse el caso de que este «hacer accesible» no alcance a hacerse valer como recurso facilitador, cabiendo incluso la eventualidad de que se convierta en un obstáculo que impida el acceso previsto. Parece fuera de discusión, en suma, que la *Erschlossenheit* debe resignarse a la inseguridad que le impone su insuperable *Bewegtheit*.

Considerada desde esta óptica ambivalente, la *Erschlossenheit* pro-  
toveritativa de la ontología fundamental parece romper con la noción de verdad asociada a la intencionalidad fenomenológica y en la cual, como hemos visto, prevalece la realización de las expectativas que suscita una intuición. En todo caso, el decidido «estar-dirigido-hacia» que acompaña toda intencionalidad no da la impresión de ser con-

15. Cabe preguntar, por lo pronto, en qué medida la posibilidad de distinguir la *Erschlossenheit* de la *Verschlossenheit* implica de hecho la existencia de una relación veritativa o *Wahrheitsbezug* no meramente asentada en el carácter autorreferencial de la «verdad de la propia existencia», por amplias que sean, desde luego, la «versatilidad y plasticidad radicales» de la *Erschlossenheit*.



mensurable con la versatilidad y la plasticidad radicales de la *Erschlossenheit*. La característica primordial de ésta, no lo olvidemos, es una exacerbada capacidad de autorreversión. Y el dinamismo del «hacer accesible» contrasta tan nítidamente con la rígida direccionalidad intencional que, al parecer de Heidegger, la propia intencionalidad es de hecho un caso particular de la *Erschlossenheit*. Para entender esta supremacía conviene tener en cuenta que la valoración fundamental-ontológica del «hacer accesible» o «revelar» no corrobora la cándida convicción de que todo cuanto es «hecho accesible» debe estar incontrovertiblemente «manifiesto». La *Erschlossenheit* consiste más bien en arrancar aquello que es «hecho accesible» a una situación previa de «no-estar-manifiestamente-accesible», o sea en extraer el fenómeno, en una palabra, de las garras de la *Verschlossenheit* heideggeriana. Por tanto no parece pertinente homologarla con la inflexible direccionalidad que caracteriza al vínculo intencional cuando es interpretado como un mero «apuntar-hacia». Sobre todo si se tiene en cuenta que este compromiso con la remisión, como ha sido señalado, en el caso de la verdad conlleva una expectativa de evidencia que sólo resuelve la autoidentidad del acto tético. En el cumplimiento o realización de dicha expectativa, efectivamente, no debe sobrevenir el menor atisbo de desviación con respecto a las prescripciones del vínculo intencional. Por consiguiente parece que «labilidad o mutabilidad» alguna perturbará jamás el ámbito de la intencionalidad fenomenológica.

### 7.5. *La tendencia encubridora de la verdad*

Habiendo mostrado que el «hacer accesible» heideggeriano es metodológicamente independiente de sus prefiguraciones en la tradición fenomenológica, conviene avanzar ahora en la comprensión de la «labilidad o mutabilidad» que caracteriza la *Erschlossenheit*. Esclarecer la operación de «hacer accesible», ante todo, no consiste necesariamente en contrastarla con la eventualidad de que no tenga realmente

lugar. No se trata, en otras palabras, de que la «revelación» sólo es concebible si se considera la posibilidad de que no sobrevenga. Cuando se indaga la *Erschlossenheit* conviene no olvidar que sólo un contexto rigurosamente existencial-ontológico avala los conceptos introducidos por la primera doctrina de Heidegger. Únicamente esta innovadora perspectiva, en el caso que nos ocupa, pone de manifiesto que, como señala Heidegger, el propio ser del «ente existente» o Dasein aparece inesperadamente solicitado por una tendencia de signo contrario a la *Erschlossenheit*. Con el agravante de que esta dimensión inhibidora, en el caso eminente de la comprensión, se convierte en una «tendencia al encubrimiento», o sea en una *Verdeckungstendenz*. El audaz planteamiento fundamental-ontológico, desde luego, obliga a afrontar la perplejidad siguiente. Si por un lado el ser del Dasein parece consistir en la propia *Erschlossenheit*, por otro lado el rasgo más característico de ésta, o sea su «labilidad o mutabilidad», proviene de que la propensión a «encubrir» es contrarrestada por la tendencia a «hacer accesible». Para Tugendhat la solución a este enigma requiere extraer todas las consecuencias posibles de una circunstancia que de antemano no es fácil advertir. De hecho Heidegger concibió la *Erschlossenheit* como una «labilidad o mutabilidad bifronte» (*eine zweiseitige Bewegtheit*) que combina el «hacer accesible» y el «encubrir» con tal sutileza que consigue integrar ambas operaciones aun cuando se abstenga de amalgamarlas en un todo indiferenciado. Los modos del «dar acceso» y del «encubrir», en definitiva, permanecen discernibles en una *Erschlossenheit* unitaria. Esta coexistencia de los aspectos reveladores y encubridores que configuran la efectuación veritativa del Dasein, aparece puesta de manifiesto en la disposición decisionista del ente existente. Ya que ésta no contradice, a pesar de las apariencias, la insuperable «derelicción» o *Geworfenheit* de la existencia.

Toda derelicción, como es notorio, sobreviene en un ámbito impregnado de posibilidades. Dado que el ente existente sólo existe en la medida que (se) proyecta, sus «posibilidades de ser» están supeditadas al talante inseguro y revocable que es esencial a todo proyecto. El «ser-en-el-mundo» del Dasein, en suma, consiste en un «ex-istir» de

carácter primordialmente revisable y fluctuante. Y esta disposición inestable proviene de una inquietante circunstancia: en la más relevante de todas las «posibilidades de ser» que sobrevienen ante el Dasein, o sea en la eventualidad del *Zu-Sein*, el «ser eminentemente intervenible», está inscrita la posibilidad alternativa, o sea el «poder-no-llegar-a-ser». Conviene no olvidar que «posibilidad» no quiere decir sólo «una eventualidad que puede ser elegida o por la cual se puede optar», sino que también y sobre todo significa (al fin y al cabo se trata de una posibilidad) que la oportuna realización puede perfectamente no llegar a tener lugar. Esta desazonadora «situación de estar en trámite» que acompaña las disposiciones del ente existente, da lugar a una característica del «ser-en-el-mundo» del Dasein que, empleando una palabra rigurosamente intraducible, Heidegger designa como «*Unheimlichkeit*». Llega al extremo de entender la noción de *Unheimlichkeit* como una modalidad básica de la existencia, de manera que todos los matices del existir humano, aun los más sosegados y acomodaticios, son percibidos como meras variantes de esta desconcertante condición fundamental. «El ser-en-el-mundo que hace gala de un talante sereno y apacible, en el fondo es una modalidad de la *Unheimlichkeit* de la existencia, siempre teniendo en cuenta que no es posible efectuar esta reducción en sentido inverso. El sentimiento de estar a la intemperie (*das Unzuhause*) debe ser considerado por la ontología fundamental como el más originario de todos los fenómenos.»<sup>16</sup>

### 7.6. *El interés del Dasein en la no-verdad: des-encubrimiento, inautenticidad, autoencubrimiento*

Llegados a este punto conviene observar como la interpretación heideggeriana de la *Unheimlichkeit* (ya hemos indicado que este autor la considera el fenómeno fundamental de la existencia) incide en el

16. *Ibid.*, p. 194.

ensamblaje categorial que estamos refiriendo, ya que una «*Erschlossenheit*» preponderante debe ser enlazada con un irrenunciable «vínculo veritativo». Por lo pronto, y una vez constatado el carácter precario y revocable de la existencia, Heidegger señala que el ser del Dasein está «empapado de futilidad (*von Nichtigkeit durchsetzt*)».<sup>17</sup> Ahora bien: en la medida que el Dasein realiza su ser no tiene más remedio que realizar también la «*Nichtigkeit*» que éste necesariamente conlleva. Por esta razón afirma Heidegger que el Dasein sólo puede realizar tal inanidad por medio del paradójico recurso que consiste en retroceder ante su propia y fundamental *Unheimlichkeit*. Y lo hace recurriendo a un procedimiento expédito: la intenta eludir, se esfuerza por soslayarla y, en definitiva, procura desentenderse de los signos que delatan la endebles que pretende ignorar. Con esta finalidad el Dasein («huyendo de sí mismo») se oculta a sí mismo su propia «*Erschlossenheit* de sí mismo». Se abstiene de enfrentarse a sus propias posibilidades de «hacerse accesible», o sea que desdén la siempre acechante eventualidad de revelarse a sí mismo. Pero el Dasein «pierde» por partida doble con este rechazo de una posible autotransparencia. Desiste de emprender la única actuación que puede llevarle «a sí mismo», sin que en contrapartida consiga eludir efectivamente, al mismo tiempo, su constitutiva *Unheimlichkeit*. Y aun cuando el Dasein, al menos en apariencia, se esfuerza por erradicarla de su propio proyecto, de hecho ni siquiera esta acomodación llega a tener lugar: la *Unheimlichkeit* persiste subrepticamente, ya que su rango fundamental asegura su intromisión en todas las actividades proyectivas del ente existente. Al ocultarse el Dasein a sí mismo, y por tanto al desistir de «hacerse accesibles» sus propias posibilidades de autorrevelación, renuncia también, en definitiva, a «hacerse accesible» a sí mismo. Al ser el Dasein un ente «para el que su ser está en juego» («*geht es um*», como dice Heidegger), parece no tener más opción (no olvidemos que él mismo es «hecho-accesible» en cierto modo) que renunciar también a sí mismo.

17. *Ibid.*, p. 285.

El referido «cerrarse ante y para sí mismo» del Dasein, no obstante, es una operación que el ente existente sólo pone en práctica en última instancia. El Dasein recurre a este desesperado subterfugio cuando ya no le es posible escapar simplemente de sí mismo en tanto que «ser-en-el-mundo», o sea cuando debe desistir de la auto-huida que el propio Dasein habitualmente pone en práctica para ocultarse la inanidad de su condición mundana. A fin de asegurar su autopreservación, por consiguiente, el Dasein tiene a su alcance dos posibilidades distintas pero contiguas de maniobra. La de índole más primaria suele dar lugar al estratagema que puede ser figurativamente descrito como el despliegue de una «cortina de humo» que facilita la consiguiente huida. Esta actuación del Dasein, por lo pronto, consiste en ocultarse ante sí mismo la irresoluble futilidad que durante sus intervalos de lucidez advierte en su propio ser-en-el-mundo, y que posteriormente se convierte en la «huida de sí mismo en el mundo». Por tal razón Heidegger aplica globalmente la designación *Flucht- und Verdeckungstendenz* a este ensamblaje de tácticas preservadoras. Cuando se exacerbaban estas actitudes precautorias, o en el caso en que este «sistema defensivo» no actúa con eficacia, el Dasein suele recurrir a una maniobra autopreservadora de carácter «secundario». Nos estamos refiriendo a la táctica, ya descrita en párrafos anteriores, que consiste en «el cerrarse ante sí mismo y para sí mismo» del Dasein, o sea en el estratagema de ocultarse a sí mismo sus propias posibilidades de intervención reveladora. En algunas ocasiones Heidegger parece atribuir un efecto autocentrador al «primer sistema defensivo». Cuando esta estrategia asegura la preservación apetecida, o sea en los casos que no requieren la entrada en acción del sistema secundario, el Dasein puede y debe dedicarse a desplegar sus propias posibilidades para estar en condiciones de ocultarse a sí mismo las que el mundo le brinda. Aun cuando Heidegger declare en ocasiones que sólo con este impulso ensimismado puede el Dasein alcanzar una plena autorrevelación, lo cierto es que el sistema de «ocultación y huida del Dasein ante la mundanidad» es designado por este autor como «degradación» (*Verfall*). Desde luego no es una denominación afortunada por-

que este estratagema evitativo nunca deja de fertilizar indirectamente el proceso autorrevelador del Dasein.

Esta descalificación, a primera vista sorprendente, se debe sin embargo a que escapismo y autenticidad evidentemente no son compatibles. En la medida que el Dasein «se oculta y se da a la fuga», también se desvirtúa hasta sucumbir en la inautenticidad (*Uneigentlichkeit*), considerada por Heidegger como un modo corrupto de ser sí mismo. El Dasein, en efecto, no huye de unos entes para precipitarse en otros. Más bien ocurre que su propio movimiento de huida revoca el carácter de posibilidad que en principio cabía asignar a aquello de lo cual huye, con lo que al optar por esta tergiversación el Dasein se desentiende de su propio y esencial talante realizador. Al repudiar su propia capacidad efectuatora, el Dasein se *des-caracteriza*, es decir: se vuelve *in-auténtico*. Pero sobre todo, en contraste con el «efecto autocentrador» ocasionalmente atisbado en la más primaria de las maniobras de autopreservación que hemos referido, en la «degradación» inherente al mencionado «sistema de ocultación y huida» entrevé Heidegger una tendencia del Dasein a «ser en la no-verdad». Constata en dicha degradación, efectivamente, un interés del Dasein por la no-verdad (es decir: un «interés negativo» dirigido a la verdad),<sup>18</sup> o sea una corrupción de su proclividad proyectiva que, a su vez, se articula en dos disposiciones distintas. Por un lado el Dasein está interesado en la «no-verdad» porque se ha propuesto ver las cosas de un modo distinto a como realmente son. Por otro lado también está activamente *des-interesado* de la verdad, pues se esfuerza por no discrepar del punto de vista generalmente admitido sobre las cosas. La pasión abandonista asociada al primero de los referidos procedimientos de defensa propicia asimismo la adopción del segundo re-

18. Un «interés negativo» que se presenta con mayor nitidez que el referido «sistema secundario de defensa», un recurso que, como ya hemos observado, consiste en «cerrarse» el Dasein ante sí mismo, o sea en ocultarse sus propias posibilidades de autorrevelación. Se trata en este caso de una ocultación que dificulta la verdad al introducir en la autotransparencia una dimensión de opacidad, aun cuando no por ello se encuentre intrínsecamente dirigida hacia la no-verdad como tal.

curso, o sea la inhibición por el propio Dasein de sus oportunidades de clarividencia. Cabe preguntarse, con todo, por qué en su empecinamiento por preservarse a sí mismo el Dasein en unas ocasiones persigue la falsedad y otras veces practica el conformismo ciego. La respuesta más plausible es que el Dasein sólo dispone de la falsedad (de la no-verdad) para soslayar sus propias posibilidades, pues si las confunde con «otra cosa» jamás podrá llegar a constatar que existen. Esta aberrante tergiversación le sirve al Dasein, en definitiva, para evitar su propio ser. Con esta radical alteración no sólo se oculta sus eventuales virtualidades, sino que también se subtrae a sí mismo las pruebas de su libertad de elección. Si esta opción desvirtuadora no surte efecto, siempre le queda al Dasein el desinterés conformista. La posibilidad es entonces acogida sin reservas, pero no es aprehendida en tanto que posibilidad. Más bien es registrada como una alternativa de consecuencias indefectiblemente transparentes.

En los párrafos precedentes hemos constatado que el interés por la no-verdad y el desinterés por la verdad son, en definitiva, dos manifestaciones alternativas de la tendencia del Dasein a la «degradación» o *Verfallen*. Tal propensión aparecía concertada a su vez con la fundamental «labilidad o mutabilidad» de la *Erschlossenheit* que ya hemos tenido ocasión de glosar. Ahora parece llegado el momento de extraer algunas conclusiones de nuestra exploración. La *Erschlossenheit* aparece por lo pronto como el emblema mismo del «a-ser» del Dasein. Presenta el rasgo diferenciador preponderante del intrínseco dinamismo del *Zu-Sein*, precisamente el ser eminentemente interviniente «que está en juego» para el Dasein. Tan lábil y tan mutable (tan «anti-fijista», en definitiva) es la *Erschlossenheit* que entre las consecuencias de su intrínseca movilidad destaca la paradójica inclinación del Dasein, cuyos efectos contrarrestan los de la propia *Erschlossenheit*, a encerrarse en sí mismo y ocultarse sus posibilidades más auténticas. Por encima de ella, de todos modos, Heidegger considera la «degradación» que hemos venido consignando como la tendencia fundamental del ente existente. La combinación de este impulso con la inclinación del Dasein a la autotransparencia (una propensión de

signo contrario a la del caso anterior, aun cuando en modo alguno cuestione la primacía de la degradación), precisamente, da lugar al fenómeno que Heidegger denomina «labilidad o mutabilidad» de la *Erschlossenheit*.

El origen de tal «labilidad o mutabilidad» es el siguiente estado de cosas. Continuamente el Dasein pretende ocultarse a sí mismo su verdadero ser, pero siempre está a considerable distancia de esta codiciada (auto)ocultación total. Una ocultación absoluta del ser del Dasein, efectivamente, equivaldría a un desmentido de la ocultación proferido por ella misma (significaría, en suma, una contradicción consigo misma de la ocultación), pues en la propia propensión a auto-ocultarse está implícita para el Dasein la necesidad de reconocer la naturaleza manifestativa de su propio ser. El Dasein, además, debe subordinar sus posibilidades de auto-ocultación a las oportunidades que ofrece la correspondiente situación fáctica. En consecuencia, un interés predominante del Dasein por ocultar y por encubrir, contrarrestado por una persistente tendencia de signo contrario (es decir: por el impulso hacia la autotransparencia y la autorrevelación, aun cuando en la práctica, y debido a su carácter derivado, esta inclinación nunca alcance la eficacia del interés encubridor), constituyen un punto de partida dinámico que, si de antemano se presenta diferenciado, alcanza finalmente en la «labilidad o mutabilidad» de la *Erschlossenheit* una unificación definitiva.

En términos generales, la reforma heideggeriana de la noción de verdad contribuye a esclarecer la fundamental «autocomprensión» del Dasein. El análisis de la *Erschlossenheit*, recordémoslo, revela que en último término el Dasein está más interesado en la no-verdad que en la verdad. Esta tesis no parece en absoluto plausible si sólo se considera el ámbito mundano-natural, pues en un mundo cosista y ontificado la autopreservación del Dasein es más azarosa cuando se enfrenta con la no-verdad que cuando elige la verdad como antagonista. «Al menos en una perspectiva antropológica, el interés por la conservación de la vida es inseparable de la organización de la existencia con ayuda del conocimiento y de la acción.»<sup>19</sup> Esto no ocurre, sin em-

bargo, en los casos en que el Dasein «se hace accesible» a sí mismo. Cuando se tiene en cuenta la actividad autorreveladora del Dasein las cosas son distintas. En este ámbito fundamental de auto-comprensión, efectivamente, el interés del Dasein por la no-verdad es tan acusado que, al parecer de Heidegger, justifica todos los intereses restantes. En último término el Dasein sólo accede a sí mismo en la medida que su actuación legitima sus propios intereses, o sea que le conviene cultivar el «interés» hegemónico que le permite justificarlos. Y este primordial interés legitimador, es preciso admitirlo, no puede ser otro que el interés por la no-verdad.

### 7.7. *Una verdad de disposición adversativa*

Aun cuando el Dasein no tiene más opción que justificarse sus propios intereses, como hemos constatado en el párrafo precedente, esta operación requiere un trasfondo global de *des*-interés. En opinión de Heidegger, efectivamente, todo interés presupone un sistema concomitante de intereses negativos (el recurso especulativo heideggeriano que podría ser denominado «suplementarismo» aparece aquí de nuevo). Al fin y al cabo «son característicos en todo interés el particularismo y aun cierto grado de irracionalidad. [...] Los intereses son siempre antagónicos, pero en ningún caso justifican que algunos de ellos sean favorecidos en detrimento de los demás.»<sup>20</sup> Todo interés viene necesariamente propiciado, en último término, por una decisión arbitraria: «El concepto de interés jamás podrá evitar que le sea atribuido cierto grado de subjetivismo.»<sup>21</sup> Desde luego la adopción por el Dasein del binomio interés/*des*-interés tiene un alcance decisionista y nunca está existencialmente arropado por

19. Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M. 1973, p. 260.

20. Rüdiger Bubner, «Was ist Kritische Theorie?», *Philosophische Rundschau* 16 (1969), p. 232.

21. Heinrich Schmidinger, *Das Problem des Interesses*, Freiburg i. B. 1983, p. 66.

compromiso alguno. Por esta razón, el Dasein debe renunciar al interés por la verdad para justificarse su (arbitrario) horizonte de intereses. Para mantener un interés cualquiera el Dasein ha de persistir en sus intereses negativos, aun cuando éstos conlleven entonces un interés por la no-verdad. Por esta razón señalábamos en el párrafo anterior que el «interés por la no-verdad» es preponderante desde el punto de vista fundamental-ontológico. Anular sus efectos con el fin de imponer el interés por la verdad, por otra parte, no sólo presupone reconocer su existencia sino que también requiere admitir su primacía. En todo caso, el «interés por la no-verdad» aparece paradójicamente como la más eminente inclinación gnoseológica del Dasein. No sólo hace posible los intereses restantes, sino que además señala, aun cuando lo haga con medios perversos, el único camino efectivo hacia el interés por la verdad, ahora ya reconocido como de orden secundario.

Este «interés por la verdad» aparece, en la perspectiva que venimos refiriendo, como un peculiar interés negativo (una especie de anti-interés, podría decirse), cuyo carácter evasivo supone un peligro para la actuación realizadora del Dasein. El ser del ente existente, no lo olvidemos, está en juego en cualquiera de sus «inter-esses», etimológicamente hablando. El efecto vulnerador que concurre en el «interés por la verdad» se debe a las siguientes causas: 1) el poder vinculante del «interés por la verdad» no sólo es independiente de todo interés alternativo, sino que sigue vigente cuando no existe interés alguno; 2) el interés por la verdad, a diferencia de los intereses restantes, no conlleva *des*-interés correlativo alguno: invocar un nominal «*des*-interés por la no-verdad» carece de sentido. Estas puntualizaciones, a su vez, revelan que: 1) el interés primario se dirige espontáneamente contra la verdad; 2) la condición necesaria para que sobrevenga este «interés primario» antiveritativo es, sin alternativa posible, una paradójica propensión a tener en cuenta la verdad, o sea un definitivo «estar referido o consignado a la verdad»; 3) por esta causa parece fuera de discusión que: a) la «voluntad de verdad» no es la disposición primaria que, hasta la subversión anunciada por

Nietzsche, ha presupuesto la tradición filosófica de Occidente; y b) a pesar de ello tal «voluntad de verdad» puede llegar a ser efectiva si previamente es neutralizado el afecto, de antemano preponderante, que favorece la «voluntad de no-verdad», o sea el impulso tan radicalmente confrontado con la «voluntad de verdad» que emerge como su activa contrafigura.

Esta constatación corrobora un aspecto ya referido de la problemática en torno a la verdad: el antagonismo entre la verdad apodícticamente «directa» concebida por Husserl y la verdad entendida como «des-encubrimiento» que defiende Heidegger.<sup>22</sup> Esta última modalidad de la verdad, como hemos observado, debe contrarrestar constantemente una tendencia al encubrimiento. Se trata por tanto de una verdad indirecta, y en ella destacan su disposición agonal y su carácter ambivalente. La verdad de vocación antagónica que propone Heidegger, desde luego, parece tener poco en común con la verdad que defiende Husserl, comprometida con la «evidencia inmediata» y con la «intuitividad presentificadora». Para este autor, en efecto, «basta con colocarse in-mediatamente ante una cosa para poderla conocer en su verdad». Al fin y al cabo, si la tendencia al en-cubrimiento es fundamental, la operación de «situarse in-mediatamente ante la cosa misma», o sea el cometido que propugna la fenomenología, aparece estrictamente irrealizable. Si se acepta el predominio de la «tendencia al encubrimiento» o *Verdeckungstendenz*, todo atisbo de verdad será siempre precario y evanescente. Sólo una desesperada labor de Sísifo puede entonces acceder a la verdad: es preciso neutralizar una propensión al encubrimiento sobre la cual se sabe a ciencia cierta que, a pesar de todo, acabará por prevalecer. «Para descubrir el mundo y aproximarse a él, lo mismo que para hacerse accesible a sí mismo su propio ser, el Dasein no sólo debe apartar todo aquello que encubre y desfigura,

22. El término «des-encubrimiento» y no, como suele decirse, «des-cubrimiento», es el equivalente castellano de la interpretación heideggeriana de «*aletheia*».

sino que además debe eliminar las obstrucciones con las que él mismo espera inmovilizarse.»<sup>23</sup>

Aun cuando la tarea de neutralizar sin tregua los encubrimientos de la verdad es a todas luces desmoralizadora, en la estructura formal del referido «proceso encubridor» surge un factor que todavía complica más las cosas a un Dasein comprometido con la condición literalmente trágica de tener que luchar contra un destino de ocultación que él mismo se impone. Se trata, en pocas palabras, de que todo encubrimiento efectivo debe ocultar asimismo que la propia operación de encubrir ha sido realizada con éxito. Parafraseando el *dictum* clásico *ars est celare artem*, podría Heidegger afirmar que sólo se encubre realmente cuando se consigue encubrir que se encubre. Esta peculiaridad autorreferencial asociada a todo encubrimiento da lugar a que el Dasein no disponga de criterio alguno para corroborar que su actuación está realmente orientada a la verdad. El Dasein, efectivamente, está expuesto al peligro de confundir lo encubierto con lo manifiesto (con aquello que, en definitiva, está des-encubierto), y viceversa.

O sea que el interés del Dasein por la «no-verdad» es inquietantemente paralelo a la presunta «voluntad de verdad» que le ha sido atribuida en párrafos anteriores. Desde luego existe la alarmante posibilidad de que la propia propensión del Dasein a des-encubrir, en último término, alcance a producir encubrimientos. Ante un determinado estado de cosas, el Dasein no está en condiciones de certificar que se trata de un eventual «encubrimiento encubierto», como tampoco puede asegurar que tiene ante sí la inocente *Selbstgegebenheit* de las «cosas mismas». En todo caso el Dasein está para-noicamente expuesto a presentir encubrimientos donde no los hay, ocultándose entonces a sí mismo la misma verdad que pretende estar persiguiendo. Aun teniendo el Dasein dicha verdad «ante sus propios ojos», en suma, al recelar de su aparente des-encubrimiento

23. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 129.



(que bien podría ser el indicio de una perfecta ocultación) decide trocársela por una falsa verdad, a su vez obtenida mediante el des-encubrimiento, tan forzado como gratuito, de aquello que simplemente estaba expuesto y que, por tanto, no era pertinente des-encubrir. Y tampoco en estas circunstancias está el Dasein en condiciones de decidirse a tomar dato alguno por aquello que en sí mismo aparenta ser, pues siempre puede tratarse de un encubrimiento que, en la medida que se exhibe, consigue ocultar impecablemente su condición encubierta.

Cabe admitir, a fin de cuentas, que no se acaba de ver claro de qué manera puede la verdad ser posible. Si el Dasein se oculta a sí mismo la verdad sobre su propio ser, y además se oculta que se la está ocultando, ¿cómo podrá jamás acceder a ella? La única respuesta plausible constata que para alcanzar la verdad es preciso hacer frente a la ocultación o *Verdeckung*, tanto en los casos en que se halla manifiesta como en las ocasiones en que pretende disimularse ante sí misma. La desazón producida por este imperativo desencubridor es paliada por Tugendhat al indicar que, a pesar de todo, el propio despliegue encubridor contiene el indicio que puede conducir a la propia verdad que encubre. Tal promesa de desvelamiento, según este autor, viene favorecida por una alentadora circunstancia: la *Verdeckung* es en realidad un proceso más que un resultado. Del mismo modo que la verdad a encubrir está continuamente al acecho, un satisfactorio encubrimiento de tal verdad consistirá en una actuación también constantemente ocupada en ocultarla. Esta obviedad pone de relieve que la orientación del esfuerzo ocultador no debe sufrir desviación alguna, o sea que el proceso encubridor debe permanecer consignado a la propia verdad que encubre. Y la intrigante «labilidad o mutabilidad» del proceso des-encubridor que el Dasein constantemente lleva a cabo, en definitiva, proviene del estado de cosas que referimos a continuación. La ocultación o *Verdeckung* puede ser tan eficiente que consiga encubrir que está encubriendo. Aun cuando un proceso de encubrimiento puede alcanzar su objetivo encubridor, por efecto de esta misma infalibilidad resultará entonces revelado el objetivo de su

acción encubridora. La presuntamente irresistible ocultación o *Verdeckung*, en otras palabras, no puede dejar de señalar el «verdadero» objetivo de su afán encubridor. O sea que le es imposible abstenerse de delatar la presencia de aquello a lo cual está encubriendo con irrefragable eficacia. En consecuencia el encubrimiento aparece como un proceso de evitación desconcertantemente ambiguo, ya que parece estar procurando poner de relieve aquello que pretende evitar a toda costa.

El acceso del Dasein a la verdad de su propio ser, por tanto, está siempre interferido por una tendencia radical al encubrimiento. Ahora bien: si conseguir esta «verdad» existencial parece problemático, preservarla presenta evidentes dificultades. Como decía el Heidegger joven, entonces todavía con inclinaciones diltheyanas: «*das Leben ist diesig*»,<sup>24</sup> es decir: la vida (la existencia) se oculta a sí misma la plena e inmediata manifestación de sí misma. En todo caso, y de acuerdo con las consideraciones que preceden, precisamente ante la existencia queda estrepitosamente desacreditado el compromiso presenciaalista de Husserl. Esta impresión viene corroborada por la puntualización de Heidegger en Ser y Tiempo sobre el vínculo que el Dasein mantiene con el ser. Señala que aun cuando el ser del Dasein es precisamente aquello que para él «está en juego», de hecho ocurre que el ser, en lo que concierne al Dasein y de acuerdo con la tendencia fundamental del ente existente al encubrimiento, lejos de coincidir con la realidad inmediatamente presente a la conciencia, hecha accesible por la *epoché* husserliana, consiste estrictamente en «aquello que está más alejado».<sup>25</sup> El ser resulta obligadamente manifestado por las ejercitaciones del Dasein, pero también sucede que en vez de aflorar como lo haría una totalidad óptica «subsistente» (entonces el ser vendría hecho accesible como la presencia del «ente más general»),

24. Gadamer, *Heideggers Wege*, op. cit., p. 49. Gadamer prevé la perplejidad del lector, y por ello aclara enseguida que «*Diesig*» nada tiene que ver con «*die*» [esto], sino que quiere decir «vaporoso» o «neblinoso».

25. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 324.



en realidad su revelación sobreviene como consecuencia de un proceso cuya dinámica esencial consiste en contrarrestar un persistente empeño encubridor. «La aprehensión efectiva de la realidad corresponde al impulso (*Drang*), y bajo ningún pretexto debe ser asignada al espíritu. Sin el impulso, la mirada esencialista y desrealizadora del espíritu carece de un adecuado punto de partida.»<sup>26</sup>

O sea que el Dasein accede al ser aprehendiéndolo como aquello que, siendo el factor que hace posible todo dato, sobreviene más allá de toda donación. En los términos de tinte dramático empleados por Gadamer en la cita precedente, puede decirse que el ser es aquello que el «impulso» presiente aun cuando el «espíritu» que registra todas las presencias no pueda captarlo. El ser «sobreviene» para el Dasein en el seno de un paradójico despliegue ocultativo: el ser no es compatible con la manifestación porque lo manifiesto es precisamente aquello que viene dado. Cuando se consigue des-encubrir lo oculto, en suma, irrumpe un «más allá de lo des-encubierto» que está más oculto todavía. Precisamente a causa de que siempre un «más-allá» suplementario permanece oculto, y a pesar de la inevitable diversidad de todo cuanto se des-encubre, según Heidegger siempre debe ser posible des-encubrir aquello que de buenas a primeras está encubierto. No habrá escapado a la atención del lector que estas puntualizaciones contribuyen a especificar el tema de la ocultación perfecta, ya explorado en el

26. Gadamer, *Heideggers Wege*, op. cit., p. 106. Aun cuando esta sucinta formulación del aspecto esencial en el activismo-decisionismo-practicismo heideggeriano sea propiamente un comentario a Scheler, su contexto natural de referencia es obviamente la obra de Heidegger. Vale la pena señalar que la «visión trágica» de la verdad, aun cuando interpretada en clave pasiva, permanecerá vigente en el Heidegger maduro: «La experiencia de la verdad es una patencia que nos sale al encuentro (*ein uns widerfahrendes Erleiden*).» Cfr. Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1979 (6.ª ed.), p. 159. Esta dignificación del «impulso», por otra parte, corresponde a la línea meditativa asociada a la doctrina de la «autenticidad» o *Eigentlichkeit*, uno de los conceptos más problemáticos de *Sein und Zeit*. «La diferencia entre “autenticidad” e “inautenticidad” debe ser realizada sin que jamás se pueda estar seguro de tal realización.» Cfr. Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, vol. I, Frankfurt a. M. 1983, p. 378. Es difícil formular más luminosamente la acusación de voluntarismo habitualmente dirigida contra Heidegger.

presente capítulo, o sea el encubrimiento que encubre su propia acción encubridora. Si por efecto del des-encubrimiento resultara expuesta toda ocultación, criterio alguno permitiría decidir si ha tenido lugar el des-encubrimiento que se suponía, o si por el contrario ha sido eficazmente realizado el ideal del perfecto encubrimiento. Sólo un excedente de ocultación, en suma, permite legitimar un proceso des-encubridor. Únicamente el vestigio que no ha resultado des-encubierto, en otras palabras, certifica la realización efectiva de un presunto des-encubrimiento. En último término, el compromiso con la manifestación que cabe atribuir a los entes manifiestos equivale a una ocultación. O sea que el factor que permite transgredir lo manifiesto, y que por tanto constituye el requisito indispensable para todo cometido des-encubridor, consiste en que aquello que está oculto debe exponer su condición encubierta. Todo cuanto está oculto, en definitiva, debe manifestarse como oculto. Por consiguiente no es infundada la importancia que Heidegger atribuye<sup>27</sup> a la «imprescindible manifestación» que está concertada con todo encubrimiento. Su insistencia en hacer patente el impulso des-encubridor que forma parte de toda ocultación, desde luego, parece definitivamente justificada.

### 7.8. ¿Por qué es fundamental el interés por la verdad?

Intentemos compendiar ahora la compleja dinámica suscitada por la aproximación fundamental-ontológica a la verdad y por las innovaciones teóricas que el planteamiento de Heidegger ha puesto de relieve. Llama la atención, por lo pronto, la hegemonía de unos conceptos negativos cuya significación conviene dejar clara: el binomio

27. La aspiración a que la ocultación de lo oculto sea patente delata la subrepticia persistencia del programa fenomenológico, y el planteamiento de Heidegger presupone la «imprescindible manifestación» del encubrimiento de lo encubierto. Cabe que nos preguntemos, llegados a este punto, si la ausencia de la presencia no se resuelve en presencia de la ausencia cuando se insiste en que debe ser tomada como forma de la verdad y no como renuncia a todo vínculo veritativo.

*Erschlossenheit/Verschlossenheit* (el «hacer accesible» y el «cerrarse ante la revelación»), la característica esencial de la *Erschlossenheit* que Heidegger denomina *Bewegtheit* (la «labilidad» o la «mutabilidad»), la *Verdeckungstendenz* o «tendencia al encubrimiento», considerada como el reverso de la «propensión a la *Erschlossenheit*», la intraducible pero primordial noción de *Unheimlichkeit*, y por último la «degradación» o «declive» (*der Verfall, das Verfallen*) que afecta al ente existente o Dasein cuando, en pleno esfuerzo autoencubridor, sucumbe ante su destino de *Uneigentlichkeit* o «inautenticidad».

Para empezar consideremos en términos generales la estructura de esta problemática. El factor fundamental que Heidegger denomina *Erschlossenheit*, o sea la actuación del Dasein que consiste en «hacerse accesible» tanto el ente intramundano como sus propias posibilidades de ser, puede transmutarse en una actividad de sentido opuesto. Sobrevendrá entonces la *Verschlossenheit* o «cerrazón» que pretende neutralizar las referidas posibilidades reveladoras. Esta situación discordante e indefinidamente reversible es denominada por Heidegger la *Bewegtheit* (la «labilidad» o la «mutabilidad») de la *Erschlossenheit*. Siendo la *Bewegtheit* una característica esencial de la propia *Erschlossenheit*, hace posible al mismo tiempo toda aspiración a revelar o a hacer accesible. Pero no sólo la *Erschlossenheit* es susceptible de revertir en *Verschlossenheit*. El propio impulso del Dasein a la *Erschlossenheit* puede convertirse en una inclinación de signo contrario, llamada por Heidegger «tendencia al encubrimiento o a la ocultación», o *Verdeckungstendenz*. Esta reversión, por último, justifica la atribución de *Bewegtheit* a la propia *Erschlossenheit*.

Esta capital «tendencia al encubrimiento» o *Verdeckungstendenz*, a su vez, delata un esfuerzo por huír de la condición fundamental de la existencia que Heidegger denomina *Unheimlichkeit*. Al pretender evitarla, el Dasein decae o se degrada (experimenta un *Verfall*) hasta precipitarse en la *Uneigentlichkeit* (o sea en la «inautenticidad»). Además, al hacerse efectiva esta tendencia, ocasiona una *Verschlossenheit* que usurpa las funciones de la *Erschlossenheit*. En la degradación inherente a la «tendencia al encubrimiento» (una corrupción que, por

otro lado, constituye una querencia fundamental del Dasein) entrevé Heidegger una tendencia del propio Dasein a «ser en la no-verdad». Con todo, el predominante interés del Dasein por el encubrimiento, como ya ha sido expuesto, resulta contrarrestado por un interés de orden derivado que propende a la transparencia y a la revelación. Estas discordantes opciones son una consecuencia de la fundamental «labilidad o mutabilidad» de la *Erschlossenheit* en el plano veritativo.

En la presente sinopsis, especificar el *status* conceptual de la «degradación» o *Verfallen* presenta evidentes dificultades. Si por un lado el *Verfallen* parece corresponder a un interés por evitar la *Unheimlichkeit*, por otro lado produce la impresión de estar directamente asociado con la «tendencia al encubrimiento». Ante esta alternativa es plausible concluir que el *Verfallen* es la causa pero también la consecuencia de la *Verdeckungstendenz*. Según este punto de vista la huida produciría la degradación y ésta daría lugar al encubrimiento, una operación que, a su vez, confirmaría y agravaría la degradación. En esta perspectiva el *Verfallen* aparece como una estructura formal cuyo eje vertebrador es la *Verdeckungstendenz*, y correlativamente en todo «interés por la verdad» puede ser advertida la «tendencia al encubrimiento». Incluso podría pensarse que el ingrediente decisivo en esta propensión a encubrir reside en la propia degradación. Ocurre a fin de cuentas que encubrir(se) la verdad sobre un determinado ente para que no perturbe una opción existencial específica, no sólo significa que se evita el ente en cuestión, sino que quiere decir ante todo que se evita la verdad sobre ella. Todo interés encubridor, por lo tanto, debe ser interpretado como un «interés por encubrir la verdad», del mismo modo que la «tendencia al encubrimiento» conlleva de hecho una degradación irreparable.

Llegados a este punto, y en una perspectiva más general, parecen ya esclarecidos dos impulsos meditativos profundamente dispares: el dramático dinamicismo propuesto por Heidegger, de signo creacionista y demoleedor a un tiempo, y la exacerbada apodicticidad que propugna Husserl. Y no puede haber duda de que el planteamiento de Heidegger se opone de raíz a la versión husserliana de la verdad.

Ya hemos observado que Husserl cultivó un ideal gnoseológico que había de aportar la legitimación absoluta de toda verdad. Este empeño justificador, como es notorio, estaba comprometido con la auto-donación inmediata de la presencia intuible. En su afán por acceder sin componenda alguna a este destino ideal, Husserl no tuvo más opción que instalarse en el único ámbito, la conciencia intencional, que parecía asegurar tanto una «verdad-*qua*-evidencia» presuntamente absoluta, como el ideal correlativo de una fundamentación infinitamente transparente. En esta última aspiración puede ser advertido también el anhelo de una fundamentación no entorpecida por las discordancias que, algún tiempo más tarde, el propio Heidegger iba a denominar «*Verdeckungen*» y «*Verschlossenheiten*». O sea que el empeño fundamentador husserliano pretendía no estar expuesto a desplome o *Verfallen* alguno.

Es especialmente interesante la dependencia recíproca de dos de las categorías propuestas por Heidegger en torno a la verdad. Aun cuando el «vínculo veritativo» emanaba de la *Erschlossenheit*, efectivamente, al mismo tiempo era decisivo para ella. A este respecto ha mostrado Tugendhat, como ya hemos referido, que si la *Erschlossenheit* hace posible replantear la cuestión de la verdad, a su vez el «vínculo veritativo» es un factor determinante en la ya glosada «labilidad o mutabilidad» de la *Erschlossenheit*. Esto quiere decir, más específicamente, que la intercesión de la verdad es decisiva para comprender la característica más espectacular de tal «labilidad o mutabilidad»: el recurso de «ocultación y huida» (el *Verfallen*) que el Dasein constantemente pone en práctica. Sucede, en suma, que la verdad es primordial hasta un extremo insospechado. Aun cuando la tendencia del Dasein a la autotransparencia, como hemos visto, ocupa una posición subalterna con respecto a la preponderante «degradación», desde el punto de vista de la teoría de la verdad es preciso convenir en que, a pesar de todo, el interés por la verdad es todavía más fundamental que el interés por la no-verdad.

Para esclarecer este inesperado resultado conviene tener en cuenta que la capacidad proyectiva del Dasein está íntimamente aso-

ciada con el problema de la verdad. El Dasein sólo puede acometer su irrenunciable proyecto de sí mismo, efectivamente, si se somete a estas dos condiciones: 1) debe fijarse la referencia que orientará su impulso autotransformador; 2) ha de tomar esta referencia como verdadera. Un proyecto dirigido a una referencia que ya de antemano es reconocida como ilusoria, evidentemente no es tal proyecto. En otras palabras, no es un posible «modo de ser» para el Dasein. Aun cuando el ente existente se encuentre en condiciones de elegir fácticamente entre verdad y no verdad, así como entre autenticidad e inautenticidad, es obvio que sólo podrá optar por la no-verdad en la medida que, sincera pero equivocadamente, la tome por verdad. El errado camino del Dasein en dirección a la no-verdad, por tanto, pasa obligadamente por la verdad. La no-verdad debe ser verdad ante el Dasein, en suma, aun cuando lo sea falsamente. Socráticamente podría decir Heidegger que nadie se equivoca a sabiendas. La verdad es vinculante porque creemos estar en ella aun en aquellos casos en que nos empecinamos en el error.

Aun cuando la tendencia a la ocultación que necesariamente acompaña al *Verfallen* fomenta el interés por la no-verdad, sin duda este mismo «anti-interés» favorece el interés por la verdad. No se trata, desde luego, de un interés ópticamente elaborado, ya que en tal caso se dispararía en un exclusivo despliegue proyectivo hacia las referencias cuya verdad ha podido ser metódicamente contrastada. Es un interés existencialmente más primario que el interés óptico, y cuyo empeño primordial consiste en que la referencia elegida por el proyecto sea verdadera de antemano. La instancia que orienta la actividad proyectiva del ser humano debe poder ser considerada verdadera de buenas a primeras porque sólo esta precondition la puede concertar con el correspondiente proyecto. Que en realidad se trate de una verdad rotunda, o que por el contrario no sea más que una ilusión, es una cuestión asociada a un orden óptico distinto, precisamente el que Heidegger designa como «subsistencia» o *Vorhandenheit*. Sucede, en último término, que la *Unheimlichkeit* de la existencia, al irrumpir como un factor de desasosiego que es absolutamente preciso neutrali-

zar, de hecho invita continuamente a advertir «verdades» precisamente donde no las hay. Sólo esta falsificación previa permite dirigir hacia ellas la correspondiente actividad proyectiva, al tiempo que facilita el permanente conato de huida que responde al «estar a la intemperie» existencial. Para poder «huir» con éxito, en efecto, es preciso hacer efectiva la «tendencia al encubrimiento» o *Verdeckungstendenz*. Al fin y al cabo, el encubrimiento es el único procedimiento a nuestra disposición para neutralizar las sollicitaciones de lo verdadero, considerándolo entonces como falso, o para proyectarnos directamente hacia lo falso habiendo tomado previamente la precaución de aceptarlo ilusoriamente como verdad.

## 8. Las consecuencias metodológicas de la «cuestión del ser»

### 8.1. *Fundamentalismo y transcendentalismo: los modos de la conciencia como modos de la objetividad*

Como ha sido señalado en el tercer capítulo de la presente obra, las evaluaciones contemporáneas de la fenomenología, interesadas sobre todo en la progresión de la doctrina desde las posiciones idealistas de Husserl hasta la ontología del primer Heidegger, no suelen estar de acuerdo sobre la afinidad metodológica entre la fenomenología y la ontología fundamental. Se ha mantenido, por un lado, que es difícil identificar entre ambas doctrinas nexo metodológico alguno, y por otro lado no es infrecuente que la crítica filosófica de nuestro tiempo atribuya a la fenomenología idealista de Husserl y a la ontología de Heidegger una preocupación metodológica concertada. En una primera aproximación ésta suele ser percibida como una compartida aceptación del compromiso redescritivo y los procedimientos operativos de la filosofía transcendental. Desde este punto de vista, el planteamiento transcendental que Heidegger introdujo en su primera filosofía habría estado influido por la doctrina transcendental de la constitución que Husserl defendió a partir de 1913, la cual había recogido, a su vez, la disposición a legitimar sistemáticamente el conocimiento que arranca del compromiso metodológico iniciado por la obra de Descartes. «La filosofía moderna es esencialmente una filosofía de la conciencia, y su forma habitual ha sido hasta nuestro tiempo la filosofía transcendental, la cual convierte el *ego cogitans* en el su-

jeto transcendental que se constituye a sí mismo y que constituye el mundo. En *Ser y Tiempo* llevó Heidegger el método transcendental a su culminación al convertir la subjetividad en la referencia preponderante de la ontología fundamental.»<sup>1</sup> Cuando menos Heidegger reformó la doctrina fenomenológica de la constitución, en la primera etapa de su pensamiento, hasta adecuarla a un planteamiento ontológico. O sea que, a primera vista, cierto grado de afinidad metodológica<sup>2</sup> vincula la fenomenología idealista con la ontología fundamental. En definitiva la doctrina defendida por el primer Heidegger adopta un perfil sistemático que parece haber heredado de la fenomenología.

En todo caso el método transcendental es una fértil referencia interpretativa para abordar la doctrina fenomenológica. Desde el punto de vista del transcendentalismo, el pensamiento de Husserl en su etapa de consolidación definitiva, según ha especificado en nuestros días el filósofo Carl F. Gethmann, puede ser interpretado como una tentativa de «autoteorización» emprendida por el sujeto gnoseológico. Aclara Gethmann que por «autoteorización» cabe entender que «el sujeto ni capta únicamente objetos ni los aprehende directamente. [En el curso de su relación con el objeto], por el contrario, el sujeto se capta a sí mismo como sujeto captador. Este esclarecimiento de sí mismo por el sujeto, o sea el cometido que propiamente da lugar a la subjetividad, es la condición de posibilidad no sólo para que el sujeto pueda captarse temáticamente a sí mismo en el seno de una teoría, sino también para que pueda captarse precisamente como autocaptación. Una teoría de estas características, sin embargo, debe reconstruir el proceso efectivo de autoconstrucción que originariamente condiciona toda actividad constructora. O sea que, en otros términos, debe proceder a re-captar la autocaptación que condiciona

1. Kuhn, «*Antike Noëtik und moderne Subjektivität*», *op. cit.*, p. 9.

2. Una disposición que, según algunos autores, debería ser extendida a la totalidad de la filosofía de Heidegger: «El método de la filosofía de Heidegger tomada en su conjunto sólo puede ser comprendida desde el punto de partida de la filosofía transcendental.» Cfr. Gethmann, *Verstehen und Auslegung*, *op. cit.*, p. 12.

originariamente toda actividad captadora.»<sup>3</sup> Esta puntualización de Gethmann nos introduce en el planteamiento esencial del transcendentalismo. Este estilo de pensamiento pretende ser una filosofía fundamental no sólo en sus principios sino también en sus resultados. Ante todo aspira a un rango fundamentador idéntico al que pretendía tener en exclusiva la metafísica tradicional. La filosofía transcendental, en suma, pugna por situar todo cuestionamiento gnoseológico en un contexto u horizonte *in-transcendible*, orientando en términos absolutos su impulso indagador.

Entre los objetivos del cuestionamiento transcendental, desde luego, no figura la estricta «extensión» del saber, ya que más bien pretende captar en términos absolutos la dimensión gnoseológica contenida en el predicado «ser el fundamento de algo y para algo». Al indagar toda fundamentación epistémica en referencia a la instancia suprema que la hace posible, el propio cuestionamiento adquiere un carácter absoluto. Tal pretensión de ultimidad, junto con el interés por las condiciones esenciales del conocimiento, explica que el cuestionamiento transcendental proceda *a priori* y desdeñe los datos o circunstancias de índole fáctica o accidental. La indagación de las condiciones que hacen posible el fundamento, por consiguiente, debe ser extendida a las condiciones que lo hacen necesario. Ante esta exigencia de absoluto parece apropiada la observación de Heidegger que percibe la alianza de la filosofía con el transcendentalismo como una oportunidad para que aquélla «acceda finalmente a la esencia que decidió adoptar en su principio,» ya que «entonces podrá acometer la "preservación de sus propias leyes con ayuda de sus propios recursos"».<sup>4</sup> Por todas estas razones el transcendentalismo se ha converti-

3. Carl Friedrich Gethmann, «*Allgemeinheit*», en: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, ed. por H. Krings, H. M. Baumgartner y Ch. Wild, tomo I, Munich 1973, pp. 45-46.

4. Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt a. M. 1976, 6.<sup>a</sup> ed., p. 27. La filosofía se convierte entonces, según Heidegger, en «*die Selbsthalterin ihrer Gesetze*». La primera edición en castellano de esta obra fue publicada en Buenos Aires, con el título *De la esencia de la verdad*, el año 1948 en el primer volumen de la revista *Cuadernos de Filosofía*.

do en la referencia capital del pensamiento moderno, como el filósofo Gerd Wolandt ha descrito con claridad inusitada: «La tradición filosófica que hemos heredado viene determinada positiva o negativamente por la filosofía transcendental. La teoría universal que denominamos "filosofía" emerge, aproximadamente a partir de Kant, indistintamente como transcendentalismo o como anti-transcendentalismo. El transcendentalismo entrevé (*erblickt*) unas estructuras fundamentales (categorías, ideas y entidades similares) en una subjetividad fundamentadora (conciencia, espíritu, Dasein, vida, sociedad). El anti-transcendentalismo, por su parte, advierte asimismo unas estructuras fundamentales, que por su contenido equivalen a las anteriores, en unas objetividades de rango también fundamentador (naturaleza, mundo, ser, historia). Por lo demás estas posiciones fundamentales pueden aparecer combinadas en forma de transcendentalismos relativos, de realismos críticos, etc.»<sup>5</sup>

El programa del transcendentalismo, en todo caso, prevé la puesta en práctica del «método transcendental», surgido con el cartesianismo y dispuesto a alcanzar un principio autocognoscente por medio de la reflexión sistemática. Este «principio organizador del saber» deberá satisfacer las pretensiones de autarquía del pensamiento moderno, y detentará un carácter absoluto por ser a un tiempo general, necesario y vinculante. Cabe señalar, de pasada, que esta búsqueda de un «principio metódico» puso de relieve las carencias de la fi-

5. Gerd Wolandt, «Das philosophische Problem des Übersetzens», en: *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie*, ed. por J. Simon, Freiburg i. B. 1974, p. 187. Ya hemos indicado que la fenomenología reclama la centralidad sistemática que la filosofía otorgó durante siglos a la metafísica. Pero parece evidente que la fenomenología ha heredado también las aporías de la metafísica. Lo fundamentado sólo es pensable a partir de un proceso de fundamentación que, a su vez, sólo puede ser definido en y para sí por medio de una autofundamentación pura. Lo «fundamentado» es determinado por analogía, y la unidad del proceso fundamentador es confiada a la autofundamentación. Entonces no hay ya unidad alguna entre «lo» fundamentado y «la» fundamentación, a menos que se recurra a la facticidad y a la circunstancialidad de estas instancias en la conciencia, lo cual desvirtuaría el imperativo transcendental sobre el carácter necesario de toda fundamentación.

losofía postcartesiana, ya que ni el racionalismo alcanzó a justificar la validez de los principios de la razón, aun cuando consiguiera demostrar su necesidad, ni el empirismo logró acreditar unos principios generales para los datos sensibles. Sólo la revolución kantiana accedió a un fundamento para el saber, mostrando al mismo tiempo que el programa apropiado para una «disciplina de la razón» era el «método transcendental», en el bien entendido que el predicado «transcendental», como es notorio, debe ser aplicado «al conocimiento que en vez de ocuparse de objetos atiende al modo de conocerlos, siempre que éste sea *a priori*».<sup>6</sup> La esencia de la aportación kantiana, superando la parcialidad de los planteamientos racionalista y empirista, consistió en vincular la exigencia de apriorismo con un método que aportaba generalidad, necesidad y justificación al conocimiento haciendo coincidir las «condiciones de posibilidad para la experiencia» con las «condiciones de posibilidad para los objetos de la experiencia», de manera que entonces la «objetividad» del objeto viene prefigurada en la propia razón. Otro rasgo metodológico del programa transcendental ha sido la defensa del sistematismo, pues presupone que la unidad del conocimiento suministra el recurso más apropiado para legitimarlo. Este enaltecimiento del intrínseco carácter sistemático del conocimiento da lugar a que toda presentación fragmentaria o rapsódica resulte inaceptable.

En cuanto a la obra de Husserl, destaca en ella la convicción de que todo progreso en filosofía proviene de una afinación metodológica. Animado por esta creencia, Husserl concibió la fenomenología como una doctrina que, ante todo, indaga su propio método. En todo caso se aprecia en su evolución filosófica, además de un progresivo interés por las cuestiones metodológicas, una aproximación paulatina al transcendentalismo. En la fase madura de su pensamiento llegó a la conclusión de que la fenomenología era el *telos* al cual había tendido la filosofía transcendental. Al fin y al cabo, la fenomenología se había

6. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. por R. Schmidt, Hamburgo 1976: A 12, B 25.

propuesto analizar los modos de la conciencia como determinantes de la objetividad. Su tema capital era la autotematización del propio conocimiento, y la autoteorización que debe acometer el sujeto fue su referencia predilecta. Además, Husserl esclarece la operación de «darse» el objeto «a sí mismo» en la conciencia por medio de la actividad autorreferente de la propia conciencia. Y el cometido constituyente de la subjetividad transcendental, desde su punto de vista, es la tarea fundamentadora suprema: «El tema primario de la doctrina transcendental es la constitución del mundo por el sujeto transcendental».<sup>7</sup>

## 8.2. Heidegger y las cuestiones de método

Una lectura de *Ser y Tiempo* a la luz de la precedentes reflexiones sobre la primacía del método en filosofía, puede dar la impresión de que Heidegger se despreocupó, precisamente, de las cuestiones metodológicas. De hecho el lector no tarda en convenirse de que esta aparente «despreocupación» heideggeriana proviene de una actitud ambigua. Aun cuando Heidegger admitió con frecuencia la necesidad del método (afirmó que «es preciso buscar primero, para poderlo recorrer después, un camino [Weg] que ponga en claro la fundamental cuestión ontológica»<sup>8</sup>), un recelo evidente suele acompañar esta rotundidad. Y el lector acaba sospechando que el enaltecimiento de la «cuestión del ser» tuvo por contrapartida cierto empobrecimiento metodológico. Señalemos, de pasada, que este déficit podría haber causado la insólita infertilidad de la ontología fundamental, una eminente doctrina del siglo XX que carece prácticamente de continuadores.

Las referencias a las cuestiones de método en la obra del primer Heidegger, en todo caso, son confusas e inespecíficas. Ello no resulta

7. Cfr. Franz Josef Wetz, «Wider den Absolutismus der Welt», *Philosophische Rundschau* 38 (1991), p. 289.

8. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 437.

sorprendente si se tiene en cuenta la indiferencia metodológica de la producción heideggeriana posterior a la famosa *Kehre*, donde la reflexión sobre el método está prácticamente ausente. Por lo que se refiere a la etapa fundamental-ontológica, aun cuando las indicaciones metodológicas de *Ser y Tiempo* son oscuras, en una carta dirigida a Husserl, y en términos que por una vez son explícitos, Heidegger toma posición sobre la cuestión del método, afirmando que «la tendencia preponderante de *Ser y Tiempo* discurre en el seno del programa transcendental».<sup>9</sup> Y también un aspecto esencial del transcendentalismo aparece mencionado en una nota de *Ser y Tiempo*: «El "apriorismo" es el método de toda filosofía que se tenga a sí misma por rigurosa.»<sup>10</sup> Esta parsimonia de Heidegger al comentar las cuestiones de método, de todos modos, no es un obstáculo insuperable. Indagar los postulados metodológicos de su primera etapa no es una empresa tan estéril como el laconismo heideggeriano podría hacer temer. Si Heidegger optó por el hermetismo sobre los problemas de método, el historiador puede inferir de la propia ontología fundamental un nítido compromiso metodológico. El análisis de *Ser y Tiempo*, ante todo, corrobora la vinculación de esta doctrina con los planteamientos transcendentales.

Con todo, las explicaciones más claras sobre la versión del transcendentalismo que defiende la ontología fundamental se encuentran en la obra *Kant und das Problem der Metaphysik*, publicada por Heidegger en 1929, dos años después de *Ser y Tiempo*, y donde este autor afirma: «En vez de investigar el ente mismo, el conocimiento transcendental se interesa ante todo por su constitución ontológica porque cree posible comprender el ser con anterioridad al ente. Esta constitución ontológica es solidaria de la transgresión o transcendencia (*das Überschreiten / die Transzendenz*) de la razón pura con respecto al ente, hasta el extremo de que puede ser indagada tomando

9. *Carta de Heidegger a Husserl de 22 de octubre de 1927*, publicada en *Husserliana* 9, p. 600.

10. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 50.



como referencia el propio ente en tanto que objeto posible de experiencia. Considerar la posibilidad de la ontología como un problema filosófico conlleva indagar la transcendencia de la comprensión del ser, o sea preguntar por su esencia. [...] Considerar la posibilidad de la ontología en su aspecto problemático significa, en una palabra, [...] filosofar transcendentamente.»<sup>11</sup> Este mismo punto de vista hubiera podido ser formulado por Heidegger, inspirándose en el célebre enunciado kantiano, con estas palabras: «es transcendental todo conocimiento que, en vez de ocuparse de entes, atiende a las condiciones universales para la aprehensión del ente (y correlativamente del ser, propiamente hablando) en la medida que tales condiciones son posibles *a priori*». Esta formulación, en todo caso, permite atisbar el alcance efectivo del transcendentalismo fundamental-ontológico. Para Heidegger el «sentido del ser» es formalmente la condición sintética *a priori* tanto de la posibilidad del ente como de su aprehensión por el ser humano. O sea que su obra asigna al ser el lugar que ocupaba la síntesis *a priori* en el planteamiento transcendental.

### 8.2.1. *Acceder metódicamente al ser es comprenderlo finitamente*

Formulada en la terminología de Heidegger, la intensificación fundamental-ontológica del planteamiento transcendental clásico tiene un diáfano punto de partida. La unidad del Dasein y del ente que no es el ente existente (o sea el ente meramente subsistente: la cosa) no puede venir asegurada ni por uno ni por otro, y requiere la intervención de un agente transcategorial que sólo puede consistir en el «sentido del ser». Una estructura formalmente similar, y de talante igualmente transcendental, aparece en la problemática suscitada por

11. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, op. cit., p. 16.

la diferencia ontológica, sobre todo si se tiene en cuenta que ésta no se reduce a la mera disyunción de ser y de ente. Ya que la instancia que Heidegger realmente interroga al formular la «cuestión acerca del ser», lejos de consistir en «el ser mismo en su escueta diferencia con respecto al ente», es más bien «aquello que puede aportar la determinación no sólo del ente sino también de la "ente-idad" [la categoría que Heidegger denomina *die Seiendheit*] del propio ente». Es primordial para este autor, en definitiva, la síntesis *a priori* en la cual consiste de hecho el ser del ente, o sea el «ser en tanto que ser». Heidegger mantiene que sólo ella hace posible una ontología en términos transcendentales. La «cuestión acerca del ser», en suma, sólo puede ser planteada metódicamente como un escrutinio transcendental-ontológico del sentido del ser. Expresado en otros términos: el ser sólo puede ser metódicamente aprehendido como el agente que hace posible el acceso del Dasein a los entes no «existentes» y que, por consiguiente, está al alcance de una comprensión finita.

De esta manera queda esclarecida la insistente referencia de Heidegger al «sentido» del ser, el cual expresa en definitiva el vínculo del ser con la operación de comprender. Por tanto es posible interpretar el proyecto fundamental-ontológico como una «interrogación del sentido del ser» entendida según los postulados del transcendentalismo. Ya que el «sentido del ser», lejos de corresponder al «fundamento absoluto» que reclamaba la metafísica tradicional, es más bien la «relación sintética *a priori*» por excelencia. Su rango es tan primordial que la propia indagación metafísica del fundamento, de acuerdo con Heidegger, debe estar subordinada a la «interrogación acerca del ser». Con ello la clásica «cuestión del fundamento» conserva, a pesar de todo, su posición filosófica eminente, siempre y cuando sea entendida como la indagación de una síntesis *a priori*. Precisamente la interpretación que propone Heidegger sobre la «revolución copernicana» de Kant, parte de esta distinción entre «la cuestión del fundamento» y «la cuestión del ser». La instancia preponderante de la ontología fundamental, no lo olvidemos, es la «interrogación transcendental acerca del sentido del ser» en mucha

mayor medida que la «cuestión del ser del ente». Sobre este tema precisa Heidegger: «Preguntar por el sentido del ser no quiere decir que nuestra investigación de pronto se ha de volver recóndita y que nos hemos de poner a cavilar (*ergrübeln*) sobre el trasfondo del ser. Más bien preguntamos por el sentido del ser atendiendo al hecho de que el ser responde (*steht herein*) a la capacidad de comprensión del Dasein. El sentido del ser nunca puede venir contrapuesto al ente pero tampoco puede resultar confrontado con el propio ser, por poco que se considere que el ser es el “fundamento” (*Grund*), al fin y al cabo sólo accesible como sentido, que salvaguarda al propio ente [...] a causa de que en sí mismo [...] el fundamento no es más que el abismo (*Abgrund*) en el cual consiste la carencia de sentido.»<sup>12</sup> Por esta razón denuncia Heidegger la negligencia de la filosofía de Occidente. No alcanzó a tematizar la comprensión unificada del ser que contienen implícitamente, al tiempo que la presuponen *a priori*, las doctrinas ontológicas tradicionales. Según su punto de vista, la tradición filosófica soslayó sistemáticamente la cuestión del sentido del ser, o expresado en otros términos: se empecinó en ignorar el tema capital del «ser en tanto que ser».

### 8.2.2. La metodología inexplicita de Ser y Tiempo

A pesar de la ya referida parquedad de Heidegger en sus referencias sobre metodología, se advierte en Ser y Tiempo una constante atención hacia las cuestiones relacionadas con el método. El innegable compromiso metódico de la ontología fundamental, por otra parte, explica que Heidegger rechazara las interpretaciones antro-

12. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 152. También se alinea *Sein und Zeit* con el transcendentalismo en los aspectos más epidérmicos del método. Por la astringencia de sus argumentaciones *Sein und Zeit* parece orientarse hacia el ideal de «ciencia rigurosa» propugnado por Husserl en *Die Philosophie als strenge Wissenschaft*. Pero según la ontología fundamental todo pensamiento «riguroso» es en realidad una forma subalterna de las operaciones originarias de «comprensión».

pológicas y existencializantes suscitadas por su propia terminología. En todo caso, los intérpretes de esta doctrina han solido valorar en ella, alternativamente, dos aspectos extremos y contrapuestos. En ciertas ocasiones un aparente compromiso con la infinitud y una disimulada inseguridad ante la contingencia, precisamente las dos servidumbres asociadas a la actitud metódica en filosofía. Otras veces la posición hegemónica de la dimensión fáctica y las perspectivas finitas en la ontología fundamental. Esta oscilación interpretativa, efectivamente, ha solido acompañar las aproximaciones de talante metodológico a la ontología fundamental. Pero una circunstancia atenua en cierto modo tales perplejidades: aun cuando Heidegger fue reticente en sus referencias sobre metodología, en cambio tendió a destacar el rigor de sus procedimientos especulativos. «El ser exige un modo de aprehensión propio (*eine eigene Aufweisungsart*), y además distinto del simple desencubrimiento del ente, [...] una garantía (*Sicherung*) de que se está procediendo rectamente.»<sup>13</sup> O sea que Heidegger entiende el método no como un camino que, a pesar de su arbitrariedad, debe ser recorrido inapelablemente, sino como una «manera de proceder» eminentemente controlable pero al propio tiempo vinculante.

En opinión de Heidegger todo compromiso metodológico debe apelar al rigor con el fin de resguardar del error y de la confusión. Para este autor el saber es agonal por naturaleza, y la contemplación indolente no conduce a meta gnoseológica alguna. «La verdad», señala Heidegger, «tiene que ser arrebatada (*abgerungen*) al ente. El ente es a su vez arrancado (*entrißen*) a la ocultación. El descubrimiento es siempre una predación (*Raub*).»<sup>14</sup> Por ello la necesidad del método, entendido en un sentido estrictamente reflexivo, o sea como un procedimiento autotematizador, desde el inicio de Ser y Tiempo está asociada a la «cuestión acerca del ser». La opinión de Heidegger a este respecto es tajante: «Plantear expresamente la

13. *Ibid.*, p. 6.

14. *Ibid.*, p. 222.

cuestión del ser con la pretensión de preservar su inherente opacidad, exige especificar las tareas siguientes: mirar en dirección (*hinsehen*) al ser, captar conceptualmente el correspondiente sentido, [...] elegir adecuadamente el ente considerado ejemplar, poner de relieve (*herausarbeiten*) la auténtica vía de acceso a dicho ente. Estos procesos: mirar en una dirección, captar conceptualmente, elegir y acceder, de hecho son constitutivos de la propia operación cuestionadora, pues son los modos de ser de un ente particular, el cual no es otro que el propio ente que plantea tal cuestión, o sea nosotros mismos. Elaborar la cuestión del ser, por tanto, significa: hacer transparente un ente (el propio ente cuestionador) mediante el procedimiento que consiste en revelar su ser.»<sup>15</sup>

El carácter metódico de la ontología fundamental, de todas formas, también es puesto de manifiesto por el cometido que la doctrina asigna a las «categorías» fundamentales de la «analítica del Dasein», o sea las instancias que Heidegger denomina «*Existenzialien*». Los «existenciales» son los modos de la constitución ontológica *a priori* de las realizaciones o efectuaciones (*Vollzüge*, dice Heidegger) del Dasein. Se trata, en otras palabras, de los «modos de ser» que constituyen el Dasein como sujeto realizador y efectuator, de manera que las categorías (las estructuras de los entes que no son el Dasein) son en realidad un modo privativo o derivado de los «existenciales». Heidegger destaca la diferencia entre los existenciales y las categorías porque la considera el indispensable punto de partida para su crítica de la ontología tradicional. Señala la necesidad de abandonar la tendencia habitual a «comprender el propio ser a partir del ente escogido por el ser humano para determinar continuamente y con total prioridad (*ständig und zunächst*) su propia conducta», o sea la propensión «a comprender el propio ser a partir del mundo».<sup>16</sup> Heidegger denuncia así la extendida tendencia a interpretar el ser humano con ayuda de unas categorías que sólo son adecuadas para

15. *Ibid.*, p. 7.

16. *Ibid.*, p. 15.

el ente que no es el Dasein. Y anima a superar esta dependencia con la actividad meditativa que él mismo caracteriza como una «reflexión (*Rückstrahlung*) ontológica de la comprensión del mundo sobre la interpretación del Dasein.»<sup>17</sup>

### 8.2.3. El «dispositivo transcendental» heideggeriano

La ontología tradicional, o sea la disciplina que, en palabras de Heidegger, «elige como fundamento ejemplar el género de ente que suele venir a nuestro encuentro en el regazo del mundo», según este autor debe ser substituida por un pensamiento decidido a desarrollar la «cuestión acerca del ser» otorgando al Dasein el rango de «ente ejemplar». Las categorías de la metafísica, pensadas para el ente que no es el Dasein, son ahora inservibles para captar las «estructuras del ser del ente existente». Por ello la innovadora reflexión ontológica que propone Heidegger deberá especificar con rigor ambos órdenes estructurales *a priori*, o sea las categorías y los existenciales. Los existenciales priman sobre las categorías por ser las estructuras de la realización o efectuación (*Vollzug*) ontológica del Dasein. Y ésta es el punto de partida transcendental que permite acometer con razonables expectativas de eficacia la «cuestión acerca del ser».

La «realización» o *Vollzug* del ser que el Dasein lleva a cabo, efectivamente, es decisiva desde el punto de vista fundamental-ontológico. Las categorías de la filosofía tradicional provienen necesariamente de esta «efectuación», pues a ella cabe atribuir en último término la constitución de toda realidad. Si en verdad no hay otra realidad que aquella que ha sido «realizada», entonces todo compromi-

17. *Ibid.*, p. 16. Aquí «reflexión» es más una metáfora fisicalista que un término filosófico. También indica Heidegger que por medio de «formalizaciones y reducciones negativas» (*Ibid.*, p. 22) se ha intentado paliar el estrepitoso fracaso de la categorialidad tradicional, aludiendo de este modo, críptica y despectivamente, a las operaciones de la fenomenología.

so explicitador debe «revivir» la correspondiente «realización». La operación ontológicamente prioritaria cuando el ser es interrogado, en tal caso, es el cometido «realizador» del Dasein. Esta primacía promueve una revisión tan dramática de la ontología tradicional que, sin exageración alguna, puede ser comparada a la «revolución copernicana» instigada por Kant. Por otra parte, esta revocación de la ontología clásica ha servido también como punto de partida para denunciar una secular falacia antropológica. Según tal impugnación, la antropología filosófica ha solido interrogar el ser humano haciendo uso de unas categorías que, a causa de su onticismo, eran patentemente inadecuadas. Las tematizaciones del sujeto que tradicionalmente ha propuesto la antropología, para este punto de vista, sólo han tenido en cuenta los subproductos de la actividad «realizadora» que ejecutan los entes existentes. O sea que las disciplinas antropológicas únicamente han atendido a los efectos secundarios de la capacidad efectuada del Dasein.

Al filo de estas puntualizaciones empieza a perfilarse la metodología trascendental adoptada por la ontología heideggeriana. Explicitar el Dasein, según acabamos de indicar, conlleva aceptar la hegemonía de los existenciales por ser éstos las estructuras de la realización que ejecuta el propio Dasein. «El modo de acceder al Dasein, así como el procedimiento para explicitarlo, deben ser escogidos de manera que dicho ente se pueda mostrar a sí mismo, en sí mismo y a partir de sí mismo (*sich an ihm selbst von ihm selbst her*)».<sup>18</sup> Con estos términos insiste Heidegger en que la única posibilidad de aprehender efectivamente el Dasein consiste en comprenderlo a partir de sí mismo. Una vez asegurado este eminente acceso, la comprensión de los existenciales hará posible a su vez comprender las categorías, en virtud de la constitución existencial-ontológica de todo esquema categorial. Cuando las categorías hayan sido comprendidas y, en consecuencia, el «fenómeno del mundo» haya quedado esclarecido (conviene no olvidar que es el existencial de mayor fundamentalidad), será posible en-

18. *Ibid.*, p. 16.

tender el «ente intramundano» en su especificidad. O sea que la diferencia entre los existenciales (los modos de constitución ontológica *a priori* de las realizaciones del Dasein) y las categorías (los modos privativos de los existenciales, o sea las estructuras de todo ente distinto del Dasein), certifica el carácter trascendental de la ontología heideggeriana. Y en términos generales hay convenir con Heidegger en que el interés por la cuestión acerca del ser, obliga a plantear a su vez la posibilidad de una ontología auténticamente fundamental.

Se trata, en pocas palabras, de que el ser es accesible por medio de una comprensión típicamente humana que es considerada preponderante porque precede *a priori* todo acceso alternativo. La comprensión del ser por el ente existente, en efecto, es tan primordial que necesariamente antecede las propias efectuaciones del Dasein. Por esta causa, el método que toda interrogación del ser debe adoptar habrá de tener en cuenta los modos de «realizar» el propio ser, los cuales a su vez están precedidos por la correspondiente «comprensión». La referencia capital, en suma, es el Dasein como agente realizador de la constitución trascendental del ser del ente, siempre en el bien entendido que el propio ser del Dasein consiste precisamente en esta realización. Únicamente una analítica del ser del Dasein, por lo tanto, estará en condiciones de determinar metódicamente el sentido del ser, sin que deba ser olvidado que la expresión «sentido del ser» es equiparable a la de «verdad del ser». Sólo adoptando el método trascendental, en definitiva, la ontología fundamental podrá resolver la «cuestión trascendental del sentido del ser».

### 8.3. La búsqueda heideggeriana de un fundamento último

La importancia del trascendentalismo en el pensamiento del «primer» Heidegger es puesta también de manifiesto por el impulso especulativo asociado al complejo tema de la *Vorgängigkeit*. Este término, cuya traducción al español es problemática, corresponde por lo pronto a un difuso entramado de nociones fundamental-ontológi-

cas: antecisión, precedencia, presciencia y, en cierto modo, apriorismo. Más precisamente, «*Vorgängigkeit*» designa el elemento doctrinal que se manifiesta ante todo en la hegemonía de la *Vorverständnis* (la pre-comprensión), pero que también está presente en la concatenación conceptual que referimos a continuación. La primacía de la *Vorgängigkeit* afecta a todas las instancias que, como Heidegger dice, *je schon*, es decir: todo aquello que concomitantemente viene ya dado de manera indisociable con el propio dato que se está considerando. Por consiguiente se trata de atender a todo aquello que, en palabras de Heidegger, *sich zunächst und zumeist zeigt*, es decir: «aquello que se muestra de antemano y de la manera más general». La indagación inspirada por la *Vorgängigkeit*, en suma, se orienta a todo aquello que esencialmente se presenta como posibilidad, en el bien entendido, nos dice Heidegger, que «conocer algo *a priori* quiere decir aprehenderlo a partir de su escueta posibilidad». <sup>19</sup> Este exacerbado posibilismo, a su vez, invita a considerar con atención la categoría de la *Gleichursprünglichkeit*, una expresión enaltecida por Heidegger y que denota «todo aquello que es co-surgente, que es co-originario, que subyace a la co-presencia». <sup>20</sup>

19. Immanuel Kant, *prefacio a: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, citado por Heidegger en: Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. por F. W. v. Herrmann, vol. 24 de la *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M. 1975, p. 461.

20. Conviene tener en cuenta que atender a la co-presencia no conlleva necesariamente secundar el transcendentalismo. La co-presencia puede muy bien no ser la condición de posibilidad para la manifestación de lo presente, y además cabe la eventualidad de que ella misma no se encuentre manifestada. En este contexto las caracterizaciones más fértiles del transcendentalismo suelen surgir a contrapelo de los propios planteamientos que lo pretenden impugnar. Los defensores actuales de una concepción *no* transcendental del lenguaje (y atenta, por tanto, a sus aspectos creadores, generadores, imprevisibles, inasibles, intematizables y anti-instrumentales), en efecto, consideran que «la razón es un autoconcepto formado a partir de una experiencia fácticamente sucedida (*geschehen*) pero que al mismo tiempo adquiere un permanente carácter necesario una vez que ha tenido lugar. O sea que la razón sólo viene dada por su propia consecución (*in ihrem Gelingen Gegebenes*) y por lo tanto ni viene presupuesta por un posible concepto *a priori* ni es agenciada (*bewirkt*) por el ser humano.» Cfr. Josef Simon, *Sprachphilosophie*, Munich 1981, p. 83.

Heidegger formuló con insuperable nitidez el tema de la *Vorverständnis* o pre-comprensión al comentar la relación entre su doctrina y el legado filosófico de Kant. Las lecciones de 1927/28 dedicadas a la primera Crítica kantiana contienen, en efecto, una sugestiva glosa de la *Vorverständnis*. «El problema es el siguiente: ¿cómo puede establecer el entendimiento unos principios reales sobre la posibilidad de las cosas? Es decir: ¿cómo puede el sujeto comprender por adelantado (*in vorhinein*) aquello que constituye el estado de ser de un ente (*die Seinsverfassung eines Seienden*)? Kant indaga un tema que con la máxima radicalidad podría ser formulado así: el ente no es accesible sin una comprensión previa del ser. Es decir: el ente que sale a nuestro encuentro debe estar previamente ya (*zuvor schon*) comprendido en su estado de ser.» <sup>21</sup> A pesar de que esta formulación despeja algunas perplejidades, no es posible describir adecuadamente la estructura transcendental de la ontología heideggeriana si antes no son disipados ciertos malentendidos. Desde luego no basta con señalar que en la primera doctrina de Heidegger la «comprensión» opera a un nivel más fundamental que la intuición husserliana. Pero es una constatación indispensable porque expone la dramática ampliación fundamental-ontológica del horizonte de la *Vorgängigkeit* o «antección», la cual fue posible a su vez por la innovadora fusión heideggeriana de hermenéutica y ontología. «Ser es aquello que en cada caso [*i. e.*: en que tiene lugar un encuentro con un ente] está ya de antemano comprendido (*das Sein ist das, was je schon verstanden ist*)».

El compromiso transcendental de Heidegger, con todo, no se reduce a esta ampliación del habitual punto de partida especulativo. La denominación «Dasein» para designar el ente existente, por ejemplo, corrobora indirectamente la orientación transcendental de esta ontología. Al fin y al cabo, la instancia llamada «Dasein», lejos de consistir en el ente llamado «ser humano», habitualmente considerado

21. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, ed. por I. Görland, vol. 25 de la *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M. 1977, p. 55.

como un ente estricto, equivale de hecho al «estado de ser» de tal ente (*Seinsverfassung* es el término original heideggeriano). Aun cuando «Dasein» tiene en el ser su referencia más rigurosa, el propio ser humano concreto interviene en Ser y Tiempo como Dasein al venir considerado exclusivamente desde el punto de vista de su ser, o todavía mejor: teniendo primordialmente en cuenta su peculiar estado de ser. Este «estado de ser» del ser humano, por otra parte, es percibido en su esencial conexión ontológica con el ser del ente en general. Por esta razón el significado de «Dasein» excede propiamente al de «existencia», quedando reservada esta designación para el ser del «ser humano». Estas puntualizaciones ayudan a identificar la estrategia especulativa por medio de la cual la ontología fundamental escapa a la circularidad lógica sin por ello dejar de estar inmersa en la circularidad hermenéutica. La doctrina del «primer» Heidegger, efectivamente, soslaya el riesgo de circularidad lógica en unas condiciones singularmente azarosas, *pero tal evitación es indispensable para asegurar su compromiso con el transcendentalismo*. La sospecha de circularidad, de todos modos, asoma con fuerza si, en el presente contexto, no se discrimina entre los dos géneros de «comprensión del ser» que referimos a continuación.

### 8.3.1. La función «anticircular» del Dasein

Es preciso distinguir con nitidez, efectivamente, entre la «comprensión» que autotélicamente («reflexivamente» sería un término poco afortunado en este horizonte revisionista) hace accesible el ser existencial, y la «comprensión» dirigida al ser en sentido propio, o sea en su acepción más general posible. La crucial operación ontológica del «hacer accesible» (la *Erschlossenheit*, según la terminología de Heidegger), en suma, presenta una bifurcación que puede ser descrita del modo siguiente. El «ser» respecto al cual el ser humano, en su «constitución de ser» o Dasein, se conduce según el «modo de la comprensión», o sea el repertorio de disposiciones ex-státicas que

Heidegger designa como «existencia», no es otro que el «ser propio» respecto al cual el Dasein se conduce «comprensivamente». Sin embargo este «ser propio» es irreducible al «ser en general». Heidegger siempre fue explícito sobre esta clase de ser: «aquello que determina el ente en tanto que ente, aquello a partir de lo cual el ente, con independencia de como se lo considere (*mag es wie immer erörtert werden*), está ya adecuadamente comprendido de antemano». <sup>22</sup> La «comprensión» ontológico-existencial, con todo, es concomitante con la propensión del ser a «hacerse accesible» (*Erschlossenheit*). Al «abrirse» la existencia ante sí misma según el modelo autotélico del «hacerse accesible» del «ser existencial», tiene también lugar la «apertura» de la totalidad de los entes ocasionada por el «hacerse accesible» del ser en general, pues la existencia, conviene recordarlo, es en definitiva «el ser al cual se atiene el propio Dasein». Sucede, en suma, que «el ser del Dasein y su tendencia a hacerse accesible (*Erschlossenheit*) propician co-originariamente (*gleichursprünglich*) la puesta al descubierto (*Entdecktheit*) del ente intra-mundano.» <sup>23</sup>

Esta decisiva distinción entre el «ser existencial» y el «ser en general» esclarece ante todo la actuación del Dasein que propiamente podría ser denominada «anticircular». Y ayuda a entender por que el sentido del ser existencial del ser humano consiste precisamente en mantener operante el «hacerse accesible» del ser en general. Desde luego estas puntualizaciones ayudan a valorar la renovación heideggeriana de las propuestas ontológicas tradicionales. Si el ser humano es aprehendido («concebido» sería en este contexto un término inapropiado) ontológicamente como Dasein, entonces no se accede a él exclusivamente a partir de sí mismo, como pretendían los planteamientos tradicionales centrados en el yo, la conciencia y el sujeto. Con la hegemonía ontológica del Dasein, en suma, queda liquidado el confinamiento «moderno» en la subjetividad. Esta liberación obliga a considerar autotélicamente el ser humano como un modo de existencia

22. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 6.

23. *Ibid.*, p. 221.

que se hace accesible a sí mismo en el seno del «hacerse accesible» del ser en general. La importancia de esta conclusión reside en que despeja de una vez por todas la confusión ocasionada por la habitual caracterización del Dasein como «el modo de ser que corresponde al ser humano». Desde el punto de vista del método, efectivamente, esta especificación tiene un pernicioso efecto porque suscita un anodino antropologismo transcendental. Cuando se describe trivialmente el Dasein como el «modo de ser» del *anthropos*, se le concibe como un mero estado de ser de un ente, aun cuando se esté haciendo referencia a un ente de rango tan eminente como el *animal rationalis*. Conviene especificar rigurosamente el carácter propio del Dasein, en definitiva, ya que sólo entonces podrá ser comprendida la función del ente existente en el ensamblaje transcendental organizado por Heidegger. En todo caso, con la hegemonía del Dasein queda planteada la cuestión acerca del ser humano en su conexión existencial con el ser de los entes en general. Hay que tener en cuenta que el ser humano, por la peculiaridad de su «estado de ser», propiamente no existe como sujeto puramente en función de la conciencia que tiene de sí mismo. El ser humano sólo existe como sujeto a partir de la relación que «el ser de su propia existencia» mantiene con el ser de la totalidad de los entes, o sea el ser definitivamente considerado en sí mismo.

### 8.3.2. *La conciliación de método e inmediatez*

La noción de fenómeno es hasta tal punto preponderante en el planteamiento transcendental de Heidegger que por lo pronto conviene examinar su peripecia en la ontología fundamental. Como también es oportuno considerar el vínculo entre esta mutación del «fenómeno» clásico y la revisión heideggeriana de algunas cuestiones metodológicas esenciales. El tratamiento que Heidegger otorga en *Ser y Tiempo* al concepto de fenómeno, por lo pronto, parece cuestionar de raíz las prescripciones metodológicas que la tradición ha

solido prodigar. Se tiene la impresión, en efecto, que la transformación heideggeriana del concepto de fenómeno obliga a substituir el proceder metódico que ha implantado la tradición moderna por un descriptivismo tan aséptico como radical, basado en registrar todo aquello que «se muestra a sí mismo tal como es en sí mismo». Esta conversión al descriptivismo, como es notorio, adquiere una vehementemente dimensión hermenéutica en el # 45 de *Ser y Tiempo*. En líneas generales corrobora la presunción, expuesta al principio del presente capítulo, de que la doctrina de Heidegger favorece también un subrepticio talante antimetódico, cuando menos si se asigna al término «método» su sentido tradicional. Todo intento de profundizar en este lábil entramado de lealtades doctrinales, en cualquier caso, obliga a levantar acta de una imprevista incoherencia. La exigencia de una *in-mediatez* incondicional en el objeto a investigar, expresada en la decantación hacia un fenomenismo a ultranza, así como el rechazo de todo orden mediador, y por tanto la descalificación de las mediaciones aportadas por cualquier metodología, parecen inconciliables con la ya mencionada insistencia de Heidegger en que la reflexión metodológica oriente el cometido explicitador de su ontología. Indagaremos a continuación si es plausible esta impresión inicial de incoherencia.

Ante todo conviene esclarecer la referida exigencia de «inmediatez autoestrada» para el fenómeno, corroborando además su aparente incompatibilidad con el cometido mediador del método. Hay que recordar, a este respecto, que Heidegger distingue tres sentidos posibles en la noción de fenómeno: el «vulgar», el «formal» y el «fenomenológico». En un sentido que cabe denominar «vulgar», se designa como «fenómeno» el objeto de la «intuición empírica» entendida según la acepción kantiana, mientras que en un sentido propiamente «fenomenológico» se denomina «fenómeno» aquello que se muestra a sí mismo *atemáticamente* en el atisbo inicial de toda representación. En un sentido «formal», en cambio, «fenómeno» es exclusivamente «aquello que se muestra a sí mismo tal como es en sí mismo», en el bien entendido que tal instancia permanece por deter-



minar, pues no queda precisado si «aquello que se muestra» es un ente o bien si, por el contrario, expresa de alguna manera el ser de dicho ente. Desde luego esta distinción entre los sentidos vulgar y fenomenológico de «fenómeno», o sea entre la representación todavía incipiente y aquello que, mostrándose a sí mismo en y con la representación, permanece por tematizar, es a todas luces crucial. Y la conclusión que extrae Heidegger de esta contraposición entre dos acepciones de «fenómeno», o sea la «vulgar» contra la «fenomenológica», certifica esta importancia. En todo caso la investigación del fenómeno no sólo no es incompatible con un planteamiento transcendental, sino que además exige tener en cuenta las condiciones efectivas de posibilidad, o sea aquellas que no son meramente de orden óptico, para los objetos de la experiencia. Pero este amago de armonización entre fenómeno y método deja entrever inmediatamente un problema. A pesar de sus obvias implicaciones transcendentales, en efecto, el concepto «fenomenológico» de fenómeno parece ontológicamente absurdo, una impresión que cabe atribuir al carácter exclusivo de esta acepción. Aun cuando se esfuerza por especificar el ser como sentido, pasa por alto el ente hasta el extremo de desentenderse de todo horizonte óptico. Para un pensamiento comprometido con la diferencia ontológica, el concepto «fenomenológico» de fenómeno parece por lo pronto inservible.

Ello no obstante, queda por determinar transcendentalmente la clase de ente que puede dar acceso a la noción «fenomenológica» de fenómeno, aun cuando esta reconsideración del horizonte óptico conlleve rehabilitar simultáneamente la acepción denominada «vulgar». Heidegger es tajante en referencia al «ente mediador» solicitado: el ente con cuyo concurso debe ser posible acceder al fenómeno considerado en su acepción «fenomenológica», no es otro que el *Da-sein*. «A causa de que "fenómeno" en sentido fenomenológico siempre es sólo "ser", y aun cuando a su vez "ser" sea siempre "ser del ente", toda aspiración a *des-cubrir* (*das Absehen auf eine Freilegung*) el ser presupone que, con anterioridad, haya sido adecuadamente obtenido el ente mismo. El ente debe mostrarse a sí mismo facilitando un

modo de acceso que le debe ser propio. De esta manera el concepto vulgar de fenómeno se vuelve fenomenológicamente relevante.»<sup>24</sup> La exhortación de Heidegger establece una «fenomenología» capaz de conjugar las dos acepciones de «fenómeno» que hemos reseñado, o sea la «fenomenológica» y la «vulgar». En ambas acepciones una operación de «instar a mostrarse a sí mismo» («*das Sich-zeigen-lassen*», en terminología de Heidegger) suscita en definitiva una «donación de sí mismo» o *Selbstgegebenheit*. O sea que el afán por hacer compatible el «método» con la «inmediatez fenoménica» debe afrontar el problema de esclarecer en qué consiste realmente la «donación de sí mismo» efectuada «a través de sí mismo» de todo aquello que, (auto)mostrándose o (auto)señalándose, se da a sí mismo y por sí mismo.

La cuestión capital consiste, por tanto, en determinar si el ente es «aquello que se da a sí mismo», o si más bien ocurre que la operación (auto)donadora es ejecutada, no sólo *desde* una instancia distinta del ente, sino sobre todo *por medio de* esta agencia transcendente, o sea por efecto de un ámbito de donación *a priori* a partir del cual el ente se troca en manifestación. Por tanto conviene localizar el agente mediador que, paradójicamente, hace posible que el proceso de (auto)donación del ente «en sí mismo» tenga un inequívoco carácter *in-mediat*o. Aun cuando el ente parece mostrarse «a sí mismo», en efecto, las características de tal mostración no certifican que la correspondiente dinámica mostradora sea un desempeño del propio ente. También es obvio que el ente se muestra «a sí mismo» sólo «en tanto que algo», o sea necesariamente situado en un apropiado horizonte de referencia. Pero a su vez este requisito suscita la dificultad siguiente. El problema planteado por la mediación en cierto modo *intra*óptica del ente (la capacidad de «mostrarse a sí mismo tal como realmente es») no subsiste cuando se entiende el fenómeno en su acepción «fenomenológica». A menos que con una patente indiferencia hacia los postulados de la fenomenología, desde luego, asigne-

24. *Ibid.*, p. 37.

mos al ente un cometido mediador con respecto al ser. Para transferir la problemática suscitada por la «mostración de sí mismo» al fenómeno «fenomenológico», efectivamente, habría que remitir el ser a un «superhorizonte» que justificaría todo sentido. No hace falta decir que este postulado sería incompatible con la habitual concepción del ser como horizonte universal e inapelable. Y de pasada conviene señalar que estas reflexiones conducen tácitamente al planteamiento de la «diferencia ontológica» que propone el propio Heidegger. El ente se muestra a sí mismo, aun cuando la inmediatez de esta mostración esté mediatizada por el ser. Y el ser se muestra a sí mismo, por más que la inmediatez de esta mostración se encuentre mediatizada por el ente. En estos términos puede ser formulada «la extraña paradoja, desconocida para el metafísico, de que el ser se contrae hasta los propios entes que pone de manifiesto, y se oculta en la misma medida en que lleva a cabo esta operación reveladora».<sup>25</sup>

### 8.3.3. *El carácter mediato de la autodonación del fenómeno*

Elucidar la mediación que sobreviene en la inmediatez de la autodonación del fenómeno, de todos modos, aparecía ante el Husserl maduro como una cuestión ya resuelta. Para este autor, en efecto, la «donación-de-sí-mismo» del objeto es una realización, efectuación o ejecución (estas son las equivalencias más fieles del crucial término fenomenológico *Vollzug*) de la conciencia. En consecuencia hay que entender por «fenómeno» aquello que la conciencia es capaz de suministrar por sí misma y a partir de sí misma, o en otras palabras, aquello que «se muestra a sí mismo» por medio de la autodonación de la conciencia. Pero esta crucial concepción husserliana, como es

25. William J. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, La Haya 1963, p. 8. El texto original dice: «it hides by the very fact that it reveals».

notorio, fue vehementemente impugnada por Heidegger. Este filósofo considera que la conciencia es patentemente incapaz de realizar o efectuar aquello a partir de lo cual ella misma emerge. Se trata en definitiva, y en términos menos elípticos, de que la conciencia no está en condiciones de efectuar o ejecutar su propia y específica relación con las cosas. Según Heidegger ocurre lo contrario, y esta «relación de la conciencia con las cosas» debe venir dada previamente a la propia conciencia y a todos sus cometidos específicos. Estas puntualizaciones obligan a admitir de una vez por todas que el elemento mediador en la *in*-mediatez del objeto consiste propiamente en una específica «manifestidad» *a priori*. Al identificarla como el rasgo que, en último término, hace posible todo «objeto», Heidegger resuelve el problema que podría ser descrito como «el enigmático protagonismo asumido por la mediación en el seno de la inmediatez», y deja así el camino expedito para una transformación ontológica de la fenomenología.

Según la ontología fundamental, en efecto, la instancia que ejecuta un imprevisto cometido mediador en la inmediatez aparentemente incuestionable de toda automostración, formulando así en una terminología concluyente la dificultad referida en el párrafo anterior, es el «sentido o verdad del ser». Con esta identificación Heidegger consigue hacer compatible la fenomenidad con el método. En su opinión, efectivamente, aun cuando en condiciones óptimas el objeto se muestra a sí mismo tal como es en sí mismo, al propio tiempo puede decirse que el objeto siempre viene de alguna manera «mostrado». Por esta causa la consideración del «sentido o verdad del ser» concilia la exigencia de *in*-mediatez y el compromiso con el método. Entonces la característica *in*-mediatez del fenómeno puede ser objeto de una mostración mediatizada, la cual será oportuno encaminar con ayuda de una reflexión metódica. Para adaptar a la paciente iteratividad de todo método la abrupta *in*-mediatez del fenómeno, desde luego, no es necesario revitalizar el planteamiento categorial-ontológico tradicional, comprometido con una presunta correlación entre la «cosa en sí» y la representación. La inequívoca *in*-mediatez de toda

automostración, de acuerdo con el *novum* doctrinal que estamos exponiendo, está siempre en realidad ya de antemano mediada. No hace falta decir que esta aparente paradoja hace todavía más patente que una mostración «metódica» debe secundar toda automostración. Antes nos parecía que la imprescindible inmediatez de toda automostración convertía el método en impracticable. Pero ahora advertimos que el problema de fondo es más bien otro. Aun cuando tal inmediatez debe sobrevenir sin subterfugio alguno, en el carácter inquestionablemente directo de toda automostración cabe advertir una velada y paradójica (pero sin embargo decisiva) dimensión mediata que reclama la intervención del método.<sup>26</sup>

Se trata de una decisiva mutación doctrinal que se enfrenta con la tradición cartesiana y que cuestiona el enaltecimiento gnoseológico de la reflexión, la subjetividad y la conciencia. Con su análisis del concepto de «fenómeno», y sobrepasando en radicalidad crítica el rígido metodologismo del paradigma moderno, Heidegger pone al descubierto un horizonte universal de comprensión. Asigna asimismo a la ontología la tarea de elaborar los problemas de método suscitados por la teoría del conocimiento hasta lograr su irreversible transfiguración ontológica. Desde su punto de vista, la perplejidad que puedan causar los peculiares análisis fundamental-ontológicos debe ser atribuida al enquistamiento del lector en la metodología epistemológica tradicional.

El concepto de fenómeno que Heidegger reinterpreta, de todos modos, además de corroborar que entre la fenomenología y la ontología fundamental existe una peculiar continuidad, aparece asociado a unos postulados metodológicos que también han experimentado una drástica revisión. Ante todo el método fenomenológico se afirma como una permanente aspiración a determinar las condiciones que

---

26. Aun cuando este planteamiento heideggeriano evoca con fuerza la «inmediatez mediatizada» de Hegel, no debe olvidarse que en Heidegger la mediación, lejos de venir agenciada por la reflexión del sujeto, se sigue del fundamental «hacer accesible» o *Erschlossenheit* del Dasein.

hacen posible el dato fenoménico. Conviene no olvidar que el programa fenomenológico se asignaba un cometido principal: conseguir que el «dato mismo» dé acceso a las condiciones *a priori* que precisamente lo hacen posible como dato. Heidegger, por su parte, constata que tales condiciones, lejos de estar fundamentadas en la conciencia, como pretende la tradición moderna, radican de hecho en el ser del dato, y en base a esta puntualización señala que el proyecto indagador fenomenológico sólo puede ser realizado en forma de un «análisis del ser». Considera, sobre todo, que esta imprescindible refocalización del análisis fenomenológico debe resultar del afianzamiento o consolidación de la correspondiente actitud metodológica. Desde el punto de vista del método, en definitiva, no cabe duda de que los planteamientos de Heidegger superan en radicalidad las consignas operativas de Husserl. Heidegger no sólo escruta los modos originarios de todo «venir dado», a la vez que indaga las formas fundamentales (las categorías) de toda donación, «sino que además interroga el origen (*Ursprung*) sintético transcendental que hace posible que un dato pueda serlo para un sujeto no productor de objetos (*daß einem nicht Gegenstände produzierenden Subjekt Gegebenes gegeben sein kann*)».<sup>27</sup> Desde un punto de vista estrictamente metodológico puede afirmarse, por tanto, que fenomenología y ontología fundamental son doctrinas a un tiempo afines y heterogéneas. Es en extremo paradójico que la radicalización heideggeriana del método fenomenológico, por lo pronto el más destacado elemento diferenciador de ambas doctrinas, ponga también de relieve su profunda vinculación recíproca. Esta velada unidad a nivel operativo, además, es manifestada por su compartido interés en disipar el malentendido metodológico que referimos a continuación.

La interpretación superficial del concepto de fenómeno, o sea la convicción de que actuando con la requerida inmediatez es posible aprehender el dato en sí mismo, la cual proviene a su vez de la aspi-

---

27. Gethmann, *Verstehen und Auslegung*, op. cit., p. 104.

ración a registrar prístinamente y sin condiciones aquello que se muestra, suele atribuir tanto a la fenomenología como a la ontología fundamental una radical intención descriptiva. Y desde luego este presunto compromiso de ambas doctrinas con un descriptivismo a ultranza parece incompatible con un planteamiento metódico riguroso. Sin embargo, la paulatina conversión de la beligerante actitud antiargumentativa de Husserl en un entusiasmo deductivista apenas disimulado, desmiente esta presunción inicial. Y en el caso de Heidegger tiene todavía menos fundamento acusar a este autor de exclusivismo descriptivista. Si la «auto-mostración del fenómeno» ya no corresponde a cometido alguno de la conciencia, tampoco puede ésta ejecutar captación alguna en circunstancias de rigurosa pureza. No es posible, en otras palabras, que las realizaciones o efectuaciones de la conciencia sean captadas por ella misma con asepsia antimetódica. Nada de cuanto viene efectivamente «dado», por consiguiente, puede ser objeto de una descripción no «contaminada» por el método. La descripción pretendidamente pura, dicho de otro modo, nunca llega a tener realmente lugar. En opinión de Heidegger toda descripción es en sí misma trunca e insuficiente, y en consecuencia el método debe ser considerado una opción indispensable. El compromiso heideggeriano con el método es hasta tal extremo rotundo que este autor concibe paradójicamente la descripción como una peculiar «metodología» cuyo cometido principal es excluir las entidades que la propia operación descriptiva considera irrelevantes. «“Describir” no significa proceder como en morfología botánica. Este término tiene más bien un sentido privativo, puesto que designa la necesidad de mantener inactivas todas las determinaciones que no ayudan a mostrar.» En opinión de Heidegger, por tanto, «descripción» quiere decir en definitiva «mostración mediatizada». Conviene advertir que esta redefinición heideggeriana propugna más o menos veladamente que sea preservada la invitación fenomenológica a describir. Al mismo tiempo, invita a disociarla de una vez por todas de la habitual aspiración a una inmediatez en cuya consecución el método es manifiestamente irrelevante. «El modo de darse el ser en el fenómeno, ante

todo, debe ser extraído de [o arrebatado a: *abgewonnen*] los objetos de la fenomenología. [...] El compromiso ideal con la captación y la explicitación originarias e intuitivas de los fenómenos descalifica de hecho la ingenuidad de las observaciones casuales, inmediatas e impremeditadas». <sup>28</sup>

28. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 35 y 36-37, respectivamente. Esta acusación de anticonstruccionismo a ultranza suele aparecer en la «recepción», con frecuencia indigente, de la fenomenología y de la ontología fundamental por la filosofía analítica anglosajona, la cual suele contraponer despreocupadamente el análisis conceptual rutinario a un descriptivismo ya devaluado *a priori* y frívolamente identificado como la actitud fenomenológicamente esencial

## 9. La radicalización heideggeriana del método fenomenológico

### 9.1. *La fenomenología del Dasein como hermenéutica*

Cuando en la famosa *Conversación sobre el lenguaje* se menciona que Heidegger ha superado las posiciones que defendió en la ontología fundamental, responde el filósofo: «No es para trocarla por otra que he abandonado mi primitiva posición filosófica. Más bien he dejado de mantenerla porque era sólo un alto en el camino. Aquello que perdura (*das Bleibende*) en el pensamiento, es el camino mismo.»<sup>1</sup> Y sin embargo esta supuesta persistencia de Heidegger en «aquello que perdura en el pensamiento», o sea en el modo y manera que le son propios y que a menudo son más interesantes que sus eventuales contenidos (o en la propia expresión del filósofo: su obstinación en no desviarse del «camino mismo» por el que solía transitar su meditación), ha sido objeto de una controversia inacabable. Si por un lado la aparente despreocupación metodológica de Heidegger es un *topos* recurrente entre los comentaristas de su obra, también es casi unánime la impresión de que el pensamiento del «primer» Heidegger consiguió imponerse tempranamente porque su admirable rigor operativo lo hizo aceptable para los defensores de la universalidad del método. Este reconocimiento, de todos modos, se trocó en rechazo cuando el Heidegger maduro expresó su recelo hacia toda actitud metódica, sin excluir sus modalida-

1. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., p. 99.

des más circunspectas. Como si la coherencia del método constituyera un freno para el pensamiento más que una ayuda, y la ausencia de un rumbo premeditado fuera una promesa de fertilidad filosófica.

En lo que atañe a la ontología fundamental, esta doctrina preserva el característico estilo meditativo de la fenomenología, como atestiguan las declaradas coincidencias de método que presentan estas doctrinas. Pero si la afinidad metodológica, como ya hemos referido en anteriores capítulos, parece orientar el vínculo de la fenomenología con la ontología fundamental, la adscripción al trascendentalismo emerge como una característica común. Y sin embargo podría objetarse con cierta plausibilidad que Heidegger introduce en *Ser y Tiempo* una dimensión metodológica inédita cuyo alcance sería interesante explorar. La referida innovación metodológica consiste en que aun cuando Heidegger se esfuerza por preservar la dimensión transcendental de la fenomenología, no es menos cierto que imprime a la doctrina fundamental-ontológica un carácter específicamente hermenéutico. Se podría replicar que *Ser y Tiempo* asigna al término «hermenéutica» un alcance meramente programático. En realidad Heidegger lo utiliza primordialmente para aludir a un presunto «carácter hermenéutico» que, en su opinión, cabría atribuir a la metodología fenomenológica en general. Afirma, por lo pronto, que «la fenomenología del Dasein es hermenéutica en el sentido originario de la palabra».<sup>2</sup> Y a continuación especifica que «la hermenéutica es la tarea (*das Geschäft*) que se ocupa de la explicitación o interpretación (*der Auslegung*)».

2. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 37. También la dimensión hermenéutica sugiere una ruptura de la ontología fundamental de Heidegger con la fenomenología. Esta doctrina sólo en sentido figurado puede ser considerada una hermenéutica, aun cuando emplee Husserl algunos conceptos extraídos de la teoría de la interpretación a causa de su habitual torpeza terminológica. «La fenomenología, en tanto que autoexplicitación transcendental del yo contemplativo, es una disciplina no hermenéutica. El concepto de explicitación (*Auslegung*) significa en fenomenología lo mismo que «clarificación», «esclarecimiento» o «puesta de manifiesto», e incluso «estudio», «análisis» o «crítica». No significa «interpretación» en sentido propio, o sea la operación que pone en práctica una anticipación (*Antizipation*).» Cfr. Antonio F. Aguirre, *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Darmstadt 1982, p. 80.

Puede parecer extraño concebir la «hermenéutica» como el ejercicio de la *Auslegung* si se tiene en cuenta que este término, en el lenguaje de Heidegger, designa «el sentido metodológico de las descripciones fenomenológicas».<sup>3</sup> Y desde luego conviene no olvidar que *Ser y Tiempo* hace un copiosísimo uso de los conceptos de *Interpretation* y de *Auslegung*, apareciendo estos dos términos mucho más frecuentemente que el de «hermenéutica». De hecho el lector de esta obra queda sin saber a ciencia cierta qué pretende Heidegger al invocar el término «hermenéutica», notoriamente recogido de la tradición alemana de exégesis bíblica, y cuya relevancia filosófica había sido defendida sobre todo por Schleiermacher y Dilthey. Y sobre todo es difícil entender en qué sentido las disciplinas hermenéuticas podrían contribuir a una especificación convincente del método fenomenológico. Se tiene la impresión, por estas razones, que para determinar cómo concibe Heidegger la «hermenéutica» habrá que empezar estudiando las transformaciones que introduce en el concepto capital de *Auslegung*.

De todas las referencias a la *Auslegung* que contiene *Ser y Tiempo*, la más precisa la describe como «una actividad metódicamente regulada», cuyos efectos consisten en que «a la comprensión del ser que es propia del Dasein se le llegan a hacer manifiestos tanto el sentido auténtico del ser como las estructuras fundamentales del ser del Dasein».<sup>4</sup> Cuando Heidegger declara que la *Auslegung* está orientada a

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

4. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 37. En lo que sigue vamos a retener el término *Auslegung* al no disponer de un equivalente que corresponda exactamente al uso por Heidegger del término original, ya que este autor sitúa semánticamente *Auslegung* entre la connotación excesivamente libre de «interpretación» y la demasiado determinante de «explicitación», y aun cuando «explicitación» sea precisamente el equivalente etimológico de *Auslegung*.

escrutar el «sentido auténtico del ser», de todos modos, no sólo está asignando a la hermenéutica un cometido primordialmente ontológico. Sobre todo está dando a entender que «el sentido auténtico del ser», en realidad, se halla oculto o encubierto para el Dasein. Nos sale al paso, por consiguiente, la típica combinación heideggeriana de una propensión y un obstáculo, puesto que en definitiva la inclinación específica de toda *Auslegung* consiste en indagar un sentido tan oculto que se resiste a ser llevado a la luz. Éste es, a nuestro juicio, el tema fundamental-ontológico que debe ser tomado como punto de partida para comprender en qué sentido la *Auslegung* es afín a la exigencia de un método.

Se trata de una inesperada vinculación, desde luego, que podría ser desglosada según la secuencia siguiente: 1) El Dasein pre-comprende el ser. 2) Pero al Dasein le es difícil tematizar explícitamente tal comprensión; el «sentido auténtico» del ser parece no estar a su alcance. 3) El Dasein advierte que la pre-comprensión difusa del ser contrasta dramáticamente con la dificultad en aprehender el sentido específico de lo pre-comprendido. 4) Esta tensión se convierte en un acicate para el Dasein; ahora tematizar el ser le parece un objetivo alcanzable. El Dasein, en otras palabras, no tiene más opción que esclarecer el «sentido del ser». En términos generales, según Heidegger, todo planteamiento metodológico en ontología tiene un doble punto de partida. Por un lado, la tensión entre la pre-comprensión difusa del ser y la dificultad en aprehender su sentido específico. Por otro lado, el estímulo que resulta de esta misma tensión, y que obliga al Dasein a plantearse la cuestión del «sentido del ser».

## 9.2. La peculiaridad metodológica de Heidegger

A los intérpretes de Heidegger que se afanan por presentar su pensamiento como una mera profundización en la herencia fenomenológica, no les suele extrañar que la noción de método suscitara en este autor la actitud manifiestamente recelosa que hemos comentado

en capítulos precedentes. Heidegger asignaba una total primacía ontológica a aquello que «viene dado por sí mismo» de manera primordial, y solía contraponer esta inmediatez a la naturaleza mediata de las prescripciones metodológicas. Los estudiosos suelen explicar este desdén como el resultado de una interesante coincidencia. El inmediacionismo que predominó en el movimiento fenomenológico está armonizado con un postulado central de la doctrina heideggeriana: la relación ontológica in-mediata que el Dasein mantiene consigo mismo. Heidegger habría heredado de Husserl la aversión hacia el aspecto puramente mediacionista de los métodos tradicionales, o dicho de otro modo: habría hecho suyo el empeño husserliano por reducir al mínimo el ingrediente constructivo que vertebra todo método. Por esta razón adoptó la peculiaridad metodológica que suele acompañar la fascinación por lo irreductiblemente inmediato. Según este punto de vista, Heidegger se habría limitado a desarrollar en clave ontológica la máxima husserliana que exhorta a «[ir] a las cosas mismas». Adaptando el transcendentalismo presencialista de Husserl a su propio proyecto ontológico, habría reinterpretado la metodología de la «intuitividad presentificadora» hasta hacerla compatible con una noción radicalmente ampliada de fenómeno.

Hasta aquí el consenso formado en torno al recelo de Heidegger ante el método. Sucede, de todos modos, que analizando el cometido que este autor asigna a la *Auslegung*, las cosas ya no parecen tan claras. Aun cuando se pretenda percibir en la doctrina del «primer» Heidegger una reminiscencia de la metodología inmediacionista de Husserl, la hegemonía de la *Auslegung* parece indicar que Ser y Tiempo propugna de hecho una mediación comprometida con el rigor metódico. Esta constatación, desde luego, no disipa la presunción de que un compartido compromiso transcendental vincula las doctrinas estudiadas. Pero invalida la hipótesis de que ambos modos de pensar están enlazados por una unidad formal que tendría su razón de ser en la disposición metodológica que les es común. No olvidemos que Heidegger concibe la *Auslegung* como una mediación metódicamente controlada. Sin dejar de ser compatible con el compromiso transcen-



dental, de todos modos, esta manera de concebir el método presenta unos rasgos cuando menos peculiares.

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

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

La *Auslegung* entendida en el sentido metodológico que defiende Heidegger, por otra parte, presenta una peculiaridad quizá todavía

más interesante. La *Auslegung* reproduce espontáneamente la misma operación de «encubrimiento» que, por principio, le corresponde contrarrestar. Al emprender la tematización de lo pre-comprendido, efectivamente, tiende la *Auslegung* a encubrir el hecho inmediato e incipiente de la propia pre-comprensión. Heidegger alude a este percarre funcional cuando indica que la *Auslegung* debe acometer sin vacilaciones la «*Auslegung* de sí misma» y acatar con entereza el resultado de esta (auto)explicitación. Conviene reconocer, con todo, que el referido contratiempo (la remoción de un determinado encubrimiento tiende a velar sus propios resultados) confiere a la metodología propiciada por la *Auslegung* heideggeriana una inequívoca autenticidad existencial. Las consecuencias de haber enaltecido la *Auslegung*, además, ayudan a comprender la heterodoxa «metodología hermenéutica» que defiende Heidegger. La hermenéutica centrada en la *Auslegung* es afín a la noción de método porque la propia *Auslegung* debe atender a sí misma. Este indispensable ensimismamiento, como hemos observado, viene impuesto por el espontáneo encubrimiento que promueve la propia operación explicitadora.

Ya hemos señalado una característica esencial del procedimiento explicitador que Heidegger designa con el término *Auslegung*: es preciso que la instancia solicitada contribuya, a su vez, a determinar el método de la propia operación solicitadora. En consecuencia, si la oportuna pre-comprensión hace aflorar el ser, éste a su vez orienta y estimula la definitiva tematización de su propio sentido. Esta circunstancia hace patente que la predilección heideggeriana por la *Auslegung* no resulta de haber modificado *in extremis* una doctrina hasta entonces espartanamente indiferente a las sugerencias hermenéuticas. No se trata de un añadido de última hora para atenuar una inadmisibles impresión de vaguedad metodológica. Al contrario: la *Auslegung* se impuso en la ontología fundamental como un indispensable concepto metódico. Tanto más cuanto que la dinámica de la propia explicitación, lejos de enfrentar la *Auslegung* con el compromiso trascendental que Heidegger había asumido en un principio, cimentó la presunta unidad metódica de su doctrina.

### 9.3. *Transcendentalismo y hermenéutica*

El método oportuno para indagar el «sentido del ser», como hemos visto, resulta de la pre-comprensión del propio ser que ejecuta el Dasein. Esta situación de comprensión anticipada, en efecto, da lugar a que el Dasein someta la propia instancia que ha resultado pre-comprendida a una *Auslegung* astringentemente metódica. Así Heidegger puede afirmar que la «pre-comprensión del ser» es la condición de posibilidad para todo método que pretenda acceder al «sentido del ser». Su convicción «metodológica» fundamental, con todo, no debe ser olvidada. Como ya hemos señalado, el estado de cosas hacia el cual el método orienta la indagación, a su vez, debe contribuir a que el propio método sea eficaz. Heidegger introduce, por consiguiente, una especie de *feed-back* operativo en la metodología filosófica. Ello explica que el significado principal del término «hermenéutica», según la peculiar interpretación de este pensador, recoja la intervención efectiva del propio ámbito indagado sobre toda rutina metódica que pretenda orientar la indagación. Y de pasada conviene no olvidar que transcendentalismo y hermenéutica ya solían presentar, en el seno de la tradición filosófica, un innegable «aire de familia». En términos generales esta similitud se advertía respectivamente en la «determinación de las características formales del objeto por el modo de aprehensión dirigido al propio objeto», y en la «determinación por el objeto interpretado de la aproximación específica que adopta la propia interpretación».

Según las consideraciones expuestas hasta aquí, hermenéutica y transcendentalismo no sólo no son actitudes meditativas necesariamente antagónicas, sino que parecen armónicamente amalgamadas en la metodología que propone la ontología fundamental. En realidad Heidegger integra dos puntos de vista metódicos cuya naturaleza es patentemente dispar. Insiste en que el talante resueltamente hermenéutico de su ontología no impide que ésta sea también una doctrina transcendental. «La ciencia del ser, en la medida que se presenta como una disciplina crítica, puede plausiblemente ser designada

como ciencia transcendental».<sup>5</sup> Y reformulando una célebre definición kantiana, Heidegger reafirma la índole transcendental de su ontología: «Lejos de indagar el ente mismo, el saber transcendental investiga cómo es posible la comprensión antecedente del ser, o sea que le interesa cómo el ser constituye el ente.»<sup>6</sup>

Llegados a este punto surgen ciertas perplejidades. La presunta «complementación del transcendentalismo con la hermenéutica» que, como hemos observado, defiende Heidegger con vehemencia, ¿acaso no desvirtúa la naturaleza del método fenomenológico? ¿No substraer autenticidad fenomenológica a la ontología fundamental la adopción de un transcendentalismo «hermeneutificado» como compromiso metodológico fundamental? Estos interrogantes son cruciales para comprender el cometido que Heidegger asigna al método. Y también parecen relevantes para evaluar las consecuencias metodológicas tanto de la ruptura como de la continuidad entre la ontología fundamental y el legado fenomenológico. Cuando Heidegger adapta el concepto metódico de hermenéutica a los fines ontológicos de Ser y Tiempo, no se está limitando a seguir la «moda filosófica» que imponían los círculos teológicos y diltheyanos de su tiempo. Más bien transforma la hermenéutica hasta convertirla en un complemento doctrinal indispensable del transcendentalismo fenomenológico. Al fin y al cabo no es difícil armonizar esta metodología con la actividad explicitadora que Heidegger considera ontológicamente idónea. Así la hermenéutica fue lentamente adquiriendo para este filósofo la categoría de *logos* (o sea de agente revelador, manifestador y catalizador de la visión) que corresponde a «-logía» en «fenomeno-logía». Sobre este último término, por otra parte, conviene hacer una puntualización. Heidegger concibe la raíz «fenomeno-» en el sentido más extenso posible. En la ontología fundamental el término «fenómeno» es entendido como «aquello que no es posible no registrar si, en definitiva, se pretende registrar algo». O sea que, en su acepción propia-

5. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., p. 23.

6. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, op. cit., p. 16.

mente heideggeriana, «fenómeno» designa el insoslayable episodio de pre-comprensión que antecede todo cometido captador.

Estas precisiones anuncian, por lo pronto, la bancarrota de la aspiración husserliana preponderante. Se disipa el prestigio de una actitud eminentemente pasiva pero, al mismo tiempo, capaz de una captación de carácter in-mediato. Como es notorio, la fenomenología explica esta posibilidad de inmediatez invocando el poder manifestativo de una autostración fenoménica supuestamente libre de trabas. Aplicando los postulados revisionistas de Heidegger al enaltecimiento husserliano de la presentificación in-mediata, sin embargo, las cosas parecen distintas. Es preciso que intervenga el «logos» (o sea que se impone una «actividad desveladora» de carácter «metódico») porque inevitablemente acaece un proceso de encubrimiento o *Verdeckung*. Es evidente, de todos modos, que el logos que está siendo invocado con tal perentoriedad tiene un acusado carácter hermenéutico. Si sobreviene una ocultación o encubrimiento (una *Verdeckung*, en terminología de Heidegger) no es ya sostenible la defensa husserliana del carácter autosuficiente de la descripción pura. Como tampoco tiene sentido atribuir autarquía alguna aun al análisis más por-menorizado. Una vez advertidas estas limitaciones, se impone que una actividad metódica «desvele cuanto está encubierto». Es preciso implantar, en suma, un logos des-encubridor. Este recurso explicitador universal, desde luego, no podrá quedar limitado a un compromiso con la contemplación, dado el carácter insidioso de la referida «tendencia al encubrimiento». La esperanza de una autostración irrevocable, no lo olvidemos, está en un permanente peligro de crisis. Toda estrategia autostrativa es potencialmente conflictiva, ya que «aquello que se muestra», en definitiva, debe contrarrestar el encubrimiento que cuestiona la presencia de lo manifestado.

Es preciso, por consiguiente, neutralizar la tendencia a la ocultación que desvirtua todo proceso autostrativo, ya que la autostración instiga un compromiso con la no-mostración. O sea que para llevar a su efectiva autostración «aquello que se muestra a sí mismo», se ha de contrarrestar la resistencia que opone la *Verdeckung*.

Esta tarea compensadora exige que el manifestacionismo fenomenológico revise su astringencia habitual. O sea que es indispensable rehabilitar el método, entendiendo este término en su sentido más riguroso. Ello conlleva, desde luego, restablecer la primacía habitualmente asignada a la mediación, y con ella restaurar el denostado pensamiento sistemático. La ilusión husserliana de que «ir [directamente] a las cosas mismas» no presenta especiales problemas, tiende a desvanecerse ante estas propuestas de revisión. Pero la inflexión metodológica que conllevan es insoslayable, como constató Heidegger al elaborar el proyecto fundamental-ontológico. Llegó a la conclusión de que sólo una renovada *Auslegung* puede paliar las dificultades de la doctrina fenomenológica. Y en definitiva identificó la doctrina hermenéutica como el logos des-encubridor realmente eficaz.

O sea que la hermenéutica es percibida como el logos apropiado para la fenomenología, con lo cual son puestas en entredicho las pretensiones inmediatistas de esta doctrina. Al quedar ésta metodológicamente desdibujada, además, proyecta una amenaza de ambigüedad sobre la propia ontología fundamental. Cabe preguntarse, en tal caso, si tiene realmente sentido atribuir una dimensión fenomenológica efectiva al proyecto fundamental-ontológico, y en qué medida puede éste ser integrado en la tradición inaugurada por Husserl. No aparece claro, desde luego, qué criterio puede asignar un común denominador metodológico a ambas doctrinas. Para responder a estas perplejidades será preciso corroborar la presunta compatibilidad de la metodología hermenéutica con el programa fenomenológico, la cual a su vez conlleva adaptar la *Auslegung* al planteamiento trascendental. La armonización metodológica a la que nos vemos abocados, en todo caso, viene enmarcada por la situación siguiente. Según la reinterpretación metodológica que propone Heidegger, la hermenéutica despliega un programa antagónico del propio deductivismo que Husserl anatematizó. La hermenéutica, en efecto, es tan poco afín a la deducción lógica como pueda serlo la modalidad más radical del inmediacionismo fenomenológico. Hermenéutica y fenomenología perciben en la deducción un común adversario ancestral. Por ello encuen-

tran en la ontología fundamental el punto de partida idóneo para armonizar sus metodologías.

La hermenéutica que propone Heidegger, en efecto, no sólo indaga el *a priori* que antecede toda constitución de sentido. Además acompaña este escrutinio con un repudio del deductivismo cuando menos tan exacerbado como el que durante mucho tiempo fue una seña de identidad para la fenomenología. En cierto modo esta hermenéutica pretende acceder, aun cuando de manera harto peculiar, a la «cosa misma» que la fenomenología siempre codició. Pero no quiere obtenerla a partir de una supuesta «manifestación de sí misma», y mucho menos deducirla de unos determinados principios. Quiere acceder a la «cosa misma» eliminando todo aquello que en alguna medida la oculta. Con esta finalidad preconiza una aproximación de talante directo y activo a la vez, y por tanto incompatible con la inclinación contemplativa de la fenomenología y con el carácter indirecto de los procedimientos deductivos. En lugar de derivar lógicamente el fenómeno de unas premisas o principios, la *Auslegung* pretende acceder a él con una actuación específicamente des-encubridora. En la operación hermenéutica, entendida según la redescritión que propone Heidegger, es preciso que no intervengan ni la contemplación meramente registradora ni el derivacionismo deductivo. Esta especificación hermenéutica de la fenomenología se empeña en renunciar al inmediatismo receptivista pero al mismo tiempo está comprometida con el rasgo doctrinal más característico de la fenomenología. Está decidida a no prescindir del fenómeno en aras del método, pero tampoco se arriesga a perder el objeto en el laberinto de la deducción lógica. En cambio, pretende que las instancias captadas intervengan en el propio desempeño captador.

El compromiso de la hermenéutica facticista que propugna Heidegger surge de una constatación que ya hemos referido: la pre-comprensión del ser que lleva a cabo el Dasein orienta decisivamente su actividad tematizadora. También hemos señalado que para tematizar el sentido auténtico del ser es preciso atender al único ente (el Dasein) que conduce al ser, pues para él «es su ser aquello que está en juego». Para acceder al ser, en otras palabras, hay que recurrir al ente que re-

aliza el ser. No hay más remedio que «pasar por el Dasein», nos indica Heidegger, pero no deduciendo lógicamente su carácter sino comprendiendo *a priori* su ser. Únicamente hay «ser», en efecto, por la doble transcendencia que concurre en el Dasein y que se manifiesta paralelamente en su «proyecto de sí mismo» y en su «proyecto mundano». La «fenomenología» heideggeriana, de todos modos, plantea la opción transcendental en unos términos que desbordan ampliamente la referida supremacía del Dasein. Desde luego la pre-comprensión del ser es la «condición de posibilidad» para tematizar el «sentido del ser». Pero tal tematización es factible porque la instancia que proporciona un acceso efectivo al ente, haciendo posible que a su vez el Dasein pre-comprenda el ser, no es otra que el propio «sentido del ser». Así la pre-comprensión del ser es la condición de posibilidad *a priori* para que el Dasein aprehenda el ente intramundano en tanto que ente.

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

Propone Heidegger un peculiar transcendentalismo al fundamentar la hermenéutica ontológica sobre dos condiciones de posibilidad que atañen al ser, y que a su vez son solidarias de una condición de posibilidad que se refiere al ente. A la pre-comprensión del ser que efectúa el Dasein le corresponde, no hace falta decirlo, un cometido

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

8. *Ibid.*, p. 212.

crucial. En ella reside, en efecto, la condición de posibilidad (1) para la tematización del «sentido del ser», aun cuando éste, en la medida que es a su vez la condición de posibilidad (2) para que el Dasein acceda tanto al ente intramundano como a su propia realidad óntica, sea asimismo la condición de posibilidad (3) para que, en un orden de cosas a un tiempo primordial y concluyente, el Dasein pre-comprenda el ser. De esta intrincada correlación de «condiciones de posibilidad» se sigue el resultado siguiente. La problemática suscitada por el Dasein o ente existente precede en calidad de *a priori* fáctico la «cuestión acerca del sentido del ser». Por lo tanto debe ser excluida toda aproximación de carácter deductivo al indagar el supremo problema ontológico que plantea el «sentido del ser».

El *a priori* que estábamos buscando, o sea el «sentido del ser», no es por tanto una magnitud absoluta que pueda ser deducida a partir de los entes. Más bien ocurre lo contrario: «El sentido del ser es el horizonte universal para toda "Auslegung"». <sup>9</sup> Y la precedencia del Dasein, a su vez, viene justificada por una condición «transcendental» que destaca sobre el trasfondo de posibilidades recíprocas que acabamos de referir. El único «sentido del ser», en efecto, es aquel que el Dasein «comprende» por sus propios medios. <sup>10</sup> De todos modos, la supremacía del Dasein sobreviene exclusivamente en el ámbito de re-

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

velación o presentificación ontológica que Heidegger pone al descubierto, de modo que no tendría sentido alguno postular esta antecendencia en el horizonte de la constitución transcendental. Ya que si bien el Dasein constituye la manifestación u *Offenbarkeit* del ente, en manera alguna establece su carácter específicamente óntico u «onticidad» (*Seiendheit*). En la ontología heideggeriana el «sentido del ser» prevalece sobre los restantes agentes posibilitadores, pero no debe esta supremacía únicamente a su calidad de «condición de posibilidad *a priori*» del «ente en tanto que ente». También es preponderante por ser la condición de posibilidad para «realizar el ente», o sea para constituir la manifestación óntica. Contemplando este estado de cosas desde la tradición de la filosofía transcendental, desde luego, cabe concluir que la «síntesis *a priori*» kantiana ha encontrado un sucesor directo en el «sentido del ser» heideggeriano.

#### 9.4. El «sentido del ser» como constituyente universal

No le corresponde al Dasein, por consiguiente, función constituyente universal alguna. A pesar de la precedencia del ente existente en toda tematización del ser, es el «sentido del ser» la instancia que ostenta una completa preponderancia constituyente en la ontología fundamental. Los cometidos del sujeto fenomenológicamente depurado aparecen en ella drásticamente devaluados: la constitución meramente «se» realiza en el sujeto, con lo cual deja éste de ser el agente que propiamente constituye. Al emerger el «sentido del ser» como el constituyente universal, constituye asimismo la pre-comprensión del ser por el Dasein. Es metódicamente accesible como *constituens* de toda constitución, y desde luego el sujeto no puede acceder a él por vía reflexiva, o sea que no puede alcanzarlo con los procedimientos que la

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

fenomenología ha solido impulsar. Al contrario: según la ontología fundamental, el sujeto debe interpretar el «sentido del ser» a partir de su propia presciencia de sí mismo. En todo caso podrá tematizarlo para sí mismo si decide armonizar la comprensión con la explicitación.

Esclarecer este alambicado estado de cosas fue precisamente el propósito primordial de la hermenéutica de Heidegger. Señala este autor, en efecto, que es difícil entender cómo el «sentido del ser» determina el Dasein, y admite que justificar satisfactoriamente por qué el Dasein es un privilegiado pre-comprensor del ser no es una tarea sencilla. Como compensación a estos contratiempos, sin embargo, mantiene Heidegger que la actividad pre-comprensora del Dasein puede ser «interpretada» o «explicitada» sin problema alguno. Ya que únicamente el «sentido del ser» detenta el privilegio constituyente universal que hemos referido: ser aquello que propiamente constituye y, a la vez, aquello que resulta efectivamente constituido en toda constitución.

Confrontemos ahora la previsible objeción de que un estado de cosas semejante concurría en el sujeto fenomenológico. Esta presunta analogía encubre de hecho una disparidad, aun cuando la fenomenología pretenda que la mencionada coincidencia de *constituens* y *constitutum* ya sobreviene en el depurado sujeto fenomenológico. Según la revisión fundamental-ontológica, la constitución «le es realizada» al sujeto de la fenomenología por aquello (el «sentido del ser») sobre lo cual no puede disponer y que, por tanto, se subtrae a su espontaneidad constituyente. En otras palabras: aun cuando la fenomenología «ponga entre paréntesis» la validez de la actitud natural, esta desconexión general queda sin efecto ante un residuo patentemente irreductible. Para Heidegger la línea de demarcación entre lo constituyente y lo constituido coincide con la frontera que separa el mundo trascendente del sujeto extramundano.<sup>11</sup> En el «sentido del ser» recae el do-

11. Heidegger impugna las dos equiparaciones centrales que defiende Husserl. Para este filósofo, en efecto, el mundo trascendente equivale a «lo constituido» y el yo transcendental a «lo constituyente». Heidegger, por su parte, muestra que: 1) El mundo no es enteramente constituido. De hecho sólo lo es el mundo de la *Vorhandenheit*, o sea el correspondiente al modo «teórico» de la objetividad.

ble privilegio constituyente, ya referido, de actuar a un tiempo como *constituens* y como *constitutum*, y por esta causa detenta la posibilidad absoluta de toda constitución. Conviene insistir en que la universalidad constituyente del «sentido del ser», al excluir de raíz todo tratamiento deductivo, determinó el sesgo hermenéutico de la ontología fundamental. La capacidad constitutiva del «sentido del ser», en suma, decidió el talante de la «primera» filosofía de Heidegger.

### 9.5. La tesis de que el método nunca puede ser neutro

En las secciones precedentes hemos examinado la transformación del método fenomenológico llevada a cabo por Heidegger. Consistió, como se ha referido, en combinar el transcendentalismo heredado de Husserl con un constitutivismo radicalizado que eleva el «sentido del ser» al rango de constituyente universal. También hemos observado que ni el cambio radical de perspectiva provocado por la redefinición heideggeriana del *constituens*, ni el consiguiente «giro hermenéutico», parecen haber modificado los cometidos específicamente operativos del transcendentalismo husserliano. Las constataciones precedentes, en todo caso, han corroborado el carácter decisi-

---

Únicamente éste es *constitutum*. En cambio, el mundo como horizonte de la realización del ente, el mundo *no* hecho previsible por el método, es un mundo constituyente. A este *constituens* mundano-concreto corresponden los aspectos constituyentes que Husserl creyó entrever en el yo transcendental. 2) El yo transcendental, o sea el residuo extramundano de la reducción, en lugar de ser constituyente resulta constituido. El yo transcendental no podrá ser constituyente si no es capaz de constituirse a sí mismo en tanto que ente. Ésta es la condición decisiva para que el yo transcendental pueda constituir a su vez. Según Heidegger el sujeto *lleva a cabo* («vollzieht», dice este filósofo) *una constitución de la que no puede ser considerado el autor*. La autoría corresponde en realidad a la condición, característica del ente, de «estar-siempre-ya-explicitado» por el Dasein. El ser no es *constitutum* alguno (no es un «Gesetzt-sein», dice Heidegger, para no utilizar el término «constitución»), ya que más bien consiste en «aquello que es indisponible (*Unverfügbar*) y que a la vez es capaz de constituir». Cfr. Carl Friedrich Gethmann, «Martin Heidegger», en: *Klassiker des philosophischen Denkens*, tomo II, Munich 1984, págs. 274-316.

vo de las cuestiones metodológicas. Para entender a fondo la transformación heideggeriana de la fenomenología, de todos modos, no basta con identificar sus eventuales discrepancias operativas con respecto a Husserl. Son todavía más importantes los recursos que Heidegger pone en práctica para integrar las dispares componentes doctrinales de la ontología fundamental. Esclarecerlos ayudará a explicar por qué este filósofo se empeñó en cuestionar el presunto carácter neutral que, en el ámbito del pensamiento, suele ser un prerrequisito para toda metodología. Entonces estaremos en condiciones de valorar la extendida opinión de que Heidegger «radicalizó» determinados aspectos de la fenomenología, entre los cuales destaca la dimensión metodológica, y que además «profundizó» en ellos. Este revisionismo heideggeriano, o sea la referida «profundización y radicalización» de la fenomenología, fructificó precisamente en la doctrina fundamental-ontológica.

Postular el carácter decisivo de las cuestiones metodológicas equivale a aceptar la tesis heideggeriana de que método alguno es realmente «neutro» en relación a su «tema». Afirma Heidegger, en efecto, que en filosofía no es posible desvincular método y tema porque éste es irrevocablemente pre-determinado por aquél. En los párrafos que siguen indagaremos hasta qué punto tiene sentido esta impugnación de la «neutralidad» habitualmente atribuida al método. Hemos mostrado en la sección anterior que la ontología fundamental, además de proclamar su filiación fenomenológica, se presenta como una hermenéutica peculiar. Ello ocurre sobre todo cuando afirma que el tema predilecto de sus indagaciones, en principio orientadas a «los fenómenos entendidos en su fenomenidad», consiste «por lo pronto y por encima de todo (*zunächst und zumeist*)» en «aquello que no viene dado»<sup>12</sup> en un sentido específicamente fenoménico.

Los «fenómenos en estado puro», en otras palabras, han de ser extraídos de la condición de ocultación o encubrimiento con la operación de la *Auslegung*. A este respecto conviene recordar el compromiso cen-

12. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 36.

tral de la fenomenología: indagar el fenómeno considerado «ortodoxo», o sea aquel que tiene por esencia una «manifestidad» autónoma, y cuyos peculiares modos de sobrevenir ayudan a decidir las oportunas opciones metodológicas. La ontología fundamental, en cambio, indaga un «fenómeno supremamente oculto»,<sup>13</sup> y en consecuencia recurre a unas pautas metódicas que superan en rigor la astringencia que propugnaba Husserl al basar sus indagaciones en una «intuitividad presentificadora» supuestamente infalible. Una puntualización de Gethmann expresa diáfamanamente este contraste programático entre ambas doctrinas: «A pesar de su apariencia rapsódica, la ontología fundamental organiza una arquitectura fundamental del Dasein.»<sup>14</sup>

### 9.6. Un caso de ambigüedad metodológica

La metodología fundamental-ontológica, de todos modos, no suele producir la impresión de estar satisfactoriamente articulada. Sobre todo si se compara el lábil sistematismo de la ontología heideggeriana con el virtuosismo operativo que caracteriza al transcendentalismo. Y

13. Desde el punto de vista de la historia de las ideas la «profundización» heideggeriana en la fenomenología tiene un celebrado precedente. Heidegger habría transgredido el ámbito de los fenómenos abordando la indagación del profenómeno (*Urphänomen*) goethiano, es decir: el concepto fundamental que delimita la esencia de toda manifestación. Para Goethe el *Urphänomen* es «idealmente lo último conocible, lo realmente [ya] conocido (*real als erkannt*). Es simbólico porque abarca todos los casos. [pero además] es idéntico con todos los casos.» (Cfr. Johann W. von Goethe, *Maximen und Reflexionen*, Hamburger Ausgabe, vol. 12, Munich 1978, p. 366). El «Urphänomen» goethiano (cuya contemplación «nos precipita», según este autor, «en una angustia (*Angst*) que alivia el libre juego» [óptico, diría Heidegger] «de la empiria») aporta una sugestiva introducción histórica a la «cuestión acerca del ser». Podría conjeturarse que este primordial tema heideggeriano es equiparable a la «cuestión del profenómeno», una perspectiva que convertiría a Heidegger en el continuador más significativo del estilo fenomenológico de pensar.

14. Gethmann, *Verstehen und Auslegung*, op. cit., p. 70. Es clara la alusión por medio del calificativo «rapsodia», notoriamente aplicado a la arbitrariedad con la que Arisróteles deshilvana las categorías, a la estructura de «collage» o «patchwork» que caracteriza la fenomenología.



mucho más todavía si el elemento de contraste es el compromiso de la fenomenología con la precisión y el rigor heredados de la filosofía trascendental y adaptados al innovador planteamiento antideductivo de Husserl. A primera vista la ontología fundamental parece consistir en una combinación de fenomenología, transcendentalismo y hermenéutica que desde luego no produce la impresión de haber sido suficientemente elaborada. Los aspectos aparentemente más cuestionables en esta delicada integración de metodologías, sin embargo, dejan inmediatamente de serlo ante la ya mencionada indicación heideggeriana de que toda metodología (pre)determina su contenido. Ya hemos señalado que método y tema, al parecer de Heidegger, no son separables. Cuando mantiene que es absurdo orientar despreocupadamente la metodología filosófica a unas aplicaciones rutinarias, está justificando de pasada que Ser y Tiempo sea tan parco en especificaciones metodológicas.

En el caso de la ontología fundamental, puesto que el objetivo manifiesto de esta doctrina es explicitar el «sentido del ser», Heidegger señala que la anunciada tarea de desvelamiento exige que previamente intervenga una disciplina de carácter primordial y capaz de justificar la insustituible «ejemplaridad» del Dasein. Concorre en este ente especialísimo, como es notorio, una condición posibilitadora única, y por esta causa imprime carácter transcendental al proyecto heideggeriano. La ontología fundamental, como ha sido ya referido en diversas ocasiones, no se limita a postular banalmente que en el ente radica el único acceso posible al ser, ya que desde luego «no hay más ser que el ser del ente», y por encima de todo insiste en asegurar y legitimar el «acceso al ser del ente» por medio del Dasein.

Esta concluyente toma de posición aporta una especificación metodológica definitiva al proyecto de Heidegger. Por un lado este autor admite que «si nos atenemos al precedente establecido por las ontologías tradicionales y por otras tentativas similares, no cabe duda de que el método de la ontología es altamente cuestionable». <sup>15</sup> Pero por otro lado concede que la necesidad de iniciar la indagación ontológi-

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

ca abordando el tema transcendental de la analítica del Dasein conlleva que «el tratamiento (*Behandlungsart*) de la cuestión sea fenomenológico». <sup>16</sup> Sin embargo, paralelamente a este enaltecimiento del «tratamiento fenomenológico», y aun cuando no aporte precisión alguna sobre la revisión metodológica que propone, Heidegger insiste en los aspectos triviales y voluntaristas del programa husserliano, cuya anodina *Selbstverständlichkeit* o «evidencia *prima facie*» no se abstiene de vituperar. Se tiene la impresión de que Heidegger prefiere no detallar su particular acepción del «método fenomenológico» para desmarcarse con la mayor libertad posible de las directrices husserlianas al poner en práctica las concepciones metodológicas revisadas que orientan la indagación fundamental-ontológica. Por un lado declara Heidegger, en efecto, su invariable fidelidad al movimiento fenomenológico, pero por otro lado Ser y Tiempo rechaza algunos importantes postulados de la doctrina husserliana. El talante revisionista de Heidegger aparece expresivamente manifestado cuando, recusando los resultados de la fenomenología, orienta su atención especulativa a las posibilidades todavía latentes en la doctrina. «Comprender la fenomenología consiste únicamente en hacer frente (*ergreifen*) a su posibilidad». <sup>17</sup>

La «posibilidad» fenomenológica ya realizada entonces por Husserl, no lo olvidemos, provenía del rango fundamental asignado a la conciencia, la intencionalidad y la reflexión, tres horizontes de referencia significativamente ausentes de la ontología fundamental. Estas tres orientaciones primordiales fueron marginadas en el proyecto fundamental-ontológico por haber cuestionado Heidegger la tradición presencialista, al igual que su rechazo de la función gnoseológica atribuida

16. *Loc. cit.*

17. *Ibid.*, p. 83. Heidegger continuó toda su vida «acometiendo la posibilidad de la fenomenología», no siendo cierto que la «abandona[ra] para poder llevar al lenguaje la verdad del ser, o sea la esencia oculta de la fenomenología» (Cf: Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, op. cit., p. 166), y mucho menos que la «abandona[ra] completamente en aras de un pensamiento que, a juzgar por su forma de enunciarse, es de índole poética» (Cf: Orlando Pugliese, *Vermittlung und Kehre*, Freiburg i. B. 1965, p. 17). Estas frívolas pero extendidas opiniones son impugnadas en otros capítulos de la presente obra.

a la presentificación del objeto le llevó a descalificar el modo temporal que hace posible toda intuición. Cuando ya no se aspira a captar «aquello que viene in-mediatamente dado por sí mismo», el presente temporal queda excluido de la especulación filosófica. El revisionismo de Heidegger le lleva a relativizar la primacía del «estar-dirigido-hacia» intencional y a poner en entredicho que los actos intencionales se puedan «aprehender a sí mismos», con lo cual la conciencia pierde su *status* de punto de partida privilegiado para el análisis fenomenológico. En contraste con la especificación husserliana de la fenomenología, Heidegger concibió sin equívocos el ámbito desde el cual «hacer frente a la posibilidad de la fenomenología» puede tener realmente sentido. Siempre atento a las aporías de la herencia husserliana, Heidegger mantuvo que la indagación fenomenológica es «una ciencia del ser de los entes», o sea que decidió «entenderla como una ontología». <sup>18</sup>

### 9.7. *El sentido del ser como horizonte de autostrucción*

Como hemos venido refiriendo, algunos aspectos de la filiación fenomenológica de Heidegger parecen inexplicables si no se tiene en cuenta que en su primera fase productiva asignó un rango primordial a las cuestiones de método aun cuando expresara con parsimonia su opinión sobre ellas. Heidegger tendió a enaltecer el astringente pero eficaz sistematismo de la doctrina de Husserl, pero desdeñó la problemática de signo ontológico planteada por una «intuitividad presentificadora» supuestamente concluyente. A pesar de ello, atribuyó una particular importancia <sup>19</sup> a la clarificación husserliana de un eventual «punto de partida alternativo» para una ontología. El tema

18. *Ibid.*, p. 37.

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

de la «intuición categorial» en la VI Investigación Lógica, según Heidegger, abrió nuevos derroteros a la especulación ontológica. Sobre todo mostró que el ser era intuible y que, por tanto, no era preciso aprehenderlo analógicamente. A pesar de su reconocimiento de las premoniciones ontológicas de Husserl, en opinión de Heidegger el principal logro de la fenomenología fue la innovación metodológica que culminó con el «giro doctrinal» expuesto por las Ideas de 1913.

Con la publicación de esta obra, en efecto, la fenomenología se orientó hacia «la indagación (*Erforschung*), sistemáticamente planificada y corroborada, de la estructura de las vivencias». <sup>20</sup> Pero este progreso en el rigor metodológico tuvo como contrapartida el confinamiento de la doctrina en las vivencias de la conciencia. El propio Heidegger no dejó de criticar la autolimitación que supuso para la fenomenología el compromiso con la temática vivencial. Como es notorio, Husserl renunció al realismo para asegurar la alternativa transcendental. Desatendió las posibilidades realistas de las Investigaciones Lógicas, cuya disposición teórica era adecuada para aprehender estructuras ontológicas pero en contrapartida era poco susceptible de recibir una orientación metódica. Forzado a decidir entre su recelo hacia el predominio de la conciencia y su rechazo de toda laxitud metodológica, Heidegger optó por un subjetivismo *sui generis* que no fuera incompatible con el rigor metodológico.

Ya hemos indicado varias veces que uno de los aspectos cruciales del proyecto ontológico de Heidegger fue la adopción de un planteamiento transcendental. Se podría tener la impresión de que este autor concibe la ontología como una variedad radicalizada de la fenomenología de la constitución, sobre todo cuando declara que «la ontología sólo puede ser realizada como fenomenología». En todo caso Heidegger rechaza los precedentes canónicos del pensamiento ontológico, los cuales remiten todo aquello que de algún modo viene «dado» a una instancia que, por el contrario, en caso alguno puede venir «dada». Aun cuando «la ontología sólo pueda ser realizada co-

20. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, *op. cit.*, p. 84.

mo fenomenología», al mismo tiempo hay que aceptar con Heidegger que la fenomenología, a su vez, y como vamos a ver en los párrafos que siguen, *sólo es posible en forma de ontología*. Este condicionamiento recíproco de fenomenología y ontología, además, permite que cada uno de estos programas especifique la naturaleza y el alcance descriptivo del programa concurrente.

El ontologismo heideggeriano desplazó sin contemplaciones al método fenomenológico del ámbito en el que Husserl lo había confinado. A causa de que el proyecto ontológico de Heidegger se desmarca de la ontología tradicional, no obstante, este filósofo decidió retener la denominación «fenomenología» para su doctrina. Hubiera podido llamarla sin más «ontología hermenéutica», de no habérselo impedido una doble convicción. Por un lado, la ontología debe indagar la constitución transcendental del ente, y por otro lado todo horizonte óntico está formalmente condicionado por sus «posibilidades de ser». Es obvio que sólo el predicado «fenomenológico» describe apropiadamente un programa de esta índole, descriptivista y transcendental a un tiempo.

Por esta razón entendió Heidegger, al menos hasta que sobrevino la *Kehre*, que su filosofía seguía siendo «fenomenológica» aun cuando a partir de Ser y Tiempo ya no le fuera explícitamente aplicado tal calificativo. La intención metodológica de Heidegger estaba tan íntimamente integrada en la propia realización de la doctrina que era superfluo destacar en ella un constitutivismo «posibilista» de filiación fenomenológica. La presencia en la ontología fundamental de los recursos operativos que ofrece la investigación fenomenológica, al fin y al cabo, es patente para cualquier lector atento. Desde un punto de vista estrictamente formal, a pesar de todo, y siguiendo el planteamiento de Heidegger, es oportuno que nos preguntemos: ¿Acaso no es el ser el «fenómeno supremamente fenoménico», o sea aquello que, de un modo eminente y sobre todo «por sí mismo», necesariamente «se muestra a sí mismo»?

Expresemos esta hegemonía del ser en términos más precisos. ¿Acaso no ocurre que el fenómeno, entendido según la «acepción fenomenológica» del término, lejos de consistir simplemente en el ser,

es en realidad «el mostrarse a sí mismo que es propio del ser»? ¿No constituye el fenómeno el primordial horizonte de automostración que Heidegger denomina «sentido o verdad del ser»? Conviene advertir que esta especificación en modo alguno significa que el ser se muestra adoptando un «des-encubrimiento in-mediató». Este carácter banalmente «mostrativo de sí mismo», como es notorio, corresponde en realidad al ente. Como tampoco la indagación de los propios entes, por efecto de esta in-mediatez manifestativa que caracteriza todo horizonte óntico, se encuentra en condiciones de prescindir de la mediación que aporta el método. En circunstancia alguna la constatación de una in-mediatez sin trabas corresponde estrictamente al «escrutinio directo y desprovisto de pre-concepciones», y siempre dirigido al «dato mismo», que Husserl propugnaba.

#### 9.8. *La verdad del ser condicionada la automostración del ente*

Es oportuno observar que la referida in-mediatez del ente, por paradójico que ello pueda parecer, es en sí misma insuperablemente mediata. El carácter in-mediató del ente, desde luego, está en realidad mediatizado por la propensión del ser a «mostrarse a sí mismo». De no sobrevenir la automostración del ser, siempre mediatizada por el ente, éste no sería capaz de mostrarse in-mediatamente. O sea que para «mostrarse a sí mismo», el ente debe recurrir al horizonte *a priori* que, de hecho, es la pura «mostración en sí misma». En otras palabras: la automostración efectiva del ente requiere el «sentido o verdad del ser». Por consiguiente cabe concluir, con mayor énfasis si cabe que en el caso del ente, que la «indagación del ser» no puede prescindir del método.<sup>21</sup>

21. El ser no es el *amethodos hyle*, designación que Sexto Empírico (*Cfr. Adversus mathematicos I, 12: 254*) aplicaba a la historia. Como tampoco es el *amethodos hyle* la «historia del ser», aun cuando algunos comentaristas de Heidegger hayan querido interpretar en tal sentido las doctrinas de este autor posteriores a la *Kehre*.

La autostrucción del ser, por tanto, no puede ocupar el lugar teórico que la fenomenología asigna a la in-mediatez y que presuntamente hace innecesaria toda aproximación metódica. No olvidemos que el ser, en definitiva, es «también» el ser de los propios entes que encontramos en nuestro entorno. Este sobrevenimiento fáctico de los entes, precisamente, y con él la peculiar «situación de dependencia» que obliga al ser, al menos en lo que se refiere a sus posibilidades intrínsecas de manifestación, a acatar el monopolio mostrativo que detenta el horizonte óptico, sancionan la aspiración heideggeriana a indagar fenomenológicamente el ser. Así queda justificado el programa propiamente «fenomenológico» de investigación que propone la ontología fundamental. En esencia está inspirado por la indicación de Heidegger según la cual el término «fenómeno» significa «un eminente (*ausgezeichnet*) modo de encuentro con algo». <sup>22</sup>

Por un lado hay que convenir en que, aun siendo el ser «aquello que por sí mismo se muestra a sí mismo», no se muestra in-mediatamente. Pero por otro lado, y aun cuando el ente se muestre in-mediatamente y (lo que es más importante todavía) esta mostración in-mediatamente haga posible la (auto)mostración mediata del ser, es obvio que el ente sólo podrá ser indagado adecuadamente si interviene el género específico de mediación que sólo puede aportar el método. O sea que si aquello que se muestra in-mediatamente, y además facilita la mostración in-mediatamente más eminente que sea posible concebir, solicita el concurso del método para ser indagado, con mayor razón será preciso recurrir al método para explorar aquello que sólo se muestra mediatamente. Por ello es plausible afirmar, con mayor motivo todavía que en el caso del ente, que la «indagación del ser» presupone una vía de acceso amparada en las garantías del método.

Concisamente perfilado, el programa que defiende Heidegger consiste en «hacer/dejar (*lassen*) ver a partir de sí mismo, tal como se

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

muestra a partir de sí mismo, aquello que se muestra a sí mismo». <sup>23</sup> Esta especificación es crucial para nuestro escrutinio porque las equivalencias del ambiguo verbo «*lassen*» corresponden a los bifurcados caminos filosóficos de Husserl y de Heidegger. En efecto: «*lassen*» entendido como «dejar (ver)» corresponde al pasivismo contemplativo de talante rutinario, inventarial y compilador que propugna Husserl. Evoca el minimalismo metodológico que mediante la eliminación de prejuicios y de preconcepciones espera captar el «dato mismo» en la plenitud de su autodonación. Por el contrario, «*lassen*» entendido como «hacer (ver)» remite al practicismo activista y decisionista de Heidegger. Para este autor, «aquello que es indispensable hacer ver» consiste precisamente en el «superfenómeno» que se resiste a «dejar-se ver», pues sólo se manifiesta ocultándose en aquello que «se deja ver» sin lugar a dudas.

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

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

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

Más bien sucede lo contrario: en la expresión «fenómeno» tendrá que ser advertido su sentido propiamente «filosófico». O sea que deberá ser aceptada la interpretación de «fenómeno» que lo explicita como «el horizonte universal para la automostración del ser». A este respecto señala Heidegger que toda ontología debe justificar, por lo pronto, el hecho primario y palmario de que las cosas se (nos) manifiestan. Ahora bien: justificar el cometido manifestativo de las cosas conlleva explicar el origen efectivo de su capacidad para manifestarse. Por otro lado, legitimar la banal circunstancia de que las cosas se (nos) manifiestan no es una tarea fácil. De entrada habrá que tomar en consideración el hecho de que, en nuestra relación con el mundo, estamos informados *a priori* sobre el ser de las cosas. A fin de cuentas solemos «pre-comprender» el ser de las cosas cada vez que entramos en contacto con ellas. Heidegger atiende a este doble requisito legitimador cuando identifica en el «sentido del ser» la automostración *a priori* que, a su vez, hace posible la automostración de las cosas.

### 9.9. El «fenómeno» como antítesis de la autodonación

Hemos explicado porqué el «sentido del ser» es la condición de posibilidad tanto del «mostrarse a sí mismo» del ente como de la «pre-comprensión del ser» que el Dasein lleva a cabo. Es preciso insistir en que el Dasein *no* «se atiende a su propio ser» como resultado de una posibilidad autónoma de sí mismo, pues de ser así protagonizaría un desempeño autorreferente de obvias connotaciones idealistas. Más bien ocurre que el Dasein recibe precisamente del «sentido del ser» su capacidad autorrealizadora. No tiene sentido alguno atribuir a una variedad reflexiva de autoconocimiento la circunstancia de que «la condición para que el Dasein pueda ser propiamente él mismo, es que se haga posible por sí mismo».<sup>24</sup> Los recursos autoposibilitadores del Dasein, por el contrario, vienen auspiciados por el «sentido del ser». Por ello aparecen como el único instrumento que puede facilitar su adecuada indagación.

Por esta razón insiste Heidegger en que la fenomenología sólo puede ser realizada en forma de ontología. Y consolida esta toma de posición afirmando que si la fenomenología se atreviera a radicalizar sus propios planteamientos no podría eludir la «cuestión acerca del ser». Con todo, desde un punto de vista estrictamente metodológico hay que convenir en lo siguiente: el horizonte de automostración que Heidegger denomina «sentido del ser» justifica, por su alcance universal, el carácter irrevocable que este autor atribuye a los planteamientos fundamental-ontológicos. Digámoslo una vez más: la condición de posibilidad para toda investigación ontológica es el propio «sentido del ser». De manera concurrente, el «fenómeno fundamental» que es la «automostración del ser» determina el método que deberá seguir la disciplina «bifronte», pues podría ser denominada con pertinencia «ontología *sive* fenomenología», que propone Heidegger.

Estas consideraciones ayudan a esclarecer el «carácter in-mediató» que suele ser considerado el rasgo esencial de todo fenómeno. No

24. *Ibid.*, p. 263.

consiste tal «in-mediatez», desde luego, en la banal autopresentificación sin intermediarios que ingenuamente reclamaba Husserl. Al fin y al cabo la in-mediatez fenomenológica es solidaria de un proceso de «autodonación» (el «venir dado por sí mismo» del fenómeno) que a pesar de las apariencias es sumamente difícil de aprehender, sobre todo porque es frecuente que el fenomenólogo se deje obnubilar por sus propias preconcepciones sobre el fenómeno. En realidad la in-mediatez que estamos considerando exige de hecho unas pautas metódicas de indagación, pues el método es imprescindible para exponer el talante in-mediatamente autoestratativo de los fenómenos. Ante todo conviene no olvidar que estamos confrontando una inmediatez que hace ostentación de su propio carácter problemático.

El fenómeno que corresponde a esta in-mediatez, en todo caso, no se reduce al sobrevenimiento de una autoestratación autónoma. Consiste en la evidencia de que una determinada mostración sólo puede tener lugar por obra de un «horizonte *a priori* de autoestratación», o sea por la intervención de la «perspectiva absoluta» que Heidegger denomina «sentido del ser». O sea que, en la modalidad de fenómeno que estamos considerando, la in-mediatez que corresponde a su autoestratación viene mediatizada por el «sentido del ser». Por ello merece ser llamada en propiedad, al igual que la peculiar fenomenología que la indaga, «*a-letheiológico*», pues fundamenta su *logos* en un cometido des-encubridor. En nuestros días, sin embargo, este término ha sido trivializado por los estudios sobre la obra de Heidegger, y aplicarlo al «fenómeno» que estamos examinando podría confundir al lector. El predicado «*a-letheiológico*», en efecto, es utilizado a veces para designar «el concepto de fenómeno que corresponde al último Heidegger»,<sup>25</sup> con lo cual sus posibilidades semánticas quedan definitivamente desplazadas del ámbito fundamental-ontológico.

La referida vinculación de in-mediatez y método pone de manifiesto, en todo caso, que la cuestión de la in-mediatez no puede ser

25. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Bewusstsein, Zeit und Weltverständnis*, Frankfurt a. M. 1971, p. 21.

disociada de la exigencia de «autodonación» o *Selbstgegebenheit*, aun cuando la categoría del «venir dado por sí mismo» que enaltece la fenomenología tenga un carácter eminentemente paradójico. Por un lado indica Husserl, en efecto, que la autodonación es un desempeño de la conciencia, hasta el extremo que la anhelada «autoestratación» de la «cosa misma» debe consistir en definitiva «en un «ser-mostrado» por la conciencia». Pero por otro lado mantiene Husserl que «la cosa misma» espontáneamente «se debe dar a sí misma». Para que una cosa «se dé a sí misma», no obstante, es preciso que exista previamente el «darse a sí mismo» como recurso posibilitador *a priori*. Es necesario, en suma, que en el in-mediatamente «darse a sí mismo» de la cosa intervenga la articulación que mediatiza subrepticamente tal in-mediatez.

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

La articulación que mediatiza la in-mediatez, y que por tanto es también la condición que la hace posible, debe ser anterior a la propia conciencia. Heidegger identifica esta «protomediación» como el «sentido del ser». La especifica como el horizonte *a priori* de toda «mediación» autoestratativa, y la caracteriza definitivamente como el agente posibilitador universal para toda manifestación. O sea que el ente «se muestra a sí mismo» porque es mostrado por el sentido del ser, el agente supremo que hace las veces de «autoestratación» pri-

mordial. Por eso Heidegger define «fenómeno» en Ser y Tiempo como «aquello que se muestra a sí mismo en sí mismo [como aquello que es en sí mismo] (*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*)». Tan alambicada formulación indica que la identidad de «aquello que se muestra a sí mismo» está lejos de consistir en el canónico estado de «ser reflexivamente idéntico consigo mismo». Mas bien equivale al desempeño de «ser identificado por» la propia instancia que, en último término, hace posible la automostración. Con estas matizaciones la ontología heideggeriana preserva el *parti-pris* fenomenológico de indagar las condiciones que producen y regulan el «venir dado» o *Gegebenheit* de todo dato.

O sea que Heidegger elige un planteamiento astringentemente fenomenológico como punto de partida. Sin embargo, al identificar el «ser del dato» como la condición para el «venir dado» del propio dato, su doctrina adopta los rasgos formales de una ontología trascendental. Mantiene que las condiciones de posibilidad del dato, como ya ha sido señalado, son una «estructura de posibilidad para toda manifestación *a priori*» a la cual este autor llama «sentido del ser». Por tanto el fenómeno se convierte en un concepto paradójicamente antagonista de la *Selbstgegebenheit* o «donación de sí mismo» husserliana. En realidad Heidegger entiende la descripción «fenomenológica» en un sentido propiamente eliminativo. La define como la operación de «mantener a raya (*fernhalten*) toda determinación no legitimadora (*alles nichtausweisenden Bestimmens*) [...] La captación y la explicitación «originarias» e «intuitivas» de los fenómenos se contraponen a toda «visión» impremeditada y «casual».<sup>26</sup>

Por consiguiente es preciso conseguir que las estructuras ontológicas afloren en la «cosa» superando metódicamente la dificultad planteada por la ocultación del propio «orden ontológico» que interesa poner al descubierto. Desde luego la ontología fundamental no

26. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 35 y 36.

entiende la descripción «fenomenológica» como la despreocupada explotación de una in-mediatez simplista, o sea como una rentabilización de las ingenuidades presencialistas que vendría sancionada por el rigor metodológico. Más bien ocurre que el imperativo descriptivista heredado de la fenomenología es ahora interpretado como la necesidad de legitimar los propios recursos descriptivos, y a esta operación sólo el método puede aportar las oportunas garantías. En el ámbito fundamental-ontológico, en consecuencia, la presunta primordialidad de la in-mediatez conlleva paradójicamente el inevitable sobrevenimiento de la mediación. La causa de este aparente contrasentido reside en el subrepticio cometido des-encubridor del fenómeno. El fondo de la cuestión es que toda fenomenidad, lejos de exhibir sin ambages su condición manifestativa, instiga de hecho una compleja estrategia de des-ocultación. El compromiso revelador originario, en otras palabras, debe hacer frente a su propia y paradójica propensión a encubrirse a sí mismo.

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

Para esbozar sinópticamente el decisivo papel del método en la complicada relación entre la fenomenología y la ontología fundamental, es preciso partir del postulado husserliano de una «síntesis intencional originaria». Como se recordará, la actividad sintética de la «vida de la conciencia», según Husserl, sobreviene en la segunda etapa de la reducción fenomenológica, ya que en la primera etapa sólo el sentido noético-noemático de las vivencias intencionales da acceso a la conciencia trascendental. Aparece ante la fenomenología trascendental un ámbito inédito de análisis porque el flujo temporal de la subjetividad trascendental constituye los actos intencionales, y así la reducción puede seguir su curso sin problema alguno. Importa tener presente, desde luego, que Husserl concibe la síntesis intencio-



nal originaria como una efectuación o desempeño (*Leistung*, en la terminología de este autor) de la subjetividad.

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

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

Podría decirse, en términos más precisos, que la ontología de Heidegger investiga la relación sintética *a priori* que vincula *constituens* y *constitutum*. O sea que, en otras palabras, se interesa por la síntesis universal *a priori* de *constituens* y *constitutum* que sobreviene en

las actuaciones constituyentes del sujeto.<sup>27</sup> Desde un punto de vista óntico, ésta es precisamente la síntesis que la relación intencional replica luego *a posteriori*. Algunos aspectos de esta problemática, no obstante, todavía no parecen claros. Cabe preguntarse por el cometido específico de la «donación» pura (la mostración primigenia que no puede ser extricada del dato) en los desempeños constituyentes de la conciencia. También convendría explicar qué papel corresponde a la fenomenidad del fenómeno en toda constitución. Y en último término, no nos engañemos, parece indispensable hacer frente al enigma que plantea el «sentido del ser». Éstas son las cuestiones fenomenológicas primordiales al parecer de Heidegger.

A estos interrogantes Heidegger responde con unas propuestas metodológicas generales que distan de ser afines a las que defiende Husserl. Si el ámbito de la indagación fenomenológica era en Husserl la vida transcendental de la conciencia, para Heidegger es la comprensión del ser por el *Dasein*. Este cambio de orientación conllevó una revisión decisiva de los aspectos preponderantes de la problemática fenomenológica. Sobre todo resultó modificado el tema capital que la fenomenología clásica identificaba como la «explicitación intencional de la constitución de la transcendentalidad del mundo, realizada desde la

---

27. Tanto Husserl como Heidegger pretenden esclarecer el proceso constitutivo originario y coinciden en rechazar las explicaciones deductivas: toda derivación a partir de un principio es proscrita por estos pensadores. Pero si Husserl concibe trivialmente el sujeto como constituyente y el objeto como constituido, en cambio Heidegger distingue entre «constituyente» (*el sentido del ser*), «constituido» (*el ente subsistente*), y «agente realizador» (*«vollziehender»*, dice Heidegger) de la constitución» (*el Dasein* o «ente existente»). Conviene advertir que Heidegger evita cuidadosamente utilizar el término «constitución (transcendental)», con la única excepción de sus profundas referencias a la «autoconstitución» de los «existentes». Por esta causa, y con el fin de designar la función constituyente del sentido del ser, recurre Heidegger al término *Entwurf* o «proyecto». El ser del ente existente, en efecto, es «proyectado» por el *Dasein*, quien a su vez está «derelicto» (*geworfen*) en la accidentalidad impuesta a sus posibilidades de actuación. El proceso constitutivo, en todo caso, lejos de fundamentarse en la relación consigo mismo de un sujeto extramundano, arranca de la actividad «proyectiva» del *Dasein*, en último término concomitante con las posibilidades que le ofrece el ser y por lo tanto dependiente de su «sentido» y de su «verdad».

transcendentalidad del sujeto». La ontología fundamental lo convierte en la «cuestión acerca del sentido del ser» y en el compromiso con la indagación del horizonte universal *a priori* para toda manifestidad. Es asimismo notorio que el tema de la «fenomenidad del fenómeno» había sido asociado por la tradición fenomenológica a la conciencia transcendental. Al fin y al cabo entendía Husserl que el fenómeno propiamente «se muestra a sí mismo» por medio de la reducción transcendental. En opinión de Heidegger, sin embargo, tal fenomenidad consiste definitivamente en una estricta «fenomenidad del ser».

Se trata de una «fenomenidad ontológica» que no es posible asociar ni con las vivencias reducidas de la fenomenología ni con los entes de la actitud natural. Pero sí que puede ser identificada como el factor que, emergiendo como condición transcendental *a priori* para toda autostración, hace posible tanto la autostración de las vivencias (una vez reducidas) como la propia autostración de los entes. Por tanto cabe admitir que una «fenomenidad ontológica» hace posible el ente en tanto que ente. O sea que en modo alguno es el ser aquello que, como sucede en el caso del ente, banalmente se muestra a sí mismo. El ser es más bien la necesaria autostración que, ocultándose en el ente, hace posible por lo pronto el «mostrarse a sí mismo» del propio ente.

Como consecuencia de esta concepción transformada del ser, la «fenomenología» se convierte para Heidegger en una disciplina inédita. Ahora tiene por fundamento la operación explícita de poner de manifiesto las «estructuras de ser» que permanecen encubiertas cuando tiene lugar la autostración del ente. La única posibilidad de éxito de esta vocación manifestadora presupone neutralizar la resistencia que opone el referido encubrimiento. De ahí que el impulso mostrativo que venimos considerando requiera el concurso de una metodología que no puede ser equiparada a la astringente «atención a la inmediatez» que Husserl defendía. El «nuevo orden metodológico» que Heidegger propone ya no puede ser armonizado con un método, el de la fenomenología, que para conseguir una presunta radicalidad descriptiva se limita a excluir las presuposiciones que entorpecen el acceso a «la cosa misma».

## 10. Conciencia intencional y experiencia del ser

### 10.1. La indiferencia ontológica de la fenomenología

Sólo considerando el horizonte de precariedad ontológica contra el cual se desplegó la peculiar filosofía que había de culminar en Ser y Tiempo, podrá ser entendida la importancia del concepto de «diferencia ontológica» en el pensamiento de Heidegger. Esta indiferencia ante el problema del ser, cultivada por los ambientes académicos que formaron a este filósofo, se manifestó sobre todo en la proscripción husserliana de los temas propiamente ontológicos. Por tal razón, la hegemonía de la diferencia ontológica en la primera filosofía de Heidegger debe ser explicada desde su rechazo de la astringencia ontológica de Husserl. La más importante desavenencia entre este autor y el Heidegger joven, en efecto, es su actitud contrapuesta ante el problema del ser, manifiesta en el onticismo y el ontologismo que respectivamente defienden, y su discrepancia sobre la posibilidad de la ontología. Estas cruciales disensiones, como vamos a tener ocasión de observar, aparecen plasmadas en el concepto de diferencia ontológica. El antiontologismo de Husserl, en todo caso, favoreció sin duda la fractura doctrinal entre las dos filosofías. Incluso se podría tener la impresión de que la *in*-diferencia ontológica del fundador de la fenomenología prefiguraba a contraluz el futuro fervor ontológico de su más famoso discípulo.

«La fenomenología de Husserl descansa sobre dos postulados básicos. El primero afirma que todo acto de la conciencia tiene una

intención. El segundo postulado sostiene que las intenciones tienen propiedades, y mantienen relaciones, que nada tienen que ver con (*are irrespective of*) su status ontológico.»<sup>1</sup> Ante la rotundidad de esta puntualización de Reinhardt Grossmann, por lo demás esclarecedora, conviene advertir que este autor *no* está afirmando que Husserl se hubiera abstenido de abordar la problemática ontológica. De hecho Husserl dirigió insistentemente su atención a una presunta «región absoluta» capaz de fundamentar los ámbitos de realidad que él llamaba «ontologías regionales» u «ontologías materiales», en el bien entendido que el término genérico «región» designa un horizonte específico de datos o *Gegebenheiten*. Sin embargo ya en las Ideas señalaba Husserl que estas ontologías regionales deben fundamentarse en una ontología formal. «Por medio de la reducción fenomenológica nos es dado el ámbito de la conciencia trascendental, que en cierto sentido es también el del ser "absoluto". Este ámbito corresponde a la protocategoría del ser en general (o sea a la protorregión, en nuestra propia terminología) que abarca las restantes regiones del ser.»<sup>2</sup>

La insensibilidad de Husserl hacia los temas propiamente ontológicos, por tanto, no significa que se abstuviera de operar con conceptos de orden ontológico. Cuando se le acusa de «ceguera ontológica» se suele aludir a que jamás se decidió a tematizar las operaciones de alcance ontológico que su doctrina pone en práctica. «[Husserl] desactiva la conexión entre el ser y el psiquismo con el fin de alcanzar la región pura de la conciencia, o sea el punto de partida para determinar el mismo ser que ha sido desconectado: la realidad. Así es planteada la pregunta acerca del ser (*die Seinsfrage*), e incluso se podría decir que así es contestada.» Sin embargo Heidegger concluye esta reflexión constatando que finalmente Husserl se abstuvo de tematizar efectivamente la «cuestión misma del ser»: *Die Seinsfrage*

1. Reinhardt Grossmann, Introducción a la obra: Kasimir Twardowski, *On the Content and Object of Presentations*, La Haya 1977, p. XI.

2. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, op. cit., p. 174.

*selbst bleibt unerörtert.*<sup>3</sup> Hay que convenir con Heidegger, desde luego, en que Husserl advirtió la decisiva diferencia entre ser y ente al establecer las bases de la doctrina fenomenológica: «La reversión (*Umschaltung*) de la mirada [que tiene lugar en la "puesta entre paréntesis" fenomenológica] consigue hacer directamente presente el carácter-de-ser del ente (*der Seinscharakter des Seienden*).»<sup>4</sup> En contrapartida constata Heidegger que «lo sorprendente (*das Merkwürdige*) es que [en las Ideas] se pretenda haber alcanzado la diferencia-de-ser (*der Seinsunterschied*) más radical posible sin que propiamente se inquietara, al mismo tiempo, acerca del ser de los entes que participan en ella.»<sup>5</sup> El autoconfinamiento husserliano en la región absoluta de la conciencia y la subjetividad, facilitado por la reducción fenomenológica, es rechazado por Heidegger al advertir la deficiente fundamentación de esta presunta «realidad absoluta». También descalifica Heidegger el encerramiento en el ámbito que, al parecer de Husserl, constituye «el único ente absoluto»<sup>6</sup> cuando impugna la reducción fenomenológica denunciándola como una simple modificación del quehacer circular «que es propio de la actividad metafísica».

### 10.1.1. El «ser absoluto» de la conciencia pura

La resistencia de Husserl a tratar explícitamente los temas ontológicos, en realidad, es la manifestación contemporánea de una tradición antiontológica con profundas raíces históricas. La suspicacia husserliana ante la ontología, según una feliz expresión de Gérard Granel, consistió en «retomar la idea fundamental que la etapa kantiana de la filosofía ha heredado de la etapa cartesiana, o sea la convicción de que el ser no nos afecta».<sup>7</sup> El antiontologismo husserliano, según este

3. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*, op. cit., pp. 155 y 157 respect.

4. *Ibid.*, p. 136.

5. *Ibid.*, p. 158.

6. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, op. cit., p. 240.

7. Granel, *Le Sens du Temps et de la Perception chez Husserl*, op. cit., p. 73.

punto de vista, pone de manifiesto que el pensamiento fenomenológico forma parte de la tradición postcartesiana: «La fenomenología ha llevado a su culminación la indiferencia ontológica, o sea la actitud desdeñosa que en Descartes todavía era una "negación mundana del mundo" en cuanto que afirmaba la mundanidad del pensamiento o del sujeto.»<sup>8</sup> Las raíces históricas del antiontologismo fenomenológico, en todo caso, son de importancia decisiva para comprender en profundidad la progresión del pensamiento de Husserl. El recelo antiontológico parece haber condicionado la indagación de una «posición absoluta», sobre todo en el pensamiento husserliano tardío. Al investigar la identidad de la sensación y del absoluto (la crucial categoría fenomenológica que cristaliza en el concepto de «protoimpresión») en las *Lecciones sobre la conciencia inmanente del tiempo* (una obra de la que Marc Richir afirma que «opera a un nivel más profundo<sup>9</sup> que el adoptado por las Ideas», pues en ella «el pensamiento se fundamenta sobre sí mismo, y este compromiso fundamentador discurre en la inmanencia de una intimidad para consigo mismo que coincide con la autointimidad del absoluto»<sup>10</sup>) Husserl admitió la necesidad de afrontar, precisamente, «la intimidad del absoluto, es decir: el problema, de índole hegeliana, que surge inevitablemente con las dos dualidades kantianas: la del contenido y la forma, y la de la conciencia y el objeto».<sup>11</sup>

8. *Ibid.*, p. 95.

9. *Ideen I* opera al nivel de la temporalidad constituida, y la primacía de la intencionalidad relega en esta obra los contenidos hyléticos a un plano secundario. Las *Lecciones sobre la conciencia inmanente del tiempo*, en cambio, aluden a una unión originaria de lo sensible y lo intencional.

10. Richir, «Husserl: une Pensée sans mesure», *op. cit.*, p. 787.

11. Granel, *op. cit.*, p. 46. En su comentario a esta obra precisa Richir que «la concepción husserliana del Absoluto, aun cuando hace frente al problema hegeliano, es de signo contrario a la propuesta por Hegel». (Cfr. Richir, *op. cit.*, p. 790). En su aproximación a Husserl, de evidente decantación hegeliana, Granel pretende advertir una ontología latente en la identidad de la sensación y del absoluto establecida por Husserl y ejemplificada por la *Ur-impresión*: «La protoimpresión es el nombre husserliano de la diferencia ontológica pensada como intimidad del Absoluto. Por esta razón Husserl se refiere a la *Ur-impresión* como a la "fuente originaria de toda conciencia y de todo ser posteriores"» (Cfr. Granel, *op. cit.*, p. 70).

O sea que la obra de Husserl parece haberse deslizado progresivamente desde el onticismo a ultranza de las Ideas hasta el interés por la mencionada «posición absoluta», manifiesto en las investigaciones de este autor sobre el fluir temporal. Esta paulatina reorientación, de todos modos, no desmiente la insensibilidad de Husserl hacia las incitaciones de orden ontológico. Es oportuno recordar que el propio Husserl admitió abiertamente la existencia de este «punto ciego» en su retina fenomenológica. Las interpretaciones de esta «insensibilidad ontológica», no obstante, con frecuencia se declaran perplejas al constatar que Husserl no advirtió que su pensamiento contiene unas directivas virtuales pero inequívocas para una inédita doctrina del ser. Aludiendo precisamente a la virtualidad ontológica de la fenomenología, y en referencia específica a la fase idealista de las Ideas, acusa Heidegger de ofuscación a su maestro. Husserl, efectivamente, no se dio cuenta de que «el *a priori*, lejos de ser una característica del ente, es una característica del ser, aun cuando sea cierto que sólo la fenomenología ha logrado tematizar adecuadamente el *a priori*».<sup>12</sup> También señala Heidegger, comentando los análisis de Husserl sobre el fluir temporal, que «la corriente de las vivencias es una región del ser que forma una esfera de posición absoluta, pues la donación que corresponde al objeto de la percepción inmanente también es absoluta». Por tal razón, concluye Heidegger, «la esfera de la conciencia pura tiene carácter de dato absoluto».<sup>13</sup>

Estas alusiones de Heidegger a la afinidad entre la fenomenología idealista y la filosofía del ser, con todo, no permiten equiparar las inquietudes ontológicas de la obra de Husserl con el robusto ontologismo que orienta el pensamiento de Heidegger. De hecho Husserl limita sus aspiraciones a una ontología formal comprometida con el análisis sistemático del «objeto en general» y atenta al entramado categorial que, en último término, hace posible constituir el objeto

12. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, *op. cit.*, p. 102.

13. *Ibid.*, p. 138.

del conocimiento. Cabe concluir, por tanto, que aun cuando en el párrafo anteriormente citado admitía Heidegger que «sólo la fenomenología ha llegado a tematizar adecuadamente el *a priori*», el modesto cometido delimitador que Husserl denomina «ontología formal» no es commensurable con la profundización en los entresijos del ser que Heidegger designa como «ontología fundamental».

La posibilidad de una ontología formal *a priori* se basa en la constitución transcendental, pues su cometido preponderante sería la clasificación eidético-categorial de las entidades ya constituidas. O sea que tal ontología da por supuesto el mismo estado de cosas que, para Heidegger, es el ineludible punto de partida de toda indagación ontológica: la síntesis *a priori* cuyo principio, en términos kantianos, es la coincidencia de las condiciones de posibilidad de la experiencia con las del objeto de la experiencia. Por esta razón ha podido ser afirmado que «el talante de la interrogación husserliana le parece a Heidegger irremediamente óntico y categorial, pues [Husserl] no se interesa por el sentido del ser que está presuponiendo y se abstiene de indagar si es posible constituir el "ser" incluso en el sentido que él asigna al término "constitución", o sea la identificación de las estructuras eidéticas que dan lugar a la entidad constituida.»<sup>14</sup>

Hemos señalado que la reducción fenomenológica deja al descubierto el ser absoluto de la conciencia pura. Conviene añadir que este peculiarísimo ser fenomenológico es calificado de «absoluto» porque consiste en el propio sentido intencional que justifica la existencia de «la otra clase de ser», es decir: la realidad del mundo espacio-temporal. Sin embargo, desde el punto de vista de Heidegger este ser «absoluto» de la conciencia nada tiene que ver con el «modo de ser» auténtico que está al alcance del sujeto existente. Al comprenderse a sí misma como *ego cogito* transcendental, la conciencia absoluta pierde también toda posibilidad de desvelarse a sí misma su propia constitución ontológica. En todo caso, la convic-

14. Gethmann, *Verstehen und Auslegung*, op. cit., p. 48.

ción husserliana de que el modo de manifestarse el objeto intencional en la conciencia es el punto de partida para toda tematización filosófica de la automostración del ente, en manera alguna es conciliable con el programa heideggeriano que aspira a tematizar el ser del propio ente automostrado. En todo caso la crítica de Heidegger es convincente cuando acusa a Husserl de haber prestado una insuficiente atención al «hacerse accesible» o *Erschlossenheit* del ser del propio ente que se manifiesta en toda automostración. Desde este punto de vista, la obra de Husserl es la «antiimagen» de la *Seinsfrage* heideggeriana. Esta disparidad llega al extremo de que el progenitor de la fenomenología parece personificar la tradición metafísica. En otras palabras: el avatar histórico de la metafísica, cuando menos desde el punto de vista fundamental-ontológico, alcanza su paroxismo en el idealismo husserliano. «Heidegger mantuvo con la tradición un vínculo tan firme que para dominarla (*überwinden*) fue preciso que un maestro la encarnara, o sea que al convertirla en un proyecto personal la hiciera despertar de nuevo a la vida. [...] Husserl revitaliza desde sus propias raíces el principio (*Ansatz*) de la tradición. Esta misma tradición, en cambio, fue abandonada (*setzte sich ab*) por Heidegger. Husserl fue el maestro decisivo porque hizo posible tal abandono.»<sup>15</sup>

## 10.2. La diferencia ontológica como articulación central

Aun cuando la noción de «diferencia ontológica» irrumpe en la obra de Heidegger con *Ser y Tiempo*, paradójicamente no aparece en *Ser y Tiempo*. Por lo pronto Heidegger en este libro no sólo se refiere repetidamente al ser y al ente sino que alude también enfáticamente a la relación entre ambos: «ser no es algo así como (*nicht so et-*

15. Pöggeler, «*Heideggers Neubestimmung des Phänomenbegriffs*», op. cit., pp. 138 y 136.

was wie) un ente»; «el ser del ente no “es” él mismo un ente»; «en la operación en la que el ser es hecho accesible (*erschlossen*), el ente es lo pre-temático, [pero] el ente es lo co-temático en la explicación del ser, de manera que el ser sobreviene en el tema propiamente dicho». <sup>16</sup> En realidad Heidegger no hizo un uso explícito del concepto de diferencia ontológica hasta las lecciones de 1927, el año de la publicación de *Ser y Tiempo*. Su título es *El problema fundamental de la fenomenología* y constituyen una introducción a la compleja problemática heideggeriana en torno a la diferencia ontológica: «La distinción (*Unterschied*) entre ser y ente puede convertirse en una diferencia en el sentido más radical del término. Por esta razón hablamos de “diferencia ontológica”. Por lo tanto, realizar la diferencia ontológica de la manera más completa posible no sólo es una actividad (*Verhalten*) fundamental (no provisional o arbitraria) del *Dasein*, cuya existencia es el fundamento mismo de la diferencia ontológica, sino que además es la actividad que constituye toda ontología.» <sup>17</sup>

Las lecciones de 1927, sin embargo, no fueron publicadas hasta 1975, con lo cual la primera referencia impresa de Heidegger a la diferencia ontológica no vio la luz hasta la publicación en 1929 de *Von Wesen des Grundes*. Estos datos cronológicos pueden hacer pensar que en la ontología fundamental el concepto de diferencia ontológica ocupa una posición periférica. Pero sería una conclusión equivocada, porque la analítica del *Dasein* es precisamente la vía de acceso más importante a la diferencia ontológica, al menos si se entiende este término en un «sentido débil», comprometido con una «comprensión del ser» confinada a un nivel meramente óntico, o sea fundamentada preontológicamente en el «es» de la cópula. Ya que, en contrapartida, el tema propiamente heideggeriano de la «comprensión del ser» conduce inequívocamente, como veremos más adelante, al «sentido fuerte» de la diferencia ontológica. En otras palabras, hace ineludible la referencia a las oportunas «condiciones generales de posibilidad»

16. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 4, 6 y 67, resp.

17. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., pp. 454-455.

para el ser. Uno de los mayores méritos especulativos de Heidegger, precisamente, es haber formulado este «planteamiento general» de la diferencia ontológica en las lecciones de 1927 más directamente vinculadas con la problemática de *Ser y Tiempo*: «La distinción (*Unterschied*) entre ser y ente está preontológicamente latente, y por tanto disociada de todo concepto explícito de ser, en la existencia del *Dasein*. Pero si por lo pronto se trata de una distinción latente, puede convertirse en una diferencia explícitamente comprendida. Al resultar explicitada esta distinción entre ser y ente, cada uno de estos términos pone de relieve al otro (*die Unterschiedenen sich gegeneinander abheben*), y este planteamiento, a su vez, convierte el ser en un tema explicitable.» <sup>18</sup>

Una elaboración adecuada de la diferencia ontológica, por consiguiente, debe abarcar los dos niveles de la distinción entre ser y ente que han sido esbozados hasta aquí: a) Un nivel preontológico, de efectividad sólo latente, y fomentado por la propia (pre)comprensión del ser. En este nivel puede advertirse una diferencia ontológica en sentido estricto que constituye la condición de posibilidad para la comprensión del ser, y que Heidegger suele designar con el término *Unterschied* (distinción). b) Un nivel ontológico, explícito y conceptualizado, que hace posible plantear la diferencia ontológica en un sentido amplio. Con todo, este desdoblamiento no debe hacernos olvidar que la analítica del *Dasein* justifica la unidad de ambos niveles. A primera vista puede parecer que sólo la diferencia ontológi-

18. *Ibid.*, p. 454. A diferencia de otros autores que se interesan por la función de la diferencia ontológica en el pensamiento de Heidegger (Wiplinger, v. Herrmann) nos hemos abstenido intencionadamente de especular sobre el contenido de la nunca publicada 3.ª «sección» (*Abschnitt*) de la I.ª Parte de *Sein und Zeit*. En esta sección nonata tenía que venir desarrollado el tema de la diferencia ontológica, según la comunicación verbal de Heidegger a Max Müller (referida por este autor en su obra *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg 1964, 3.ª ed. Cf: pp. 39 y 42). Nos ha parecido ocioso conceder valor testimonial a unos enunciados cuya formulación no puede ser satisfactoriamente documentada. Conviene mencionar, además, que Heidegger se refiere ocasionalmente a la diferencia ontológica como «*Zwiefalt*» (doble), por ejemplo en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, pp. 242 y siguientes.

ca entendida en sentido estricto forma parte de la ontología fundamental. La diferencia ontológica entendida en sentido amplio, efectivamente, parece más bien un legado de la tradición filosófica. Según la ontología fundamental, no obstante, las propias tareas filosóficas provienen a su vez de la existencia del Dasein, y por ello pueden ser directamente referidas a las operaciones fundamentales del ente existente. La comprensión preontológica del ser, desde luego todavía por explicitar, fundamenta todo empeño filosófico. O sea que, al parecer de Heidegger, todo pensamiento riguroso debe ser entendido, en último término, como una realización explícita de la diferencia ontológica.

Limitándonos de momento a la acepción (a) del desglose precedente, al no venir explícitamente referida en Ser y Tiempo la noción de diferencia ontológica resulta indispensable indagar las funciones que ésta desempeña *de facto* en la ontología fundamental. Como es notorio, en esta doctrina la diferencia ontológica expresa virtualmente el rasgo distintivo del Dasein, o sea la capacidad de comprender el ser. El ente no se hace accesible para el ser humano en una banal perspectiva óptica, en efecto, sino que en cierto modo irrumpe ante él (pre)ontológicamente. Cabe preguntarse, en tal caso, si la diferencia ontológica tiene sólo una función expresiva en la ontología fundamental, y por qué Heidegger no consideró oportuno mencionarla explícitamente en los textos canónicos de la doctrina, contrarrestando así el mutismo de Ser y Tiempo. La respuesta a estos interrogantes parece de antemano muy simple. Dejando aparte la reticencia de Heidegger, fue ineludible adoptar la diferencia ontológica como uno de los conceptos cruciales de la ontología fundamental. Sobre todo porque la decisiva distinción heideggeriana entre existencia y subsistencia (o sea la confrontación de *Existenz* y *Vorhandenheit*) sólo puede ser determinada con ayuda de la diferencia ontológica. La ontología fundamental, por tanto, no puede prescindir de este concepto, aun cuando en Ser y Tiempo jamás aparezca designado por su nombre. Hechas estas puntualizaciones, conviene considerar las razones de tal protagonismo.

### 10.2.1. Las formas que reviste la precedencia del ser

Heidegger empieza su andadura ontológica indicando que la «cuestión acerca del ser» corresponde a un enigma tan antiguo como inadecuadamente planteado. Constata ante todo «la inexistencia de una satisfactoria interrogación del ser»,<sup>19</sup> aun cuando también considera que esta carencia puede ser paliada determinando en primer lugar qué es aquello por lo cual se pregunta en la referida interrogación, o sea indagando la instancia que Heidegger denomina «*das Gefragte*». Sobre todo pretende llamar la atención sobre un crucial prerrequisito: no es posible preguntar acerca de entidad alguna sin una (pre)comprensión de aquello sobre lo cual se pregunta. Advierte Heidegger, en particular, que de hecho «comprendemos» aquello que el «ser» es, aun cuando en realidad estemos lejos de encontrarnos en posesión del concepto de «ser». «El ser es aquello acerca de lo cual se pregunta en la interrogación acerca del ser (*die Seinsfrage*), aquello que determina el ente en tanto que ente, aquello en-dirección-hacia/donde (*woraufhin*) el ente está ya en cada caso comprendido de antemano, con independencia del modo como se le considere.»<sup>20</sup> En opinión de Heidegger, por consiguiente, para comprender el ente como tal ente es preciso haber comprendido previamente qué quieren decir tanto la circunstancia de que el ente «sea» como la de que «no sea», es decir: es indispensable haber comprendido previamente el ser. Para comprender el ente como tal ente, en definitiva, la única opción es reconocer que el ser antecede de algún modo al ente en nuestra comprensión. La captación preconceptual de las siguientes patencias: «hay el ser», «hay el ente», y «hay una distinción entre

19. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 9.

20. *Ibid.*, p. 6. Traducimos «*woraufhin*» por la única equivalencia fiel al sentido de esta palabra alemana: el doblete «en dirección hacia / donde». Este binomio indica a la vez que el ser es [«el lugar»] donde el ente es ya comprendido, y que el ser es por naturaleza el supremo *transcendens*, aquello *hacia lo cual sólo se puede ir*. Sin embargo, y a fin de conseguir la mayor soltura posible en la exposición, en los párrafos que siguen «*woraufhin*» viene traducido por «hacia/donde».



ambos que es indispensable establecer», en consecuencia, se sigue de haber atendido a «aquello que se presupone» y a «aquello que se pre-comprende», tanto al prestar atención al ente como al preguntar por el ser.

También hay que tener en cuenta, con todo, que en la medida que el ser es el «hacia/donde» (término que pretende traducir el heideggeriano «*das Woraufhin*») de la comprensión del ente, puede afirmarse que éste es determinado por aquél. Y si en consecuencia consideramos el ser con la finalidad de comprender el ente, y dado que en tal caso el «hacia/donde» de nuestra consideración no puede ser otro que el ente, no tenemos más opción que aproximarnos al ente en todas las ocasiones en que pretendemos considerar el ser. Conviene precisar que esta atención dirigida al ser, por otra parte, presupone un «hacia/donde», y no meramente un «donde», porque interviene una circunstancia crucial: la comprensión del ser consiste esencialmente en transcendencia. Esta sorprendente especificación obliga a tener en cuenta que aun cuando el modo de advertir el ser sea intrínsecamente distinto del modo de encontrar el ente (ocurre, en suma, que el ser no puede ser asimilado a ente alguno), ambos procesos están íntimamente interrelacionados. Sólo al referirnos al ente, en definitiva, comprendemos realmente nuestra pre-comprensión del ser. Formulado en otros términos, sin alternativa posible debe darse una relación del ente con «algo» que decididamente no puede ser el ente. La comprensión del ser que efectivamente está a nuestro alcance, por consiguiente, depende en último término de nuestra eficacia al intentar transgredir el ente. Desde luego se trata de una actividad de índole práctica. No puede ser un conocimiento teórico porque todo desempeño gnoseológico, en opinión de Heidegger, está confinado en una perspectiva óptica. Puesto que la condición efectiva de posibilidad para toda ontología es transgredir el horizonte óptico, Heidegger decide llamar al ser «el *transcendens* por antonomasia». <sup>21</sup>

21. *Ibid.*, p. 38.

Esta transgresión o transcendencia, por consiguiente, constituye el fundamento tanto de la comprensión del ser como del encuentro cotidiano con el ente. Por esta causa es plausible situar en ella la distinción entre ser y ente.<sup>22</sup> Con todo, aun cuando el ser suele venir (pre)comprendido sin dificultad alguna, en cambio la transcendencia tiende a permanecer espontáneamente ignorada. Por ello la tentativa de comprender explícitamente el ser tomando como punto de partida una indispensable pero difusa (pre)comprensión ontológica, parece de antemano destinada al fracaso. Esta dificultad en comprender temáticamente el ser, sobre todo, es imposible de superar cuando se insiste en abordarla con un planteamiento directo e inmediato. Pero en contrapartida puede ser resuelta con ayuda de procedimientos indirectos. Basta con atender a la ya mencionada interdependencia del ser determinante y del ente determinado, la cual proviene a su vez de la distinción que sobreviene entre ambos. Como también conviene advertir una circunstancia refrendada por el sentido común: sin duda alguna el ente se nos antoja más conocido que el ser.

Parece, en consecuencia, que el procedimiento indirecto que debe facilitar la comprensión explícita del ser deberá comenzar interrogando los entes. En la práctica este prerrequisito significa que el punto de partida habrá de ser la interrogación de un ente. «En la medida que el ser es “aquello por lo cual se pregunta” (*das Gefragte*), surge el ente mismo (“ser”, al fin y al cabo, quiere decir “ser de un ente”) como lo preguntado (*das Befragte*) en la pregunta acerca del ser. El ente es interrogado en dirección a su ser.»<sup>23</sup> Interrogando el ente, por

22. Aunque Heidegger afirme que «toda operación» que ponga de manifiesto el ser como *transcendens* «es conocimiento transcendental» (*Loc. cit.*), conviene no confundir el planteamiento metodológico transcendental de *Sein und Zeit*, cuya formulación de base depende de la diferencia ontológica (*el ser es la «condición de posibilidad» del ente y reciprocamente*), con el transcendentalismo que consiste en *pensar la transcendencia*. Ésta mantiene con la diferencia ontológica una relación de reciprocidad fundamentadora (ninguna de estas instancias es tematizable si no tiene lugar una referencia a la otra, por velada que sea tal alusión) que reproduce en el plano del pensamiento la conexión que, en el caso del ser y el ente, sobreviene en la realidad.

23. *Ibid.*, p. 6.

tanto, podremos llegar a comprender explícitamente el ser. O sea que ya no tendremos que contentarnos con la (pre)comprensión del ser que precede necesariamente toda comprensión del ente porque es su «condición de posibilidad». Una vez alcanzadas estas conclusiones, sin embargo, para seguir adelante nos hemos de preguntar: ¿a cuál de los múltiples entes debemos interrogar?

### 10.2.2. *El Dasein como ente «ejemplar»*

Hay que interrogar un ente que sea adecuado a nuestro propósito, es decir: un ente «ejemplar». Por lo pronto tal «ejemplaridad», o sea la idoneidad respecto a la «pregunta acerca del ser», sólo puede venir atribuida a un ente comprometido con la propia formulación de la pregunta. Pero esta característica sólo revela una ejemplaridad superficial, por lo cual conviene definir con mayor nitidez la solicitada «condición de ente ejemplar». En realidad hay entes que no sólo están «comprometidos» con la «pregunta acerca del ser», sino que de hecho la propia formulación de esta pregunta corre a su cargo. La condición para que un ente sea considerado «ejemplar», desde este audaz punto de vista, es que se trate del mismo ente que plantea la pregunta acerca del ser. Por tanto, y teniendo presente que todo ente está implicado *de facto* en la «pregunta por el ser», la condición suficiente para atribuir a un ente la preeminencia requerida puede ser formulada en estos términos: el propio ente que plantea la «pregunta acerca del ser» debe encontrarse inequívocamente comprometido con su propia actuación interrogadora. En el mismo ente que formula la pregunta, en suma, debe sobrevenir la transcendencia que referíamos en el párrafo anterior. En consecuencia también este ente excepcional debe venir determinado, en su ser, por la propia pregunta. El compromiso múltiple que debe contraer el «ente ejemplar» pone de manifiesto, en definitiva, que este singularísimo ente está comprometido sobre todo con la instancia que, en realidad, determi-

na todo compromiso. O sea que en último término su presunta «ejemplaridad» no puede ser dissociada del problema de la diferencia ontológica.

No puede haber duda, en todo caso, de que el ente ejemplar solicitado es el Dasein. La presunta «ejemplaridad» de tal ente, claro está, no debe ser entendida en el sentido de que se trata de un ente en cierto modo paradigmático. Por el contrario, el Dasein es un ente «ejemplar» en la medida que merece una atención meditativa atípica. «El Dasein es un ente que, lejos de ser análogo a los demás entes, se distingue ónticamente de ellos por el hecho de que, en su ser, se siente concernido y se preocupa por este ser mismo: su propio ser es la instancia que está en juego para él (*es geht um dieses Sein selbst*).»<sup>24</sup> El Dasein, en efecto, es un ente que se distingue de todos los demás entes, y por tanto no puede deber su preeminencia a un rasgo que meramente contribuya a caracterizarlo como ente. Cabe pensar, en consecuencia, que la cualidad que le hace posible destacar extraónticamente debe estar relacionada con su propio ser. Es oportuno preguntarse a este respecto: ¿Cómo puede ser distinguido un ente tomando su ser como referencia? A primera vista parece difícil que el ser de un ente pueda ejercer cometido diferenciador alguno, ya que según el punto de vista tradicional el ser es el concepto más general pero también el más vacío.

24. *Ibid.*, p. 12. Las variantes de esta sección fundamental se suceden a lo largo de *Sein und Zeit*. «El Dasein es un ente que [...] tiene en su ser una relación de ser (*ein Seinsverhältnis*) respecto de este ser [...] con y por medio de su ser (*mit und durch sein Sein*) éste se le hace accesible a él mismo (*dieses ihm erschlossen ist*) [...] en su ser es relativo a sí mismo en base a la comprensión de dicho ser (*sich zu diesem Sein verstehend verhält*) [...] le toca ser su ser (*hat sein Sein zu sein*) [...] es relativo/se atiene a su propio ser en tanto que ser intervenible u operable (*als Zu-Sein*).» Hay que dejar claro de una vez por todas que la traducción más heideggerianamente fiel de «*sich verhalten zu*» sería «ser-a», en el sentido que en aritmética se dice, por ejemplo, «3 es a 5 como 6 es a 10», con la única salvedad de que en nuestro contexto tal «ser-a» adquiere un sentido absoluto: *el ente, en su ser, es a su ser*. Al quedar excluido todo «como (...)», se adscribe al ser su efectiva dimensión ontológica. En aras de la legibilidad, sin embargo, hemos adoptado «ser relativo a» o «atenerse a» como equivalencias canónicas del crucial «*sich verhalten zu*».

Esta cuestión parece irresoluble hasta que se advierte una posibilidad que hasta ahora no hemos considerado. Puede conjeturarse, en efecto, que el ser del referido «ente ejemplar» debe consistir precisamente en una relación *con su ser mismo*, es decir: en un vínculo *con el propio ser* de dicho ente. En la autorreferencia a nivel ontológico residiría, en tal caso, la solución al problema que estamos intentando resolver. Sucede, en otras palabras, que el ser del Dasein, o sea el ser del presunto «ente ejemplar», en realidad consiste en su estar referido ontológicamente a su propio ser, como alambicadamente formula Heidegger: «Es propio de la condición de ser del Dasein que éste, en su ser, tiene una relación de ser (*ein Seinsverhältnis*) respecto de tal ser.»<sup>25</sup> El ser del Dasein, en suma, es una relación de ser que el Dasein mantiene con este (su) mismo ser. No podemos dejar de preguntarnos, de todas maneras: ¿en qué consiste tal «relación de ser»? Desde luego no se trata de la clase de relación que puede vincular dos cosas. Más bien debe ser una relación que contenga en ella misma la unidad entre las más diversas instancias que sea posible imaginar, o sea la unidad de la «distinción en sí misma» entendida como la distinción «pura». debe tratarse de una relación que, en definitiva, integre en ella misma el carácter manifestamente abierto de aquello a lo cual pone en relación, o sea la «abertura» del propio ser. Esta «relación de ser» que el Dasein «mantiene con su propio ser» ha sido configurada por Heidegger de múltiples maneras, siendo especialmente expresiva la indicación de que el Dasein, en su Ser, «se siente concernido y se preocupa (*geht es um*)» por su ser, o sea que, expresado en otros términos, el ser es en último término «aquello que está en juego» para el Dasein.

En todo caso hay que convenir en que «preocuparse» por algo quiere decir en definitiva que este algo «está en juego» para quien se preocupa, y esta relación fundamentalmente incierta, a su vez, significa que la instancia de la cual parte la preocupación se atiene («*sich verhalten zu*») es otra de las expresiones que Heidegger emplea para ca-

25. *Loc. cit.*

racterizar el Dasein) a todas las posibilidades de aquello por lo cual se preocupa, cuida de ponerlas de manifiesto, y procura comprender el «objeto» (o más propiamente: el «antiobjeto») de su preocupación atendiendo a todos los modos posibles de su sobrevenimiento. En el caso del Dasein sucede simplemente que este «ente ejemplar» se «preocupa» por «algo» que en realidad es *su ser mismo*, ya que para el Dasein precisamente están en juego los cometidos de poner de manifiesto («*offenbaren*», en terminología de Heidegger) y de comprender («*verstehen*») el propio ser al cual el Dasein se atiene («*verhält sich zu*»). En la medida que el Dasein pone al ser de manifiesto, por otra parte, el propio «estar de manifiesto», o sea la «manifestidad» (*die Offenbarkeit*), irrumpe ante el Dasein como una característica fundamental del ser. Tratemos de formular sucintamente el estado de cosas que venimos refiriendo, y cuyo punto de partida no puede ser más nítido. El hecho de que su ser sea aquello que está en juego para el Dasein, es según Heidegger el propio ser del Dasein. Sobre tal ser puede ser afirmado, por lo pronto, que tanto el «poner de manifiesto» (*offenbaren*) como el propio resultado de tal operación, o sea el «estar de manifiesto» o «manifestidad» (*Offenbarkeit*),<sup>26</sup> son sus principales ca-

26. En el ser coinciden fundamentalmente los dos sentidos, peligrosamente próximos, de «obertura» (*Offenheit*) y «manifestidad» (*Offenbarkeit*). Para el Dasein aquello que está en juego (*jemandem um etwas gehen*: «ser lo que está en juego para»: «*dem Dasein geht es um seinen Sein*») es su propio ser. El Dasein está atento, por consiguiente, a la múltiple posibilidad de las manifestaciones de su ser, es decir: tanto a la «abertura» como a la «manifestidad» fundamentales del mismo. Este neologismo significa, por lo pronto, que para el Dasein la plenitud manifestativa del ser tiene el doble carácter de «multiplicidad de posibilidades» y de «manifestación plena de esta multiplicidad». Estos matices corresponden al sentido de los términos «*Offenheit*» y «*Offenbarkeit*»: «abertura» y «manifestidad» al mismo tiempo. La manifestidad de todo «lo abierto», o sea la abertura que manifiesta las posibilidades en las que precisamente consiste la «*Offenbarkeit*» como *sentido fundamental del ser para el Dasein*, no es la «abertura» (*Offenheit*) entendida como una simple latencia de posibilidades múltiples, meramente presentidas en «lo abierto» (en el sentido que, por ejemplo, se habla de una obra de arte «abierta», o sea susceptible de múltiples interpretaciones todavía por formular pero virtualmente suscitadas por ella). La «*Offenbarkeit*» es más bien la «abertura» entendida como el patente ponerse de manifiesto una multiplicidad de posibilidades.

racterísticas y determinan su sentido fundamental. Por reunir las dos propiedades que acabamos de referir: el poner de manifiesto y el estar de manifiesto, o sea «*offenbaren*» y «*Offenbarkeit*», el ser del Dasein es la operación de poner de manifiesto «su propio ser», de manera que «en su ser» el Dasein «se atiende (*verhält sich zu*)» a este ser al cual pone de manifiesto.

### 10.3. *El alcance ontológico del Dasein*

El ser del Dasein, por tanto, consiste en la relación que el ente que conocemos como Dasein mantiene con su propio ser, en el bien entendido que tal relación es en esencia un autodesvelamiento, o sea que consiste en la actividad que el Dasein lleva a cabo para ponerse de manifiesto a sí mismo (*sichselbstoffenbaren*, dice Heidegger). Conviene tener presente, sin embargo, que esta relación de un ente con su propio ser (es decir: con el propio ser del ente en cuestión) tiene una importante contrapartida a nivel óntico, ya que por medio del referido (auto)desvelamiento del ser, el ente es puesto también de manifiesto. El punto de partida decisivo, no lo olvidemos, es que el Dasein se comprende a sí mismo en su propio ser. El ser del Dasein consiste, por consiguiente, en una relación cuyo cometido es poner de manifiesto al ser y al ente al mismo tiempo. Por esta razón no sólo sobreviene en el ser del Dasein una distinción entre ser y ente, sino que el propio ser del Dasein es el horizonte donde esta distinción es puesta de manifiesto. Además, puesto que en el ser del Dasein es desvelada la distinción entre ser y ente (éste es precisamente el principal motivo para considerar la diferencia ontológica como el concepto preponderante de la ontología fundamental), sucede que el ser del Dasein, que al fin y al cabo es el ser de un ente, trasciende el propio Dasein en dirección al Ser.

El Dasein no es un ente como los demás, ya que precisamente se distingue por la referida propensión a transcender. Los cometidos fun-

damentales que caracterizan el Dasein, en efecto, son: «salir hacia», «transgredir», «ex-sistir»: «El ser del Dasein, o sea el ser al cual [...] el Dasein siempre se atiende de un modo u otro, es aquello que llamamos "existencia".» Es natural que ante todo nos preguntemos: ¿Hacia qué trasciende o ex-siste el ser del Dasein? A este interrogante Heidegger responde: «Con su ser, y por medio de su ser, al propio Dasein se le hace accesible (*erschließen*) su ser. La comprensión del ser es una determinación del ser del Dasein. La característica óntica del Dasein consiste en que es ontológica.»<sup>27</sup> O sea que el Dasein se trasciende hacia el ser, ex-siste en dirección al ser. Esta (auto)transgresión, por consiguiente, es su rasgo distintivo. A los demás entes, en cambio, no les pasa nada de esto, y por tanto persisten en su condición de meros entes. ¿En qué consiste, no obstante, el ser de un «mero ente», o sea el ser de los entes que no son el ente que es el Dasein?

Los entes que no son el Dasein se limitan a «subsistir». El Dasein, además, «existe».<sup>28</sup> No sólo «subsiste» (lo cual es natural que le ocurra, siendo como es un ente) sino que, además y sobre todo, el Dasein «ex-siste». Aunque el sentido de «subsistir» puede dar la impresión de ser opuesto al de «existir», no se trata de que al ente que sólo subsiste se le impugne toda relación con su ser, ya que al tratarse de un ente hay que aceptar sin reserva alguna que mantiene con su ser algún tipo de relación. La relación que el ente que subsiste mantiene con su ser (la relación con su propio ser de una cosa cualquiera), sin embargo, jamás equivale a la relación que mantiene con su ser el ente que existe, o sea el Dasein. Conviene insistir en que,

27. *Loc. cit.* las dos citas.

28. Los verbos «subsistir» y «existir» traducen aquí «*vorkommen*» y «*existieren*», respectivamente. El término «existencia» retiene en la ontología fundamental su sentido originario (*ex-sistere*) de «salir fuera de, surgir de». Acerca de la etimología del término capital «existir», el *Dictionnaire Etimologique de la langue latine* de A. Ernout y A. Meillet (que lo deriva de «la racine «st(h)a- "se tenir"», vocablo indoeuropeo que habría dado lugar al latino *sisto*) dice lo siguiente: «*existo* (*existo*): se dresser hors de. S'élever. Sortir de terre, surgir. Par suite "exister, apparaître". Quelquefois synonyme de *esse*.» (Cfr. *ibid.*, París 1979, 4.<sup>a</sup> ed., reimp. de la ed. de 1968, p. 654).

«en su ser», el Dasein se pone de manifiesto su propio ser: el Dasein, en una palabra, está abierto en sí mismo. Una cosa (un ente que meramente «subsista») no pone de manifiesto, en su ser, ser alguno. Nunca está abierta en sí misma. Y por supuesto una cosa carece de la referida «relación de comprensión» respecto de su propio ser. Sin embargo, el «subsistir» de una cosa consiste sin duda en ser, en el bien entendido que, de hecho, consiste en ser para un ente existente. El «subsistir» de una cosa no es un cometido «puesto de manifiesto» para la propia cosa (como tampoco se trata de una operación que, como ocurre en el caso del Dasein, la trasciende), pues la referida «subsistencia» sólo se manifiesta a unos entes «particulares», precisamente los entes que existen.

La diferencia entre los entes que «subsisten» y los que «existen», sin embargo, no queda reducida al hecho de que sólo el ente existente está vinculado en su ser con su propia manifestación del ser. Al fin y al cabo, cuando el ente existente se pone de manifiesto su propio ser, también se pone de manifiesto a sí mismo en tanto que ente. Pero la «cosa», a diferencia del ente existente, no se atiene a sí misma. La cosa sólo se (auto)vincula con su propio ser si interviene la actuación existencial de un ente apropiado. Esto quiere decir que sólo la relación que el ente existente mantiene con el ser es capaz de advertir y de evaluar el propio ser de la cosa. Los recursos que el ente existente tiene a su disposición para acceder a su propio ser, en suma, señalan al mismo tiempo la vía especulativa que da acceso al ser de las cosas.

Resumiendo las constataciones precedentes, y en contraste con el natural desempeño epifánico del ente existente, ponerse de manifiesto a sí mismo su relación con su propio ser no está al alcance del ente subsistente. La universalidad de esta distinción entre los entes se basa en la posibilidad de caracterizarlos extraónticamente: en definitiva se tiene en cuenta si el ente que en cada caso se considera está o no relacionado con su ser. Esto quiere decir que la distinción entre entes existentes y subsistentes caracteriza los entes en su ser. El ser del ente existente es su relación con su ser, mientras

que el ser del ente subsistente consiste en carecer de tal relación. Esto es así hasta el extremo de que debe ser el ente existente el agente que ponga en relación el ente subsistente con su propio ser. Y sin embargo ambos entes, existente y subsistente, en caso alguno pueden ser diferenciados ónticamente, pues no tiene sentido poner en entredicho su compartida condición óntica. A pesar de esta indiferenciación es habitual referirse a «dos clases de entes» porque existe entre ellos una diferencia de orden ontológico (un matiz discriminador que es filosóficamente decisivo) plasmada en la desigual relación que los entes existentes y subsistentes mantienen con su respectivo ser.

### 10.3.1. *Existencia y subsistencia*

Existentes y cosas, el Dasein identificado como el ente que existe (o sea como el ente «existente»), y la cosa concebida como el ente que subsiste. Éstos son los dos géneros ónticos, clasificados de acuerdo con la relación que cada ente, en su diferencia con respecto al ser, mantiene consigo mismo. Y en el bien entendido que sólo se pueden dar dos géneros elementales de relación: el vínculo de cada ente consigo mismo, o bien es relativo a su propio ser, o bien no lo es. Desde un punto de vista formal, a los dos géneros de ente resultantes les corresponde dos géneros de ser: la existencia y la subsistencia. La determinación de tales «géneros del ser», sin embargo, requiere tener en cuenta la diferencia ontológica, como vamos a comprobar en los párrafos que siguen. La necesidad de recurrir a la diferencia ontológica explica que la ontología fundamental asigne a esta noción una función eminente aun cuando, como ya hemos visto, Ser y Tiempo sólo de forma implícita haga patente esta valoración.

Existencia y subsistencia, en tanto que «géneros del ser», se diferencian, como ya hemos observado, en su modo respectivo de «es-

tar puestos de manifiesto». Los entes existentes, en efecto, se ponen de manifiesto para sí mismos en la medida que su propio ser consiste en ponerse de manifiesto su ser mismo. Siempre en el bien entendido de que no se trata aquí de autopercepción o de autoconciencia, pues tales operaciones pertenecen al horizonte óptico. En cambio las «cosas», o sea los entes «subsistentes», nunca pueden ponerse a sí mismos de manifiesto su propio ser. (Con todo, no cabe duda de que los animales, por ejemplo, se perciben a sí mismos, y aun en el ámbito tecnológico es posible imaginar una amplia variedad de dispositivos autorregistradores. Pero la reflexividad que sobreviene en algunos estados intencionales no es equiparable a la relación con el propio ser en la cual, precisamente, consiste el ser del Dasein.) Cabe concluir que la operación de poner de manifiesto el ser de las cosas corre a cargo de un ente existente. La doble dicotomía que venimos considerando (a los dos géneros de ente corresponden dos géneros de ser), de todos modos, no quedará esclarecida hasta que nos enfrentemos con el sorprendente estado de cosas que determina la orientación especulativa de la nueva ontología. Se trata de que cada género de ser incluye su propia relación con el correspondiente género de ente.

Precisamente este requisito corrobora la hegemonía de la diferencia ontológica. La posibilidad de esclarecer porqué a los dos géneros de ente corresponden dos géneros de ser, en todo caso, parte de las consideraciones siguientes. Cuando se hacía una exclusiva referencia al ente no había dificultad alguna en clasificarlo desde un punto de vista extraóptico, y esta apreciación tenía validez universal a causa de la relación entre el ente y el ser. El ser de un determinado ente consistía, o bien en una relación con su propio ser, o bien en la ausencia de tal relación. Pero al enfrentarnos con el ser, ¿cómo es posible clasificarlo sin recurrir a una analogía intolerablemente superficial: si hay dos géneros de ente «tiene que haber» dos géneros de ser? El problema adquiere un perfil más nítido cuando se constata que una analogía completa resulta del todo inviable: ¿En qué podría consistir el nivel extraontológico (más general, por tanto, que el propio ser)

que debe hacer posible dicotomizar universalmente el ser mismo? O en otros términos: ¿En qué podría consistir, para el caso del ser, el *analogon* de aquello que era el ser en el caso del ente? Desde luego siempre queda el recurso de dar marcha atrás en nuestro recorrido, interrumpiendo una trayectoria hasta ahora ascendente y suspendiendo la búsqueda de una generalidad cada vez mayor. Podemos profundizar en la reciprocidad funcional entre ser y ente, efectivamente, hasta extraer de este ensamblaje óptico-ontológico una categorización clarificadora.

De modo análogo a como el ser permitía clasificar el ente, trataremos de entender ahora cómo el ente facilita la clasificación del ser. El ser del ente existente, o sea el ser del Dasein, en efecto, viene determinado por su relación consigo mismo: «en el ser [del ente existente], este ente mismo es relativo a su ser»,<sup>29</sup> o sea por medio de un estado de cosas de signo opuesto al que concurre en el ente subsistente. Precisamente en éste caso, por el contrario, es ontológicamente esencial el «estar puesto de manifiesto» (el cometido que viene expresado por el término «manifestidad» u *Offenbarkeit*) que es propio de todo ente que está cerrado para sí mismo pero que al mismo tiempo está abierto en dirección al Dasein, ya que es para el ente existente que el ente subsistente «está puesto de manifiesto». La aspiración a determinar cada uno de los dos géneros de ser por medio del ente correspondiente (un procedimiento que convierte al ente en un testimonio ontológicamente especificador) acaba por conducirnos paradójicamente al ser del género complementario. Y es que el ser, aun cuando se recurra a la mediación del ente, sólo puede venir determinado por medio del ser mismo. Cabe concluir que tanto el ser existente como el ser subsistente sólo en relación con el «otro» ser pueden ser de verdad aquello que cada uno de ellos es.

29. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 41.



### 10.3.2. *La primacía de lo existente sobre lo subsistente*

Esta recíproca implicación ontológica de ser existente y ser subsistente, sin embargo, no significa que ambos géneros de ser sean ontológicamente equiparables. El Dasein mantiene una relación originaria con el ser, pero la cosa no dispone de esta clase de vínculo. Hay que convenir, por tanto, en que lo existente prima sobre lo meramente subsistente. Tomando la cosa como referencia, no hay duda en que el ente existente mantiene una relación más originaria con el ser, ya que lo pone espontáneamente de manifiesto. La condición para que la cosa acceda a una relación con su ser en la cual éste sea puesto de manifiesto, por el contrario, consiste en que aquélla venga determinada a su vez por la relación que el Dasein mantiene con el ser. En la medida que la relación de lo existente con el ser se afirma como originaria, queda esclarecida la primacía de lo existente sobre lo subsistente. Señala Heidegger que en tal primacía concurren tres aspectos esenciales:<sup>30</sup> óntico, ontológico y «transcendental». La primacía óntica de lo existente consiste en la distintiva comprensión de su propio ser que posee el ente existente. La primacía ontológica proviene de la comprensión por el ente existente de su propio ser, ya que esta cualidad clarividente le predispone a (pre)comprender todo ser. La tercera de estas primacías, o sea la «transcendental», se fundamenta en que, siendo el Dasein el «ente ejemplar», como advertíamos al principio de este capítulo, es también el obligado punto de partida para toda comprensión del ser. O sea que equivale a la «condición de posibilidad» (a la vez óntica y ontológica) para toda ontología.

Justificar «transcendentalmente» la primacía de lo existente sobre lo subsistente es una tarea que una doctrina sobre el ser no puede soslayar. La condición general para toda ontología es la mediación de un ente que sea capaz de acceder al ser, y por esta razón, como ya he-

30. El triple sentido de la primacía de lo existente sobre lo subsistente viene consignado con precisión en la p. 13 de *Sein und Zeit*.

mos señalado, merece dicho ente el calificativo de «ejemplar». Pero en tal caso, si el ser del ente existente es la transcendencia en dirección al ser, como paso previo a la tematización del ser en general será preciso elaborar una ontología de la existencia. El análisis del Dasein, por consiguiente, es el obligado camino que conduce a toda ontología. De pasada cabe indicar que, por la razón mencionada, la doctrina que emerge del análisis del Dasein se denomina «ontología fundamental». Y del mismo modo que no es posible interrogar el ser sin solicitar la mediación del Dasein, en contrapartida, cuando éste se interroga a sí mismo se ve precisado a plantearse la «cuestión acerca del ser». Al estar comprometido el ente existente en una relación de carácter primordial con su propio ser, toda tentativa del Dasein por profundizar en sí mismo tiene como prerequisite la toma en consideración de esta relación óntico-ontológica. Esto es así hasta el extremo de que el Dasein acaba por convencerse de que no tiene elección. Sin escapatoria posible debe abordar el único tema (el ser) a partir del cual la relación con su propio ser puede hacerse(le) comprensible.

Esta serie de puntualizaciones conduce a un importante resultado. Aun cuando la consideración del ente existente antecede obligadamente toda referencia al ser, la condición previa e ineludible para la plena tematización del ente existente es la referencia explícita al ser mismo. De manera subsidiaria debe ser tenido en cuenta que la invocación del ser es también la condición necesaria para tematizar el ente subsistente. Aun cuando la ontología fundamental conduce a la ontología general, por tanto, al mismo tiempo la «cuestión acerca del ser» antecede *de facto* todo cometido categorizador de alcance óntico. Por estas razones se advierte un doble perfil en la «fundamentalidad» de la ontología heideggeriana. Si por un lado la ontología fundamental, concebida como la tematización del ser del ente existente, precede toda tematización del ser, o sea que antecede de hecho toda «ontología regional», por otro lado también puede ser considerada anterior al ser ya tematizado, o sea que entonces es previa a la correspondiente «región» ontológica. La ontología fundamental no sólo precede toda interrogación ontológica (es previa a toda indagación del ser de las categorías),



sino que en cierto modo también antecede al propio ser al cual interroga, cuando menos en el sentido de que es anterior a las categorías del ser. Preguntar por el ser, en consecuencia, no sólo significa preguntar por el ser del ente. Sobre todo quiere decir que se pregunta por qué este ser es el agente posibilitador del ente. «Preguntar por el ser», en definitiva, equivale a inquirir sobre la diferencia ontológica.

Por estar la diferencia ontológica tácitamente presente en el planteamiento de la ontología fundamental, Heidegger formula la pregunta acerca del sentido del ser en vez de (simplemente) preguntar directamente por el ser. Conviene tener en cuenta que la «pregunta acerca del sentido del ser» es, sobre todo, la pregunta acerca del agente que hace posible la comprensión del ser. Más específicamente, preguntar por el ser quiere decir inquirir qué es aquello que hace posible que la palabra «ser» sea comprendida. También significa, por tanto, interesarse por las condiciones de posibilidad (por los prerequisites, en lenguaje más llano) del fenómeno general de la «comprensión», al menos en el sentido que Heidegger entiende esta operación eminente. No hay que olvidar, en definitiva, que el ser es aquello que en toda comprensión, y desde luego siempre en último término, resulta comprendido. Incluso puede decirse que de no sobrevenir la comprensión del ser no seríamos capaces de comprender cosa alguna. «El camino de la experiencia conduce al ser, pero aun siendo un camino que parte del ente, sólo es practicable en la medida que ya tenemos la experiencia del ente que hemos obtenido a partir del ser, es decir: sólo si, con anterioridad, ha sido recorrido en sentido inverso.»<sup>31</sup> Al mismo tiempo, la presunción fundamental-ontológica capital, suscitada por el talante «ejemplar» del Dasein, caracteriza el ser como aquello a lo cual toda

31. Fridolin Wiplinger, *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, Freiburg i. B. 1961, p. 110. Esta circularidad lógica, eminentemente «productiva» para el tema del ser, es contrapuesta por Wiplinger a la «insuficiencia del esquematismo lógico», o sea al punto de vista que se obstina en concebir la diferencia ontológica desde la «lógica depurada que es propia del pensamiento formal» (*Ibid.*, pp. 109 y 110). En lo que se refiere a la «comprensión del ser», se advierte la conveniencia de interpretar el «círculo hermenéutico» tradicional no como un obstáculo insalvable sino como un recurso para generar sentido.

existencia tiende sin remisión a causa de su esencial naturaleza transcendente. Por tal razón, preguntar por el sentido del ser equivale en realidad a preguntar por el fundamento de la transcendencia, y subsidiariamente significa preguntar también por aquello hacia lo cual la propia transcendencia trasciende.

Recordemos que el punto de partida de nuestra indagación era que el ente existente, en su ser, se trasciende hacia el ser. Al efectuar este salto en el vacío nada sabemos acerca de la propia transcendencia, pero la diferencia ontológica nos permite legitimar este acceso a un ámbito que desconocemos totalmente. Por ser la diferencia ontológica la condición de posibilidad para la transcendencia, ésta no puede ser pensada sin el concurso de aquélla. En último término, y como resultado general de la ontología heideggeriana, «preguntar por el sentido del ser» equivale a preguntar por el fundamento de la diferencia ontológica. A pesar del carácter alambicado de las formulaciones de Heidegger a este respecto, y dejando de lado su enigmática discreción en *Ser y Tiempo* sobre la diferencia ontológica, este concepto ocupa una posición preponderante en la ontología fundamental. Sobre su hegemonía, en cualquier caso, son esclarecedoras las puntualizaciones del filósofo venezolano Alberto Rosales: «Si una obra filosófica debe ser identificada tanto por su presuposición tácita pero indiscutible, como por el contenido que manifiestamente propone, entonces no cabe duda de que el tema que *Ser y Tiempo* sugiere para el pensamiento es la diferencia ontológica. [...] El tema que permanece velado (*im Dunkel*) en *Ser y Tiempo*, en forma de una presuposición informulada, es en realidad la cuestión central de dicha obra y de la propia doctrina que contiene. [...] Sólo cuando este modo de pensar sea interpretado a la luz de la diferencia ontológica será captada su intención más auténtica.»<sup>32</sup>

32. Alberto Rosales, *Transcendencia und Differenz*, La Haya 1970, pp. VII y VIII. En la medida que conlleva una justificación de la transcendencia, la diferencia ontológica prepara el terreno a la teoría heideggeriana de la verdad: «La exposición (*Enthaltung*) del ser es siempre la verdad del ser del ente. Correlativamente, en la manifestación (*Offenbarkeit*) del ente sobreviene ya la del ser. La ver-

#### 10.4. *La degradación progresiva de la diferencia ontológica*

La preeminencia tácitamente otorgada por la ontología fundamental a la diferencia ontológica merece una atención especial porque expresa la aspiración heideggeriana a superar la metafísica. Un pensamiento fundamentado en la diferencia ontológica, desde luego, no es compatible con la hegemonía de la representación, la teoría, el onticismo y la objetualidad, y además ayuda a comprender que la tradición metafísica haya enaltecido estas categorías. Conviene no olvidar que la expresión «diferencia ontológica» no significa simplemente que por un lado «hay el ente», que por otro lado «hay también el ser», y que, además, «hay entre ambas instancias la relación de la diferencia». Más bien podría decirse que el ser es «la diferencia misma» con respecto al ente, ya que en modo alguno está el ser «en posesión de» la diferencia. Según este punto de vista la diferencia ontológica es una relación de fundamentación en la que el fundamento no viene dado junto a (y en relación con) lo fundamentado. Al contrario: en el fundamento concurren a un tiempo la fundamentación y lo fundamentado mismo. En otras palabras, sobreviene la paradoja de que aun cuando se trate de dos instancias inequívocamente distintas, el fundamento coincide en cierto modo con lo fundamentado. El peculiar «fundamentalismo de fundamentación diferida» que viene implicado por la diferencia ontológica, en todo caso, no puede ser tematizado por el modo metafísico de pensar. La metafísica está articulada sobre la primacía de la representación, y al favorecer los planteamientos presencialistas debe confinarse a un nivel de realidad rigurosamente óntico. Cabe concluir, por tanto, que siendo inmune el ser a toda objetivación, es marginado por un pensamiento, precisamente

---

dad óntica y la verdad ontológica, por tanto, se corresponden recíprocamente en virtud de su relación con la «diferencia entre el ser y el ente» (la diferencia ontológica). Estas modalidades óntico-ontológicas de la verdad sobrevienen con la eclosión de la diferencia.» (Cfr. Werner Marx, *Heidegger und die Tradition*, Hamburgo 1980, 2.ª ed., p. 131)

el que fomenta la tradición metafísica, que debe resignarse a aprehender meros «objetos» porque se empeña en entender la realidad como representación.

El planteamiento ontológico que venimos indagando, con todo, no se limita a poner de relieve la insuperable «ceguera» de la metafísica en relación con el ser. Sobre todo señala el estado de cosas que referimos a continuación. Un pensamiento empeñado en olvidar que está subordinado a la diferencia ontológica, que se esfuerza por ignorar que todo enunciado y toda argumentación están determinados por la diferencia entre el ser y el ente, que insiste en su universal voluntad de representación, y que proclama su afán de objetividad *theoretica*, en realidad debe su «razón de ser» al progresivo declive o degradación (*Verfall*, dice Heidegger) de la propia diferencia ontológica. Heidegger entiende este «declive» o «degradación» como la paulatina nivelación de la diferencia ontológica en dirección al horizonte óntico, haciendo uso de un esquema conceptual manifiestamente inspirado en la noción termodinámica de entropía. Considera asimismo que esta tendencia degenerativa será irreconducible si la filosofía persiste en defender la hegemonía de la representación y la teoría en toda actividad pensante. También mantiene Heidegger que al haberse asignado la filosofía la tarea de pensar aquello que la hace posible como actividad pensante, su única opción en nuestro tiempo es transformarse en una especie de «contrapensamiento», enfrentándose con la tradición metafísica-representacionista-*theoretica*. O sea que, en su opinión, la filosofía ha de convertirse en una estrategia de subversión extraóntica cuyo antagonista primordial será obviamente la tradición metafísica. En pocas palabras: debe preservar la diferencia ontológica, neutralizando en la medida de lo posible sus actuales síntomas de declive.

El progresivo declive o degradación de la diferencia ontológica, según Heidegger, comenzó con las tentativas por reducirla a una relación exclusivamente óntica, entre las cuales ha llegado a alcanzar un especial predicamento el modelo epistémico que separa el sujeto «conocedor» y ente «conocido». Mantiene este autor que a lo largo

de la historia del pensamiento la diferencia ontológica resultó progresivamente ocluida por la contraposición metafísica del ser y la nada. Este antagonismo, en una primera tematización, fue planteado como la «diferencia metafísica» que sobreviene entre la esencia y la existencia: «hay que tener en cuenta que el ser, aun cuando se le articule como esencia y existencia [...] es, en definitiva, ser de ente. El ser se distingue del ente: para llegar a comprender el ser, sólo se dispone de esta distinción, o mejor dicho, de esta posibilidad de distinguir.»<sup>33</sup> Más tarde, coincidiendo con la Edad Moderna, la contraposición del ser y la nada se transformó en el antagonismo entre la subjetividad (*ego cogito*, autorreferencia, espíritu) y la instancia gnoseológicamente mediada por la propia subjetividad (objeto, cosa en sí). Ya hacia el siglo XIX la primitiva diferencia fue nivelada en forma de una lógica o una psicología, o sea que fue degradada al nivel de tales disciplinas. Así emergieron el logicismo y el psicologismo, dos reduccionismos que, como es notorio, Husserl combatió con idéntica acritud. «Se reconoció que más allá de los hechos positivamente conocidos hay algo todavía más digno de ser sabido (*Wissenswertes*): las condiciones de posibilidad para el conocimiento de los propios hechos. Con ello volvió a emerger la diferencia que había sido allanada o nivelada (*eingebnet*) por el positivismo, aunque ahora fuera interpretada como psicología o como lógica del conocimiento.»<sup>34</sup>

A lo largo de la historia del pensamiento, no obstante, el ser nunca dejó de ser tenido en cuenta, aun cuando esta permanente atención estuviera orientada a desvirtuarlo. Ya que el rasgo esencial de este compromiso pseudoontológico, desde la primera metafísica consistió en considerar el ser en una perspectiva estrictamente óntica. Y las transformaciones sucesivas que sufrió la contraposición entre el ser y la nada conllevaron una nivelación progresiva de la diferencia ontológica, cuyo efecto principal fue convertirla paulatina-

33. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, op. cit., p. 193.

34. Max Müller, op. cit., p. 205.

mente en una «diferencia óntica». En esta versión degradada de la diferencia ontológica, el ser «puro» (es decir: el ser que ha sido «depurado» de la nada) trocó la perfección que la antigüedad y el medioevo habían asignado a la substancia absoluta por la transparencia modernamente atribuida a la subjetividad autorreferente. Más tarde el ser «puro» adquirió con la fenomenología el carácter de ente supremo. O sea que fue percibido como un ente dotado de validez y de presencia universales, capaz de acreditar o de invalidar toda presunción de certeza, y totalmente desprovisto de actualidad y de dinamismo, cualidades a las que su vinculación originaria con la nada le hacían acreedor. Enfrentado con esta evidencia histórica de un declive o degradación paulatinos del ser, interpreta Heidegger su propio pensamiento como una tentativa por superar una metafísica orientada a liquidar definitivamente la diferencia ontológica. A este respecto ha señalado Otto Pöggeler que la proyectada «superación heideggeriana de la metafísica» requiere que «el pensamiento que se origina en la obra de Heidegger lleve a cabo los tres cometidos siguientes: 1) transformar la «diferencia metafísica»<sup>35</sup> en la diferencia ontológica más originaria posible; 2) modificar la actitud fundamental del pensamiento, y con ella la esencia del ser humano; y 3) transformar la relación entre el ser y el pensamiento».<sup>36</sup>

#### 10.4.1. Las consecuencias extraónticas de la finitud

El ontologismo de Heidegger es a un tiempo la causa y el resultado de su rechazo del onticismo y correlativamente de su defensa de la diferencia ontológica, acerca de la cual lamenta este autor, como

35. No hace falta decir que en este contexto se suele entender por «diferencia metafísica» la que separa el ámbito de las ideas en tanto que entes permanentes, verdaderos y garantes de certeza, del ámbito de los entes sensibles, mutables, y por lo mismo inequívocamente «impropios».

36. Otto Pöggeler, *recensión de*: Fridolin Wiplinger, «Wahrheit und Geschichtlichkeit», en: *Philosophisches Jahrbuch 70* (1962-63), p. 210.

hemos referido, la paulatina degradación óptica a la que ha sido expuesta. El enaltecimiento de la diferencia ontológica, efectivamente, está vinculado a la denuncia de su declive paulatino, y ambas actitudes conducen a evitar la inminente «nivelación óptica» del ser. Aun cuando los modos de entender la diferencia ontológica hayan sufrido un declive progresivo, y a pesar de hallarse expuesta a la degradación que hemos venido refiriendo, Heidegger la sitúa en el centro de su programa ontológico. Ya que, como hemos señalado, la diferencia ontológica expresa la «experiencia del ser» en todas sus modalidades, a su vez propiciadas por la transcendencia del existir humano. Pero también la diferencia ontológica es una crucial consecuencia extraóptica de la finitud. Orienta la experiencia del ser por el sujeto finito porque, además de consistir en una realidad eminente, de hecho comprende también los propios procesos que la aprehenden. Por esta razón afirma Heidegger que el referido proceso de declive o degradación progresivos de la diferencia ontológica se inició con la ocultación óptica («onticista», diría este filósofo) del hecho diferencial más general posible, o sea con la estrategia de encubrimiento que secularmente ha instigado la metafísica. La diferencia ontológica colapsó paulatinamente por efecto de las tentativas por allanar el ser hasta hacerlo coincidir con el ente.

En sus indagaciones ontológicas Heidegger supo extraer de la finitud humana la única compensación posible, la cual consiste en hacerla filosóficamente productiva. La ontología fundamental, efectivamente, intenta rentabilizar la finitud humana, impugnando de este modo el talante carencial que, según el punto de vista infinitista, conllevan las manifestaciones de la finitud. Esta doctrina, en una palabra, se esfuerza en obtener provecho filosófico de nuestro ineluctable ser-para-la-muerte. Y en la medida que la finitud pone al ser humano en contacto con el ser, escrutar la diferencia ontológica es la única tarea que tiene sentido para el ente existente. El acceso al sentido del ser es una prerrogativa por la cual pagamos el terrible precio de tener que morir. Importa, por consiguiente, extraer todo el partido posible de una ventaja adquirida a tan alto costo, pero tan significativa que

nos hace prevalecer absolutamente sobre todos los demás entes. La decisión de hacer productiva la finitud, esclarece por lo pronto algunos intereses humanos específicos. Entre ellos el impulso gnoseológico primario que secularmente ha dado lugar a la metafísica y que aparece como el antagonista inconciliable de las propuestas fundamental-ontológicas. La metafísica, en efecto, siempre ha pretendido ignorar la finitud humana, aun cuando haya advertido el limitado alcance de sus recursos especulativos ante la contingencia del existir humano, y haya podido constatar, en consecuencia, su propia condición finita. En cambio la ontología fundamental no vacila en aceptar la muerte, aun cuando procura que la mortalidad, en sosegadora contrapartida, colabore con el ser humano cuando éste hace frente a su más íntima realidad. Con este trueque consigue Heidegger hacer productivo el ámbito que la metafísica se había empeñado en desdeñar.

#### *10.4.2. La finitud como origen de la experiencia del ser*

La ontología fundamental, como ya hemos señalado, consiguió obtener partido tanto de las propias aporías que denuncia en la metafísica, como de las perplejidades provocadas por la lógica y la hermenéutica. O sea que hizo filosóficamente productivas unas notorias dificultades de los modos tradicionales de pensamiento. La aproximación receptiva al tema de la finitud, además, dio lugar al compromiso desformalizador de la ontología fundamental. Con mayor rotundidad que otras doctrinas de nuestro tiempo, efectivamente, se empeñó en hacer productivos los horizontes de pensamiento que la formalización tradicional había esterilizado. Si la metafísica ha tendido a soslayar la finitud, de hecho la ha encontrado de nuevo en las circularidades en las que ella misma se ha encerrado. En cambio la ontología fundamental, al haber aceptado la finitud, consigue convertir en productivas las circularidades de la metafísica. Por otra parte, el meto-

dologismo de la modernidad filosófica ha seguido una trayectoria parecida, ya que convertir en productiva la finitud no es conciliable con la aspiración a potenciar el método. Si la contrapartida a nuestra condición mortal es la posibilidad de aprehender la diferencia ontológica, desde el punto de vista fundamental-ontológico el método no es más que la ignorancia deliberada de la finitud. Por último parece oportuno evocar la peculiar tradición metafísica que emblemáticamente sitúa en el sol el origen de toda verdad. Expresado de otro modo: en el presente contexto no es implausible paralelizar la muerte con el sol. No sólo a causa de que, como notoriamente afirmó La Rochefoucauld, «a ninguno de los dos es posible mirarlos fijamente». También por la razón siguiente: aun cuando el sol sea el origen último de todo esclarecimiento del ente, quedando así justificado el paradigma agustiniano del conocimiento, en la muerte reside el origen de toda «iluminación» del ser.

No debe ser desatendida, al mismo tiempo, la insistencia de Heidegger en que la finitud no es un dato estable, o sea que no es indiferente al hecho de que se la reconozca o se la niegue. La represión histórica que ha sufrido la finitud, precisamente, ha dado lugar al declive, degradación o *Verfall* que ha desvirtuado en ella las «consecuencias productivas» que hemos referido en párrafos anteriores. De acuerdo con Heidegger la finitud es el origen de la experiencia del ser, y ésta puede extinguirse si la presunta primacía del ente oculta aquélla. Es oportuno señalar, llegados a este punto, que precisamente Heidegger desplazó su posición doctrinal cuando advirtió este proceso de ocultación y degeneración. Desde su situación de «teórico de la finitud», en efecto, Heidegger se proclamó a sí mismo «teórico del declive». Y tematizó el omnipresente *Verfall* o «degradación» identificando la diferencia ontológica como el resultado más eminente de la finitud. Al entender Heidegger todo declive como una nivelación o un allanamiento, y en la medida que este proceso igualador presupone a su vez una diferencia, también la aspiración a superar la metafísica, interpretada por la ontología fundamental como la agudización progresiva de un proceso de declive o degradación, supone el enalte-

cimiento de la diferencia ontológica. Este punto de vista le atribuye una preponderancia que apenas difiere de la que le asignaba el análisis del Dasein.

Es oportuno concluir este capítulo con una observación marginal. En sus interpretaciones históricas, Heidegger parece haber adoptado un esquema conceptual entrópico inspirado en la termodinámica. Los procesos fundamentados en la diferencia, en efecto, producen la progresiva eliminación de la diferencia misma, o sea que dan lugar a un aumento paulatino de «entropía» y por lo tanto acentúan el ya referido declive o degradación. Al mismo tiempo descubre Heidegger que adoptando el punto de vista del declive es posible aprehender unos procesos que sólo el propio *Verfall* hace inteligibles, y por esta razón indaga el lenguaje o la «historia del ser» en su pensamiento maduro. El interés que suscita la diferencia ontológica, en términos generales, obliga a considerar con atención el proceso de su declive. Tanto ella como su paulatina degradación, lo acabamos de ver, vienen determinados en último término por la prevalencia de la finitud.

## 11. Presencia fenoménica y automostración primordial

### 11.1. *Intuición sensible e intuición categorial*

En el célebre pasaje de la VI Investigación Lógica que introduce el tema de la «intuición categorial» o *kategoriale Anschauung* inicia Husserl su argumentación con una ortodoxa referencia a la doctrina fenomenológica sobre la verdad. Como es notorio, la fenomenología remite la verdad de todo enunciado al correspondiente desempeño intuitivo de la conciencia (la intuición debe realizar las expectativas de la intención), de modo que sitúa en la intuición el «lugar originario de la verdad». En el caso de la intuición sensible, sin embargo, la intención *sólo en parte* se halla realizada (*erfüllt*, en terminología de Husserl) intuitivamente. La percepción no está en condiciones de sancionar los enunciados que expresan su contenido, pues éstos serán siempre excedentarios respecto de las correspondientes intenciones. Un enunciado perceptivo, en efecto, siempre contendrá intenciones que no vendrán realizadas en el objeto percibido, por la simple razón de que a las formas categoriales de la expresión no les corresponde correlato alguno en el ámbito de la percepción sensible. Todo enunciado perceptivo pretende expresar lo intuido (aquello que, por tanto, «viene dado por sí mismo y en sí mismo») en la propia percepción. Por consiguiente, si las formas categoriales del enunciado no se corresponden con elemento alguno de la percepción (al menos en su modalidad estrictamente sensible), habrá que aceptar la argumentación que vamos a exponer acto seguido y que justifica la existencia de una «intuición categorial».

A todo enunciado que pretenda ser fiel a la percepción, o sea a todo enunciado perceptivo que aspire a ser verdadero en sentido fenomenológico, debería serle asignado un sentido más amplio que el aceptado habitualmente. No sólo tendría que dar cuenta de los elementos signitivos materiales que la intuición patentemente realiza, sino que también debería demostrar que ésta realiza los elementos signitivos formales. En otras palabras: es preciso que exista un tipo de actos o vivencias intencionales que a los elementos categoriales o formales de la significación «preste los mismos servicios» (*leistet dieselben Dienste*, dice Husserl) que la percepción sensible «presta» a los elementos materiales. En virtud de tales actos, el objeto que corresponde a las formas categoriales, o sea su «correlato intencional», debe venir literalmente «dado» a la «intuición». La única opción posible, por tanto, es postular la existencia de una «intuición» *sui generis* que recibe esta «donación», ya que así describe la fenomenología el acto realizador. En todo caso conviene reconocer con Husserl que el objeto, más que venir meramente pensado o significado, «nos es puesto ante los ojos». Podremos decir que «intuimos» dicho objeto, e incluso estaremos en condiciones de afirmar que lo «percibimos», por poco que llamemos «intuición» todo acto realizador, y «percepción» los actos realizadores que dan fe de sí mismos por medio de su propia representación.

Aun cuando hasta ahora nos hemos servido sin reparo alguno de los términos «objeto», «intuición» y «percepción» (si sobreviene el correlato de una forma categorial, en efecto, será preciso hablar de «objeto», y si la representación de dicho objeto «nos viene dada» tendremos que hablar de «percepción»), es obvio que nos hemos estado ocupando de una intuición atípicamente «suprasensible», o sea de una «intuición categorial». Tanto la «intuición sensible» como la «intuición categorial», en suma, corresponden a unos actos (los «actos sensibles o fundamentadores» y los «actos categoriales o fundamentados», respectivamente) en los cuales algo «real» se manifiesta como «dado por sí mismo». Con esta referencia a la «realidad» pretendemos excluir de nuestra consideración tanto los actos meramente designativos

como los actos estrictamente imaginativos, siendo el caso que ambas clases de actos prescindan de toda creencia en la realidad de lo designado o de lo imaginado. Ocurre, en síntesis, que si la intuición sensible no es capaz de realizar todas las intenciones de la significación, y que a pesar de ello esta carencia no parece perturbar la plena y fundamental realidad de la intuición sensible, es obvio que sólo podremos resolver este enigma admitiendo que existe una intuición *no* sensible cuya misión es realizar las intenciones que, hasta este momento, no han podido ser realizadas por la intuición sensible.

### 11.1.1. *La presentificación del ser en la intuición categorial*

Para el lector interesado en la evolución del pensamiento fenomenológico, el aspecto más importante del concepto husserliano de «intuición categorial» viene expresado por la tesis de Heidegger que percibe en él una anticipación de la «cuestión acerca del sentido del ser» (*die Frage nach dem Sinn von Sein*), según la célebre expresión de este autor). De acuerdo con este punto de vista, en la fenomenología pre-transcendental de la VI Investigación Lógica estaría contenido el «fundamento» (*Boden*)<sup>1</sup> de la problemática desarrollada en *Ser y Tiempo*. Según Heidegger la «intuición categorial» muestra que «el ser está fenoménicamente presente en la categoría», al tiempo que le asigna «una fenomenidad que precisamente *no* es la fenomenidad que corresponde a la evidencia». Aun cuando ya en *Ser y Tiempo* había insinuado Heidegger que el precedente fenomenológico de la ontología fundamental estaba contenido en la VI Investigación Lógica husserliana, en épocas posteriores abordó con una extrema cautela la clarificación de este importante dato histórico. Después de muchos años de reticencia, sin embargo, expuso Heidegger

1. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 38.



en el «Seminario de Zähringen» de 1973 un punto de vista nítido y definitivo sobre la relación de la ontología fundamental con la «intuición categorial» husserliana. Heidegger afirmó en dicha ocasión que «en la VI Investigación Lógica toca o roza (*beruht oder streift*) Husserl la cuestión acerca del ser [valiéndose del concepto] de “intuición categorial”». Al mismo tiempo admitió que «el concepto de “intuición categorial” es el foco (*Brennpunkt*) del pensamiento de Husserl»,<sup>2</sup> de acuerdo con el protocolo del Seminario de Zähringen redactado por François Fédier.

Abundando en esta valoración del trabajo roturador de Husserl, manifestó Heidegger en sus intervenciones del Seminario de Zähringen que «Husserl liberó el ser de las ataduras (*Festlegungen*) que le unían al juicio», puesto que en la VI Investigación Lógica el ser no figura «ni como un simple concepto ni tampoco como una abstracción conseguida por vía deductiva (*die sich auf dem Weg der Ableitung ergeben hat*)». La contribución de Husserl, en suma, habría «consistido precisamente en haber logrado la presentificación (*Vergegenwärtigung*) del ser, al haberlo hecho fenomenalmente presente en la categoría».<sup>3</sup> O sea que en el Seminario de Zähringen se decidió Heidegger a reconocer que recae en Husserl el mérito de haber constatado por primera vez que *el ser nos es dado*. Desde luego no se trata de que el ser nos sea dado como un correlato de la percepción sensible externa, como es obvio que tampoco nos es dado como un dato perceptivo interno. Según Husserl, sin embargo, el ser nos es necesariamente «dado» cada vez que un juicio resulta ser verdadero al estar completamente realizada su intención por el estado de cosas al cual ésta patentemente corresponde. En este planteamiento aparece el problema de determinar dónde tiene lugar esta realización intencional del juicio, habiendo quedado descartadas tanto la percepción sensible externa como la percepción interna.

Según el punto de vista expuesto por Heidegger en Zähringen, la solución que Husserl propuso para este problema es nítida e irrefu-

2. Heidegger, *Vier Seminare*, op. cit., p. 111.

3. *Ibid.*, pp. 115-116.

table a un tiempo. La realización de los juicios que se refieren al ser y a las restantes significaciones categoriales desde luego no tiene lugar en una intuición sensible, pero es plenamente llevada a cabo por una intuición categorial. Se trata por tanto de una realización que en vez de sobrevenir en un acto perceptivo concebido como una aprehensión sensible, tiene lugar, como ya ha sido señalado, «en un acto que a los elementos categoriales de la significación presta los mismos servicios que la percepción sensible presta a los elementos materiales».<sup>4</sup> La institución de la objetividad a partir del material sensible aprehendido (un proceso que consiste en realizar las intenciones que corresponden a los elementos materiales de la significación), en consecuencia, tendría su réplica en un proceso paralelo. El cometido de este «proceso-sombra» (una secuencia adjunta y de naturaleza no sensible) sería establecer la objetividad que corresponde a la realización de las intenciones de los elementos formal-categoriales de la significación. Por esta causa, el acto que la instituye puede ser pertinentemente denominado «intuición categorial». Si se acepta que la intuición categorial complementa la intuición sensible, la percepción puede ser entendida de una vez por todas como un acto cognitivamente completo por el cual «la cosa misma», a cuya aprehensión aspiraba Husserl con vehemencia, se da intuitivamente en su identidad propia.

### 11.1.2. Presencia fenoménica y autodonación del ser

Sin embargo en 1973 complementó Heidegger con ciertas matizaciones su tributo a la originalidad de Husserl. Siguió manteniendo que gracias al concepto de «intuición categorial» ya no es preciso que el ser aflore por vía argumentativa. Una intuición no sensible desvincula al ser de «las ataduras que lo unen al juicio lógico» y por tanto ya no es indispensable que venga «formulado como un mero concep-

4. Husserl, *Logische Untersuchungen II/2*, op. cit., p. 142.

to».<sup>5</sup> Pero también es necesario admitir, según Heidegger, que Husserl obtiene la «intuición categorial» con la paradójica ayuda de una analogía. «Puesto que la intuición categorial sobreviene de manera similar a la intuición sensible, o sea que acaece por donación, cabe afirmar que Husserl accede a la intuición categorial por vía analógica. Toda analogía requiere que una referencia (*Maßstab*) justifique la correspondencia establecida. En la analogía entre las intuiciones sensible y categorial, ¿qué corresponde a qué? Respuesta: los datos sensibles son la referencia primaria, y el ámbito de lo categorial es puesto en correspondencia con los datos sensibles. La intuición categorial es hecha análoga (*analog gemacht*) a la intuición sensible.»<sup>6</sup>

La inequívoca aspereza de esta última expresión («la intuición categorial es hecha análoga a la intuición sensible») indica hasta que extremo Heidegger advierte en el *modus operandi* husserliano de la VI Investigación Lógica una dimensión forzada, voluntarista y en último término contraintuitiva. Pero las reservas expuestas por Heidegger en la última etapa de su pensamiento sólo fueron el prelude de la vehementemente controversia contemporánea en torno a la posibilidad de que el término «intuición categorial» sea en definitiva un *flatus vocis*, o lo que viene a significar lo mismo: la eventualidad de que el descubrimiento de Husserl no merezca legítimamente el calificativo de «intuición». En el seno de este debate la contribución del filósofo Jean-Luc Marion ha tenido una considerable resonancia. El mérito principal de su aportación es haber mantenido con rotundidad que la ortodoxa versión husserliana de la intuición categorial es inadmisibles desde un punto de vista estrictamente fenomenológico. Al mismo tiempo Marion ha dejado bien claro que las interpretaciones de la intuición categorial sólo son filosóficamente fértiles cuando desatienden la rigidez doctrinal aplicada por Husserl a la primacía de la donación. «La intuición categorial es un término que designa una inferencia por analogía que no sólo carece de justificación fenomenológica sino que

5. Heidegger, *Vier Seminare*, op. cit., p. 116.

6. *Ibid.*, p. 114.

incluso escamotea la propia donación que pretende establecer. [...] [La intuición categorial] es una analogía muy tosca (*très frustré*) que por medio de un sintagma nuevo (o muy antiguo, según se mire) pretende disimular el abismo de la donación del ser.»<sup>7</sup>

Desde la óptica denegadora que representa Marion, por consiguiente, los celos expuestos por Heidegger sobre la «intuición categorial» husserliana parecen haber recibido un inequívoco espaldarazo. Conviene no olvidar, de todos modos, que Heidegger complementó sus reservas con el reconocimiento que ya hemos mencionado, y según el cual el itinerario meditativo que iba a cristalizar en Ser y Tiempo partió de la intuición categorial. «Sólo trascendiendo la concepción del ser como ser del ente se hace posible plantear la cuestión acerca del ser. El propio ser es una condición para el desarrollo de la cuestión acerca del ser, y sólo si el ser viene dado es posible inquirir (*erfragen*) acerca de su sentido. Gracias a que Husserl había advertido la presencia del ser en la categoría, finalmente me fue posible entrever un eventual punto de partida en un fundamento (*Boden*) accesible.»<sup>8</sup> Puede afirmarse, por tanto, que el resultado alcanzado por Husserl en la VI Investigación Lógica, cuando menos si se acepta la interpretación que propone el «último» Heidegger, presenta un carácter doble. Por un lado Husserl muestra al ser como «fenomenalmente presente en la categoría», mientras que por otro lado señala que la fenomenidad asociada a esta presencia no es la fenomenidad de la evidencia sensible. Siempre según la interpretación de Heidegger, en los análisis fenomenológicos que concluyeron con el desvelamiento de la «intuición categorial» descubrió Husserl un orden de presencia fenoménica que constituye una alternativa a la presencia entendida como (auto)donación, aun cuando ambos géneros de presencia sean igualmente inmediatos y primordiales. Heidegger, de todos modos,

7. Jean-Luc Marion, «La percée et l'élargissement. Contribution à l'interprétation des Recherches Logiques», en: *Philosophie II/III* (1965), vol. II (para esta referencia), pp. 85 y 88.

8. Heidegger, *Vier Seminare*, op. cit., p. 116.

no se limita a celebrar el descubrimiento husserliano de una «donación alternativa». En su interpretación es asimismo perceptible un leve tono imprecatorio cuando comenta la «in-diferencia ontológica» de Husserl: «En el momento en que Husserl ha obtenido el ser como dato, decide no proseguir su interrogación. Husserl no pregunta jamás: “¿Qué quiere decir (*besagt*) ser?”».<sup>9</sup>

### 11.2. *La primacía ontológica de la presencia*

El filósofo Jacques Derrida ha puesto en duda la interpretación heideggeriana según la cual Husserl accedió en la VI Investigación Lógica a una «intuición del ser», y cuyas consecuencias hemos referido en la sección anterior. Como hemos señalado, Heidegger mantiene que la contribución de Husserl a la ontología consistió en plantear la «cuestión acerca del ser» en un horizonte extrametafísico. Según este punto de vista, Husserl habría presentificado el ser en forma de dato, al haberlo conseguido mostrar, como dice Heidegger, «fenomenalmente presente en la categoría».<sup>10</sup> La plausibilidad de esta presenciarización husserliana, precisamente, ha sido puesta en entredicho por Derrida. Su impugnación, expuesta sobre todo en su obra *La Voix et le phénomène*<sup>11</sup>, cuestiona con admirada radicalidad la posición autointerpretativa de Heidegger, e intenta socavar sus argumentos analizando las convicciones iniciales de Husserl sobre la intuición categorial.

Mantiene Derrida, en efecto, que Husserl extrae conclusiones erróneas de su descubrimiento, presentado en las Investigaciones Lógicas, de la «idealidad *a priori* de la significación». El error de Husserl, en palabras de Derrida, habría residido en el rechazo de la «auto-

9. *Ibid.*, p. 116.

10. *Ibid.*, p. 115. Esta afirmación de Heidegger corresponde al *Seminario de Zähringen* de 1972, el último que dirigió el filósofo.

11. Jacques Derrida, *La Voix et le phénomène*, Paris 1967.

nomía del significado [es decir: la autonomía signitiva] en el proceso de la significación». O sea que Husserl no habría tenido en cuenta la independencia de la significación con respecto a la presencia intuitiva. Le parece a Derrida que Husserl se equivocó al confinar el fenómeno de la significación a una «realización» o *Erfüllung* de naturaleza esencialmente intuitiva, desatendiendo toda alternativa a esta solución eminentemente presenciarista del problema del signo. En la medida que Husserl asocia rígidamente la significación a la intuición, ya que toda intención signitiva es satisfecha o realizada intuitivamente, también vincula inextricablemente la significación con la evidencia de la presencia. Desde este punto de vista es plausible la opinión de Derrida según la cual el engolfamiento en la intuición habría confinado a Husserl en la «metafísica de la presencia». Esta interpretación, no obstante, es difícilmente conciliable con la de Heidegger, ya que en opinión de este autor corresponde a Husserl el mérito de haber dado el primero de los pasos necesarios para abandonar el horizonte presenciarista.

El compromiso de Husserl con la presencia, en opinión de Derrida, explica que la VI Investigación Lógica defienda el extraño postulado de una intuición *no sensible*. Pero la consecuencia más importante de este autoconfinamiento husserliano es que sancionó definitivamente el presenciarismo de la fenomenología. La defensa de una «intuición *no sensible*» habría sido una medida desesperada con la que Husserl, en la doctrina fenomenológica de la verdad, habría asegurado *in extremis* la presencia «salvadora» de los aspectos de la intención que no realiza la intuición sensible. Aun cuando Husserl siempre enalteció la presencia, lo cierto es que la teoría de la intuición categorial consolidó su prioridad en fenomenología. En todo caso es preciso reconocer que la alternativa entre las posiciones de Heidegger y de Derrida es nítida. O bien se pretende, como en el caso de Heidegger, que la donación «intuitiva» o categorial del ser inicia el proceso «epocal» de destrucción de la ontología tradicional (una secuencia histórica que, hacia el final de su vida, el propio Heidegger creará haber llevado a su culminación), y

que por consiguiente anuncia el fin de la metafísica. O bien, de acuerdo con Derrida, se interpreta las Investigaciones Lógicas como un intento desesperado por retener la primordialidad ontológica de la presencia.

### 11.2.1. *Los efectos presentificadores de la intuición*

Aun cuando a primera vista las dos interpretaciones precedentes parecen excluirse mutuamente, en un trabajo titulado *La percée et l'élargissement*<sup>12</sup> el ya mencionado Jean-Luc Marion ha expuesto su convicción de que es posible conciliarlas. Ante todo afirma Marion que el rechazo por Derrida de las consecuencias presentificadoras de la intuición, lejos de constituir una alternativa a la «donación categorial del ser» registrada por Heidegger, de hecho es una posición afín al punto de vista de este autor. En base a esta idea Marion organiza una sutil dialéctica entre intuición, significación, donación y presencia, cuyo eje vertebrador es la distinción fundamental entre el «carácter de la donación» y el «carácter de la presencia asociada a la intuición». Señala asimismo Marion que el término «intuición» es tan desconcertante que la única solución para el referido dilema interpretativo es aceptar la existencia de unos modos de donación que no provienen de las formas habituales de la presencia.

Marion está convencido, efectivamente, de que el sorprendente postulado husserliano de un ser categorial dado, y por lo tanto presente en la intuición, es en definitiva una consecuencia de la orientación metodológica, defendida por el propio Husserl, que insiste en remitir toda operación reflexiva a los actos o vivencias intencionales correspondientes, así como en consignar todo esquema conceptual a los oportunos cometidos de la intuición. También la máxima fenomenológica que propugna el retorno «a las cosas mismas», al pa-

12. Cf. la precedente nota núm. 7.

recer de Marion, invoca subrepticamente la intuición. Esta reclamación de «la mismidad de las cosas», al fin y al cabo, convierte todo desempeño intuitivo en una instancia legitimadora irrevocable. Surge así el peligro de atribuir a los cometidos intuitivos una importancia que en realidad no les corresponde. A este respecto Marion ha puesto un encomiable empeño en puntualizar que «el retorno a las “cosas mismas”, o sea su reconducción a su punto de partida intuitivo, sólo tiene verdaderamente lugar si con este procedimiento son consignadas a una eventual evidencia aquellas instancias que, según la orientación natural del pensamiento, suelen resistirse a la intuición. La regla que propugna el retorno a la intuición, y que en consecuencia se declara contraria a la dirección natural del pensamiento, es aplicable en todas las direcciones posibles, pues [según Husserl] todo pensamiento que sea coherente consigo mismo puede convertirse en intuitivo.»<sup>13</sup>

La esencia del descubrimiento husserliano, desde el punto de vista que estamos refiriendo, consiste en «remitir a la intuición todo cuanto pretende constituirse en fenómeno». Pero Husserl no se contenta con formular este principio operativo. De hecho lo generaliza hasta el extremo de considerar que todo objeto consiste exclusivamente en el encadenamiento de unos actos cuya finalidad es mostrarlo como dato. Cabe conjeturar, en consecuencia, que esta finalidad mostrativa debe continuar vigente para las componentes formal-categoriales que concurren en toda significación. Expresando esta idea en los propios términos de Marion, puede afirmarse que «la operación tematizada por Husserl como un retorno intuitivo a las cosas mismas exige “un concepto nuevo de intuición” independizado del “concepto de intuición sensible”. [...] Es preciso que la intuición se coloque a la altura de su dignidad fenomenológica con un difícil esfuerzo final, convirtiendo en intuitivamente dado el propio ámbito de las categorías. [...] Admitir este estado de cosas conlleva estar convencido de que la intuición da más de lo que parece o, al menos, da

13. Marion, *La percée et l'élargissement*, op. cit., vol. II, p. 71.

más de lo que puede parecerle a una mirada no fenomenológica. Ampliar la intuición, en otras palabras, [quiere decir que] en ella se manifiesta, en realidad, más de lo que parece manifestarse (*il apparaît plus qu'il n'y paraît*), o sea que en ella se manifiesta todo cuanto la intuición ampliada es capaz de mostrar a la mirada fenomenológica, la cual aparece entonces como una mirada antinatural.»<sup>14</sup>

### 11.2.2. *Mirada natural y mirada fenomenológica*

Habrà que convenir, por consiguiente, en que la perplejidad expuesta por tantos autores (Heidegger entre ellos: «la intuición categorial es hecha análoga [*analog gemacht*] a la intuición sensible») se debe a que no han tenido en cuenta (éste es el principal reproche de Marion) que para la «mirada fenomenológica» la intuición no es una mera reproducción de la «mirada sensible». O sea que para comprender la verdadera naturaleza de la «ampliación» husserliana del concepto tradicional de intuición, será indispensable examinar a fondo la transformación experimentada por los conceptos de dato, de donación y de presencia en los casos en que la intuición corresponde exclusivamente a la «mirada fenomenológica». Conviene no olvidar, ante este estado de cosas, que la «mirada fenomenológica» actúa siempre «a contrapelo» de la «mirada natural», de modo que paralelizar ambas «miradas» es una sinrazón injustificable. A este respecto expone Marion el punto de vista según el cual «la intuición categorial no se impone como una iniciación mística, capaz de activar un problemático “tercer ojo” del espíritu. Por el contrario, es un resultado del puro y simple retorno a las cosas mismas, o sea la operación que constata que el “es” también suministra una significación y que, en consecuencia, exige la intuición correspondiente. La doctrina de la intuición categorial advierte que toda intuición responde a la exi-

14. *Ibid.*, vol. II, pp. 74, 75 y 76.

gencia categorial de la donación por sí mismo (*en personne*) del fenómeno. La intuición es un resultado de la donación, sin que exista excepción alguna para esta regla.»<sup>15</sup>

El concepto de donación resultó expansivamente transformado, según el punto de vista de Marion, por los análisis de Husserl en las Investigaciones Lógicas. Desde luego sólo una ampliación radical hizo posible que tuviera sentido seguir hablando de intuición en el caso de las categorías. Pero al mismo tiempo es preciso reconocer que una modalidad de donación hasta tal extremo inhabitual conllevó una revisión paralela del concepto de presencia. De hecho Marion coincide con Derrida por partida doble, ya que está de acuerdo con este filósofo tanto en criticar el enaltecimiento husserliano de la intuición, como en no convertir toda prestación intuitiva en una operación presentificadora de alcance universal. Sin embargo, en vez de interpretar la actitud de Husserl, siguiendo los pasos de Derrida, como el resultado de un engolfamiento en la metafísica presencialista, Marion se pregunta si no sería más adecuado acuñar unos conceptos alternativos de intuición y de dato, llevando así la iniciativa husserliana hasta sus últimas consecuencias.

También conviene tener presente que Derrida interpreta el autoconfinamiento de Husserl en el presencialismo como un mero elemento de un programa en realidad mucho más ambicioso. Pretende mostrar Derrida, efectivamente, que el verdadero alcance del «descubrimiento» de Husserl consiste en que hizo posible que la significación dejara de depender de la presencia. El mérito de Husserl habría residido, según tal interpretación, en haber comprendido que «la estructura originaria de la expresión es esencialmente independiente de la presencia total del objeto significado», de manera que «no sólo sucede que *el discurso tolera la ausencia de la intuición*, sino que esta ausencia es requerida por la propia estructura de la significación en general, como es evidente por poco que se la considere en ella mis-

15. *Ibid.*, vol. II, p. 81.

ma». <sup>16</sup> Cabe concluir, por tanto, que si Derrida elige notoriamente el signo como el tema central de sus análisis es porque, como este autor afirma, «el signo es ajeno a la presencia-ante-sí-mismo, o sea al fundamento de la presencia en general».

Volviendo a nuestro argumento principal, es oportuno señalar asimismo que la posición revocadora que representa Marion considera insostenible el concepto de presencia que Husserl y Derrida coinciden en delimitar, sobre todo porque la equivalencia entre presencia e intuición no le parece un postulado plausible. «Si la significación, de acuerdo con Derrida, alcanza a significar sin la ayuda que puede aportar la intuición, o bien si la presencia, como opina Husserl, se dona universalmente por medio de la intuición, ¿qué residuo de presencia, qué modo de ser, o qué ámbito podrán corresponder a la significación? [...] La propuesta generalizadora de Husserl, que en las Investigaciones Lógicas llega al extremo de convertir la intuición en un mundo, ¿no contradice radicalmente la autonomía o idealidad de la significación? Si la significación es autónoma hasta el punto de que puede prescindir de la presencia, o sea del ser, no cabe duda de que la significación, si aspira a prescindir de la intuición, debe empezar prescindiendo de sí misma.» <sup>17</sup>

### 11.2.3. *El vínculo entre donación y presencia*

Según el punto de vista expuesto por Marion, las aporías que acabamos de señalar nacieron en las Investigaciones Lógicas de Husserl y en la actualidad dominan el pensamiento de Derrida. Para salir del referido atasco conceptual no hay más remedio, si se acepta el criterio de Marion, que replantear globalmente el vínculo entre intuición y presencia. En la contribución mencionada, Marion inicia este indispensable replanteamiento sugiriendo que existe «un modo de presencia todavía indeterminado, y al cual por esta razón el propio

16. Derrida, *La Voix et le phénomène*, op. cit., pp. 100-104.

17. Marion, *La percée et l'élargissement*, op. cit., vol. II, pp. 89-90.

término de “presencia” puede no convenir exactamente, [pero en cuyo ámbito] cualquier significación puede ser rotundamente pensada, incluso en ausencia de toda intuición correlativa». <sup>18</sup> Expone Marion, en realidad sólo tentativamente, la hipótesis de que la significación debe ser ampliada hasta atribuirle la existencia que corresponde a todo ente autónomo en sentido estricto, y paralelamente a la ampliación universal de la intuición que, en las Investigaciones Lógicas, propició la doctrina de la «intuición categorial». Y precisa que la significación, a su vez, debe liberarse paradójicamente de la propia intuición, y debe hacerlo por medio de una operación que reproduzca la estrategia adoptada por Husserl para liberar la intuición de las constricciones de la sensibilidad.

La plausibilidad de estas directivas, con todo, no parece garantizada a ojos del propio Marion. Muestra este autor su perplejidad, si nos atenemos a su propia formulación, ante «la ambigüedad irresuelta que es propia de toda evidencia», a la vez que señala la importante dificultad que refiere en los siguientes términos: «Admitamos que con las Investigaciones Lógicas la evidencia se ha liberado de los límites impuestos por la conciencia natural. Aceptemos también que ha sido ampliada hasta abarcar toda donación que tenga forma de mismidad y que, por consiguiente, sea originaria y universal. Ahora bien, ¿cómo hay que comprender la “ampliación” última de la evidencia? ¿Como la extensión de la intuición al ámbito de lo categorial, o bien como el agrandamiento de la significación, un dominio “mucho más vasto”, como dice Husserl, “que el de la intuición”?». <sup>19</sup> Es preciso convenir, no obstante, en que las dos soluciones que Marion delimita parecen insatisfactorias en una medida análoga. Puede ser atisbada una salida para este dilema, sin embargo, atendiendo a una puntualización contenida en una nota de la *Krisis* <sup>20</sup> cuya importancia

18. *Ibid.*, vol. III, p. 75.

19. *Ibid.*, vol. III, p. 78.

20. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, op. cit., p. 168, citado en: Marion, *La percée et l'élargissement*, op. cit., vol. III, p. 79.

no ha pasado desapercibida al propio Marion. En este texto Husserl deja bien claro que el aspecto esencial de su aportación doctrinal en las Investigaciones Lógicas no reside ni en haber ampliado la intuición ni en haber afirmado la independencia de la significación. A juicio del propio Husserl su mérito radica en haber establecido la primordialidad de un orden específico de correlación. No se trata, como podría conjeturarse de antemano, de la correlación entre intuición e intención que prevalece en las Investigaciones Lógicas. Y tampoco se refiere Husserl a la correlación entre noema y noesis que predomina en las Ideas. Al contrario: la correlación que Husserl se siente orgulloso de haber identificado no es otra que la «correlación entre el aparecer (*das Aussehen*) y aquello que aparece».

Esta puntualización de Husserl permite resolver la aporía que hemos señalado en los párrafos precedentes. Según la orientación esbozada, el concepto que debe ser ampliado no es ni la intuición ni la significación. Es más bien la «donación» el concepto que importa revisar, o sea la *Gegebenheit* en el sentido que Husserl entiende esta noción: no como *concretum* sino como *status*, o sea la instancia que en inglés recibe el nombre de *givenness* y en francés es designada como *donée*. «El acierto de la fenomenología no consiste en haber ampliado la intuición o en haber descubierto la autonomía de la significación. Reside en haber establecido la primacía única e incondicionada de la donación del fenómeno. Tanto la intuición como la intención parecen haberse liberado de sus trabas habituales porque son casos particulares de donación. [...] La intuición y la intención sólo tienen sentido por y para una manifestación, y por esta causa la donación las precede. Sólo por efecto de la donación, la manifestación es el manifestarse de aquello que se manifiesta. Y sólo la donación es libre, absoluta e incondicionada.»<sup>21</sup>

Una vez aceptada la hegemonía de la donación, habrá que convenir en que ampliar la intuición, una operación que sólo tiene sentido si ésta es un modo de donación, no sólo no contradice la autonomía de la

21. *Ibid.*, vol. III, p. 80.

significación sino que presupone este carácter autosuficiente. Siendo intuición y significación dos modalidades de la donación originaria, su expansión debe ser concomitante. La donación originaria no puede ser ampliada sin extender al mismo tiempo todos sus modos. «Todos los modos del fenómeno intervienen en la donación, y por tanto nada la puede anteceder. La donación dona el fenómeno por medio de sí misma al ser más amplia que la intuición y más autónoma que la significación. El cometido de la donación es suministrar "la cosa misma".»<sup>22</sup>

Las «aporías de la presencia» que parecían invalidar la interpretación de Derrida resultan esclarecidas por estas puntualizaciones de Marion. Según este autor la interpretación que sugiere Derrida no apprehende con radicalidad el vínculo entre presencia y donación. Aun cuando Marion admite que las Investigaciones Lógicas quedan confinadas en una perspectiva metafísica, al mismo tiempo señala que la presencia que defiende la tradición no puede ser reducida ni al ámbito de lo intuible ni a las operaciones de la significación autónoma. Más bien se trata de una presencia que, al parecer de Marion, sólo puede ser comprendida asociándola a los modos de la donación. No puede caber duda, en suma, de que la donación precede a la presencia. Por consiguiente cabe concluir con Marion que si la fenomenología adopta sin reservas la visión que impone la «metafísica de la presencia», también ocurre que la propia presencia no puede ser reducida a la intuición.

#### 11.2.4. *Una ontología antimetafísica y antipresencialista*

El replanteamiento que defiende Marion preserva *de facto* la interpretación de Derrida aun cuando modifique a fondo algunos de sus aspectos. Y a primera vista impugna el dictamen heideggeriano que interpreta la intuición categorial como un primer paso hacia una on-

22. *Ibid.*, vol. III, p. 82.



tología antimetafísica y antipresencialista. En su opinión, Heidegger no tuvo en cuenta que la primacía de la presencia culmina en el enaltecimiento de la donación. Por ello percibió en la VI Investigación Lógica una ruptura antimetafísica cuando en realidad contiene una expresiva apoteosis del pensamiento tradicional. Sin embargo también ha señalado Marion que no son fidedignas las objeciones de Derrida a la interpretación de Heidegger sobre la influencia que la VI Investigación Lógica ejerció sobre su propio pensamiento. Esta descalificación se basa sobre todo en el mutismo de los textos autointerpretativos de Heidegger sobre la intuición del ser categorial. Tales escritos se limitan a afirmar que, en la intuición categorial, sobreviene inequívocamente dado el ser categorial, pero no aportan especificación alguna sobre su carácter intuible. A este respecto señala Marion que cuando Heidegger admite una intuición no sensible, además de presentarla como una mera «analogía», se basa exclusivamente en que la donación excede siempre al material sensible.

El alcance de esta revocación no debe ser ignorado: «Afirmar que la intuición se hace categorial a causa de que el ser se dona, no es lo mismo que afirmar que el ser se dona en virtud de la intuición categorial. La intuición categorial no lleva a cabo la donación del ser. Al contrario: el ser impone la intuición categorial como consecuencia de su propia donación.»<sup>23</sup> Es preciso convenir, por consiguiente, en que desde este punto de vista Husserl se habría limitado a nombrar el «donarse» del ser, ya que «no lo llegó a pensar verdaderamente», por medio de la intuición categorial. Y ya hemos observado que Marion la criticaba por designar «una analogía muy tosca que por medio de un sintagma nuevo (o muy antiguo, según se mire) pretende disimular el abismo de la donación del ser».

El impulso teorizador que anima la VI Investigación Lógica es indisoluble de la ampliación del concepto de presencia cuya consecuencia más importante es la intuición categorial, a su vez asociada a la precedencia que concurre en toda donación. No se trata, hay que precisar-

23. *Ibid.*, vol. III, p. 84.

lo una vez más, de que la donación haya «ampliado» la intuición, ya que de hecho sucede que la donación expande concomitantemente todas las modalidades de la presencia. La donación «amplía» la presencia, en efecto, porque da lugar a que el ente se manifieste, como también la extiende al propiciar su despliegue manifestativo en todos los sentidos posibles. «La intuición categorial no da el “es”, y en realidad tampoco lo registra. Se limita a indicar el hecho anónimo de la donación del “es”.»<sup>24</sup> O sea que, según el punto de vista de Marion, la donación se sirve de la intuición categorial, y no la intuición categorial de la donación. La ontología fundamental, en definitiva, está comprometida con la antecendencia de la donación sobre la intuición. Una primordialidad que Husserl, siempre al parecer de Marion, o bien se negó irracionalmente a admitir, o bien se encontraba doctrinalmente incapacitado para hacerlo. En todo caso ha sido crucial para el debate filosófico contemporáneo la decisión de Heidegger, mantenida a lo largo de su trayectoria filosófica, de transferir paulatinamente al concepto de «donación» la primacía que, hasta Ser y Tiempo, había sido asignada a la «intuición categorial».

### 11.3. Husserl, Heidegger y el fundamento de la autoostración

A continuación vamos a exponer en forma estructurada los resultados<sup>25</sup> de la historiografía contemporánea sobre la respectiva determinación del tema fundamental de la fenomenología, y concurrentemente del ámbito fenoménico primordial, en los trabajos fenome-

24. *Ibid.*, vol. III, p. 87.

25. Esta plasmación secuencial recoge algunos resultados de los trabajos de F. W. v. Herrmann y C. F. Gethmann, aun cuando lógicamente compendie también ciertas referencias de alcance más general. Al primero de los dos autores citados se debe la diferenciación de las lecturas posibles de *Sein und Zeit*, habiendo originado también el concepto crucial de «desformalización». Cfr. Friedrich W. von Herrmann, *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt a. M. 1981, pp. 11 y 24 respectivamente.

nológicos de Husserl y de Heidegger. Presentamos una reconstrucción articulada de los puntos de vista predominantes desarrollada en 60 breves textos, los cuales hemos numerado para conseguir una mayor funcionalidad en las referencias internas. Con esta plasmación a la vez sintética y secuencial pretendemos levantar acta de las peculiares concepciones de ambos autores sobre el método, la fenomenidad y el *a priori* en el contexto general de la doctrina fenomenológica.

1. Una aproximación al problema planteado por la afinidad doctrinal entre Husserl y el «primer» Heidegger suele percibir en las posiciones de ambos filósofos: *a*) una diferencia en su respectivo tema u objeto («la conciencia intencional» y «el ser del Dasein», respectivamente), y *b*) una identidad en el método (el fenomenológico), la cual puede ser advertida en el tratamiento concomitante que reciben los correspondientes temas u objetos.
2. Esta aproximación inicial suele advertir también que la determinación por Heidegger del objeto o tema que debe ser tratado fenomenológicamente, lejos de no ejercer efecto alguno sobre el método empleado, por el contrario tiene importantes implicaciones metodológicas.
3. Los textos de la época de Ser y Tiempo contienen el testimonio explícito de que Heidegger asume la «metodología fenomenológica de la inmediatez» propugnada por Husserl. Sin embargo, las contradicciones que pueden ser percibidas estudiando atentamente aquella obra, ponen de manifiesto que Heidegger procedió de hecho a revisar en profundidad el método fenomenológico.
4. En consecuencia, las discrepancias entre Husserl y Heidegger no sólo parecen de orden temático (o sea que se refieren al «que» de sus investigaciones), sino que también producen la impresión de tener implicaciones metodológicas (proceden del «como» de sus trabajos).
5. La ambigüedad que puede ser advertida en los textos de Heidegger que tratan del método fenomenológico invita a leerlos desde dos niveles de atención distintos.

6. La lectura realizada desde el primero de estos niveles de atención revela un acuerdo total con el punto de vista metodológico de Husserl que vincula la indagación fenomenológica con la primacía asignada a la inmediatez.
7. Al parecer de Husserl, el método fenomenológico se compromete a «excluir los prejuicios y las preconcepciones en la captación de todo aquello que puede ser inmediatamente aprehendido». Heidegger, por su parte, mantiene que el método fenomenológico combina dos actitudes básicas: «la independencia del punto de vista» y «la libertad que hace posible aproximarse efectivamente al objeto», una «independencia» y una «libertad» que, por supuesto, no admiten precondición alguna procedente de un determinado tema o contenido.
8. La lectura realizada desde el segundo de los referidos niveles de atención muestra que la posición de Heidegger es independiente de la que defiende Husserl tanto en lo que concierne al objeto o tema como en referencia al método, y no obstante los aparentes indicios de continuidad entre ambas.
9. De todos modos, esta misma lectura indica también que cuando Heidegger adopta la mencionada actitud de aparente independencia, en realidad se limita a ser consecuente con la concepción husserliana del método fenomenológico. Husserl exigía una completa «ausencia de prejuicios» ante las posiciones tradicionales de la filosofía, y Heidegger sigue al pie de la letra esta directiva de su maestro. Su fidelidad doctrinal llega al extremo de aplicar este crucial imperativo husserliano a las posiciones fenomenológicas ya constituidas.
10. Si el método fenomenológico consiste en la independencia y en la libertad que Husserl pretende introducir en la relación gnoseológica con todo objeto o contenido, también deben ser abordadas «con independencia y libertad» las implicaciones temáticas del método. O sea que también la determinación del contenido por el método, como ocurre a menudo en la obra de Husserl, debe ser «independiente y libre».

11. Husserl fue siempre consecuente al aplicar su concepción del método fenomenológico (entendido como «la captación sin prejuicios de aquello que puede ser visto y aprehendido inmediatamente», o también como «la aprehensión reflexiva de aquello que es llevado a la donación intuitiva») al objeto o tema formado por la vida consciente del yo y por sus vivencias intencionales.
12. El objeto o tema de la fenomenología entendido en el sentido que acabamos de referir, y que corresponde al punto de vista de Husserl, ha pasado a ser considerado como el objeto o tema natural, incontrovertido e irrevocable de la fenomenología.
13. En consecuencia, a partir de Husserl la orientación tanto temática como metodológica de la fenomenología ha quedado únicamente determinada. El método fenomenológico ha adoptado un contenido propio, cuya progresiva consolidación puede ser advertida en las fases sucesivas de la filosofía de Husserl.
14. Una lectura de los párrafos de contenido metodológico en *Ser y Tiempo* realizada desde el «segundo nivel de atención» muestra que Heidegger adopta la opción formalista y depurada contenida en los planteamientos metodológicos de Husserl, pero que desestima las implicaciones propiamente temáticas del legado husserliano.
15. Esta «concepción formalista y depurada» del método fenomenológico, defendida primero por Husserl y recogida más tarde por Heidegger, consiste esencialmente en la interpretación formal de la evidencia, o sea la aspiración a captar intuitivamente «las cosas mismas».
16. La evidencia entendida en el sentido que acabamos de referir, es la contrapartida operativa de la exigencia metodológica de «libertad e independencia» que ya hemos referido (Cfr. # 7) y que por excluir toda predeterminación tiene sólo alcance privativo.
17. Heidegger recurre en *Ser y Tiempo* a tres concepciones de la fenomenología: la concepción formal, la concepción fenomenológica, y la concepción que puede ser denominada «vulgar».

18. La concepción formal de la fenomenología es desarrollada por Heidegger a partir del precedente establecido por Husserl (Cfr. # 14), aun cuando la reformula y la redefine hasta el extremo de que sólo en sus líneas generales coincide con la concepción husserliana.
19. La concepción «fenomenológica» de la fenomenología (una opción que también podría ser designada como «propia», «concreta», o «desformalizada») resulta de aplicar directamente el método fenomenológico al objeto o tema correspondiente.
20. La concepción «vulgar» de la fenomenología (que también sería plausible designar como «concepción científico-positiva») es un caso particular de la concepción «fenomenológica», pues proviene de la desformalización del método que tiene lugar cuando se indaga fenomenológicamente el objeto de una ciencia positiva.
21. El vínculo que unifica las concepciones fenomenológicas de Husserl y de Heidegger (es decir: el denominador común de sus modos respectivos de entender la doctrina) es el punto de vista que Heidegger denomina «concepción formal» de la fenomenología.
22. La diferencia en los modos respectivos de entender la fenomenología que tienen Husserl y Heidegger, aparece al considerar las discrepantes orientaciones de ambos autores al desformalizar la concepción formal de la doctrina (Cfr. # 18). En otras palabras: se manifiesta en el talante contrario de los criterios con los cuales Husserl y Heidegger «concretizan» la concepción formal.
23. Ello no obstante, la referida «concepción formal de la fenomenología» (el factor que vincula las filosofías de Husserl y del «primer» Heidegger hasta el extremo de unificarlas virtualmente) es objeto de una decisiva redefinición o reformulación por parte de Heidegger.
24. Esta «reformulación» heideggeriana empieza por esclarecer los dos términos de origen griego que componen la expresión «fenomeno»-«logía». El significado del primer término corresponde al concepto formal de «fenómeno». Combinado con el significa-

do del segundo término, queda establecido el concepto formal de «fenomenología» que defiende Heidegger.

25. El término «fenómeno» proviene del vocablo griego *phainomenon*, que significa «aquello que se muestra a sí mismo». Pero Heidegger precisa este significado señalando que la etimología de *phainomenon* permite asociar este término tanto a «fenómeno» como a «apariencia», pues también la apariencia, en último término, «se muestra a sí misma».
26. «Fenómeno» en «fenomeno»-«logía» significa formalmente, según Heidegger, «aquello que se muestra a sí mismo, y se muestra como aquello que es en sí mismo» (*das, was sich zeigt, und sich so zeigt, wie es an ihm selbst ist*, o más concisamente: *das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*). Se trata, por tanto, de «aquello que se revela a sí mismo», de «aquello que da acceso a sí mismo», de «aquello que se muestra a sí mismo tal como en verdad es (en sí mismo)».
27. «Fenómeno» no significa lo mismo que «apariencia» (*Schein*), es decir: «aquello que se muestra a sí mismo, pero que no se muestra como aquello que es en sí mismo».
28. «Fenómeno» tampoco significa lo mismo que «manifestación» (*Erscheinung*), es decir: «aquello que (trivialmente) se muestra a sí mismo, pero que al mismo tiempo, y sobre todo, anuncia algo que es distinto de aquello que se muestra». Hay que convenir, por tanto, en que «algo se anuncia por medio de la manifestación, la cual es precisamente aquello que se muestra».
29. «Apariencia» es un modo privativo o carencial de «fenómeno», pues a pesar del referido carácter deficitario comparte con «fenómeno» el cometido de «mostrarse a sí mismo» que es propio del «*phainomenon*». En cambio, la «manifestación» no consiste primordialmente en «mostrarse a sí mismo». Si por un lado al «fenómeno» le corresponde el carácter crucial de un encuentro (*Begegnis*, en el lenguaje de Heidegger), por otro lado en toda «manifestación» aflora una propuesta de remisión (o sea de *Verweisung*).

30. La raíz «logos» en el término «fenomeno»-«logía» significa según Heidegger «poner de manifiesto» (*offenbarmachen*) o más precisamente: «mostrar el objeto por medio de una operación epifánica que, al mismo tiempo, es capaz de hacer(lo) evidente» (*das aufweisende Sehenlassen*), en el bien entendido que esta operación, además y sobre todo, debe sobrevenir «a partir [del objeto] mismo» (*von-ihm-selbst-her*).
31. Por consiguiente «fenomenología» significa formalmente para Heidegger: «mostrar o hacer ver a partir de sí mismo aquello que se muestra a sí mismo como aquello que es en sí mismo». Este imperativo, si bien se mira, es el equivalente heideggeriano de la máxima de Husserl («[Hay que ir] a las cosas mismas!»).
32. Por consiguiente la raíz «logos» evoca el imperativo de «mostrar y legitimar directamente» el objeto. Pero en el caso de la fenomenología, en vez de solicitar «la mostración y la legitimación directas» del objeto, «logos» propone que sea «mostrado y legitimado directamente» el fenómeno.
33. Un «fenómeno» nunca puede ser considerado como un «objeto» o como un «tema». Todo fenómeno es el «modo de la donación o del venir dado» (o sea el *Gegebenheitsmodus*) del correspondiente objeto o tema, una prestación que precisamente coincide con el «modo de encuentro» (el *Begebnisart*) con dicho objeto o tema.
34. El objeto o tema que se da (y que es encontrado) «mostrándose a sí mismo como aquello que es en sí mismo» (puesto que en este doble cometido reside su condición de fenómeno), según la fenomenología debe ser investigado «a partir de sí mismo» sometiéndolo a la operación que tiene por finalidad mostrarlo (*logos*).
35. Hemos señalado (Cfr. # 19) que tanto la concepción «fenomenológica» como la concepción «vulgar» de la fenomenología resultan de aplicar el método fenomenológico a diferentes objetos o temas. Este proceso de concretización desformalizadora suministra el objeto o tema que debe ser fenomenológicamente in-

vestigado en tanto que fenómeno, o sea que debe ser «mostrado a partir de sí mismo».

36. Esta desformalización o concretización, por consiguiente, se refiere al objeto o tema en el modo de su «mostrarse a sí mismo tal como es en sí mismo», o sea en tanto que fenómeno. Por esta causa la desformalización afecta ante todo al concepto formal de fenómeno (Cfr. # 26).
37. En la obra de Heidegger el referido compromiso desformalizador aparece desdoblado en dos procesos distintos, correspondientes a la fundamental diferencia entre ser y ente.
38. Uno de estos dos recursos desformalizadores está orientado al ente, es decir: al objeto habitual de la investigación científico-positiva. Al «modo de darse» este objeto «a sí mismo como aquello que es en sí mismo» corresponde el concepto «vulgar» de fenómeno, procedente de desformalizar el concepto «formal».
39. La «fenomenología vulgar» que resulta de la referida desformalización es un método comprometido con el acceso científico-positivo al objeto, que por tanto debe ser distinguido de todo método que propugne un acceso natural y por consiguiente precientífico.
40. El ámbito de lo natural-precientífico no necesita de método alguno para conducir el objeto a la automostración. Toda propuesta de acceso al objeto por vía científico-positiva, por el contrario, debe estar comprometida con un método.
41. Husserl identifica el acceso natural y precientífico al objeto como una percepción presentificadora que es concomitante con los modos presentificadores del recuerdo y la expectativa. En cambio Heidegger considera que el referido «modo de acceso» está constituido por «los hábitos que conlleva un cuidado circunspecto (*die Verhaltungen des umsichtigen Besorgens*)» hacia las cosas que ocupan al ente existente o Dasein en todos los sentidos.
42. El proceso desformalizador alternativo (Cfr. # 37) está orientado al ser del ente y al sentido del ser del ente. De esta orientación resultan los conceptos propiamente fenomenológicos (es

decir: de índole finalmente «filosófica») de «fenómeno» y de «fenomenología».

43. Es el ser, y no el ente, el fenómeno directamente mostrable y legítimable (*aufweisende* y *ausweisende*). Por consiguiente el ser es el único «fenómeno» posible en un sentido fenomenológico estricto.
44. La desformalización del concepto formal de fenómeno, orientada al ser del ente, da lugar a la determinación del concepto fenomenológico de fenómeno, pues responde al propósito de identificar el objeto adecuado al método fenomenológico.
45. Se trata de determinar qué objeto tiene que hacer evidente la fenomenología. Por lo pronto habrá de «mostrarse a sí mismo tal como es en sí mismo», y por tanto no puede tratarse del ente natural o del ente de las ciencias positivas. Debe ser el objeto que por su índole específica se presenta como el tema espontáneamente apropiado para una «mostración explícita» (*ausdrückliche Aufweisung*) que en ningún caso ha de coincidir con la mostración adoptada por los modos naturales o positivos de acceso al ente. En otras palabras: se trata del objeto, cosa o tema que, por sí mismo y necesariamente, solicita la aplicación del método fenomenológico, pues ninguna otra indagación parece serle adecuada.
46. El objeto que satisface tales requisitos, según Heidegger, es «patentemente aquello que precisamente *no* se muestra a sí mismo de antemano y de una manera general, [...] [ya que por el contrario es] aquello que está oculto con respecto a aquello que se muestra a sí mismo de antemano y de una manera general. Pero al mismo tiempo [...] tiene esencialmente que ver con aquello que se muestra a sí mismo de antemano y de una manera general. De hecho este vínculo es tan extremo que de él dependen al mismo tiempo el sentido y el fundamento del referido objeto.» [Cfr. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 35.]
47. Aquello que «no se muestra a sí mismo de antemano y de una manera general» *no* puede ser identificado como ente, pues un

ente se muestra siempre a sí mismo, unas veces de un modo natural y en otras ocasiones por medio de una mostración científico-positiva. Por lo tanto la ocultación de «aquello que no se muestra a sí mismo» contrasta con la condición manifiesta del ente, siendo precisa una mostración explícita para desplegar epifánicamente «aquello que no se muestra a sí mismo» y convertirlo en fenómeno.

48. El estado de ocultación que adopta el objeto de la fenomenología, por consiguiente, es uno de sus atributos esenciales y al mismo tiempo la razón última de su peculiar «objetividad». A esta característica, precisamente, atiende el proceso que «hace evidente» dicho objeto, o sea la operación orientada a extraer el «objeto fenomenológico» de su estado de ocultación hasta dejarlo al descubierto.
49. Propiamente sólo puede ser considerado «fenómeno» aquello que, en un proceso orientado a «hacer evidente» y por tanto de índole fenomenológica y mostradora, es puesto al descubierto como siendo aquello «que se muestra tal como es en sí mismo».
50. A pesar del estado de ocultación en el que está el objeto de la fenomenología desde los puntos de vista natural y científico-positivo, éste se halla esencialmente vinculado con los modos de «mostrarse a sí mismo», de índole tanto natural como científico-positiva, que corresponden al ente. De hecho ambas modalidades de automostración se fundamentan en el mencionado «objeto oculto» de la fenomenología, el cual no consiste en ente alguno, ya que en realidad se trata del ser de todo ente.
51. El referido «objeto oculto» de la fenomenología (es decir: el ser) es también la instancia que hace posible el cometido desocultador que Heidegger denomina «el hacerse accesible del ser» (*die Erschlossenheit vom Sein*).
52. En toda automostración del ente, tanto si su índole es natural como si es científico-positiva, el «hacerse accesible del ser» permanece oculto o encubierto. Para ser llevado a «mostrarse a sí mismo como aquello que es en sí mismo» (es decir: a fin de que

se haga presente como «el estarse haciendo accesible» del ser, o sea con objeto de promoverlo a la condición de fenómeno) es preciso que el ser sea explícitamente puesto al descubierto por el *logos* de la fenomenología.

53. El ser sólo puede «venir dado» en el proceso de su propio «hacerse accesible» (*Erschlossenheit*). El «hacerse accesible» de los modos de ser que no son el «existir en su fundamental contingencia» (o sea el Dasein) aparece a su vez como el horizonte donde al Dasein se le hace accesible su propia existencia. Y en la medida que esto ocurre, el Dasein advierte al mismo tiempo el sentido total de su propia realidad fáctica. Por tanto conviene abordar la tematización fenomenológica del ser de los entes por medio de una «analítica existencial del Dasein».
54. Husserl procede a desformalizar el «concepto formal de fenómeno» (como hizo Heidegger más tarde sobre un objeto distinto) aplicándolo al tema característico de la fenomenología idealista: la vida de la conciencia y sus vivencias. [Cfr. # 45-50 para la determinación de las condiciones que deciden la índole «fenomenológica» del referido fenómeno, al tiempo que descartan la caracterización «vulgar».]
55. Ni el yo, ni la vida de la conciencia o sus eventuales integrantes (las vivencias intencionales), cumplen tales condiciones al menos en lo que se refiere a su modo natural de sobrevenir. Se muestran a sí mismos, en efecto, sin necesidad alguna de que concurra una mostración explícita de orden fenomenológico. Su modo de presentarse es «natural» en algunos casos y científico-positivo en otros. En ninguna de estas ocasiones, no obstante, la automostración se fundamenta en «aquello que se muestra a sí mismo».
56. Sin embargo no conviene pasar por alto la posibilidad de considerar reflexivamente los desempeños naturales de la conciencia, pues el referido carácter «natural» de estas prestaciones en caso alguno es espontáneamente tematizado.
57. En vez de conducir al objeto natural o ingenuo, el referido esfuerzo «antinatural» de reflexión da acceso al objeto, al tiempo

que preserva su modo de darse en la inmanencia intencional de la conciencia. Este «objeto intencional de las vivencias», sobrevenido al haber sido superada la actitud natural, satisface sin reservas las condiciones requeridas. (Cfr. # 45-50)

58. Tanto Husserl como Heidegger ponen al descubierto un factor que toda descripción ingenua y prefilosófica tiende a relegar al encubrimiento o a la indiferencia, pues Husserl procede a describir las vivencias intencionales, y Heidegger opta por poner de manifiesto los procedimientos ejecutores o efectadores (*Verhaltenen*) del Dasein.
59. La discrepancia de ambos pensadores al determinar el eminente factor que acabamos de referir (el objeto culminante de la investigación fenomenológica) está concertada con su disensión cuando especifican el concepto de fenómeno. Sin embargo, tanto la automanifestación de las vivencias intencionales de la conciencia, como la epifanía espontánea de los cometidos ejecutores o efectadores del Dasein (en ambos casos con independencia de que el acceso respectivo sea de índole natural o fenomenológica), se fundamentan en el tácito «hacerse accesible» (*Erschlossenheit*) del ser del propio ente que se manifiesta a sí mismo.
60. La fundamental disensión existente entre ambos pensadores es fácilmente explicable. Husserl tematiza fenomenológicamente la autoostración del ente como el modo de manifestarse que es propio del objeto intencional de los actos de la conciencia. Pero no lleva a cabo esta especificación partiendo del ser del «ente que se muestra a sí mismo», como tampoco tiene en cuenta que este «ser» sólo es pensable a partir de la diferencia ontológica con el referido ente.

## 12. El vínculo mundano y los efectos de la finitud

### 12.1. *El mundo como principio y como fundamento: la vertiente mundana del sujeto*

A primera vista, la discrepancia entre Husserl y el «primer» Heidegger sobre el problema de la finitud explica que estos autores aborden de modo muy distinto la crucial cuestión gnoseológica del «vínculo mundano del sujeto». Aun cuando los estudiosos creen advertir cierto vestigio de intencionalidad en el vínculo mundano o *Weltbezug* del Dasein fundamental-ontológico, suelen estar de acuerdo en que el ensamblaje del Dasein con el mundo expresa el enfrentamiento de Husserl y Heidegger en relación con el tema de la finitud. También predomina la impresión de que Heidegger reinstaura la primacía del «mundo» en los cometidos del Dasein o ente existente a causa de su compromiso antiteórico. Para justificar la vinculación del sujeto con el mundo, este autor defiende la primordialidad de la acción, y concurrentemente asigna un *status* subalterno a la teoría porque las efectuaciones del sujeto inciden directamente en la realidad mundana. El «vínculo mundano», en tal caso, no puede ser un simple vestigio de la intencionalidad. O sea que el nexo con la mundanidad consiste en un vínculo práctico, irreducible al enlace contemplativo que defendía la teoría de la intencionalidad. A tal respecto la opinión de Ernst Tugendhat es luminosa una vez más: «El mundo es el fenómeno que envuelve todo desempeño activo. En la totalidad (*Ganzheit*) óptica, el ser



humano advierte su propio impulso efectuator (*handelnder*), pero aquélla no debe ser confundida con la totalidad (*Totalität*) objetiva de las cosas que están a nuestro alcance. La totalidad (*Ganzheit*) que impone el acaecer de las cosas no está primordialmente formada por el entramado espacial de sus correspondencias (*ihr räumlicher Verweisungszusammenhang*). Más bien coincide con la disposición (*die Bewandtnis*) de las propias cosas a vincularse con nuestras iniciativas de orden práctico o, alternativamente, a desentenderse de nuestra actuación.»<sup>1</sup>

Este «sobrevimiento del ser humano ante sí mismo», en último término propiciado por el mundo, así como la disposición a reconocer, también por instigación «mundana», nuestra propia vocación efectuatora, evoca hasta cierto punto la capacidad reflexiva atribuida al sujeto fenomenológico. Pero los historiadores que amplifican el compromiso practicista de Heidegger para poner de relieve la ruptura de este filósofo con el teorismo husserliano, han señalado que esta similitud es sólo aparente y que se debe al talante activo del sujeto. El propio Heidegger señala que la condición «subsistente» o *vorhanden* de los entes está concertada con la orientación práctica y efectuatora del sujeto. Explicita este vínculo con la etimología de los términos *Vorhandenheit* y *handeln*, al tiempo que invoca la tradición filosófica medieval que asocia el ser con un cometido productivo. «El

1. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, op. cit., p. 198. Quienes especulan sobre la posibilidad de una ética filosófica adecuada al actual momento histórico, harían bien en atender a estas reflexiones. En realidad se suele enaltecer el carácter virtual del proyecto cuando no se cree posible fundamentar la acción humana en un principio inequívocamente fidedigno. Esta dificultad explica que Heidegger hubiera desdeñado elaborar una ética. «Cuando las cuestiones de índole práctica se plantean con radicalidad, parecen menos pertinentes los enunciados que contienen la palabra “bien”, y entonces son substituidos por las preguntas “¿quién soy?” y “¿qué quiero ser?”. La reflexión orientada a la actividad práctica debe concluir, si ya no me es posible fundamentar objetivamente mis decisiones y si sólo mi voluntad me señala el partido que debo tomar. Esta voluntad de orden subalterno especifica nuestros impulsos y nuestros deseos más inmediatos, y por consiguiente desdeña parapetarse tras sus motivos, pues presente que de hacerlo perdería aplomo y rigor. Al fin y al cabo, mis tomas de posición no son ya mi voluntad.» (*Ibid.*, p. 238).

análisis del término “existencia” muestra claramente que la *actualitas* evoca la acción (*Handeln*) de un sujeto indeterminado. Más todavía: hace ver que el término “ente subsistente” (*das Vorhandene* [literalmente: “aquello que se tiene a mano”]) alude, si se toma en consideración su etimología, a aquello que “viene a mano” y que a fin de cuentas es manipulable (*ein Handliches*).»<sup>2</sup> Una plausible prefiguración del «sujeto» moderno, por consiguiente, puede ser entrevista en el enaltecimiento de la actividad práctica por algunas escuelas tradicionales de pensamiento. «La interpretación del ser como *actualitas* conduce al sujeto a considerar que la existencia es efectuatora (*handelnde*) o más exactamente: creadora (*schaffende*) y productora (*herstellende*). [...] La realidad no es *res* alguna, pero por tanto tampoco es nada (*aber deshalb nicht nichts*). La realidad sobreviene a partir del vínculo con el sujeto, aun cuando se trata del sujeto productor y no del sujeto de la experiencia, como ocurre en la doctrina de Kant. [...] Así aparece esbozado un vínculo [de la realidad] con el “sujeto” (o mejor: con el *Dasein*) que consiste en que “aquello que se tiene a mano” (*das Vorhandene*) es el producto de un desempeño productivo [*sic*] o el efecto de un recurso efectuator [*sic*].»<sup>3</sup>

Es oportuno reconocer, con todo, que para descalificar el punto de vista que advierte en la vocación mundana del *Dasein* un vestigio de la intencionalidad fenomenológica no es preciso forzar una interpretación practicista de Ser y Tiempo. De hecho el rotundo carácter *no* intencional de la «relación mundana» o *Weltbezug* del *Dasein* puede ser mantenido sin defender la primacía de la práctica en la ontología fundamental. Según esta doctrina el sujeto comprometido con su actuación práctica nunca deja de estar interesado en conocer la realidad que resulta de su propio despliegue efectuator. «Aun cuando una subjetividad pretenda estar exclusivamente interesada en la eficacia de sus actuaciones, y con independencia del punto de partida epistemológico que haya adoptado, de hecho traiciona siempre y por principio su in-

2. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., p. 143.

3. *Ibid.*, pp. 143, 146 y 147. respectivamente.

tención originaria de atender únicamente a la acción, y acaba por orientarse también al conocimiento. La causa de esta revocación es que la subjetividad puede acometer una determinada acción con un talante extravagantemente subjetivo, pero en cambio su única opción es aspirar a la objetividad cuando se enfrenta al conocimiento.»<sup>4</sup>

Las discrepancias entre Husserl y Heidegger en relación con la dimensión mundana del «sujeto» pueden ser analizadas también desde un punto de vista alternativo. Conviene tener presente, por lo pronto, que el ideal de cientificidad rigurosa adoptado por Husserl conlleva toda legitimación ontológica a las prestaciones de una subjetividad constituyente. «Por medio de la *epoché* fenomenológica procedo a reducir mi yo humano natural, y con él mi vida anímica, a mi yo transcendental-fenomenológico, o sea a la oportuna experiencia de mí mismo. El mundo objetivo (el mundo que es para mí, que ha sido y que será) obtiene de mí mismo todo el sentido y toda la validez ontológica que tiene para mí. Los obtiene a partir de mí mismo en la medida que le son otorgados por el yo transcendental, y este yo no aparece hasta que se efectúa la *epoché*.»<sup>5</sup> La notoria aspiración fenomenológica a convertir la filosofía en una «ciencia estricta», por consiguiente, está concertada en el pensamiento de Husserl con la tesis de la «identidad del principio y del fundamento». Este postulado puede ser contundentemente expresado con el imperativo de que el «a partir de mí» debe seguirse del «para mí». La crítica que Heidegger dirigió a esta tesis de Husserl tiene como punto de partida la diferenciación entre «fundamento» (el mundo «es» para el sujeto en la medida que éste es el soporte [el *Grund*] del mundo) y «principio» (no

4. Gerold Prauß, *Erkennen und Handeln in Heideggers "Sein und Zeit"*, Freiburg i. B. 1977, pp. 116-117. Para las interpretaciones estrictamente practicistas de la ontología fundamental, en cambio, las constataciones siguientes tienen un carácter irrevocable: La única realidad efectiva consiste en acción. El mundo deja de existir en el intervalo contemplativo que media entre dos efectuaciones sucesivas. «Ser» quiere decir operar con aquello que toda teoría propende a soslayar. La verdad sólo sobreviene en el despliegue imprevisible de una actividad práctica.

5. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, op. cit., p. 27.

siendo el sujeto el punto de partida o *Anfang* del mundo, éste no «es» a causa del sujeto). Aun cuando sin sujeto no podría haber mundo, esta constatación no quiere decir que el mundo surja del sujeto, y que por tanto éste sea, de alguna manera, el «principio» del mundo.

Heidegger considera inaceptable, en suma, que Husserl identifique principio y fundamento en el concepto de sujeto. Mantiene la distinción entre ambas instancias y pretende legitimar el principio a partir del fundamento. En definitiva aspira a substituir el ideal husserliano de una justificación universal por la contemplación «desinteresada» de una relación fundamentadora. Esta discrepancia entre Husserl y Heidegger tiene sobre todo la consecuencia que referimos a continuación. Es obvio que el «superprincipialismo» de Husserl presupone una actitud depuradamente teórica, en la cual el sujeto transcendental observa pasivamente los actos intencionales convertidos por la reflexión en objetos inmanentes. En el compromiso de Husserl con la teoría, como podemos observar, la conversión del dato inmanente en principio absoluto se combina con la presunta contemplación por el yo de sus propios desempeños. Así cree este autor haber accedido al punto de partida que le permite justificar absolutamente toda realidad. Según Heidegger, en cambio, la confianza de Husserl en la posibilidad de teorizar exhaustivamente los actos de la conciencia no tiene fundamento alguno. En su opinión, aun cuando la conciencia presupone la reflexión, a su vez la reflexión no puede justificar la conciencia. De nuevo aflora en estas consideraciones la aversión de Heidegger a asimilar «principio» (las variantes del mundo) y «fundamento» (las variantes del yo). El desacuerdo entre ambos autores, por tanto, no sólo es profundo sino que se ramifica de manera imprevisible a medida que avanza la indagación. Ello no obstante, vamos a mostrar en los párrafos que siguen que el eje vertebrador de las disensiones reseñadas es el carácter inconciliable del concepto de «mundo» que respectivamente defienden ambos pensadores.

Para Husserl el «mundo» es la totalidad de lo constituido. Desde este punto de vista no puede haber duda sobre el carácter extramundano del sujeto transcendental, pues el mundo es el ámbito que

resulta de los procesos de constitución. En referencia a la *epojé*, cabe afirmar también que el «mundo» husserliano es el ámbito universal de lo reducible. Este inventario «horizontal» de los entes, desde luego, está esencialmente desprovisto de transcendencia y tiene el mismo carácter óptico de sus componentes. En contrapartida, como ya ha sido referido, en la obra del «primer» Heidegger «mundo» significa «una totalidad de entes en la que el ser humano se encuentra a sí mismo en tanto que ser efectuator», en el bien entendido que ahora el término «totalidad» carece del sentido de yuxtaposición acumulativa que tenía en Husserl. En su esfuerzo por esclarecer la evasiva noción fundamental-ontológica de «mundo», Heidegger especifica que «desde un punto de vista ontológico, este término expresa una característica del propio Dasein y no se refiere al género de ente que, en esencia, es distinto del Dasein.»<sup>6</sup> Comparando las dos acepciones de «mundo» que acabamos de considerar, se afirma la convicción (la cual corrobora, a su vez, la impresión general obtenida a lo largo de la presente obra) de que la afinidad doctrinal entre Husserl y Heidegger proviene del continuo surgimiento de unas similitudes que tienen el aspecto de diferencias, y de unas aparentes discrepancias que, en el fondo, equivalen a coincidencias de opinión.

## 12.2. El mundo como entidad subjetiva

En todo caso puede constatar que el «mundo» es para ambos filósofos una entidad de alcance al fin y al cabo «subjetivo». En Husserl la reducción vincula apodícticamente el «mundo» con el sujeto, y en cuanto a Heidegger su punto de vista quedó patente en diversas ocasiones: «[El] “mundo” es subjetivo. Pero este mundo subjetivo, por su carácter temporal-transcendental, es más “objetivo” que todo “ob-

6. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 366.

jeto”.»<sup>7</sup> Es interesante constatar que con frecuencia surge un «pero» en las semejanzas de pensamiento de nuestros dos filósofos. En el caso que nos ocupa, el «mundo» es considerado por ambos una entidad subjetiva, pero es también una entidad «supraobjetiva» desde el punto de vista de Heidegger. Esta elusiva disensión ha sido expresada con la formulación siguiente: «El mundo es para Husserl un hecho *a posteriori*, y es una estructura *a priori* para Heidegger.»<sup>8</sup> Si Husserl extrae al yo transcendental del mundo para mantenerlo incontaminado de mundanidad, por su parte Heidegger (para quien el «yo puro» husserliano es en definitiva un concepto contradictorio) concibe el Dasein como el ente que ante todo hace accesible el mundo, pues conduce los demás entes a la manifestidad. Desde el punto de vista de Heidegger, la característica esencial del «sujeto» consiste en que naturalmente le corresponde un mundo. El Dasein no existiría si no pudiera hacer ostensible el mundo. Si no estuviera en condiciones de reclamar su relación con los entes, en otras palabras, no sería propiamente el Dasein.

El sugestivo tema del «antisubjetivismo» de Heidegger, o sea la constatación del vínculo irrevocable que enlaza al sujeto con el mundo, ha sido diáfananamente expuesto por el fenomenólogo Jan Patočka, notorio defensor de una «fenomenología asubjetiva»: «En la medida que [la subjetividad] vive de sus posibilidades (es decir: tiene que acometerlas y debe identificarse con ellas) ha de proyectar (*entwerfen*) todas sus posibles opciones ópticas del mismo modo que un artista elabora una narración o una pintura: ateniéndose impasiblemente a los requerimientos del contenido y desistiendo de entretejer en él sus propias vivencias. Pero la esfera fenoménica, entendida en un sentido radical, tampoco es subjetiva, y por ello no debe ser concebida como una creación o una disposición arbitraria (*ein eigenmächtiger Wurf*) del sujeto. La esfera fenoménica, o sea el ámbito en que sobrevienen los entes, viene instigada por el propio ser humano y por tanto está concertada con la constitución del ser humano como ente. La

7. *Loc. cit.*

8. Gethmann, *Verstehen und Auslegung*, op. cit., p. 246.

autoostración que tiene lugar en tal ámbito, sin embargo, no es en absoluto una obra humana. El ser humano es tan ajeno al "mostrarse-a-sí-mismo" del fenómeno como al sobrevenimiento de su propio ser y sobre todo a la iluminación que este ser conlleva, o sea la comprensión lúcida de su propio ser que es esencial a la humanidad. El ser está en acción en el propio ser [del sujeto]: procede a manifestarse tanto en el "sum" como en el "existo", y también en las estructuras correlativas. Y el ser transfiere su claridad a todos los entes al constituir la esfera fenoménica. [...] El fenómeno no es "yo" alguno, y no obstante afloran en él los rasgos que muestran al yo sus propias posibilidades de ser. Acceder a la constitución del objeto explorando la esfera subjetiva no es la posibilidad relevante. Es mucho más importante la posibilidad de alcanzar (en negativo, por así decirlo) la subjetividad explorando lo objetivamente fenoménico [sic].»<sup>9</sup>

En último término conviene hacer referencia al hecho, ya anunciado por las consideraciones precedentes, de que la discrepancia entre Husserl y Heidegger sobre el «vínculo mundano de la subjetividad» deja entrever un antagonismo doctrinal que supera ampliamente el manifestado por ambos autores. Este sugestivo estado de cosas ha sido expuesto por Ernst Tugendhat en una sucinta redescrípción: «Mientras que todo cuestionamiento comprometido con las cosas establece que sólo despierta interés lo representado, Heidegger se pregunta cómo es posible que [el sujeto] tenga acceso a las cosas, y así enaltece implícitamente las opciones de orden práctico. Toda actitud orientada a las cosas considera que la autoconciencia es un mero complemento de la intencionalidad, ya que a ésta debe aquélla sus contenidos. En el plan-

9. Jan Patočka, «Der Subjektivismus der Husserl'schen und die Möglichkeit einer "asubjektiven" Phänomenologie», en: *Philosophische Perspektiven*, vol. 2, Frankfurt/M. 1970, citado por: Ilya Srubar, «Vom begründeten Leben. Zu Jan Patočkas praktischer Philosophie», en: *Studien zur Philosophie von Jan Patočka*, ed. por E. W. Orth, Freiburg i. B. 1985, p. 13. Es interesante constatar que en este contexto la figura retórica llamada «oximoron» podría haber sido utilizada por Heidegger para denunciar el compromiso de Husserl con un «sujeto puro y extramundano», al tiempo que un virtual Husserl redivivo la podría haber empleado para descalificar la «fenomenología asubjetiva» de Patočka.

teamiento heideggeriano, no obstante, la operación de "hacer accesible" el ser es la condición para que el ente intramundano sea "hecho accesible". Husserl parte de los actos aislados y de los correspondientes objetos, sintéticamente constituyentes de unidades cada vez mayores. Cuestionar el acceso a las cosas, en contrapartida, conlleva unas puntualizaciones cuyo sentido antecede al individuo singular.»<sup>10</sup>

### 12.3. *Manifestación determinable y proyecto abierto*

En la mutación que protagonizan la fenomenología y la ontología fundamental hay un aspecto que merece una atención preferente. Proviene de una doble diferencia de actitud, desde luego elusiva: Husserl y Heidegger discrepan ante aquello que aparece como determinado y manifiesto, pero tampoco están de acuerdo ante aquello que sobreviene como virtual o posible. Esta divergencia puede ser esbozada recordando las posiciones antagónicas de Husserl y de Heidegger ante una constatación tan irrevocable como crucial: el carácter determinable de aquello que se manifiesta en la representación, es inconciliable con el talante abierto que propicia el carácter posibilista del proyecto. En definitiva se trata de la disensión que expresan, por un lado, las categorías de: presencia, manifestidad, representación, determinación, subsistencia, realización, ostensión, palmariedad y patencia. Y por otro lado las categorías de: virtualidad, posibilidad, expectativa, implicación, proyecto, latencia y abertura. La oposición entre estas dos constelaciones conceptuales emerge, como tendremos ocasión de observar, en numerosas actitudes de Husserl y de Heidegger. Conviene señalar, con todo, que éstas no sólo son siempre complejas sino que con frecuencia presentan una desconcertante ambigüedad. Ocurre, por ejemplo, que ni Husserl fue el defensor acérrimo del fijismo representacionista que algunos historiadores han creído identificar, ni la doctrina

10. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, op. cit., p. 288.

del «primer» Heidegger se confina en un despliegue ex-stático-existencial en dirección a la «apertura del proyecto».

Está fuera de discusión, desde luego, que la doctrina de Husserl enaltece los desempeños operativos de índole meramente virtual, o sea las efectuaciones en estado latente y las opciones en situación de expectativa que comparten la característica disposición adventista que la fenomenología denomina *Erwartung*. La principal razón de esta preponderancia reside en que la percepción (la operación considerada, en el sentido que ya ha sido señalado, como el «modelo» para toda relación con el objeto) es esencialmente un proceso *pars pro toto*. «Husserl explicó infatigablemente como es posible que lleguemos a aprehender completamente los objetos ordinarios de la percepción cuando en realidad sólo tomamos contacto con ellos de un modo irrevocablemente parcial.»<sup>11</sup> La conciencia pretende acceder al objeto, en suma, por medio de unas *Abschattungen* o «perfilaciones» que por naturaleza son siempre incompletas. En esta constante superación por las prestaciones de la conciencia de la desconcertante insuficiencia de su punto de partida (sobre todo si son tenidas en cuenta la pureza y la rotundidad que son presentidas en el objeto) radica el origen de la dinámica intencional. «Husserl mantiene que la llamada "relación intencional" es la relación de la conciencia con el  $x$  puro, y no la relación de la noesis con el noema. [...] La intencionalidad, por tanto, se basa en que el noema pleno difiere del objeto intencional.»<sup>12</sup> Este perfeccionismo del vínculo intencional justifica también que el *status on-*

11. Reinhardt Grossmann, «Introduction» a la obra: Kasimir Twardowski, *On the Content and Object of Presentations*, trad. de R. Grossmann, La Haya 1977, p. XXXII. En cuanto a los dos entramados de conceptos que acabamos de referir (organizado el de Husserl en torno a la patencia y el de Heidegger en torno a la latencia), a fin de no sucumbir ante la ambigüedad que encubre la aparente nitidez de esta alternativa, el lector hará bien en recordar que «para encontrar latencias en las patencias conviene empezar por leer bien las patencias». Cfr. Jordi Sales Coderch, «El genio maligno, figura del ejercicio del pensamiento», *Universitas Tarraconensis I* (1983), p. 11.

12. Michael Theunissen, «Intentionaler Gegenstand und Ontologischer Differenz», *Philosophisches Jahrbuch 70* (1962-63), p. 349.

tológico de lo intencionado, como postula la fenomenología, sea considerado esencialmente irrelevante. «La fenomenología descansa sobre dos tesis fundamentales. La primera mantiene que todo acto mental tiene una intención. La segunda afirma que las propiedades de las intenciones, así como las relaciones de unas intenciones con otras, nada tienen que ver con su estado ontológico. La teoría de los objetos coincide con la teoría de las intenciones, y ésta a su vez es idéntica con la propia fenomenología. Pero no podría haber una teoría de las intenciones si la segunda de las tesis referidas no fuese verdadera.»<sup>13</sup>

Es evidente que Husserl procura no confinarse en una valoración estática de la presencia pura y que se afana por introducir en su doctrina una dimensión de apertura hacia aquello cuya presencia es meramente virtual. La prueba más convincente de este significativo rasgo de su doctrina es la interpretación de la intencionalidad que referimos a continuación. Aun cuando la intencionalidad favorece una dinámica de talante extravertido, ésta queda patentemente confinada en el ámbito de la conciencia. En todo caso, poco tiene que ver con el crucial «estar-fuera-de-sí» (la permanente *ex-stasis*) que caracteriza al *Dasein*. El pertinaz posibilismo husserliano, en suma, adopta una estrategia finalista en todo punto inconciliable con el proyectivismo que defiende Heidegger. «La actitud fenomenológica prima la posibilidad pura por encima de las realidades (*die Wirklichkeiten*). Pero la fenomenología no considera como un fin en sí mismo las posibilidades puras que vienen dadas a la conciencia. Más bien las percibe como un medio para racionalizar una realidad única e imperturbable. Husserl aspira a encontrar en el ámbito de lo posible las reglas que gobiernan el sobrevenimiento de lo real.»<sup>14</sup> Esta discrepancia de fon-

13. Grossmann, *op. cit.*, p. XI.

14. Ferdinand Fellmann, *Phänomenologie und Expressionismus*, Freiburg 1982, pp. 80-81. Este apego a la realidad estable asociada a un saturado despliegue de posibilidades es antagonista del compromiso heideggeriano con lo virtual y de su indiferencia hacia la presencia de lo percibido. «Se ha reprochado a Heidegger no haber tomado en consideración ni el estrato primitivo de la experiencia, o sea lo percibido, ni el cometido elemental del pensamiento, es decir: la descripción.» Cfr. Granel, *Le Sens du Temps et de la Perception chez E. Husserl*, *op. cit.*, p. 115.

do entre la concepción posibilista de Husserl y la indiferencia de Heidegger hacia los recursos de índole meramente estática, ha sido pasada por alto por algunos historiadores de la fenomenología. Precisamente aquellos que han pretendido entrever en la primordialidad asignada a la «efectuación-en-proyecto» del Dasein una «recuperación» en clave fundamental-ontológica del esencial «estar-dirigido-a» de la conciencia intencional. Animados por esta convicción, algunos estudiosos de la tradición fenomenológica han forzado su óptica hasta este extremo: «Uno de los puntos de contacto temático entre Husserl y Heidegger es el valor positivo que este último advierte en la [...] intencionalidad. Para Heidegger la actuación del Dasein (su trato-con y su tener-que-ver-con) es esencialmente un modo de abordar tareas y ocupaciones, y su carácter es por lo tanto intencional. Para Heidegger la intencionalidad es un decisivo primer paso hacia el abandono de la esfera "interior" del sujeto, un ámbito que debe ser transgredido si se pretende entablar relaciones con el mundo.»<sup>15</sup>

No puede haber duda de que sólo esta desconcertante modalidad del vínculo intencional, por lo pronto disociada de toda reducción, puede justificar la filiación que von Herrmann insinúa. De todos modos este autor procede acto seguido a atemperar el talante «positivo» atribuido a la «valoración» heideggeriana de la intencionalidad. «Heidegger no llama "proceder" (*Verhaltung*) a aquello que Husserl denomina "vivencia" o "acto" simplemente por su distinta manera de hablar (*Sprachgebrauch*). Estos términos no son equivalentes porque los dos autores interpretan y determinan el mismo fenómeno de un modo fundamentalmente distinto.»<sup>16</sup> Este reconocimiento de la diferencia básica que separa ambas doctrinas es posteriormente precisado por von Herrmann al localizar el fundamento de la intencionalidad en la estructura ontológica del fenómeno. Aun cuando esta nueva interpretación desmiente una eventual «valoración positiva» de la inten-

15. F.-W. von Herrmann, *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, op. cit., pp. 38-39.

16. *Ibid.*, p. 38.

cionalidad por Heidegger, no requiere corregir el vínculo intencional y evita de este modo los efectos desvirtuadores que hemos expuesto. «En la medida que Heidegger no sólo concibe el fenómeno como un proceder (*Verhaltung*) intencional, sino que además comprende esta efectuación como un "ser-en-(un)-ente" (*Sein-beim-Seiendem*), afinca retroactivamente el carácter intencional del referido proceder en la constitución ontológica del Dasein que se atiene a sí mismo.»<sup>17</sup> Heidegger mantiene, en otras palabras, que el Dasein aporta las condiciones de posibilidad de la relación intencional siempre y cuando el ente existente sea interpretado como ser-en-el-mundo. Considerada desde esta perspectiva, la intencionalidad husserliana, en la medida que puede ser reducida al «estar-dirigido-a» de la conciencia, se presenta como un «fenómeno fragmentario y exclusivamente aprehendido desde el exterior (*von außen*)» y al que por consiguiente es preciso «referir a la estructura fundamental unitaria de la "anticipación" asociada a todo "estar-con" (*das Sich-vor-weg-seins-im-sein-bei*). No sólo es éste el verdadero fenómeno, sino que además es el punto de partida reflexivo del cometido que, impropriamente, suele ser designado como intencionalidad.»<sup>18</sup>

#### 12.4. Presencia, intencionalidad, transcendencia

Estas puntualizaciones corroboran la convicción de que el presencialismo de Husserl y el proyectivismo de Heidegger son de hecho inconmensurables. Además confirman que ni siquiera la intencionalidad, o sea el elemento de operatividad fenomenológica esencialmente extravertido y posibilista, enlaza realmente ambas doctrinas. La constatación de que la intencionalidad, como acabamos de referir, es para la ontología fundamental un concepto incontrovertiblemente derivado, convierte el cuestionamiento de Heidegger en una revoca-

17. *Ibid.*, p. 39.

18. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*, op. cit., p. 420.

ción de este vínculo crucial. «El rechazo (*Ablehnung*) por Heidegger del concepto de intencionalidad no va dirigido a la evidencia formal, ya mencionada por Platón en el Parménides, de que toda realización “realiza” algo, sino que atañe a la concepción de la intencionalidad como un desempeño adecuado para la tematización teórica. Sólo es posible esclarecer el surgimiento de la intencionalidad partiendo de la verdad transcendental implícitamente evocada por el ser-en-el-mundo.»<sup>19</sup> El elemento doctrinal de la intencionalidad fenomenológica que Heidegger no está en condiciones de admitir, en definitiva, es el compromiso presencialista que aspira a inmovilizar el extravertido impulso intencional en la previsibilidad cerrada de una teoría. Si se atienden las críticas de Heidegger, y en consecuencia se abre y se dinamiza la intencionalidad hasta hacerla existencialmente no-teorizable, de modo análogo a como no son teorizables las realizaciones del Dasein, entonces esta remozada intencionalidad, orientada por un «proyecto abierto» equiparable al del ente existente, no podrá ser equiparada a la intencionalidad defendida por Husserl. Es oportuno señalar, al mismo tiempo, que una interpretación alternativa de las circunstancias que condicionan la relación intencional no parece compatible con un mínimo de honradez historiográfica. Al fin y al cabo las relaciones que el Dasein mantiene con el mundo, o sea las realizaciones (*Vollzüge*) que ejecuta el ente existente, suelen recorrer un derrotero esencialmente abierto. Esta característica las hace incommensurables con la dinámica, siempre sumisamente teorizable, de una conciencia cuyo rasgo preponderante es su proyección hacia una figurada «exterioridad».

El carácter inconciliable de las doctrinas reseñadas se explica por las discrepantes ideas ontológicas de ambos estilos de pensamiento. La transcendencia asociada con la intencionalidad husserliana, en otras palabras, no tiene el mismo *status* ontológico que las efectuaciones del Dasein. Por lo pronto puede advertirse que esta profunda disensión aflora en la terminología de la ontología fundamental. A fin de subra-

19. Gethmann, *Verstehen und Auslegung*, op. cit., p. 245.

yar que la intencionalidad y el ser-en-el-mundo corresponden a órdenes de transcendencia no sólo dispares sino sobre todo inconciliables, Heidegger designa la intencionalidad del «estar-dirigido-hacia» como «transcendencia óptica». Así consigue diferenciarla de la transcendencia que conllevan las realizaciones (*Vollzüge*) del Dasein, cuyo rango hegemónico pone Heidegger de relieve al denominarla «proto-transcendencia» (*Urtranszendenz*). «El problema de la transcendencia en general no es idéntico al problema de la intencionalidad. La intencionalidad despliega una transcendencia de orden óptico, y por esta causa sólo sobreviene a partir del ser-en-el-mundo, o sea desde el fundamento de la transcendencia originaria. Esta proto-transcendencia, efectivamente, es la instancia que hace posible la relación intencional con los entes.»<sup>20</sup> Ante la evidencia de que uno de los dos órdenes de transcendencia considerados es el fundamento del otro, ya no parece tan desconcertante el carácter inconciliable que hemos venido reseñando. Esta crucial disparidad, sin embargo, obliga a esclarecer la dimensión ontológica de ambos «órdenes de transcendencia».

### 12.5. *El pars pro toto y la categoría ontológica de la posibilidad*

La intencionalidad propuesta por la fenomenología y la «postintencionalidad» que defiende Heidegger, o sea la instancia que formalmente se presenta como un vestigio de la intencionalidad, pero que si se considera su rango originario aparece como el fundamento de aquélla, se diferencian sobre todo en el aspecto que referimos a continuación. La intencionalidad «clásica» tiene como eje vertebrador el concepto de «relación» (*Bezug*, en terminología de Husserl), mientras que la postintencionalidad está asociada al concepto heideggeriano de «realización» (*Vollzug*). La transformación impulsada por Heidegger, sin

20. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, op. cit., p. 170.



embargo, no consistió meramente en poner de relieve que no sólo la relación es relevante, y que «también» la realización debe ser tenida en cuenta. El aspecto esencial de la aportación heideggeriana es haber establecido que siendo la «realización» más primordial (*primärer*, dice este autor) que la «relación», en aquélla reside inequívocamente la condición de posibilidad de ésta. Esta preponderancia o *Vorzug* de la realización sobre la relación significa para Heidegger una renovación de la intencionalidad que, al mismo tiempo, permite profundizar en este vínculo.<sup>21</sup> El rango fundamentador que Heidegger asigna a la «realización», pues le subordina todo ingrediente intencional, es un testimonio más de su oposición al talante teórico y presencialista que es indisociable del concepto clásico de «relación». Además, explica su insistencia en asignar al Dasein, pues lo considera un ente esencialmente «realizador», una privilegiada predisposición hacia (una «apertura en dirección a», diría el propio Heidegger) la categoría ontológica de la posibilidad. «Lejos de ser un ente subsistente ordinario con la particularidad añadida de poder hacer algo (*etwas zu können*), el Dasein consiste primariamente en ser-posible (*Möglichsein*). Este compromiso existencial del Dasein lo aparta tanto de la vacía posibilidad lógica como de la contingencia asociada a los entes subsistentes, o sea de la eventualidad de que le puedan «suceder» cosas. La categoría modal de la posibilidad significa aquello todavía-no-real y aquello nunca-ya-jamás-necesario. La posibilidad modal, en suma, caracteriza aquello que sólo es posible. La posibilidad entendida como un existencial, en cambio, es la determinación ontológica positiva del Dasein, a la vez definitiva y supremamente originaria.»<sup>22</sup>

Estas puntualizaciones del propio Heidegger permiten concluir que la «posibilidad» es la evanescente referencia a la cual se atienen las «realizaciones» del Dasein. Si se analiza esta orientación del ente existente, sin embargo, la expresión «realizaciones del Dasein» pare-

21. Tze-wan Kwan, *Die hermeneutische Phänomenologie und das tautologische Denken Heideggers*, Bonn 1982, p. 28.

22. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 143-144.

ce inapropiada en sentido estricto. Heidegger insiste en el esencial carácter *no*-subsistente o *nicht-vorhanden* del Dasein con la obvia intención de disipar toda duda sobre el hecho de que el Dasein es, en sí mismo, realización pura. La naturaleza esencialmente inasible del Dasein (su talante teóricamente inefable, en otras palabras), por otra parte, ha dado lugar a que Heidegger haya interpretado la condición del ente existente de maneras muy diversas, siempre vinculadas a un compromiso doctrinal específico, y que en cada caso explicitan la «realización» en la cual consiste el Dasein. Por lo pronto en *Ser y Tiempo* la «realización» es concebida por Heidegger como «ser-en-el-mundo», ya que en esta obra el «estar-dirigido-a» una realidad «exterior», en abierto antagonismo con la intencionalidad husserliana, es una característica propiamente «interna» del Dasein. Es plausible afirmar, en efecto, que en el esencial talante extravertido del Dasein aflora paradójicamente su «intimidad» más recóndita. «Cuando procede a desplegarse y se decide a aprehender, el Dasein no emerge de una esfera de intimidad en la que hasta entonces hubiera estado encapsulado. Más bien ocurre que, ya en su manera más primaria de ser, el Dasein está siempre «fuera», enfrentado a los entes de un mundo ya descubierto de antemano. Además, el Dasein no permanece con los entes porque haya decidido abandonar su esfera de intimidad. De hecho sucede que sobre todo cuando «está fuera» se halla el Dasein propiamente «dentro». Sólo cuando el Dasein «está fuera», efectivamente, consigue ser él mismo en tanto que ser-en-el-mundo.»<sup>23</sup>

En las lecciones de 1927 (el año de publicación de *Ser y Tiempo*) que tratan del «problema fundamental de la fenomenología», no obstante, Heidegger interpreta la «realización», en último término, como diferencia ontológica. «El Dasein de algún modo tiene noticia de algo así como [el] ser (*weiß irgendwie um dergleichen wie Sein*). El Dasein, en la medida que existe, comprende el ser y al mismo tiempo se atiene a los entes. La diferencia entre ser y ente está presente en este doble cometido, desde luego no explícitamente captada por el Dasein

23. *Ibid.*, p. 62.

pero latente en su existencia. Está presente en el modo de ser del Dasein y a la vez forma parte de la existencia, siendo ésta el modo de ser que adopta la mencionada diferencia al realizarse. [...] Cuando se realiza explícitamente, denominamos la diferencia entre ser y ente "diferencia ontológica".»<sup>24</sup> En definitiva, tanto si la inclinación «realizadora» del Dasein es interpretada como ser-en-el-mundo (así ocurre en Ser y Tiempo), como si es concebida como diferencia ontológica (así sucede en las lecciones de 1927), Heidegger la explicita como la fundamental condición de posibilidad para toda aproximación a la intencionalidad que, en último término, aspire a entenderla como una relación. En la «realización» y en la «relación», por consiguiente, concurren las dos referencias conceptuales extremas que hacen posible distinguir ontológicamente la intencionalidad husserliana de la «postintencionalidad» heideggeriana. Desde luego esta última opción equivale de hecho a una patente «metaintencionalidad», a causa del carácter derivado y residual que, en opinión de Heidegger, cabe atribuir a la intencionalidad husserliana. Así percibe Heidegger las operaciones formalmente vinculadas con la «realización» o *Vollzug* como el fundamento de la intencionalidad ortodoxa en todas sus variantes.

Se impone ahora una referencia al sentido filosófico final de la «diferencia entre intencionalidades» que hemos venido explorando. Heidegger favorece el tema de la «realización» porque pretende dejar claro que el nivel ontológico del Dasein es profundamente distinto de la realidad asignada a las simples «cosas». Esta declaración de alteridad y de inconmensurabilidad radicales equivale a afirmar llanamente que con el Dasein no es posible hacer lo que se hace con las cosas. Con el Dasein, en efecto, no es posible «entablar relaciones». Pero sobre todo importa subrayar que por esta misma razón tampoco las puede entablar el Dasein por iniciativa propia. Aun cuando el Dasein, en otros términos, no pueda ser convertido en objeto intencional, tampoco tiene sentido atribuirle primordialmente la capacidad de «intencionalizar» objeto alguno, en consonancia con la inclinación husserliana a

24. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., p. 454.

concebir la intención como una relación. O sea que el Dasein no puede ser teorizado, aun cuando tampoco corresponde a su carácter acometer teorización alguna. Al Dasein sólo le corresponde en propiedad, como Heidegger afirma, «atenerse a su propio ser», pues paradójicamente no puede ser «tematizado» más que en el seno de un empeño antitematizador, exclusivamente comprometido con la abertura de todo lo meramente posible. Al Dasein, en suma, sólo le interesa su propia capacidad de ser. No le importa la estabilidad eminentemente teórica que puede aportarle su relación con aquello que ya es. Esta decisiva orientación posibilista del Dasein es expresada por Heidegger mediante una formulación tan relevante como tortuosa: «El ser del Dasein consiste en haberse ya anticipado a sí mismo.» [Una versión alternativa, quizá más ajustada al texto original, podría ser: «El ente existente se es ya "sí mismo" [sic] de antemano.» (*Das Dasein ist ihm selbst in seinem Sein je schon vorweg*)]. Sobre este tema Heidegger nunca dejó de insistir: «El Dasein es siempre "más allá de sí mismo", pero no porque decida atenerse a los demás entes (él no es un ente como los demás). El Dasein es más allá de sí mismo porque se trata de un ser que está remitido al poder-ser que él mismo es.»<sup>25</sup>

Estas consideraciones justifican, además, la insistencia de Heidegger en el carácter central de la noción de «proyecto» o *Entwurf* (la disposición de lo posible que está exclusivamente comprometida con el mero poder-ser) para el desempeño efectuator del Dasein. «El proyecto es la "constitución-de-ser" existencial que corresponde al ámbito de posibilidades (*des Spielraums*) suscitado por el poder-ser fáctico.»<sup>26</sup> En contraste con el sentido exacerbadamente abierto,

25. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 191.

26. *Ibid.*, p. 145. Es cierto que Husserl, en sus glosas del *pars pro toto* que gobierna la percepción, tematiza conceptos que (como el «proyecto» asociado a la «expectativa» o «*Entwurf*», o la «latencia» co-surgente con el «cumplimiento» o «*Erfüllung*», y aun la virtual prefiguración del objeto intencional en la «perfilación» o «*Abschattung*») poseen un aura aparentemente heideggeriana. Pero esta impresión sólo parece legítima cuando se deja de tener en cuenta que el sentido de los referidos conceptos tiende a disolverse en la rotunda presencia que ellos mismos instigan, pues en la obra de Husserl *la posibilidad acaba siempre por cristalizar en identidad*.

antiteórico y antirrelacional que Heidegger atribuye a la «realización», por consiguiente, la versión husserliana de la intencionalidad parece enraizada en la relación presencialista clásica que mantienen el sujeto y el objeto. Ello no obstante, en la relación intencional canónica también puede ser advertido un paradójico esfuerzo por trascender el compromiso objetual del pensamiento moderno. La desconcertante posición de Husserl, en todo caso, invita a percibir en la dualidad sujeto-objeto un motivo de ruptura entre la fenomenología y la obra del primer Heidegger. Y desde luego puede ayudar a esclarecer el contraste que acabamos de ver articulado en la oposición entre «relación» y «realización». Está fuera de discusión, de todas maneras, que el concluyente presencialismo de la fenomenología es incompatible con la experiencia irrevocablemente abierta del sujeto existente. La primacía asignada por Heidegger a la «facticidad de la vida», desde luego, descalifica la razón teórica y propicia la consiguiente implantación en filosofía de un «espíritu antiteórico». El resultado final de este entramado meditativo, en cualquier caso, sólo puede consistir en la superación definitiva de la dualidad sujeto-objeto.

### 12.6. *Las consecuencias epistemológicas del infinitismo*

Es un tópico en la historia de la filosofía del siglo XX contrastar el talante infinitista de la fenomenología con la defensa del finitismo en la ontología fundamental. El enaltecimiento heideggeriano del finitismo desmiente la presunta afinidad entre la fenomenología y la ontología fundamental. La doctrina de Husserl es a fin de cuentas una filosofía infinitista de la subjetividad, mientras que es plausible considerar la ontología fundamental como una filosofía finitista de la facticidad. Para evaluar la primacía asignada a la finitud por la ontología fundamental, no obstante, conviene no limitarse a contrastarla con el compromiso infinitista de Husserl. El punto de partida debe ser el opuesto tratamiento que la filosofía otorga habitualmente a las no-

ciones de «finitud» y de «infinitud». Es notorio, a este respecto, que tanto el pensamiento medieval como el moderno han tendido a legitimar la finitud atribuyendo a la infinitud el rango ontológico de una «referencia final» y percibiendo en ella un «fundamento último y autofundamentado». La fenomenología continuó esta tradición infinitista, una vez efectuado el «giro trascendental» de 1913, al asignarse como principio la subjetividad infinita, o sea la figura donde confluyen la espontaneidad constituyente y unas auto- y alofundamentación concomitantes. O sea que la fenomenología defiende una subjetividad convertida en referencia concluyente para toda donación, con lo cual Husserl aparece como el último y más vehemente representante de la tradición infinitista. Ni siquiera el Husserl de los años treinta, lógicamente expuesto a la influencia de Heidegger, llegó a abordar posiciones netamente finitistas, aun cuando algunos comentaristas hayan pretendido advertir una ponderada irrupción del finitismo en la etapa final de su pensamiento. Aunque en ella hubiera enaltecido Husserl la noción de *Faktizität*, conviene advertir que «facticidad» significa para este autor, cuando menos en el referido contexto, la «conversión en facticidad (*Tatsächlichkeit*) de la infinitud (*Unendlichkeit*) del desempeño (*Leistung*) subjetivo». La *Faktizität* husserliana, en suma, tiene el sentido de «una efectuación autodeterminadora (*ein sich selbstbestimmendes Leisten*) que asume la responsabilidad de su espontáneo cometido teleológico».<sup>27</sup>

Precisamente la *Crisis de las ciencias europeas* es la obra donde Husserl, a pesar del aparente decantamiento hacia posiciones finitistas en su producción tardía, no vacila en subordinar el ser humano finito a la idea de infinitud. «Se está difundiendo [...] un género de humanidad que, aun estando anclada en la finitud (*Endlichkeit*), tiende a orientar su vida hacia el polo de la infinitud».<sup>28</sup> En realidad Husserl nunca abandonó sus proclividades infinitistas, aun cuando su preocupación

27. Kwan, *Die hermeneutische Phänomenologie und das tautologische Denken Heideggers*, op. cit., pp. 49 y 48 respect.

28. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, op. cit., p. 322.

por temas abiertamente «extrateóricos» como la «vida», la «facticidad» o la «existencia», la cual se manifiesta sobre todo en la doctrina expuesta en la *Crisis*, haya llevado algunos historiadores a mantener que al final de su vida se «convirtió» filosóficamente al finitismo.

Conviene advertir, de todos modos, que el interés de Husserl por unos temas tan patentemente «finitistas» como los que acabamos de mencionar tiene profundas raíces en la doctrina fenomenológica. Como ejemplo de esta filiación basta recordar que Husserl contrapone el concepto de intencionalidad a la problemática en torno a la polaridad sujeto-objeto (la intencionalidad equivaldría al «campo de fuerzas» o «bisagra» que opera entre ambos polos) en base a las difusas categorías de la «vida» o la «existencia». Éstas vinculan la «subjetividad pura» con la «mundanidad pura», o sea los «residuos» a los cuales el dualismo del sujeto y el objeto queda reducido cuando es interpretado a la luz de la intencionalidad. Tanto la «vida» como la «existencia», sin embargo, afloran en el ámbito que Husserl denomina la «vida de la conciencia», desde luego más adaptado que aquéllas a la claridad conceptual que exige la tradición moderna. Cabe concluir, en todo caso, que ante la favorable disposición de Husserl hacia unos términos de connotación vitalista y existencializante, no parece que pueda ser confirmado su exclusivo compromiso infinitista. La «vida» que Husserl invoca, aun siendo de un extremo esquematismo, contiene una indudable componente finitista. Ello no obstante, la patente insuficiencia de esta concesión husserliana al finitismo fue convertida por Heidegger en un motivo determinante de su replanteamiento doctrinal.

### 12.7. *Intuición y receptividad*

En el tema filosófico de la «finitud», como es notorio, concurren algunos puntos de vista estrechamente vinculados a la noción de «facticidad». A este respecto no deja de ser paradójico que las referencias a la facticidad suelen venir asociadas al pensamiento del «pri-

mer» Heidegger en los estudios dedicados al movimiento fenomenológico. En una obra titulada precisamente «Facticidad e Individuación», el filósofo Ludwig Landgrebe ha señalado la siguiente circunstancia en relación con la facticidad: «La creencia en el ser del mundo no presenta la certeza de las creencias obtenidas por medio del juicio. Más bien consiste en una afirmación de carácter absolutamente antecedente (*vorgängig*), el cual sobreviene al unísono con el hecho de nuestra vida, y en la medida que ésta se transforma en conciencia. [En tal afirmación] concurren el asentimiento con respecto a nosotros mismos y la aceptación de que la totalidad de nuestra existencia en el mundo viene dada de hecho, o sea la circunstancia que Heidegger ha caracterizado introduciendo el término "facticidad".»<sup>29</sup> Cabe señalar, sin embargo, que aun cuando estas connotaciones del «carácter antecedente» que presenta toda «creencia en el ser del mundo», compendiadas en la aceptación sin límites de todo cuanto sobreviene, están obviamente vinculadas con la «facticidad» heideggeriana, de hecho no indican que el concepto de facticidad se corresponda con la actitud finitista. Por lo pronto se tiene la impresión de que sólo la dimensión negativa de la facticidad puede conducir realmente al inquietante horizonte del finitismo. «Ser-de-hecho (*tatsächlich*) fue la consigna que el Heidegger joven difundió críticamente en todas las direcciones. [...] "Facticidad" significa precisamente la inquebrantable (*unverrückbare*) resistencia que aquello que ha sobrevenido irreparablemente opone a toda conceptualización y a toda comprensión.»<sup>30</sup>

Esta «inquebrantable resistencia» significa a su vez que Heidegger se desentiende de la intención compensadora con la que el paradigma moderno afronta las limitaciones que provienen de la facticidad del sujeto. Es cierto que las filosofías modernas del conocimiento liberan al sujeto de todo dogmatismo metafísico, y que aun siendo

29. Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, *op. cit.*, p. 96.

30. Hans-Georg Gadamer, «Kant und die philosophische Hermeneutik», *Kant-Studien* 66 (1975), p. 399.

conscientes de las constricciones que le impone su finitud, le asignan una tarea que requiere un infinito despliegue de fuerzas. Es notorio, por otra parte, que esta aporía fue convertida por Kant en un principio de la teoría del conocimiento. Las limitaciones asociadas a una capacidad gnoseológica finita, en efecto, fueron transformadas por Kant en las condiciones transcendentales para un conocimiento capaz de progresar infinitamente. La función liberadora que el paradigma moderno asigna a la finitud, sin embargo, no pudo ser tenida en cuenta por un Heidegger decidido a cuestionar el cometido fundamental del sujeto. En realidad este autor no se contentó con desentenderse de la tendencia transcendental a obtener de la finitud todo el partido posible, e hizo más que criticar la conversión de las limitaciones gnoseológicas en condiciones de posibilidad para el conocimiento. También cuestionó Heidegger, y éste es el primordial rasgo finitista de su pensamiento, la tradición que había pretendido entrever en la finitud la «condición de posibilidad» para toda manifestación de la infinitud. Conviene recordar, con todo, que esta persistente aspiración ya había sido formulada por Schelling con particular fuerza expresiva: «Los seres finitos», afirmó este autor, «tienen que existir para que lo infinito re-presente su "ser-real" (*seine Realität*) en la realidad (*in der Wirklichkeit*). [...] La filosofía teórica se interesa por la realidad (*Wirklichkeit*) con la finalidad exclusiva de aportar a la causalidad práctica un ámbito donde sea posible representar la realidad infinita.»<sup>31</sup>

Al orientar su pensamiento en dirección a la facticidad, por consiguiente, Heidegger denunció tanto su productivización transcendental como su justificación idealista. De lo irrevocablemente fáctico le interesa a Heidegger por encima de todo su dimensión negadora, en la cual percibe la fertilidad potencial del finitismo. Las limitaciones fácticas del conocimiento, efectivamente, parecen dejar en entredicho las ilusiones del idealismo. «Por lo pronto puede ser advertido

31. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, edición Cotta, vol. I, p. 239.

por vía negativa que el conocimiento finito es una intuición no creadora. Aquello que el conocimiento finito nos brinda inmediata y detalladamente tiene que hallarse ya presente de antemano (*muß vor dem schon vorhanden sein*). La intuición finita presente lo intuible como un ente que ya por sí mismo es, de modo que al no poder darse a sí misma y por sí misma el objeto, debe hacérselo dar. Una intuición cualquiera no es receptiva (*hinnehmend*) por el mero hecho de ser una intuición. Sólo la intuición finita es receptiva. Por tanto el carácter finito de la intuición reside en la receptividad (*Rezeptivität*).»<sup>32</sup> Con esta formulación pretende mostrar Heidegger que todo conocimiento finito es de carácter esencialmente derivado, al tiempo que refuerza la legitimidad de su compromiso antiidealista. Conviene no olvidar que en su obra *Kant y el problema de la metafísica*, publicada en 1929, o sea dos años después de *Ser y Tiempo*, analizó Heidegger de nuevo la finitud del conocimiento humano tomando como punto de partida el carácter finito de la intuición asociada a los desempeños epistémicos. Constata en la referida obra que el conocimiento humano consiste en una «intuición pensante» (en contraste con el «conocimiento divino», considerado como «exclusivamente intuición»), la cual proviene a su vez de que «un ser cognoscente finito debe "también" pensar». Este estado de cosas es interpretado por Heidegger como «una consecuencia esencial del carácter finito de la intuición» de todo «ser cognoscente finito».<sup>33</sup>

Si es cierto, como indicaba Heidegger en la cita anterior, que «la intuición finita presente lo intuible como un ente que ya por sí mismo es», entonces todos los cometidos intuitivos están comprometidos con una actitud receptiva. Receptividad y finitud, en efecto, se corresponden estrictamente en esta etapa del pensamiento de Heidegger. Así señala este autor en la obra mencionada: «La intuición finita de los entes está incapacitada para darse el objeto a sí misma a partir de sí misma, y debe procurar que el propio objeto se dé a sí mismo. [...] La

32. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, op. cit., p. 24.

33. *Loc. cit.*

intuición finita no puede llevar a cabo su cometido receptivo si no sobreviene lo recibido mismo (*das Hinzunehmende*). Toda intuición finita se caracteriza por la necesidad de que la asuma y la efectúe aquello que en ella se hace intuible.»<sup>34</sup> Con estas puntualizaciones Heidegger aspira obviamente a combinar la actitud antiidealista comprometida con la «primacía del objeto», y la tesis de que la finitud gnoseológica se distingue por su disposición receptiva. Pero su propia tentativa le parece incierta porque advierte que potenciar especulativamente la receptividad del sujeto finito conduce paradójicamente a cuestionar la propia noción de objeto cuya primacía estaba tratando de asegurar. También señala que la fundamental finitud del conocimiento humano ilumina todo objeto epistémico: «Sólo en el conocimiento finito hay algo que puede ser llamado "objeto". Sólo él está comprometido con el "ente que ya por sí mismo es". En cambio, el conocimiento infinito no puede enfrentarse con "ente-que-ya-por-sí-mismo-es" alguno. No está en condiciones de orientarse hacia este género de ente. El referido "atenerse-a" sería de hecho un "depender-de" (*eine Angewiesenheit auf*), o sea que entonces intervendría la finitud. El conocimiento infinito da lugar a que irrumpa el ente propiamente dicho. [...] Cuando el ente es revelado a la intuición absoluta, "es" precisamente en su "venir-a-ser" (*Zum-Sein-Kommen*). Sólo en cuanto que es "en sí mismo" es el ente un ente, o sea que no es un ente porque sea objeto.»<sup>35</sup>

### 12.8. Las carencias congénitas del finitismo

Las categorías de la «finitud», la «receptividad» y la «objetividad», efectivamente, están estrechamente entrelazadas en el primer pensamiento de Heidegger. Esta vinculación recíproca ya era patente en la posición antiepistemológica de Ser y Tiempo, pero fue especificada en

34. *Ibid.*, p. 25.

35. *Ibid.*, p. 29.

las lecciones que Heidegger dedicó a la obra de Kant en el semestre de invierno de 1927/28, donde se estudia en detalle la revulsión que la finitud produce en el conocimiento. Cabe señalar, de pasada, que subordinar la objetividad (o mejor todavía: la «objetualidad» o *Gegenständlichkeit*) de lo intuido a la índole finita de la intuición tiene un carácter profundamente antihusserliano. Esta disposición conectiva de Heidegger, sobre todo, ayudó a poner de relieve el vínculo entre conocimiento y finitud. En particular subrayó la paradójica circunstancia de que una intuición presuntamente infinita no podría hacer uso de su espontaneidad, o sea de su talante antirreceptivo, porque según Heidegger no estaría en condiciones de tematizar como objeto el ente intuido. Identificar como objeto lo intuido, como ya hemos señalado, equivaldría a denunciar el presunto carácter infinito de la intuición. Al exponer la deficiente capacidad objetualizadora del idealismo husserliano (el cual pretende ser infinitista y espontaneísta al mismo tiempo) esboza Heidegger un peculiar finitismo que remite la posibilidad de tematizar el ente como objeto al talante receptivo de la finitud.

Cuestionar las consecuencias epistemológicas del infinitismo, de todos modos, sólo es una de las múltiples consecuencias del compromiso finitista de Heidegger. Aun cuando éste refleja fidedignamente su ruptura con el infinitismo husserliano, en realidad la intención de Heidegger es mostrar que toda comprensión finita tiende a percibir con indiferencia sus propios recursos operativos, ya que se abstiene de tematizarlos explícitamente y los suele relegar a un plano subalterno. Este proceso, de efectos a la vez *des-encubridores* y *ocultadores*, es denominado por Heidegger «la estructura del descubrir o del hacer accesible» (*die Struktur der Entdecktheit-Erschlossenheit*). El doble efecto de tal «estructura» puede ser advertido en los desempeños del entendimiento finito y aparece con nitidez en las problemáticas que suscitan dos confrontaciones tradicionales: la problemática de lo óptico contra lo ontológico y la del yo contra el mundo. En estos ámbitos antagonistas Heidegger se propone contrarrestar las insuficiencias de la comprensión finitista de la realidad, corrigiendo las carencias que

las tradiciones metafísica e idealista habían tendido a magnificar. La aspiración a reconvertir el modo finitista de pensar no significa, de todos modos, que Heidegger haya previsto hacer concesiones al pensamiento infinitista. En su opinión el déficit imputado al finitismo no justifica las «ilusiones del infinitismo». Las reservas de Heidegger tienden más bien a «desenmascarar» (*entlarven*, en el vocabulario del propio autor) las causas de la ilusión infinitista. Una vez puestas de manifiesto sólo será preciso compensar el déficit finitista tanto en el ámbito ontológico como en el mundano.

En el ámbito ontológico, por lo pronto, los déficits o carencias del finitismo se manifiestan en forma de tensión entre aquello que se aprehende y los recursos empleados para aprehenderlo. O sea que el desempeño operativo es codescubierto, desde luego no temáticamente, por la propia aprehensión. Para la ontología fundamental, más específicamente, en toda captación de un ente está ya de antemano comprendido el ser, aun cuando esta presunción sea meramente inexplicita. Así la «comprensión del ser» es el factor que hace posible la captación del ente y que por lo tanto de algún modo la precede. Nada más alejado de la tradicional concepción que insiste en derivar el ser del *ordo cognoscendi*, pues lo considera secundario con respecto a un conocimiento de los entes que es tenido por preponderante. Este extravío de la ontología tradicional, en opinión de Heidegger, provendría del talante finito que impregna la comprensión humana de la realidad. Mantiene este autor, de todos modos, que el «error onticista» puede ser contrarrestado interpretándolo como un efecto de la finitud y, en consecuencia, haciendo prevalecer la experiencia ontológica sobre la óntica. En la medida que el ser, en último término, hace accesible el ente, también constituye el único fundamento para determinarlo. De este modo se invierte la tradicional relación de fundamentación entre ser y ente. Para la ontología fundamental ha sido ésta un error secular, producto de la nunca cuestionada indiferencia hacia las consecuencias de la finitud.

En lo que atañe al ámbito mundano, un estado de cosas análogo aflora en la confrontación tradicional entre el yo y el mundo. En opi-

nión de Heidegger, el problema que plantea todo «realismo mundano» proviene de la dificultad especulativa que referimos a continuación. El sujeto accede a la conciencia temática de sí mismo porque previamente el mundo «se ha hecho accesible». Pero el pensamiento, fascinado por la presencia de la subjetividad ante sí misma, relega a un plano subalterno tal «posibilitación mundana de la autoconciencia». O sea que el recurso operativo es marginado por el resultado de la propia operación, surgiendo entonces las categorías ficticias del «yo extramundano» y de la «realidad insuperablemente problemática». Así se hace de nuevo patente que el pensamiento es incapaz de aprehender temáticamente su objeto y, al mismo tiempo, acceder a las condiciones que hacen posible tal operación. Precisamente Heidegger decide contrarrestar esta tendencia «finitista» a no tematizar los recursos operativos del conocimiento. Pretende llevar a cabo esta corrección reemplazando la posición solipsista del sujeto por la condición de «ser-en-el-mundo» que es propia del Dasein. Así sería corregido el déficit congénito del finitismo cuando se enfrentaba con la realidad mundana, al tiempo que quedaría neutralizada la perenne tentación solipsista del sujeto. Con el concepto de «ser-en-el-mundo» o *In-der-Welt-Sein*, en efecto, prueba Heidegger que el mundo está simultáneamente co-comprendido en toda comprensión de sí mismo por el sujeto. También invoca esta noción para mostrar que, correlativamente, en toda operación orientada a «hacer accesible (*erschließen*)» el mundo, el «sujeto» que lo «hace accesible» es «hecho accesible» a su vez.

De todos modos, al parecer de Heidegger el reseñado «déficit congénito» de la experiencia no es la única consecuencia de la finitud. También justifica la incesante perplejidad del ser humano ante sus posibilidades de conocimiento y de acción. Heidegger atribuye el invencible interés por nuestra capacidad tanto epistémica como práctica a la determinación total e irrevocable que la finitud ejerce sobre nosotros. Un ente que no fuera finito no se estaría interrogando continuamente sobre aquello que él mismo es, sobre aquello que puede hacer y sobre aquello que debe hacer. Si admitimos con Heidegger



la preponderancia de la finitud, estamos obligados a esclarecer este aspecto crucial de la condición humana, al cual el planteamiento heideggeriano, por otra parte, atribuye una inagotable fertilidad filosófica. Por lo pronto toda caracterización de la finitud está condicionada por ella misma, de modo que estudiar su naturaleza es un cometido de carácter propiamente «metafísico» y no antropológico o epistemológico. Y de hecho la especificidad de tal «metafísica» sólo puede ser desvelada haciendo hincapié en la labilidad óptica del ser humano. Por un lado está confinado en sí mismo, o sea que depende de un ente que, aunque se trate de él mismo, en realidad escapa a su control del mismo modo que los demás entes se substraen a sus disposiciones. Pero en el ser humano, por otro lado, el ente que él por lo pronto *no es*, se convierte sin cesar en el ente que él *es* sin duda alguna, y viceversa. Esta enigmática labilidad conduce a pensar que, en definitiva, el término «finitud» caracteriza una paradójica situación. Aun cuando el ser humano advierte que podría vivir conjurando el carácter abierto y posibilista de las cosas (la *Offenbarkeit*, en terminología de Heidegger), también se da cuenta de que le ha tocado vivir haciendo permanentemente referencia a «los entes que ya son».

### 12.9. *Transcendencia, derelicción y manifestidad*

En opinión de Heidegger la finitud de los seres humanos da lugar a que su capacidad de acción sea de hecho eminentemente frágil. Aun cuando los recursos del ser humano finito parecen adecuados a las posibilidades que le ofrece la realidad, su intervención efectiva acaba poniendo de manifiesto la inconsecuencia de sus aspiraciones. Por esta razón mantiene Heidegger que la finitud humana está constituida de manera concomitante por la derelicción (*Geworfenheit*) y por el indefinido proyecto de *ex*-centricidad que aflora en toda existencia. Es preciso convenir en que la finitud está formada: *a*) por la insuperable vinculación del ser humano con un polimórfico prece-

dente fáctico; y *b*) por el ingrediente de libertad que aporta el Dasein o ente existente y que se hace patente en una capacidad de autorrealizarse que propiamente puede ser descrita como un cometido transcedente. La existencia, en definitiva, consiste primordialmente en transgredir (equivale a una invencible inclinación a «ir más allá»), en el bien entendido que aquello que resulta transgredido por el Dasein consiste, por un lado, en el ente que él mismo es, y por otro lado en los entes a los cuales en cierto sentido el propio Dasein se debe. O sea que el Dasein se desmarca de la naturaleza en la medida que es efectivamente transcedente y que, por lo tanto, es también supremamente libre. Aun cuando tiende a orientarse en un ámbito que no puede ser reducido al mundo natural, también sucede que paradójicamente está derelicto en un precedente fáctico cuya coerción el propio Dasein se sabe incapaz de neutralizar. El desempeño del Dasein consiste propiamente en transcendencia, siempre teniendo en cuenta que aquello hacia lo cual (se) transciende, considerado en su conjunto, es la instancia que Heidegger denomina «mundo» (*Welt*).

Precisamente el concepto «mundo» era subordinado por la epistemología postcartesiana, de la que Husserl es un heredero eminente, a un sujeto que se comprende a sí mismo como un proyecto de autarquía que aspira a la autorreferencia y al autoconocimiento. En la consideración del «mundo», por consiguiente, el tema de la finitud traza con extrema nitidez la línea de fractura entre la ontología fundamental y la fase idealista del pensamiento de Husserl. La importancia que Heidegger asigna al concepto de «mundo» es concomitante con la primordialidad del «ser-fuera-de-sí» (y más precisamente del «ser-más-allá-de-sí») del Dasein. Invocando el horizonte «mundano» que acoge esta transcendencia fundamental, pretende justificar Heidegger toda «vuelta-hacia-sí-mismo» del sujeto. Al concepto de subjetividad que propone la teoría clásica del conocimiento, en suma, Heidegger opone una doctrina que defiende la incontrovertible primacía del mundo. El «sujeto» heideggeriano, en efecto, lejos de atenerse primordialmente a sí mismo, dirige su interés hacia «todo lo demás». El sujeto existente está esencialmente «fuera de sí» en la medida en que

se atiende preferentemente a los entes que no son él mismo. En definitiva, la finitud inherente a todo lo humano, ya evocada por las connotaciones restrictivas del término *Dasein*, hace imprescindible orientar la indagación ontológica a la «comprensión del ser». Sólo esta comprensión, como ya hemos señalado, pone de relieve la manifestividad y la obertura (*Offenbarkeit*) de los entes, o sea las características ónticas indispensables para que el *Dasein* ejecute su proyecto de transcendencia. Es difícil imaginar, ante esta alianza del pensamiento de Heidegger con la «realidad del mundo», una descalificación más sarcástica del confinamiento fenomenológico en la conciencia.

O sea que las restricciones metodológicas de Husserl fueron neutralizadas por la meditación consecuente del fenómeno de la finitud que Heidegger propuso en su primera filosofía. La pregunta por el ente en tanto que ente, en efecto, sólo puede ser propuesta por un ente que a su vez se sabe paradójicamente dependiente de los propios entes que quiere poner al servicio de su quehacer proyectivo. Tal cuestión, en definitiva, sólo puede ser planteada por un ente que, como Heidegger dice, «existe». La meditación de la finitud, y con ella la afirmación del carácter transcendente de la existencia, permiten advertir en último término que la comprensión del ser es decisiva en la constitución existencial del *Dasein*. Esta constatación justifica al mismo tiempo que Heidegger perciba en la comprensión del ser el núcleo «metafísico» de la existencia y que por tanto decida convertirlo en el tema hegemónico de la ontología fundamental.

Es preciso hacer referencia, por último, a la influencia progresivamente decreciente de las convicciones finitistas de Heidegger en los planteamientos sucesivos de su pensamiento. El finitismo fecundó la filosofía de Heidegger que gira en torno a Ser y Tiempo sobre todo porque auspició un concepto inédito de verdad. A partir de este momento, de todos modos, el ascendente del finitismo se fue desvaneciendo paulatinamente. A este respecto conviene recordar que Heidegger comprende la finitud humana desde el confinamiento del *Dasein* en el carácter fáctico de su crucial situación derelicta. Al mismo tiempo interpreta este avasallamiento como el fundamento de una

verdad *aletheológica*, o sea una verdad concebida como un «descubrimiento encubridor» en el que la componente ocultadora es primordial. La más destacada consecuencia de esta interpretación fue la vinculación definitiva de finitud y verdad que llevó a efecto la ontología fundamental. Pero la importancia atribuida a la finitud, como ya hemos señalado, disminuyó paulatinamente en la obra posterior a la *Kehre*. Fue substituida por la aspiración, cada vez más intensa con el paso de los años, a acceder a una posición absoluta que recuerda el carácter totalizador del pensamiento hegeliano. «La doctrina heideggeriana [posterior a la *Kehre*] propugna en el fondo la verdad que aporta el saber absoluto. La radicalización de la finitud humana que las filosofías de Hegel y de Heidegger llevan a cabo de manera coincidente parece destinada a superar sus propios efectos limitativos (*Bedingtheit*) y a despejar el camino hacia un saber «absoluto».»<sup>36</sup> La progresiva pérdida de hegemonía que experimenta la causa finitista en la «segunda» filosofía de Heidegger, en efecto, es un apasionante tema historiográfico. A este respecto señala el filósofo de persuasión heideggeriana Henri Birault: «La propia idea de *Endlichkeit* se va esfumando en el pensamiento de Heidegger a medida que este autor advierte la impotencia esencial que afecta a la tradición metafísica en relación con la verdad olvidada del ser. [...] El concepto de *Endlichkeit*, por lo pronto utilizado para señalar el abismo que separa el pensamiento del ser del pensamiento ortodoxo del absoluto o del infinito (quedando así establecido que la ontología fundamental es irreductible a una teología), resultó abandonado en el mismo instante en que tanto la ontología como la teología fueron recusadas en favor de un pensamiento en mayor medida comprometido con el pensar (*une pensée plus pensante*).»<sup>37</sup>

36. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit?*, op. cit., p. 93.

37. Henri Birault, «Heidegger et la pensée de la finitude», *Revue Internationale de Philosophie* 52 (1960), p. 157. «*Endlichkeit*» figura en alemán en el texto original.

## 13. Facticidad primordial y constitución originaria

### 13.1. *La insistencia en la primordialidad de lo fáctico*

En íntima asociación con la problemática en torno al finitismo, la temporalidad y la verdad, la fascinación por el tema de la facticidad, como es notorio, fue decisiva para el desarrollo de la ontología fundamental. Además, la insistencia de Heidegger en el carácter preponderante de todo lo fáctico, y más específicamente su enaltecimiento de la facticidad del Dasein, considerada como su realidad primordial, repercutió con fuerza en el pensamiento del siglo XX. En nombre de la facticidad, efectivamente, no sólo fue puesta en duda la legitimidad del método, sino que también se cuestionó el objetivismo y el teoricismo que han caracterizado la metafísica tradicional. Sobre todo, la reflexión sobre la facticidad ayudó a orientar el peculiar compromiso ontológico de Heidegger. «La facticidad es el término clave (*Stichwort*) primordial en la cuestión acerca del ser.»<sup>1</sup>

Pero la fascinación por la facticidad en modo alguno ha sido exclusiva de la ontología fundamental, ya que también en sus precedentes doctrinales hay trazas de este interés. Sobre todo el Husserl idealista dirigió su atención a un destacado elemento de facticidad mundana. Se trata, como es notorio, de la conciencia específica que el ser humano tiene *a priori* de sí mismo, la cual a su vez está concertada con el entorno de toda existencia, asimismo de talante fácti-

1. Hans Georg Gadamer, *Kleine Schriften*, vol. III, Tübingen 1972, p. 208.

co. Este «saber acerca de sí mismo», al parecer de Husserl, acompaña toda vivencia humana como consecuencia de su talante totalizador, o más precisamente: proviene de la apercepción de sí mismo asociada a la constitución mundana del sujeto. Su más importante repercusión doctrinal es haber dado lugar a que la facticidad entendida en el sentido de Heidegger aparezca como un residuo realista de objetividad que habría conseguido escapar al cometido constituyente de la subjetividad absoluta. De todos modos, examinando en detalle el facticismo fenomenológico, llegaremos a la conclusión de que la facticidad heideggeriana no puede ser reducida a un mero vestigio de la actitud realista.

No tiene sentido alguno homologar la facticidad que Heidegger tematiza, efectivamente, con el «carácter de hecho mundano» que Husserl asigna al reconocimiento de las vivencias por sí mismas. Y no atenúa esta discrepancia el hecho de que la facticidad del Dasein, por lo pronto, se manifieste a través del referido «autosaber» vivencial. Correlativamente, la facticidad fundamental-ontológica tampoco puede ser armonizada con inmediatez ideal alguna. Su compromiso con la mediación contrasta con el enrarecido distanciamiento de la subjetividad absoluta husserliana. Pero sobre todo la facticidad heideggeriana aparece de antemano como el fundamento de toda mostración. En efecto: al justificar simultáneamente el tiempo y el mundo (en lo que concierne al tiempo basta con tener en cuenta que esta facticidad «acaece»), la «facticidad fundamental-ontológica» se presenta como la condición de posibilidad para que los entes emerjan en la experiencia.

La facticidad se manifiesta específicamente, al parecer de Heidegger, en la «expresividad in-mediata» de la «exterioridad» del mundo ante el Dasein, debiéndose entender aquí por «expresividad» el hacerse patente de una presencia originaria. Conviene no olvidar, a este respecto, que el Dasein interpreta la facticidad como el surgimiento de una primordialidad inerradicable. De hecho tal «expresividad in-mediata» puede ser entendida también como la peculiar presentificación planteada por la cuestión del *a priori*, cuyas inquie-

tantes implicaciones ontológicas ya han sido referidas. Hemos observado que Husserl pretendía acceder al *a priori* por medio de una reflexión sobre las vivencias. En cambio, las peculiares «vivencias» que en la doctrina de Heidegger ponen de manifiesto la facticidad del Dasein son inmunes al análisis intencional. «El Dasein no constituye el mundo de un modo primigenio. Más bien ocurre que fácticamente está el Dasein “siempre ya ahí fuera” (*immer schon draußen*) en el mundo.»<sup>2</sup>

La facticidad, en todo caso, constituye la estructura íntima del ser del Dasein. Ya que por más «ahí fuera» que se encuentre el mundo, el ser del Dasein, siempre según Heidegger, consiste en su propio atenerse a sus posibilidades de ser. Al estar vinculadas tales «posibilidades de ser» con las decisiones del Dasein acerca del «ahí fuera» del mundo, esta exterioridad primordial le resulta «in-mediatemente expresada» al propio Dasein. Es oportuno advertir que la facticidad no puede ser concebida por Heidegger en base al punto de vista tradicional. Por lo pronto la ruptura de Heidegger con la identificación entre ser y objeto que propone Husserl parece irrevocable. Lo «fáctico» no puede ser asimilado a la unificación de la multiplicidad por el sujeto. Al especificar Heidegger que la facticidad es el resorte activo e inefable del existir del Dasein, está dando a entender que es constitutivamente imposible concebir el ser partiendo de la noción de objeto. Habiendo excluido la intencionalidad de su instrumental operativo, Heidegger no puede reconstruir analíticamente la constitución de la objetividad. Para este autor, por consiguiente, la facticidad sobreviene «de golpe». Expresado en otros términos: la facticidad irrumpe cuando se advierte que un fundamento debe hacer posible la mostración de todo objeto, o sea que le ha de facilitar el cometido de «acudir a la presencia». El reconstruccionismo que defendía Husserl, en consecuencia, es proscrito por la ontología fundamental. Por tanto el objetualismo presencialista de la fenomenología pierde brusca-mente su razón de ser.

2. Kwan, *op. cit.*, p. 51.

### 13.2. *Facticidad y finitismo*

En párrafos precedentes hemos señalado el vínculo entre la preocupación de Heidegger por la facticidad y su compromiso finitista. De todos modos, desde un punto de vista a la vez conceptual y sistemático, esta convicción finitista supera en importancia la orientación a la facticidad. «Sólo a causa (*aufgrund*) de que insiste en constatar el momento de la finitud, Heidegger está en condiciones de centrar consecuentemente su temática en la facticidad. [...] El ser humano (*Mensch*) sólo es finito en la medida que existe fácticamente.»<sup>3</sup> Conviene insistir, no obstante, en que el compromiso finitista propicia una manera de pensar incompatible con la filosofía tradicional de la subjetividad. Heidegger exalta sin ambages la finitud humana, efectivamente, desatendiendo los indicios de infinitud que afloran al considerar la «vida de la conciencia», y cuestionando las categorías que expresan este talante infinitista, tales como: yo, intencionalidad, constitución, etc. Contrapone la infinitud a las tentativas de (auto)fundamentación basadas en las operaciones reductivas y desconectadoras (culminan en la «puesta-entre-paréntesis» propugnada por Husserl) que pretenden obtener en estado puro el despliegue propiamente infinitista de la conciencia. Rechazando la reducción fenomenológica, y descalificando su voluntad de acceder a un «ser absoluto» *sui generis*, señala Heidegger que el único acceso legítimo al ser conlleva el concurso de la finitud. Cree que la reducción fenomenológica se empeña en ignorar el único procedimiento para alcanzar el ser. No sólo la mundanidad no es un obstáculo en el camino hacia el ser, sino que éste acecha en el trasfondo de toda orientación mundana. Junto al imperativo de «pensar el ser», por tanto, el compromiso con la finitud es una constante en la obra del «primer» Heidegger.<sup>4</sup>

3. *Ibid.*, p. 52.

4. Hasta el punto de que la *Kehre* ha sido atribuida a un presunto compromiso a ultranza de Heidegger con el tema de la finitud. Su empeñamiento finitista, en otras palabras, le habría conducido a suspender el programa ontológico-temporal esbozado en *Sein und Zeit*. Según este punto de vista, las opciones fini-

La compartida hegemonía del finitismo y el ontologismo en el pensamiento en torno a Ser y Tiempo proviene sobre todo de la relación interna entre estas dos orientaciones. En el vértice de la doctrina de Heidegger, efectivamente, o sea en la «comprensión del ser», puede ser advertida la finitud humana como un ingrediente fundamental. O sea que esta dimensión finita está inscrita en el propio ser del Dasein, en el bien entendido que, en realidad, el Dasein «atiende» al ser porque está abocado («*geworfen*», dice Heidegger) a comprenderlo, precisamente por su propia finitud. Cabe señalar, de pasada, que la finitud no sólo ilumina el compromiso ontologista del «primer» Heidegger, sino que también ayuda a comprender su peculiar concepción de la temporalidad. En tanto que ser-para-la-muerte, el Dasein debe invocar su «tiempo propio» originario (que por efecto de esta vocación mortal será irremediablemente finito) para así afirmar su constitutiva autenticidad. En todo caso conviene indicar que en su obra *Kant y el problema de la metafísica*, publicada en 1929, Heidegger delimitó concisamente la primordialidad ontológica de la finitud. «En el ser humano, partiendo de su comprensión del ser y por medio de su propio ser, el ámbito de los entes lleva a cabo su sobrevenimiento inaugural (*eröffnende Einbruch*), y así queda el ente en condiciones de anunciarse (*bekunden*) a sí mismo como tal ente. La finitud del Dasein en el ser humano es más originaria que el propio ser humano.»<sup>5</sup>

En la referida obra dedicada a Kant también vincula Heidegger el carácter finito del Dasein con la «apertura en dirección al ser» que es indisociable del ente existente. Justifica este enlace entre finitismo y ontología explicitando la noción de «fenómeno» (la manifestividad de «aquello que se muestra a sí mismo tal como es en sí mismo») de la misma manera que en Ser y Tiempo.<sup>6</sup> En esta obra, de todos modos,

tista y ontológica, coexistentes en *Sein und Zeit* aunque no unificadas, habrían encontrado en la filosofía de Heidegger posterior a la *Kehre*, y particularmente en la defensa de la co-primacía de la finitud, su armonización definitiva.

5. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, *op. cit.*, p. 222.

6. Conviene hacer notar que Heidegger no indagó la finitud porque su aspiración a «radicalizar» la noción de fenómeno le llevara a esclarecer el compro-

persistía cierta incompatibilidad entre la orientación finitista y el compromiso ontologista de Heidegger. Su intención de amalgamarlos, como es notorio, reflejaba el rechazo del *athanatizein* que ha solido orientar el impulso ontológico tradicional. Heidegger denunció insistentemente, en efecto, la insensibilidad de los planteamientos ontológicos habituales ante el hecho primordial de la finitud humana.<sup>7</sup> Haber cuestionado la alianza tácita entre la ontología y el infinitismo, de todos modos, no fue una razón suficiente para que el antagonismo entre los momentos finitista y ontológico de la ontología fundamental quedara definitivamente resuelto. Esta incompatibilidad, en todo caso, puede ser considerada como un vestigio del compromiso infinitista de las ontologías clásicas. La concertación temática de su propia doctrina habría sido alcanzada por Heidegger, según indica Tze-wan Kwan, defendiendo la primordialidad o antecendencia de la orientación finitista sobre su propio *parti-pris* ontológico. De acuerdo con esta interpretación, desde sus inicios el pensamiento de Heidegger estuvo impregnado del impulso ontologista surgido históricamente con la obra de Aristóteles, aun cuando en su primera etapa filosófica fue-

---

miso finitista, sino que más bien ocurrió lo contrario, ya que decidió profundizar en el fenómeno a causa de su primordial interés por la finitud. Esta inclinación está plasmada en el talante escéptico de las preguntas que Heidegger dirigió a Cassirer en la célebre *disputatio* mantenida en Davos por ambos pensadores en abril de 1929. «¿Qué camino lleva al ser humano a la infinitud? ¿De qué manera puede el ser humano tomar parte en la infinitud? ¿Es accesible la infinitud en tanto que determinación privativa de la finitud, o bien se despliega como un ámbito propio?». (*Ibid.*, p. 257)

7. Según Tze-wan Kwan la incompatibilidad de finitismo y ontologismo es indisociable de la peripecia del pensamiento moderno. Si la ontología ha sido concebida por la modernidad como un compromiso con la infinitud, en cambio el finitismo es interpretado como un principio negativo que perturba el impulso infinitista. Por esta causa la tradición filosófica moderna suele referir inmediata y paradójicamente la noción de finitud a la de infinitud. La orientación hermenéutica de *Sein und Zeit*, según Kwan, trataba de conciliar las respectivas exigencias de los momentos finitista y ontológico de la doctrina. Con todo, este autor reconoce que «después de la *Kehre* la "finitud" pudo dejar de estar referida a la "mala infinitud" para pasar a ser finalmente "pensada en sí misma"». Cfr. Kwan, *op. cit.*, p. 54. Los segmentos entrecuillados por Kwan proceden de la obra: Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, *op. cit.*, p. 58.

ra aceptando progresivamente la valoración de la finitud que propugnaba la tradición teológica. Según este punto de vista, en el libro sobre Kant publicado en 1929, de importancia capital para el tema de la finitud, Heidegger habría logrado «separar tajantemente la decisión de construir una ontología y el impulso a indagar el carácter finito de todo lo humano. Es obvio que Heidegger otorgó la primacía (*hat den Vorrang eingeräumt*) al momento de la finitud. Decidió favorecerla al percibir el carácter inconciliable de las referidas alternativas.»<sup>8</sup>

Conviene reseñar, de todos modos, una interpretación que contradice abiertamente las consideraciones precedentes al afirmar que la patente unidad estructural de la ontología heideggeriana impide que en ella se manifieste la referida contraposición de ontología y finitismo, o sea que es inmune al antagonismo tradicional entre ambas actitudes. Una aproximación inmanente a la ontología fundamental, según la referida interpretación, desmiente la escasa unidad temática que suelen atribuirle los escrutinios de carácter historicista. O sea que, contemplando la doctrina sin preconcepciones, advertiremos que en ella las dimensiones ontológica y finitista, lejos estar contrapuestas, en realidad se propician recíprocamente. Atendiendo a este presupuesto no parece implausible referir a la diferencia ontológica todo planteamiento radical de la finitud. «La esencia de la finitud es la comprensión del ser. La finitud escinde este cometido en el binomio formado por "comprender" (*Verstehen*) y por "sentir la situación" (*Befindlichkeit*). En consecuencia, el ser que se manifiesta en estas dos subformas de la comprensión del ser, queda dividido en ser-que-corresponde-al-

---

8. Kwan, *op. cit.*, p. 53. Según este autor la primacía de la opción finitista sobre el compromiso ontológico habría sido decidida en los años posteriores a la publicación de *Sein und Zeit*. O sea en el momento en que Heidegger percibió la «profunda aporía» (Kwan) que subyace a la ontología fundamental y de la que parte el proceso revocador conocido como *Kehre*. De esta constatación habría surgido una «fenomenología tautológica» que permite pensar a un tiempo la ontología y la finitud en el marco de un *tò autó*. Así habría conseguido pensar la finitud desde una referencia decididamente no antropológica, quedando manifestado de este modo el abismo categorial que la separa de una infundamentada finitud de procedencia teológica.

qué (*Was-sein*) y ser-que-corresponde-al-como (*Daß-sein*). Así la finitud se hace posible a sí misma. Y se hace posible del único modo que está a su alcance, o sea sobreviniendo como la distinción entre ser y ente. La finitud es la propia diferencia ontológica.»<sup>9</sup>

### 13.3. *Ontologismo y finitismo en el pensamiento de Heidegger*

Otras interpretaciones, de todos modos, afirman que el compromiso con la finitud mantiene una relación ambigua con el impulso ontológico. Si por un lado se tiene la impresión de que toda ontología debe ir precedida del interés por la finitud, por otro lado también puede ser postulada la condición co-originaria de finitud y ontología. Además, quienes defienden la hegemonía de la finitud deben reconocer que, en último término, el compromiso ontológico prevalece sobre el impulso finitista. En realidad sólo es posible advertir la finitud desde una «comprensión del ser» capaz de prescindir de la unidad y de comprometerse con la diferencia. La finitud, en pocas palabras, no sería posible si no emergiera aquello con referencia a lo cual es realmente finitud. Como puede advertirse, esta constatación equivale a admitir que la finitud impregna la diferencia ontológica. O sea que se establece entre finitismo y ontología una relación circular, apareciendo nuevamente el entramado formal que caracterizaba, como recordará el lector, el planteamiento transcendental de Heidegger.

A fin de precisar este vínculo circular entre el finitismo y la ontología, conviene que lo consideremos en cierto detalle. Para el «primer» Heidegger, como es notorio, los entes subsistentes, en vez de «ser» por sí mismos, «son» por efecto de la «comprensión del ser». El ente, en suma, es hecho posible por el ser. Por tanto el «ser» y el «ente» son de hecho la radical alteridad de cada uno de ellos con respecto al otro.

9. Rosales, *Transzendenz und Differenz*, op. cit., p. 105.

Al mismo tiempo, por efecto de esta remisión recíproca (es decir: a causa de su co-determinación y de su co-pertenencia) se establece entre el ser y el ente una identidad primigenia. Esta armonía profunda, aparentemente desmentida por la agonalidad de los planteamientos ontológicos, se presenta bajo formas muy diversas. Parece desmentirla el hecho de que el ser se manifiesta fácticamente por medio de la comprensión del ser, y no puede hacerlo a través del ente considerado estrictamente en tanto que ente. No obstante, conviene no olvidar que el ente, pues así lo prescribe la diferencia ontológica, constituye «el fundamento para la comprensión del ser». El ente, en efecto, no es meramente una consecuencia del impulso manifestativo del ser. Más bien se puede afirmar que dispone de un grado apreciable de «autonomía» ontológica. O sea que, en definitiva, el ser llega a «ser comprendido» porque interviene un ente privilegiado (el ente existente o Dasein) al que incumbe constitutivamente comprender el ser.

Aun cuando el ser fundamenta la «manifestidad» («*die Offenbarkeit*», en terminología de Heidegger) de los entes, por consiguiente, en realidad el ente considerado «ejemplar», o sea el «ente existente», colabora en tal fundamentación. En sentido estricto, sólo el Dasein tiene a su alcance la posibilidad de comprender el ser. No se trata, es preciso insistir en ello, de que en el ente existente radique el «origen» de la comprensión del ser. Más bien sucede que «aquello que el ser es» depende en última instancia del «punto de mira» a partir del cual se procede a comprenderlo. «Aquello que el ser es», en definitiva, depende ante todo de «aquello que es el ente existente». El hecho de que, en último término, «aquello que el ente existente es» sea eminentemente «aquello que es el propio ser», señala la paradójica identidad de la instancia ontológica suprema. Es innecesario añadir que este carácter antitético se debe a que la «instancia ontológica suprema» es al mismo tiempo el agente que constituye la más eminente de las alteridades. Obviamente se trata de la alteridad que el ente existente instituye con relación al ser, en la medida que toda posibilidad de comprenderlo está condicionada por la actuación del Dasein. Y en lo que atañe a sus propias posibilidades de «ser hecho accesible» (a sus



oportunidades de manifestarse, en suma), el ser depende de la realización por el Dasein de las posibilidades de comprensión del ser que son intrínsecas al ente existente. O sea que la operación de «comprender el ser» depende en definitiva de los modos de realizarse a sí mismo que el ente existente tiene a su disposición. Nos estamos refiriendo, como es obvio, a los recursos que permiten al Dasein autenticar su «proyecto» o, como Heidegger dice, su *Entwurf*. «Ser aquello que podemos ser, implica una relación, un movimiento hacia delante. Ser nuestras posibilidades, ser posibilidad, es ser arrojándonos hacia delante, es ser proyectándonos». Por eso el «comprender», que es ser aquello que podemos ser, ser posibilidad, es «proyección».»<sup>10</sup>

El ente mundano tiene asimismo voz propia en esta intrincada relación entre el ser y el Dasein. Al encontrarse el ente existente fácticamente fundamentado en los entes que no son «existentes» (o sea en los entes que sólo son subsistentes: a este respecto nos recuerda Heidegger que «el Dasein fundamenta (instituye) mundo [*gründet (stiftet) Welt*] sólo en la medida que se fundamenta a sí mismo a partir de su situación entre los demás entes»<sup>11</sup>), la «comprensión del ser» es hecha posible en último término por los propios entes mundanos no existentes. La co-responsabilidad ontológica de los entes mundanos no puede ser puesta en duda: «Únicamente en la realización de la diferencia ontológica puede haber transcendencia. Sólo en la distinción entre ser y ente se da la condición de posibilidad para la comprensión del ser.»<sup>12</sup> Cabe concluir que los entes de todo orden forman un horizonte contrapuesto al horizonte concurrente, o sea la instancia eminente que los unifica en tanto que entes y que, en contrapartida, obtiene para sí misma la suprema unidad que sólo puede corresponder al ser. De este modo el ser y el ente despliegan el frondoso entramado de vínculos recíprocos que suele ser designado como «diferencia ontológica». A

10. José Gaos, *Introducción a el Ser y el Tiempo de Martin Heidegger*, México DF 1951, p. 47.

11. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 46.

12. Kwan, *op. cit.*, p. 65.

este respecto conviene señalar que lejos de tratarse de una mera polaridad, y por tanto accesible especulativamente sin mayores problemas, la diferencia ontológica exige una aproximación a todas luces peculiar. Para aprehenderla, a la vista de las consideraciones precedentes, es imprescindible recorrer pormenorizadamente el itinerario circular que forman las disposiciones adoptadas por el «ser» y el «ente» (de fundamentación y de in-diferencia, de auto- y de alo-posibilitación, de disparidad y de recíproca determinación) en una actuación que incesantemente vuelve sobre sí misma.

#### 13.4. *La finitud como condición para la diferencia ontológica*

Una vez recorrido este complicado itinerario, de todos modos, la única opción posible es atribuir al ser una prioridad absoluta. Sólo el ser, en efecto, puede venir identificado como el fundamento que hace posible que el ente, a su vez, sobrevenga como fundamento. A pesar de la crucial participación del ente en la instauración de su propia diferencia con el ser, como hemos señalado en párrafos precedentes, esta fundamental efectuación de los entes no permite caracterizar como una «diferencia óptica» la que existe entre el ente y el ser. Por decisiva que sea la actuación del ente, lo cierto es que el ser sigue siendo el ser, y su intervención es primordial aun en aquellas realizaciones que sólo el ente hace factibles. De modo paralelo, cabe concluir que tampoco la finitud sería posible de no emerger aquello con referencia a lo cual es realmente finitud. Como se puede advertir de inmediato, esta constatación equivale a admitir que la finitud impregna la diferencia ontológica. No se trata de que el fundamento de la finitud deje de estar localizado en la diferencia ontológica y colapse el entramado circular que hemos venido refiriendo. Se trata de que, en último término, si no se diera efectivamente la finitud no podría haber diferencia ontológica. En analogía formal con el escrutio-

nio heideggeriano de la temporalidad, podemos concluir que el ser debe ser concebido como siendo en sí mismo finito. «El ser y la nada se corresponden recíprocamente. Van emparejados (*gehören zusammen*) porque el ser es esencialmente finito: sólo se manifiesta en la transcendencia del Dasein, [esencialmente] abocado (*hinausgehalten*) a la nada.»<sup>13</sup> Esta propensión del ser a «ser-finitud», del mismo modo que sólo puede ser actualizada como diferencia porque sus posibilidades de realización son intrínsecamente finitas, tampoco se puede manifestar más que por medio de tal diferencia. En consecuencia, sólo en ella puede y debe ser explicitado. «A causa de que el ser es finito, debe ser pensado a partir de la diferencia ontológica.»<sup>14</sup> A la vista de estas puntualizaciones, y desde una perspectiva general, puede afirmarse que la revisión ontológica del paradigma fenomenológico fue debida sobre todo al compromiso finitista de Heidegger.

Tanto el planteamiento circular del transcendentalismo heideggeriano, como la peculiar dialéctica que enlaza el «ser-en-el-mundo» como principio y el «sentido del ser» como fundamento, aparecen al analizar la co-pertenencia de finitismo y ontologismo en el pensamiento de Heidegger. En lo que se refiere a la dialéctica del principio del ser-en-el-mundo y el cometido fundamentador del sentido del ser, proviene de la contraposición entre facticidad y posibilidad que es vivida por el Dasein en lo más íntimo de su ser, es decir: en su constitutivo «hallarse consignado a su propio ser». A este respecto conviene advertir que las posibilidades de proyectar o *entwerfen* que el Dasein tiene a su alcance, puestas de manifiesto por el propio desempeño proyectivo del ente existente, sobrepasan las oportunidades reales o fácticas suministradas por los entes subsistentes. Las ocasiones efectivas de manifestación que brindan estos entes no están concertadas, desde luego, con el posibilismo a ultranza asociado a las ex-

13. Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt a. M. 1975 (11.ª ed.), p. 26. La primera traducción al castellano de esta obra fue publicada en Buenos Aires, con el título *¿Q...é es metafísica?*, el año 1956.

14. Rosales, *Transzendenz und Differenz*, *op. cit.*, p. 150.

pectativas del Dasein. Este «compromiso con la posibilidad», además, tiene un carácter ontológico, ya que su realización aporta la única «posibilidad de ser» que el Dasein tiene a su alcance. En todo caso poco tiene que ver con las indigentes oportunidades de actuación que suministra la realidad fáctica, o las que en general presenta todo horizonte óntico. Lo cual indica que el ser y el ente, lejos de constituir una polaridad estable, compuesta por dos horizontes contrapuestos pero capaces de coexistir sin problemas, y a pesar de su vínculo de co-fundamentación y de co-pertenencia, en cierto modo también instituyen su negación recíproca.

O sea que ser y ente están asimismo paradójicamente orientados uno contra otro. Aun cuando el desmentido que mutuamente se dirigen parece incuestionable, el ser retiene una indiscutible primacía en esta contraposición. El desequilibrio formal en la circularidad que enlazaba el ser-en-el-mundo con el sentido del ser, parece sobrevenir de nuevo en la relación entre el ser y el ente. En la medida que todo proyecto fuerza el ente a la manifestación, el propio despliegue proyectivo se convierte en una condición de posibilidad para el horizonte fáctico que acoge la acometida posibilista del Dasein. Pero las precarias oportunidades manifestativas que brinda todo horizonte fáctico, como acabamos de señalar, obstaculizan el expectante posibilismo que anima todo proyecto. Desde luego la índole ontológica del despliegue proyectivo, o sea a fin de cuentas su «calidad de ser» (ya que el proyecto es aquello por cuya mediación el Dasein pone en juego «su ser»), le hace prevalecer sobre el horizonte fáctico que acoge la correspondiente efectuación. Ello no obstante, el talante irremediablemente óntico de este menospreciado «ámbito de hechos» coarta la realización efectiva de todo proyecto. La contraposición de ser y ente, o sea el binomio fundamentador en el cual el ser es hegemónico, posee la dimensión dialéctica que hemos señalado anteriormente porque también auspicia una paradójica possibilitación recíproca de ser y ente que está mediatizada por la finitud. No hace falta decir que, al menos en el presente contexto, no se trata de la ya analizada possibilitación mutua del ser por el ente y del ente por el ser. Nos estamos

refiriendo a un vínculo mucho más profundo e incomparablemente más sutil, un lazo de unión que, ante todo, pone de manifiesto la ingenuidad de quienes conciben la «diferencia ontológica» como una patente y banal distinción entre dos instancias cuya identidad efectiva ha sido acreditada de una vez por todas.

La «dialéctica» que aflora en la diferencia entre ser y ente, en efecto, proviene del carácter intrínsecamente finito del ser. «La finitud del ser es hasta tal punto profunda que éste se halla co-posibilitado (*mitermöglicht*) por el ente en el más esencial de sus aspectos, es decir: en su caracterización como un impulso hacia la manifestación (*Offenbarkeit*). La contraposición de ser y ente da lugar a que cada uno de ellos resulte afectado por el antagonismo que emana del otro. Esta antítesis, además, es tan intensa que en cierto modo da lugar a las propias instancias que la protagonizan. Ser y ente sólo son posibles en la unidad constituida por la co-pertenencia que promueve el referido antagonismo.»<sup>15</sup> Una vez reseñado el eminente cometido de la finitud, la mencionada «dialéctica» entre ser y ente puede exhibir su auténtico carácter, a un tiempo manifestativo y fundamentador. Aun cuando el ser es el horizonte manifestador del ente, pues «el ente manifiesta al ser», el ente se manifiesta por medio del ser, y en consecuencia aquél es al mismo tiempo el principio efectivo de éste. La tan reiterada «fundamentación recíproca de ser y ente», en último término es puesta de manifiesto por el antagonismo o contraposición que acabamos de señalar. En definitiva ser y ente se enfrentan patentemente animados por una análoga disposición reduccionista. Ambos emergen como un fundamento que pretende la respectiva aniquilación de lo fundamentado. Y sin embargo ser y ente son también, al propio tiempo y con equivalente legitimidad, el fundamento del compromiso liquidador de la instancia contrapuesta. Ser y ente, en una palabra, fundamentan respectivamente la alteridad más radical que sea posible concebir, porque es la alteridad que instaura la finitud.

15. *Ibid.*, p. 271.

### 13.5. *Facticidad y actitud teórica: sujeto y objeto en fenomenología*

Al indagar la filiación fenomenológica de Heidegger se advierte que la originaria actitud de recelo ante todas las modalidades de la manifestación se acabó consolidando como un rechazo del antagonismo tradicional entre el sujeto y el objeto del conocimiento. En el pensamiento del «primer» Heidegger, en otras palabras, ocupó un primerísimo plano el cuestionamiento de la oposición entre sujeto y objeto. Se fue afirmando una actitud antiepistemológica que, ante todo, se manifestó como una abierta proscripción de los desempeños teóricos. En especial repudió Heidegger el talante manifestacionista, presencialista y fenomenista de las teorías canónicas del conocimiento. Impugnó con vehemencia, en efecto, la inevitable condición estática de toda representación teórica, y descalificó el requerimiento de una «presencia subsistente» (*vorhanden*, en terminología heideggeriana) que conllevan las teorías. En realidad la primacía otorgada por la ontología fundamental al posibilismo del Dasein es explicable si se tiene en cuenta que Heidegger pretendía abolir el espíritu teórico y objetivista que se había enraizado en la tradición filosófica. En una palabra, aspiraba a liquidar la gnoseología representacionista que propugna una mimetización «subsistente» del mundo y que asigna una validez universal a esta duplicación especular.

Estas consideraciones de orden general invitan a reconstruir el entramado de los intereses filosóficos del «primer» Heidegger tomando como punto de partida las prioridades doctrinales que acabamos de señalar. Heidegger desarrolló una convicción bifronte, mantenida con vehemencia en la ontología fundamental: 1) la experiencia de lo no-teorizable es incompatible con el conocimiento de lo teorizable; y 2) desde un punto de vista filosófico, a la experiencia de lo no-teorizable le corresponde una primacía total sobre el conocimiento de lo teorizable, pues es a la vez su fundamento y la condición que lo hace posible. A este respecto advierte Heidegger, en último término, que

los ámbitos no teorizables de la realidad son también intrínsecamente inobjetivables. En el bien entendido que la experiencia de lo no objetivable corresponde a un «sujeto» propiamente «antisubjetivo» al ser una instancia en todo punto contraria al *sub-jectum* clásico. O sea que el ámbito de lo no objetivable transmuta el «sujeto» habitual en un «antisujeto» porque le asigna el cometido de trascender continuamente toda «sujeción». En consecuencia, le inmuniza para siempre contra toda adicción a coerciones exógenas.

No cabe duda de que el «antisujeto» solicitado debe ser el propio «ente existente» o Dasein, en especial si se tiene en cuenta su espontánea capacidad de trascender las determinaciones que pretenden limitar su característico despliegue efectuator. Para el ente existente no puede haber objetos en el sentido epistemológico del término por una sencilla razón: para él, propiamente, sólo hay existencia. El ente existente, por tanto, aflora como el «no-sujeto» que corresponde inequívocamente a todo «no-objeto». Ante la rotundidad de estas constataciones parece oportuno que nos preguntemos qué es un no-objeto, aun cuando la propia condición «no-objetiva» que indagamos aconseja suprimir el «que» en la interrogación precedente. Esta astringencia debe suscitar una inevitable sucesión de preguntas: ¿Cómo es el ámbito de los no-objetos? ¿A qué clase de realidad corresponde lo no-objetivo? ¿Cómo puede ser articulado aquello que no es posible objetivar? ¿En qué consiste, en suma, aquello que no puede ser teorizado? Por estar orientado a los entes el compromiso objetivador de las teorías gnoseológicas habituales, desde la perspectiva introducida por Heidegger parece por lo pronto que lo no teorizable es el ser. En el horizonte fundamental-ontológico, en efecto, incumbe al ente existente la experiencia de lo no-teorizable. En otras palabras: el Dasein se presenta como el definitivo «no-sujeto» que está en condiciones de atender a lo «no-objetivo», pues por su talante ex-stático cuestiona espontáneamente toda categorialidad.

Sólo del ente existente, por tanto, cabe esperar las efectuaciones que procuran la experiencia del ser, en el bien entendido que «expe-

riencia del ser» quiere decir principalmente «*experiencia de aquello que no es teorizable*». En la medida que «el ser en su oposición al ente» resulta del presente itinerario escrutador, queda justificado el punto de partida descriptivo elegido por Heidegger, al tiempo que concluye la peripecia ontológica de este autor. En todo caso la consecuencia negativa de la experiencia del ser, como ha podido observarse, consiste en la ocultación del ente. Y de manera concomitante la apropiación gnoseológica del ente favorece la ocultación del ser. La teoría de la verdad como *aletheia*, considerada desde esta perspectiva, es a un tiempo la consecuencia y la confirmación del doble compromiso inicial contraído por el primer Heidegger, o sea el planteamiento bifronte que ha sido referido al comienzo de la presente obra. El punto de vista «antiteórico» armoniza de hecho dos cruciales opciones heideggerianas: el rechazo de la presencia instigada por todas las modalidades de la teoría, y la necesidad de asociar un correlato oculto a todo despliegue manifestativo. Estas actitudes de base, convertidas en recursos metodológicos, fueron adoptadas por Heidegger como punto de partida de su renovación filosófica.<sup>16</sup>

16. La «actitud antiteórica» emergió históricamente al ser cuestionado el fisismo descriptivista propugnado por la ciencia de la naturaleza, o sea la aspiración teórica a percibir el mundo *sub specie aeternitatis*. En su momento de mayor influencia se creyó legitimada por el presunto antagonismo, de alcance aparentemente «ontológico», entre el teoricismo universalista y las «ciencias del espíritu». Las *Geisteswissenschaften*, en efecto, llegaron a parecer una alternativa al imperialismo de la ciencia natural, ya que daban la impresión de hacer posible una relación *no* teórica con la realidad. El antiteoricismo y el antiobjetivismo se refugiaron en el espejismo de una «comprensión» o «*Verstehen*» de índole (re)vivenciadora, inmediata y empática, y sobre todo con pretensiones de «profundidad». Contrariamente al mundo «natural», los cometidos «humanos» parecen estar en condiciones de ser comprendidos directamente por los propios seres humanos y en cierto modo *sólo por ellos*, según la divisa de Gianbattista Vico: *verum et factum conveniuntur*. Por esta razón las «ciencias del espíritu», durante largo tiempo consideradas el interlocutor privilegiado de la filosofía, de hecho la han orientado hacia un malentendido secular. No existe reducto «científico» alguno en el que pueda desarrollarse la actitud antiteórica: esta constatación de Heidegger ha sido desarrollada más tarde por Gadamer, quien la ha convertido en la exigencia «hermenéutica» de una vinculación antifijista (antiteórica y antiobjetiva) con los vestigios culturales del pasado.

### 13.6. La teoría fenomenológica de la reflexión

Cuando se examina la filiación fenomenológica del primer Heidegger, la problemática en torno al objetivismo parece ir a la par con la azarosa recepción heideggeriana del tema clásico de la reflexión. Las limitaciones de la reflexión en el ámbito fenomenológico, en todo caso, dieron lugar a la desazón antirreflexiva de Heidegger. «En las vivencias que ponen de manifiesto la facticidad del Dasein puede ser advertida una evidente resistencia al análisis intencional en el sentido que Husserl lo concibe. Los recursos de la reflexión no logran aprehender el proceso que constituye tales vivencias.»<sup>17</sup> Y sin embargo es notorio que Husserl percibe la reflexión como un fundamental instrumento legitimador. En el horizonte fenomenológico, efectivamente, la reflexión no sólo permite identificar los contenidos de la conciencia, sino que también hace posible mantenerlos en estado puro al prevenir la intrusión de ingredientes que proceden del exterior y que son de orden fáctico o cuando menos extraconsciente. La reflexión, en suma, inmuniza la conciencia contra la contaminación originada por el propio «orden de realidad» en cuya primacía, precisamente, Heidegger nunca cesó de insistir. «Para establecer fehacientemente que la conciencia no se entremezcla (*vermengt*) con la propia exterioridad a la cual atiende, sólo es preciso probar que: a) la conciencia es la condición de posibilidad para el conocimiento de las instancias exteriores, y b) ninguna opción exterior figura entre los contenidos de la conciencia. Para confirmar (b) se suele movilizar un característico recurso de la conciencia, anterior a todo conocimiento: su capacidad de tematizarse a sí misma como autoconciencia o reflexión. Entonces la interioridad de la conciencia está exclusivamente dirigida hacia sí misma, sin que vestigio alguno de exterioridad enturbie la transparencia de su ensimismamiento.»<sup>18</sup>

17. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, op. cit., p. 38.

18. Frank, *Was ist Neostukturalismus?*, op. cit., p. 306.

El crucial postulado de una conciencia reflexiva, inmediatamente referida a sí misma, responde por tanto a la exigencia de una interioridad inmunizada contra toda intrusión. Precisamente este modelo de conciencia, no obstante, propende a la misma vinculación mundana que Heidegger rechaza con vehemencia. Desde luego la ontología fundamental ni promueve la reflexión ni está en condiciones de utilizarla. En cambio, el análisis intencional propicia el despliegue reflexivo, y la fenomenología percibe la reflexión como una fecunda opción operativa. A este respecto cabe preguntarse si la indiferencia fundamental-ontológica hacia la reflexión proviene de que los desempeños reflexivos tradicionales no son aclimatables en el ámbito facticista de Ser y Tiempo. O bien si, alternativamente, tal desdén denuncia de modo tácito el vínculo entre la reflexión y el representacionismo teorístico de Husserl, puesto que Heidegger se resiste a identificar el objeto como el resultado de las operaciones reflexivas. En la doctrina fenomenológica clásica, por el contrario, y en contraste con las suspicacias heideggerianas, la reflexión asegura la pureza de la representación, o sea que aporta una vía de acceso directa a la «donación de sí mismo» del objeto. «Para Husserl el término "objeto" no sólo designa el sujeto de predicados verdaderos, sino que también se refiere a lo representado por una representación. Esta determinación alternativa del término "objeto" parece haberla obtenido Husserl no tanto analizando las vivencias intencionales como inspirándose en la actitud, adoptada por la filosofía desde Platón, que interpreta los modos de la conciencia siguiendo un modelo óptico. Tomando como referencia la imagen visual que conlleva toda mirada, se tiende a pensar el "objeto" como el correlato de una conciencia intencional concebida como un proceso representador.»<sup>19</sup> insistencia de Husserl en vincular «objeto» con «representación», aparte de que sea posible atribuirla a su compromiso con la tradición moderna, puede ser ex-

19. Ernst Tugendhat, «Phänomenologie und Sprachanalyse», en: *Hermeneutik und Dialektik*, ed. por R. Bubner, K. Cramer y R. Wiehl, Tübingen 1970, pp. 20-21.

plicada analizando la interpretación fenomenológica de «objeto» como un «venir dado a sí mismo y por sí mismo». En otras palabras: como una *Selbstgegebenheit* o «donación de sí mismo» en el sentido impuesto por Husserl. Desde este punto de vista, además, considerar que el producto de la reflexión es un objeto, como advierte Gethmann, «viene determinado por la propia teoría husserliana de la reflexión».<sup>20</sup> Surge así la posibilidad de legitimar la vinculación husserliana de «objeto» con «representación», estableciendo la función del sujeto en el proceso representador. Corresponde a von Herrmann el mérito de haber esclarecido esta opción: «En la medida que las cosas se nos hacen presentes, nos son dadas en forma de objetos representados. La relación representadora que mantenemos con ellos aporta los recursos específicos que hacen posible su donación. La representación es un «hacérsenos presente», pues de su efectuación subjetiva provienen los modos de darse y de manifestarse de las cosas. El «hacérsenos presente» de las cosas es el rasgo fundamental del conocimiento representador. Esta opción gnoseológica hace posible que el ser humano, en su calidad de agente que representa, se determine a sí mismo como sujeto de los objetos que conoce. El pensamiento representador se despliega en la relación entre el sujeto y el objeto.»<sup>21</sup>

El doble compromiso fenomenológico con la preponderancia de la representación (un eco de la tesis de Brentano de que todo acto de la conciencia se fundamenta en una representación: «nada puede ser deseado y nada puede ser realizado si no es representado de an-

20. Gethmann, «Allgemeinheit», *op. cit.*, p. 46.

21. Cfr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, «Dichterische Einbildungskraft und andenkendes Denken», en: *Distanz und Nähe*, ed. por P. Jaeger y R. Lüthe, Würzburg 1983, p. 25. El tema del autoencerramiento husserliano en la objetualidad es glosado por Max Müller con una claridad insuperable: «Al parecer de Husserl, la vida primigenia (*Ur-Leben*), puesta al descubierto por las reducciones fenomenológicas, tiene un carácter no objetual (*ungegenständlich*). Pero en realidad este estrato originario sólo se obtiene cuando el avance del pensamiento representador en dirección a esta preobjetualidad se apoya en la dialéctica entre dos objetualidades correlativas: la noética y la noemática.» Cfr. Max Müller, «Phänomenologie, Ontologie und Scholastik», *Tijdschrift voor Philosophie* 14 (1952), p. 64.

temano»<sup>22</sup>) y con la primacía de la polaridad sujeto/objeto, sin embargo, no prueba de manera concluyente que la doctrina fenomenológica secunde el teoricismo y mucho menos el objetivismo. El vínculo de la fenomenología con el representacionismo y con la dualidad sujeto/objeto no la compromete con un específico estilo descriptivo. Y sus disposición objetivista está atemperada por el vínculo intencional, hasta el extremo de que la propia doctrina de la intencionalidad ha sido interpretada como un intento de romper la rígida estructura bipolar que organizan el sujeto y el objeto. «La gran aportación de la fenomenología de Husserl es la idea de que la intencionalidad (es decir: la relación con la alteridad) en caso alguno se concreta en la polaridad formada por el sujeto y el objeto.»<sup>23</sup> En este mismo orden de cosas señala Levinas la dificultad de reunir en una perspectiva unificada los puntos de vista de Husserl en relación con el triple tema de la «intencionalidad», la «representación» y la «objetividad». Aun cuando sea evidente que «de no sobrevenir la representación, los actos complejos no podrían existir», al mismo tiempo indica Levinas que «el análisis de la intencionalidad muestra que los actos complejos no conllevan la representación en estado «puro»».<sup>24</sup> A pesar de esta discordancia, no cabe duda de que «la relación teórica con el objeto, o sea la tesis teórica, predominante en la vida consciente» de hecho «nunca fue abandonada»<sup>25</sup> por Husserl. Este autor defendió tenazmente «el cometido preponderante de la teoría (es decir, el predominio de la percepción y del juicio) en la vida humana, o sea en el ámbito donde se constituye el mundo. To-

22. Husserl, *Logische Untersuchungen II*, *op. cit.*, p. 370.

23. Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París 1982, p. 139.

24. Emmanuel Levinas, *Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, París 1978, 4.ª ed., pp. 91 y 93. Este autor parte de la tesis de Husserl según la cual «una vivencia intencional sólo se relaciona con el objeto por medio de un acto representador que actúa en la vivencia y hace presente al propio objeto.» Cfr. Husserl, *Logische Untersuchungen II*, *op. cit.*, p. 428.

25. Levinas, *Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, *op. cit.*, p. 91.



dos nuestros actos, sin excepción alguna, se fundamentan en la representación.»<sup>26</sup>

La relación entre representación e intencionalidad siempre ha sido considerada por Levinas desde la perspectiva ambigua que acabamos de referir. A pesar de sus esfuerzos por esclarecerla, y aun admitiendo que «la intencionalidad no es lo propio (*l'apanage*) del pensamiento representativo»,<sup>27</sup> persiste este autor en su indefinición al señalar que «a la representación le corresponde un papel preponderante en la intencionalidad».<sup>28</sup> Comentando esta irresolución, el filósofo Jacques Derrida ha señalado que «en lo que respecta al tema de la representación, cuando Levinas lee a Husserl nunca deja de vacilar entre el espíritu y la letra».<sup>29</sup> La posición de Levinas, en todo caso, tiene un interés especial cuando se pretende esclarecer la actitud de Husserl ante los postulados del teoricismo y del objetivismo. En referencia al teoricismo señala Levinas que Husserl siempre defendió «el rol primordial de la representación». Hasta el extremo de que, como consecuencia de este compromiso representacionista, «en el pensamiento de Husserl la conciencia teórica es tenida a la vez por universal y por primera».<sup>30</sup> Por lo que respecta al objetivismo, Levinas propone una reflexión de un interés extremo: «El objeto es un momento ineluctable del fenómeno del sentido. Según Husserl, el compromiso del pensamiento con el sentido determina el objeto, pues el pensamiento establece el polo de identidad que debe orientar su propio despliegue. En vez de partir de la realidad del objeto, Husserl opta por el sentido como referencia inicial de orden fáctico. El sentido se caracteriza por el fenómeno de la identidad. Éste es el proceso que constituye el objeto, o sea la unidad en la multiplicidad que presenta aun el pensamiento más rudi-

26. *Ibid.*, p. 99.

27. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, op. cit., p. 22.

28. *Ibid.*, p. 23.

29. Jacques Derrida, «Violence et Métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas», en: *L'écriture et la différence*, París 1967, p. 129.

30. *Loc. cit.*

mentario. En opinión de Husserl pensar es identificar, pues “identificar” y “tener sentido” son términos equivalentes.»<sup>31</sup>

Teniendo en cuenta estas puntualizaciones, al fin y al cabo convencionales, y ante la importancia que Husserl atribuye a la objetividad («el objeto es un momento ineluctable en el fenómeno del sentido»), no deja de sorprender la afirmación de Levinas según la cual «Husserl ha puesto de relieve que el pensamiento puede tener un sentido y una referencia aun en los casos en que ésta no ha sido determinada en absoluto, o sea cuando el objeto está virtualmente ausente.»<sup>32</sup> El alcance de esta constatación resulta precisado por la recapitulación siguiente: «Por medio de la intencionalidad distingue Husserl entre sentido y representación del objeto, con lo cual está en condiciones de afirmar que el propio objeto, tanto en su naturaleza como en su modo de existir, está determinado por el sentido.»<sup>33</sup> Es preciso profundizar en estos puntos de vista de Levinas, uno de los más agudos comentaristas del anti-teoricismo de Husserl, porque sus contradicciones y sus ambigüedades hacen patente la dificultad de este tema e invitan a reflexionar sobre la posibilidad de resolverla. Comentando este motivo de perplejidad, sin embargo, Derrida recela de la distinción de Levinas entre una supuesta «letra» husserliana, de proclividades teoricitas y objetivistas, y un «espíritu» fenomenológico de disposición totalmente contraria.<sup>34</sup>

### 13.7. *El subrepticio antiteoricismo de Husserl*

Por lo pronto admite Derrida cierta plausibilidad en la atribución a Husserl de una subrepticia propensión antiteórica. Pero también señala que probablemente Levinas valoró en exceso la presencia de este ingrediente doctrinal por haber atribuido involuntariamente a los

31. *Ibid.*, p. 22.

32. *Ibid.*, p. 24.

33. *Ibid.*, p. 52.

34. Derrida, *op. cit.*, p. 128, nota 2.



textos husserlianos su propia inclinación antiteórica. «Levinas está permanentemente atento a las matizaciones de Husserl que atemperan la primordialidad de la conciencia teórica. [...] Suele cuestionar la letra del husserliano en nombre del espíritu de la doctrina. [...] [Afirma que] la actitud natural sólo permite la reducción fenomenológica “en la medida que tal disposición es teórica” y en consecuencia señala una ruptura que llegará a ser irreversible».<sup>35</sup> Constatar esta ruptura equivale a admitir que no es posible interpretar la obra husserliana como un compromiso antiteórico, aun cuando también sea patente que la propia existencia de tal ruptura cuestiona el teorismo de Husserl. Desde luego el replanteamiento de Levinas es lo suficientemente articulado como para dejar entrever su profunda motivación personal, en armonía con el ingrediente antiteórico (el «espíritu» de la doctrina) de la fenomenología. De pasada es oportuno mencionar la opinión de Derrida sobre los motivos que llevaron a Levinas a atribuir un talante antiteórico a Husserl. Según Derrida «la disposición imperialista de la *theoria* habría inquietado a Levinas» desde sus comienzos filosóficos, y por esta causa consignó la fenomenología a «la traza originada por Platón». La fenomenología «no ha sabido convertir la reducción en la ingenuidad más extrema, o sea la que corresponde a la mirada. Por esta razón ha debido resignarse a predeterminar el ser y convertirlo en objeto.»<sup>36</sup>

La suposición de que la «dimensión antiteórica» de la fenomenología impulsa su «espíritu», mientras que un talante teorista anima la «letra» de la doctrina, contrasta con la habitual presunción de que «una filosofía de la conciencia es siempre una filosofía del objeto». En todo caso aquella hipótesis ha sido cuestionada por Derrida al justificar la distinción fenomenológica «entre la teoría y la objetividad en general». Señala este autor, en efecto, que «la conciencia práctica, axiológica, etc., también es para Husserl una conciencia de objeto». O sea que la acusación de platonismo dirigida con frecuencia a la feno-

35. *Ibid.*, pp. 128-129.

36. *Ibid.*, p. 122.

menología, más que cuestionar el sometimiento de Husserl al «imperialismo de la *theoria*» (y superando en radicalidad las acusaciones de ingenuo presencialismo óptico que suelen inspirarse en Heidegger), «en realidad estaría dirigida a la primacía irreductible de la correlación sujeto-objeto en la doctrina».<sup>37</sup> En suma advierte Derrida en las interpretaciones de Levinas una velada convicción: es justificado cuestionar tanto el objetivismo como el teorismo de la fenomenología, pues «no tiene sentido afirmar simultáneamente la primacía del acto objetivador y la originalidad irreductible de la conciencia no teórica». Es difícil, desde luego, aceptar una doctrina que «atribuye al mundo que se revela al ser humano un modo de existencia idéntico al del objeto que se ofrece a la mirada teórica».<sup>38</sup> Por su parte señala el propio Derrida que el diagnóstico de Levinas ha descalificado definitivamente «la ceguera del teorismo y su incapacidad de salir de sí mismo y abordar la exterioridad absoluta, o sea aquello que es infinitamente otro, aquello que es “más objetivo que la objetividad”». Con estas vehementes puntualizaciones, en todo caso, Derrida expresa la erosión que ha sufrido «la complicidad de la objetividad teórica y la comunión mística»<sup>39</sup> como consecuencia de la crítica de Levinas.

### 13.8. *El problema de la autoconstitución del sujeto*

Es oportuno señalar, llegados a este punto, que la impugnación de las pretensiones teoristas y objetivistas de la fenomenología por autores ajenos a la doctrina puede ser confundida con su ocasional de-

37. Estas referencias corresponden a: *Ibid.*, p. 126. A este respecto es esclarecedora la dimensión antióptica, antipresencialista y antiteorista asociada a la ética de Levinas, puesto que en vez de celebrar «la neutralidad del bien, se orienta hacia el otro», por lo cual «lo que (es) *epekeina tes ousias*, en vez de ser esencialmente luz, es más bien fecundidad o generosidad. La creación es sólo creación del otro, y sólo es posible como paternidad. Las relaciones padre-hijo/a escapan a todas las categorías en las que el otro es absoluto [y lo es] necesariamente como repetición».

38. *Ibid.*, p. 129.

39. *Ibid.*, p. 130.

nuncia por los propios fenomenólogos. A este respecto hemos observado que ni siquiera los matizados comentarios de Levinas y Derrida sobre este tema consiguen evitar cierta dosis de ambigüedad. No obstante es preciso convenir en que la «letra» teoricista de la fenomenología aflora como una realidad incuestionable, mientras que su presunto «espíritu» antiteórico sólo se presta a una identificación elusiva. Cuando se pretende entrever en la obra de Husserl una intención «profunda» de carácter pro-teórico (el «espíritu» del corpus husserliano) en contraste con la «superficie» doctrinal (la «letra») antiteórica, en realidad se está entendiendo subrepticamente por «espíritu» la violencia ejercida sobre la «letra». Desde luego se advierte cierta inseguridad en la actitud de Husserl, pero es patente que este filósofo no logró evadirse de su encarcelamiento en la «ingenuidad de la visión». Esta constatación invita a interpretar el autoconfinamiento husserliano en la presencia como una desconcertante premonición de las actitudes antiobjetivistas y antiteóricas que, más tarde, iba a defender el «primer» Heidegger.<sup>40</sup> Incluso podría conjeturarse que la decisión de revocar la doctrina husserliana del objeto ayudó a forjar el tenaz antiobjetivismo de Heidegger.

En el cuestionamiento heideggeriano del objetivismo, por otra parte, influyó también su rechazo de la doctrina en torno al sujeto transcendental. Heidegger cuestionó por encima de todo la idea de un yo presuntamente idéntico consigo mismo en todas sus vivencias. Para este filósofo el postulado de un yo primordial es inadmisibles porque conduce a una aporía manifiesta: si al sujeto transcendental le corresponde el doble cometido de constituir y de venir constituido, para evitar un *regressus ad infinitum* es preciso que un yo puramente

40. A lo largo de esta sección «objetivismo» se refiere a «objeto» con preferencia a «objetividad»; por su mayor naturalidad hemos preferido este término antes que el forzado «objetualismo». Con ello «objetivo» traduce el término *gegenständlich* en vez de equivaler a *objektiv*, aun cuando desde un punto de vista kantiano ambos sentidos queden amalgamados. Cabe constatar con Tugendhat que «la obscuridad y la ambigüedad del término "objeto" suelen tener efectos desazonadores (*irritierend*) en la filosofía alemana». Cfr. Tugendhat, *op. cit.*, p. 21, nota 12.

constituyente anteceda toda constitución. Por tanto hay que convenir en la existencia de un sujeto vacío e indeterminado, o sea un simple «polo de identidad» que difícilmente podrá ser aceptado por una fenomenología que declara atenerse exclusivamente a aquello que viene «dado a sí mismo y por sí mismo». Conviene advertir, no obstante, que al rechazar la teoría husserliana del sujeto pone Heidegger en cuestión la componente doctrinal, centrada en el concepto de autoconstitución, menos satisfactoriamente integrada en el «sistema» fenomenológico. Husserl creía estar en condiciones de tematizar toda instancia constituida mediante el recurso de retrotraerla a la correspondiente instancia constituyente. Pero tal reconducción sólo es posible si se desiste de indagar qué clase de «constitución» constituye el yo absoluto. Heidegger denuncia, en suma, la incapacidad de la fenomenología para tematizar el carácter ontológico de su más eminente logro teórico: la situación exterior o transcendente (el talante estrictamente inefable, en pocas palabras) del foco o polo absolutos. Y desde luego carece de sentido objetar que el «ser» del sujeto consiste en «constituir y sólo constituir». Ya que en tal caso, un yo sobrevenido sin la intervención de proceso constituyente alguno quedaría inmunizado ante cualquier tentativa de tematización.

Para Heidegger el problema de fondo consiste en que la postulada autoconstitución del sujeto husserliano, a fin de cuentas, no le impide (auto)constituirse con los mismos recursos que suele poner en práctica para constituir los demás entes. El sujeto husserliano, en otras palabras, se (auto)constituye como ente, en el bien entendido que desde el punto de vista fenomenológico «ser un ente» equivale a «ser-constituido». Heidegger no sólo identifica este vínculo entre constitución y carácter óntico como el origen de las desconcertantes aporías que conlleva todo proceso autoconstituyente. Destacando el carácter inevitable del referido compromiso onticista, llega a la sorprendente conclusión de que el presunto «sujeto» es un ente *pero* en un sentido inequívocamente distinto al de todos los demás entes. Esta constatación, a su vez, hizo que Heidegger se preguntara qué quiere decir «ser un ente en el mismo sentido que todos los demás entes», y

en consecuencia se decidió a indagar el posible fundamento universal de la determinación del ente como ente. Consideró que esta cuestión es especialmente difícil de soslayar cuando se atribuye al sujeto una onticidad heterodoxa que diversifica los modos de «ser un ente». En definitiva Heidegger creyó necesario determinar la peculiaridad óptica tanto del sujeto como de los «entes que no son sujeto». Y por esta causa se propuso invalidar la tradición que asigna un «ser propio» a la subjetividad y a la conciencia.

### 13.9. La conciencia pura como esfera de posición absoluta

Llevando hasta sus últimas consecuencias el postulado de que el presunto «sujeto» es en realidad un ente heterodoxo, Heidegger decidió cuestionar su realidad meramente óptica y le asignó un fundamento ontológico. Este desplazamiento del enfoque especulativo fue sugestivamente glosado por el propio Heidegger: «Por ser un elemento de la unidad del organismo, la conciencia es *realiter* idéntica con la naturaleza en la concreción de todo ser viviente fáctico, de la cual está separada al propio tiempo por un abismo absoluto. [...] El interés de esta escisión en dos ámbitos de ser proviene de que el ámbito de la inmanencia, o sea el de las vivencias, hace posible que el mundo trascendente, separado del inmanente por un abismo, llegue a ser objetivo (*gegenständlich*). [...] ¿Cómo es posible afirmar todavía que la conciencia tiene un “ser propio” (*ein “eigenes Wesen”*), que es un entramado de correspondencias recíprocas cerrado sobre sí mismo? ¿Cómo es todavía posible segregarse la conciencia haciendo de ella la región propia de las vivencias, y por tanto ontológicamente autónoma?»<sup>41</sup> Concede Heidegger, no obstante, que hay excelentes razones para asignar una realidad puramente óptica al sujeto: «¿Cómo es posible que la esfera de posición absoluta que aflora en la conciencia

41. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, op. cit., p. 134.

pura, a pesar de estar separada de toda trascendencia por un supuesto abismo no menos absoluto, llegue a unificarse con la realidad en la unidad de un ser humano real que, a su vez, sobreviene en el mundo como un objeto real?»<sup>42</sup> Aun admitiendo la plausibilidad de esta reserva, es preciso asignar con Heidegger un alcance ontológico capital al argumento, referido en párrafos anteriores, que destacaba la desigual calidad óptica del proceso «constituyente» y del objeto «constituido». A pesar de que tanto *constituens* como *constitutum* son indiscutiblemente entes, también es evidente que debe tratarse de entes «distintos en su ser», pues la presunta fundamentalidad del proceso constituyente, a su vez, ha de estar fundamentada sin reservas. Por consiguiente conviene distinguir «el ser de dos clases de entes», en el bien entendido que tal discriminación problematiza el propio concepto de «ser». Por esta razón denomina Heidegger «la cuestión del ser» su peculiar aproximación a los temas ontológicos.

Desde su compromiso con la ontología, Heidegger reprocha al idealismo en general y a Husserl en particular su desconcertante incapacidad para comprender de hecho la subjetividad del sujeto, a pesar de que están fascinados por los espontáneos desempeños del yo. «El idealismo reconduce todo ente a un sujeto o conciencia cuyo ser permanece indeterminado, aun cuando en el mejor de los casos pueda ser negativamente caracterizado como “no-cosa” (“*undinglich*”). Incluso entonces, el idealismo es tan ingenuo metodológicamente como pueda serlo el realismo más tosco.»<sup>43</sup> Y en lo que se refiere a Husserl, al no haberse decidido este autor a revocar la tesis ontológica fundamental: «ser» quiere decir «ser-constituido», según Heidegger nunca estuvo en condiciones de considerar la subjetividad en cuanto tal, o sea la «subjetividad del sujeto». Por esta razón propone Heidegger una «teoría ontológica del sujeto». Ya que en vez de «interpretar *a priori*», tal como Husserl propugna, «el ser como la positividad de lo positivo» (entonces el ser es entendido como «la consti-

42. *Ibid.*, p. 139.

43. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 108.

tutividad de lo constituido»), «Heidegger constata que el ser del ente no puede haber sido constituido, pues el sujeto constituyente es a su vez también un ente».44

Es oportuno mencionar, por último, la relación entre la problemática en torno al objeto y la presunta bancarrota de la subjetividad idealista en la obra de Husserl, junto a la consiguiente ontologización heideggeriana de las funciones «subjetivas». Desde luego es patente el efecto producido en la tradición objetivista por el desplome de la subjetividad fenomenológica. Habiendo referido ya el alcance y la significación del objetivismo en la obra de Husserl, señalemos únicamente que este compromiso doctrinal no puede ser mantenido, como tampoco puede sobrevivir el teoricismo, si colapsa el correspondiente fundamento subjetivo. Heidegger indagó atentamente el menoscabo de la función constituyente asignada a la subjetividad «absoluta». Constatando el irreversible desmoronamiento del sujeto clásico, este autor decidió substituir la conciencia por el Dasein en su doctrina inaugural: «En Ser y Tiempo ya no se habla de conciencia, una marginación que produjo a Husserl el consiguiente disgusto. En esta obra encontramos "Dasein" en lugar de "conciencia"».45 Con este trueque categorial despliega Heidegger un horizonte filosófico que cuestiona la primacía tanto del objeto como de las actuaciones que lo constituyen, y que rechaza el compromiso con el presencialismo que conlleva toda ambición teórica.

Esta simplificación (o este empobrecimiento, si se acepta el punto de vista de la fenomenología clásica) en realidad está concertada con la resistencia que el ser del Dasein, por su irrevocable carácter fáctico, opone a las tentativas de signo tradicional que se esfuerzan por aprehenderlo como un objeto. Si éstas tuvieran éxito, la unidad de tal objeto sería debida entonces a un sujeto que unificaría una multiplicidad de diferencias. «La idea de ser no es sólo conceptualizable por medio de la idea de objeto, [aun cuando] Husserl mantenga que: ser

44. Gethmann, *Verstehen und Auslegung*, op. cit., p. 138.

45. Heidegger, *Vier Seminare*, op. cit., p. 117.

= objeto, o sea la ecuación que precisamente Heidegger impugnó.»46 No cabe duda, finalmente, de que las consecuencias de esta revisión han sido dramáticas para el teoricismo. Si en la doctrina de Husserl el sentido debía ser referido a las operaciones sintéticas de una prestación constituyente, en la primera doctrina de Heidegger el sentido está irrevocablemente condicionado por la intrusión de la facticidad. En la medida que la facticidad se infiltra en las (hasta ahora) incontaminadas operaciones del sujeto, pierden toda justificación tanto los mitos tradicionales de la «claridad» y de la «nitidez», cuyo talante primordialmente óptico los hacía indispensables para los filósofos de filiación presencialista, como la idolatría de los procesos «constituyentes» que ha practicado el idealismo moderno. Como es notorio, Heidegger es el filósofo del siglo XX que con mayor radicalidad exploró las consecuencias de la facticidad. En su obra, efectivamente, «la evidencia ha dejado de ser el modo fundamental de la intelección: el rasgo esencial de todo desempeño subjetivo es la facticidad, y ésta no puede quedar reducida a la claridad de la evidencia».47

46. Landgrebe, op. cit., p. 38.

47. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, op. cit., p. 52.

## 14. Temporalidad finita y diferencia ontológica

### 14.1. *La Zeitlichkeit como condición para comprender el ser*

Si los temas del ontologismo y del finitismo son preponderantes en el contencioso que Heidegger mantiene con la tradición de pensamiento que representa la fenomenología, no es menos cierto que las cuestiones de la temporalidad y de la verdad protagonizan el compromiso revocador de este filósofo. El cometido de la temporalidad en la ontología fundamental, sobre todo, es especialmente importante porque contribuye a esclarecer la tensión entre los impulsos finitista y ontológico en la doctrina del primer Heidegger. Por un lado, la disconformidad de este filósofo con las interpretaciones habituales de la finitud humana, además de estimular la orientación ontológica de su doctrina, dio lugar a que el tema de la temporalidad fuera hegemónico en *Ser y Tiempo*. Y correlativamente, sin el acicate propiamente ontológico el pensamiento de Heidegger habría quedado confinado a aquellos aspectos de la existencia humana que expresan su insuperable condición finita. Tematizar la temporalidad, en todo caso, fue una decisión crucial para el proyecto ontológico de Heidegger. En sus propias palabras, este filósofo aspiraba a utilizar «el tiempo como temporalidad a fin de comprender explícitamente el tema propio de la ciencia ontológica, [o sea,] con el propósito de comprender el ser explícitamente en tanto que ser. A este respecto conviene designar con el término “temporalidad” (*Temporalität*) la temporalidad (*Zeit-*

lichkeit) entendida como la condición de posibilidad para la comprensión del ser.»<sup>1</sup>

Hay que reconocer con Heidegger la prioridad ontológica de la «temporalidad» concebida en el sentido transcendental que este autor defiende. Es una variedad de «tiempo» que ha sido desposeída de las características fenoménicas que suelen ser atribuidas a la «temporalidad» cuando se la comprende en el sentido habitual de *Zeitlichkeit*, y que está concertada con las operaciones de carácter fenomenológico y hermenéutico que propugna la peculiar metodología adoptada por el primer Heidegger. Puede afirmar este autor, por consiguiente: «La pregunta acerca del sentido del ser obtiene una respuesta concreta en la problemática de la temporalidad.»<sup>2</sup> Su aspiración principal, efectivamente, es elaborar una ontología articulada sobre un concepto de «temporalidad» dotado de plenitud ontológica y cuya hegemonía contrasta con el rango subalterno de la «temporalidad» entendida en el sentido habitual de *Zeitlichkeit* ex-stática, cuyo único cometido fundamentador es la constitución existencial-ontológica del Dasein. Esta función constitutiva de la *Zeitlichkeit*, aun cuando sea relevante desde un punto de vista antropológico, desde luego no es comparable con la supremacía que el proyecto ontológico de Heidegger atribuye a la «temporalidad» (*Temporalität*). Si se tiene en cuenta que el carácter ontológico del Dasein no puede ser reconocido si sólo se atiende a la *Zeitlichkeit* ex-stática, exclusivamente detentadora de

1. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., p. 388. Prosigue Heidegger esta línea de pensamiento afirmando que «la temporalidad (*Zeitlichkeit*) es la condición definitiva de posibilidad para comprender el ser. Es a partir del tiempo que el ser es comprendido y explicitado. Cuando la *Zeitlichkeit* se convierte en la referida condición posibilitadora, la denominamos *Temporalität*.» (*Ibid.*, p. 389). Este término corresponde a la predilección heideggeriana por «utilizar expresiones latinas para designar las determinaciones temporales empleadas cuando interpreta el ser a partir del tiempo». (*Ibid.*, p. 433). Al haber preferido «*Präsenz*» a «*Gegenwart*» para designar el esquema horizontal de la referida ex-stasis, Heidegger aporta una expresiva prueba de tal predilección. Naturalmente no hemos tenido más opción que retener el vocablo alemán «*Zeitlichkeit*», castellanizando al mismo tiempo «*Temporalität*» en el discreto «temporalidad».

2. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 19.

cualidades fenoménicas, la discriminación entre las dos «temporalidades» está más que justificada. Desde luego el Dasein sólo es ontológicamente relevante como consecuencia de la actividad proyectiva, de índole asimismo ex-stática, que le significa como ente existente. Pero a su vez esta actividad sólo puede ser adecuadamente comprendida determinando el «modo temporal originario» que hace posible todo proyecto o *Entwurf* del Dasein. El carácter primigenio de la *Temporalität*, ante todo, justifica la insistencia de Heidegger en fundamentar la devaluada *Zeitlichkeit* ex-stática sobre este «modo primordial del tiempo».

Entendida en el depurado sentido que Heidegger propone, la «temporalidad» es un concepto ontológicamente iluminador. Con todo, su utilización en el seno de la doctrina fundamental-ontológica no ha dejado de suscitar reservas, y desde un punto de vista estrictamente fenomenológico cabe dudar de que sea legítimo. En cierto modo es inadmisibles la violencia que Heidegger ejerce sobre la *Zeitlichkeit* (así vamos a denominar a partir de ahora la temporalidad óntica, ex-stática y «vulgar», al no disponer del desdoblamiento latino-germánico que este autor hizo tan fértil) con el fin de obtener la temporalidad quintaesenciada que conviene a su proyecto ontológico, o sea una temporalidad con capacidad fundamentadora pero de vocación finitista. Mortificando la *Zeitlichkeit*, en suma, se accede a una temporalidad adecuada a los modos de comprensión del Dasein y, al propio tiempo, capaz de legitimar sus efectuaciones proyectivas. En términos generales, este obligado sacrificio de la temporalidad banal es el problema de fondo que suscita la *Temporalität* heideggeriana. Por lo pronto este eminente horizonte temporal sólo puede ser conseguido a costa de una inquietante contrapartida. Para acceder a él, efectivamente, es preciso ejercer una violencia teórica que consiste en ontologizar circularmente y *a priori* el fenómeno del tiempo. Y a la objeción de que la *Zeitlichkeit* tiende a desplegarse en una multiplicidad de horizontes temporales, Heidegger responde que, en sí misma, esta disgregada perspectiva se halla desprovista de significación ontológica. Sólo será ontológicamente relevante, al parecer de este autor, si

estos múltiples horizontes temporales son unificados desde la perspectiva integradora que facilita el ser. Se tiene la impresión de que sólo convirtiendo el tiempo en ser, en efecto, quedarán adecuadamente planteados los problemas que suscita la inanidad ontológica de la *Zeitlichkeit*.

#### 14.1.1. *El carácter ontológico de la temporalidad finita*

La temporalidad «vulgar» o *Zeitlichkeit* (puesto que hemos convenido en que la única opción posible era dejar intraducido este término de Heidegger), es habitualmente entendida como un presente medial que se prolonga en dos sentidos opuestos, o sea en un «antes» y en un «después». Por esta causa, como ya ha sido indicado, puede ser reconocida por el ente existente como una realidad concertada con su propio ser. Aun cuando el Dasein, desde un punto de vista ontológico, no puede dejar de constatar que el tiempo «vulgar» le es irremisiblemente extraño, uno de sus cometidos específicos revoca la futilidad ontológica de la *Zeitlichkeit*. Este factor de subversión ontológica no es otro que la propensión del Dasein a encubrirse a sí mismo su propia condición de ente existente. El Dasein tiende a auto-ocultarse sus «posibilidades de ser», en efecto, o alternativamente (una actitud que equivale a la anterior desde un punto de vista ontológico) se abstiene factualmente de realizarlas, permaneciendo indeciso ante las posibilidades que surgen ante él. Con esta doble actitud, el Dasein se oculta a sí mismo la diferencia entre ser y ente entendida como la forma originaria de todo acontecer. O sea que opta por no advertir en esta diferencia eminente la prefiguración efectiva de todo aquello que puede llegar a ocurrirle. Es obvio, por otra parte, que si el Dasein decide refugiarse en su propio carácter derelicto, reprimiendo los recursos «proyektivos» o *entwerfend* que le aseguran su autoconstitución ontológica, a pesar

de la amenaza de frustración que patentemente conllevan, deja entonces de comprenderse a sí mismo como ente existente. En ciertas ocasiones el Dasein contrarresta con éxito la espontánea atención que le merecen sus propias posibilidades (de ellas depende el ser del Dasein), y las elimina como tales impidiéndose a sí mismo todo despliegue realizador. Al proceder de esta manera el Dasein está ontificando compulsivamente las posibilidades de ser que, sin tregua e inevitablemente, se ponen de manifiesto ante él. En otras palabras: el Dasein intenta subvertir en tales casos su incuestionable carácter ontológico.

Cuando el Dasein actúa con el propósito autolimitador que acabamos de referir, en realidad está nivelando la diferencia ontológica. Si el Dasein se encubre a sí mismo la realidad del ser (que en su caso es precisamente «su propio ser»), se metamorfosea en un mero «ente subsistente», de rango ontológico intramundano. Pero tanto esta mutación del Dasein, equivalente a una ontificación de efectos universales, como su olvido de sí mismo en tanto que ente existente (así como la ocultación del ser causada por tal amnesia), le obligan a desplegar la «temporalidad vulgar». En contrapartida, al implantar el Dasein su cometido ex-stático en el horizonte de la «temporalidad vulgar», el cual desvirtúa el ser al sobreimponerle una falsa realidad óptica, pierde toda opción a des-encubrirlo. Por esta causa el «tiempo vulgar» actúa como un pertinaz agente ontificador cuyos efectos el Dasein debe neutralizar incansablemente para estar en condiciones de atender a sus propias «posibilidades» ontológicas. O sea que el Dasein debe paliar asiduamente las secuelas del «tiempo vulgar» si aspira de verdad a «proyektar» su ser. En todo caso parece que Heidegger tiene razón, pues es preciso admitir que el tiempo de la posibilidad y del proyecto no es no el «tiempo vulgar». Más bien ocurre lo contrario: el tiempo en cuyo seno el Dasein existe es precisamente el tiempo del ser. En la temporalidad, a la cual hemos acordado entender en el sentido heideggeriano de *Temporalität*, el Dasein procede a hacerse accesibles sus propias «posibilidades». Al fin y al cabo, «existir» significa proyektar el propio ser en el seno del referido «tiempo propio».



Atender a la temporalidad «propia», en definitiva, equivale a admitir que la distinción entre el ser y el ente es la irrupción elemental que subyace a todo suceder «auténtico». Estas constataciones, en todo caso, llevan a concluir que temporalidad y diferencia ontológica se posibilitan recíprocamente.

O sea que el paulatino «olvido del ser», convertido por Heidegger en el eje de su reflexión, no ha sobrevenido únicamente por efecto del proceso secular que ha tendido a «nivelar» la diferencia ontológica. En realidad esta diferencia también resulta soslayada (o sea que queda reducida a una relación entre entes) cuando el Dasein sucumbe ante sus propias posibilidades de realización. Este colapso ontológico, en pocas palabras, sucede cuando el Dasein decide *no* decidirse por ellas. Al abstenerse de determinar su propio proyecto, por consiguiente, está decidiendo no decidirse por su ser. En la medida que desatiende las oportunidades de decisión que le son ofrecidas, el Dasein está optando en realidad por el «tiempo inauténtico y vulgar», o sea que rechaza toda posibilidad de existir en un «tiempo propio». Desistiendo el Dasein de realizar sus posibilidades, decide comprender su efectuación (en tal caso inauténtica) a la rutinaria luz de la *Zeitlichkeit*, y entonces atiende resignadamente al modo temporal concertado con el acaecer de los entes subsistentes. Habiendo renunciado a sus posibilidades de ser, el Dasein ha de concebirse a sí mismo como un mero ente subsistente, y en tal caso debe hacer suya una disposición exclusivamente mundana. En consecuencia no tiene más opción que someterse al horizonte intramundano presidido por la *Zeitlichkeit*. Para el Dasein inauténtico y ontificado, por tanto, el tiempo queda reducido al sucesivo despliegue de unas situaciones que nunca alcanzan a superar el perfil mundano que caracteriza los entes subsistentes. El Dasein interpreta este desencadenamiento de situaciones mundanas, en otras palabras, como un «tiempo» de carácter vulgar. Por todas estas razones el ente «existente» (estas comillas provienen de que, en el presente contexto, el Dasein «actúa» exclusivamente a partir de un suceder cotidiano, y por tanto inauténtico y ontificado) es capaz de racionalizar la «actividad» que revoca sus propias posibilidades de

ser. Está en condiciones de justificarse ante sí mismo su compulsión autolimitadora.

Heidegger atribuye a la *Zeitlichkeit* una primordial función autoexplicitadora, la cual facilita al Dasein la tarea de persistir «activamente» en la inautenticidad. El «tiempo inauténtico» del Dasein que fácticamente «rechaza su ser», y que por esta autorrenuncia deja de ser propiamente un ente ex-sistente, está concertado con el tiempo de los entes subsistentes. Como consecuencia, el Dasein ontológicamente abandonista comprende la temporalidad mundano-vulgar tomando como única referencia su propio tiempo ontificado. Desde luego la prestación autoexplicitadora de la *Zeitlichkeit* parece por lo pronto incontrovertible. La temporalidad vulgar suministra al Dasein un horizonte de «posibilidades de ser», aun cuando no pueda aprehenderlas como tales por haber renunciado a su condición propiamente existencial, y deba resignarse a percibir las como entidades subsistentes. El agente que con tanto encono hacia sí mismo desiste de tomar en consideración el ser, pues opta sistemáticamente por soslayar sus posibilidades efectivas de realizar su ser propio, desde luego no puede ser identificado como el auténtico Dasein. Sólo el ente «existente» que ha abdicado de su capacidad de ser y se ha autoconfinado en una opción subsistente, irreparablemente comprometida con un tiempo ontificador, está en condiciones de eludir el ser. Este pseudo-Dasein toma como referencia las «propuestas ópticas» que emanan de la *Zeitlichkeit* y acoge las oportunidades de subsistencia o *Vorhandenheit* que inevitablemente solicitan su atención. Ha decidido olvidar que «su ser es aquello que está en juego para él», y se ha resignado a «transcurrir» o a «acaecer» en un «tiempo» en el que propiamente «no sucede nada». Con una desconcertante radicalidad, en suma, ha decidido tergiversarse ontológicamente a sí mismo. De la virtual plenitud de ser que le propone su temporalidad propia, este «Dasein» insiste en aprehender exclusivamente un residuo ontificado, inauténtico y presencialista, aun cuando continúe llamando «tiempo», a pesar de todo, este vestigio «vulgar» de la temporalidad auténtica. La interpretación de la *Zeitlichkeit* por el ente «existente» que ejecuta este (auto)desmorona-

miento ontológico, de acuerdo con las consideraciones que preceden, equivale a cuestionar la diferencia ontológica con intención reductiva y niveladora. Intenta revocar la «evidencia» ontológica que oculta al Dasein la diferencia primordial entre el ser y el ente.<sup>3</sup>

#### 14.1.2. La recíproca posibilitación de temporalidad y diferencia ontológica

El Dasein que está menoscabado en su «capacidad de ser» por haberse degradado a sí mismo a la condición de ente mundano, vive inmerso en un tiempo ontológicamente opaco. Pero en contrapartida la temporalidad cotidiana del ente «existente» hace posible que se manifiesten los entes mundanos. Toda automostración óptica, en efecto, está asociada al tiempo «presencialista» que asigna a los entes mundanos su disposición «subsistente» o *vorhanden*, en terminología de Heidegger. No se trata, como ya ha sido señalado, de que el tiempo intramundano del Dasein ontológicamente depreciado explicita el tiempo de los entes subsistentes. Más bien la propia situación de «subsistencia» o *Vorhandenheit* está concertada con el presente, o sea el modo temporal preponderante en la «temporalidad vulgar». La presencia de los entes al manifestarse, hace posible la degradación del Dasein hacia la forma impropia de una temporalidad que originariamente era auténtica. Sólo decaído en la *Zeitlichkeit*, en efecto, se subordina el Dasein a la ex-stasis del presente. Hemos referido ya que

3. La fisura diferencial que sobreviene en el seno del ser propicia la temporalidad auténtica, a la vez que la temporalidad en sentido propio suministra un fundamento para la diferencia entre el ser y el ente. «Las ex-stasis temporales son co-primordiales (*gleichursprünglich*) y contemporáneas (*gleichzeitig*). La unidad que las hace posible es el fundamento de la transcendencia, y por tal razón la unidad y la diversidad de la transcendencia deben estar concertadas con aquello que en el tiempo es esencial. La temporalidad es el fundamento último de la diferencia ontológica.» (Cfr. Rosales, *Transzendenz und Differenz*, op. cit., p. 268). Al no ser posible establecer una jerarquía que organice internamente la imbricación recíproca de temporalidad y diferencia, se tiende a considerar unificadamente ambas nociones.

al «tiempo mundano» no puede serle atribuida realidad óptica alguna por ser precisamente la condición que hace posible los propios entes. Esta opción temporal otorga al Dasein un perfil permanentemente ontificado y desposeído de su condición existencialmente abierta. Suele adoptar las características de la «subsistencia», aun cuando a veces sobrevenga en ella la «operabilidad» o *Zuhandenheit*. Cuando esto sucede, el Dasein des-existencializado procura desentenderse lo antes posible de tales indicios de *Zuhandenheit*.

En líneas generales el Dasein explicita la *Zeitlichkeit* a partir del horizonte óptico que ella misma hace posible. O sea que la *Zeitlichkeit* es advertida por el Dasein como una simple realidad óptica, en el bien entendido que con esta interpretación el ente originariamente existente se substraerá a sí mismo todo acceso al ser. Entonces el Dasein atiende al ser como lo haría en el caso de un ente, para lo cual asegura la subsistencia o *Vorhandenheit* de todas las opciones que, de un modo u otro, se le hacen patentes. La *Zeitlichkeit*, en suma, resulta de un exacerbado compromiso con la subsistencia. El Dasein inauténtico se enfrenta con su recidivista «tiempo propio» hasta desvirtuarlo en forma de ente intramundano. En ciertas ocasiones, como ya ha sido referido, se le hace patente la posibilidad de actuar sobre las cosas que Heidegger designa como *Zuhandenheit*. Sin embargo, habitualmente el Dasein insiste en desatender tales «posibilidades de intervención» y se enfrenta a los entes «intervenibles» o *zuhanden* habiendo tomado previamente la precaución de atenuar su predisposición a ser manipulados. Con esta tergiversación, la inquietante «intervenibilidad» de algunos entes queda transformada en una inocua *Vorhandenheit*. Ante ella el Dasein constata con alivio que no le es necesario tomar decisión alguna. Al sobrevenir la tentación de la *Zuhandenheit*, en efecto, el «proyecto des-proyectivizado» que advierte los entes «intervenibles» o *zuhanden* en su horizonte de actuación, decide suprimir de inmediato todo cometido operante.

«El Dasein cotidiano sólo atiende a “cosas”. [...] El surgimiento del tiempo a partir de la temporalidad (*Zeitlichkeit*) inauténtica, así como sus eventuales derivaciones, es un fenómeno que proviene de la relación del ente existente con su propio ser, o mejor todavía: [correspon-

de a la relación del Dasein] con la imbricación (*des Zueinanders*) de ser y ente que da lugar a la diferencia ontológica. En la medida que en ella reside la posibilidad (*Ermöglichung*) de todo ser, la temporalidad (*Zeitlichkeit*) se convierte en la esencia del propio ser. Entre ser y ente, no obstante, impera (*waltet*) la diferencia ontológica. Por esta causa no puede decirse que la temporalidad sea, ya que más bien sucede que la temporalidad se temporaliza. [...] Temporalizarse es hacerse-accesible-a-sí-mismo. Se trata, en suma, de la verdad originaria en su versión más eminente.»<sup>4</sup> Podemos observar que el desarrollo de la presente problemática, de signo ontológico y finitista a la vez, conduce al tema de la verdad. Y que en éste reverbera a su vez el vínculo que el finitismo ontológico mantiene con la temporalidad. Por otra parte, como hemos referido en otros capítulos de la presente obra, los conceptos de verdad y de no-verdad se solicitan recíprocamente en el pensamiento del primer Heidegger, pues toda referencia a la verdad conlleva elucidar la correspondiente estrategia de *en-cubrimiento*. De esta paradójica verdad-*qua-des-en-cubrimiento* heideggeriana, en todo caso, no se puede desentender la interpretación ontológica de la finitud.

En los párrafos precedentes hemos señalado la peculiar capacidad desvirtuadora del Dasein. Hemos observado que convierte en tiempo mundano la temporalidad auténtica que conlleva su actividad proyectiva, y que insiste en tomar por meras «subsistencias ópticas» unas opciones que de hecho son posibilidades reales de ser. Esta propensión del Dasein es de nuevo puesta de manifiesto en relación con la verdad, pues obstaculiza al propio Dasein su eventual acceso al ser al menoscabar la capacidad de «hacer accesible» o *Erschlossenheit* que es propia del ente existente. «A causa de que el ser es finito, cuando se expresa o manifiesta debe encubrirse al menos parcialmente.»<sup>5</sup> Pero lejos de consistir en un mero accidente, de acuerdo con Heidegger, la referida tendencia a la degradación es de hecho esencial en el Dasein. Por esta razón puede afirmarse que el ente existente está constitutivamente instalado en

4. *Ibid.*, pp. 240-241 y p. 197.

5. *Ibid.*, p. 308.

la no-verdad. Podría incluso conjeturarse que la finitud que impregna el Dasein es también la razón de que el ente «existente», instigador de su propio desmoronamiento ontológico, tienda a encubrirse ante sí mismo toda manifestación del ser. De hecho la comprensión del ser sólo puede tener lugar en plena concertación con la lucidez finitista. De no sobrevenir el menoscabo que ocasiona la finitud, en efecto, sería difícil determinar con nitidez qué sentido puede tener el ser para un ente no siempre decidido a hacer valer sus efectivas «posibilidades de ser».

Si por un lado la comprensión del ser se beneficia de la eminente manifestación que éste aporta, también el Dasein debe aceptar las consecuencias de haber accedido a esta comprensión con su característico modo privativo, o sea encubriéndose precisamente aquello que tiende a comprender. En la medida que la finitud expresa el vínculo del ser y el ente en la diferencia ontológica, ayuda a unificar los modos alternativos de la verdad (el *en-cubrimiento* y el *des-en-cubrimiento*), y revoca así una bifurcación que, paradójicamente, provenía de la propia finitud. Por estas razones es indispensable que el Dasein, aun en las ocasiones en que moviliza su disposición posibilista, preserve el esencial contacto con la finitud. En particular no debe olvidar su espontánea propensión a decaer ontológicamente y a inhibir sus posibilidades de proyecto. Ha de mantener su decisivo contacto con la nada, pues la finitud (al igual que su consecuencia inmediata, o sea la degradación) asegura la comprensión del ser. Lejos de impedir toda posibilidad, por consiguiente, la nada es el fundamento que la hace posible. Ya que de la nada proviene todo cometido manifestativo: «En definitiva el ser sólo es comprensible (y esta restricción revela el profundo carácter finito de la transcendencia) en las ocasiones en que el Dasein, en el fondo de su ser, se atiene (*sich hineinhält*) a la nada.»<sup>6</sup>

La problemática general que acabamos de exponer, como puede observarse, tiene como referencia preponderante la experiencia de la nada que sobreviene en el seno de la existencia humana, y cuyo aspecto esencial es un rasgo privativo del Dasein: el ente existente no

6. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, op. cit., p. 214.

está en posesión del fundamento de su ser. El principio indispensable para «poder ser», en efecto, no se halla a disposición del propio Dasein. Esta carencia llega al extremo de que cualquier tentativa del Dasein por acceder a su propio fundamento, siempre en tanto que ente existente, acaba por precipitarle en su propia y constitutiva nada.<sup>7</sup> La frustración producida por la condición inaccesible de su fundamento existencial, al parecer de Heidegger, la resuelve el Dasein por medio del «sentimiento de culpa» o más propiamente: con el talante que este autor denomina «el ser-culpable» (*das Schuldigsein*). «La subjetividad realiza en la culpa, en la mayor medida posible, su tendencia a convertirse en su propio fundamento. A causa de que este fundamento se desvirtúa progresivamente, de todos modos, la subjetividad encuentra también en la culpa su revocación más completa.»<sup>8</sup> En este orden de cosas constata Heidegger la perplejidad que referimos a continuación. La más fidedigna garantía para la verdad, de antemano parece residir en la comprensión de la existencia. Pero en esta aproximación hermenéutica sobreviene una revelación que extingue este optimismo inicial, porque de pronto se advierte que la existencia está impregnada de finitud y que se halla abocada a la nada. Expresado en otros términos: en un principio se tiene la impresión de que la verdad asociada a la existencia auténtica justifica la diferencia ontológica. Sin embargo, tanto el acceso a esta verdad como su eventual preservación han de tener lugar en una perspectiva óptica. Este confinamiento da lugar a un nuevo y deprimente en-

7. Glosando este destino autorre restrictivo, señala Heidegger que el compromiso fundamentador de la filosofía ha estado sintomáticamente abocado a un fracaso de características análogas.

8. Fridolin Wiplinger, *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, Freiburg i. B. 1961, p. 256. Según las consideraciones que preceden, la ontología fundamental habría estado animada de una análoga voluntad fundamentadora. Habiendo sucumbido ante la futilidad de este empeño (evocadora de la gratuidad que advierte el Dasein en la culpa) quedó abierto el camino que había de conducir a la inflexión meditativa de la *Keim*. Una vez culminada ésta, Heidegger llegó a admitir (Cfr. Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1976, 2.ª ed., pp. 2-5 y 30-33) que el «hay» («es gibt»), en el sentido de la *aletheia*, predomina sobre el ser y sobre la temporalidad.

cubrimiento de la elusiva «suprarrealidad» que el ente existente había conseguido atisbar en una fugaz operación de des-encubrimiento.

O sea que la unidad de la verdad y la no-verdad, un postulado que el proyecto fundamental-ontológico siempre ha mantenido de manera más o menos tácita, descansa sobre la eventualidad de una «nada» asépticamente desprovista de todo rasgo de onticidad. La pureza ontofóbica impuesta a la nada, sin embargo, conduce en último término al propio ente que se pretendía erradicar. Esta paradoja proviene de una circunstancia que justifica la hegemonía de la diferencia ontológica. La nada, ante todo, es «nada de ente». O sea que la nada remite primordialmente al ente porque, como proto-heideggerianamente había afirmado Hegel, «el ser puro y la nada pura es lo mismo (*ist dasselbe*). La verdad, lejos de consistir en el ser o de consistir en la nada, es el haber pasado (no meramente el pasar) el ser a la nada, pues la nada ha pasado al ser.»<sup>9</sup> Resumiendo cuanto antecede, conviene constatar que la nada y la finitud, la comprensión del ser y la diferencia ontológica, la verdad y la imposibilidad del fundamento, forman un entramado especulativo cuyo agente articulador supremo no es otro que la libertad. «La comprensión del ser, posibilitadora de las opciones ontológicas del Dasein, constituye el aspecto esencial de la finitud. [...] A causa de su condición finita, esta comprensión sólo es posible como diferencia ontológica. "Debidamente entendida como libertad fundamentadora, la esencia de la finitud del Dasein irrumpe en la transcendencia." Sólo sobreviene el fundamento en la medida que la libertad aporta una justificación existencial al ente que, en sí mismo, está abocado a la nada.»<sup>10</sup>

9. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik*, vol. I, Hamburgo 1975 (reimpr. de la ed. de 1932), p. 67.

10. Rosales, *Transzendenz und Differenz*, op. cit., p. 306. (La cita incluida en esta cita corresponde a: Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt a. M. 1973 [6.ª ed.], p. 54). Especifica este autor a continuación que «este fundamento es al mismo tiempo un no-fundamento (*Abgrund*) [literalmente: abismo] [...] en la medida que la libertad sitúa al Dasein frente a unas posibilidades de ser en las que no es posible advertir fundamento alguno hasta que el Dasein decide optar efectivamente por ellas». (*Loc. cit.*).

## 14.2. El horizonte finito de la comprensión del ser

La orientación ontológica, en la obra del primer Heidegger, neutraliza patentemente los condicionantes de orden metodológico. Si de antemano toda ontología parece requerir un método específico, no hay garantía alguna de que una determinada opción metódica pueda aportar resultados incuestionables. «Desde luego conviene encontrar un camino que lleve a esclarecer la fundamental cuestión ontológica, pero a continuación es imprescindible transitarlo. Sólo después de haberlo recorrido será posible decidir si se trata del único camino, y se podrá determinar si es el camino adecuado.»<sup>11</sup> Por lo pronto el primer Heidegger opta a cada momento por el camino a seguir (decide su *methodos* por ensayo y error) partiendo de sus propias convicciones doctrinales. O sea que su proyecto especulativo incide en una medida extrema sobre sus planteamientos metodológicos. Esta subordinación del método a la concepción es en Heidegger tan acusada que además de implantarla en su propia filosofía la atribuye a los pensadores canónicos. Mantiene que su respectiva trayectoria meditativa estuvo determinada por su situación como «entes existentes», de manera que en su orientación filosófica intervino la correspondiente pre-comprensión del ser. Al filo de este *status* propiamente «existencial» del método en filosofía, conviene recordar que Heidegger concibe el Dasein como un «ente privilegiado» que se atiende manifestativamente a los entes y a la relación proyectiva y posibilista que mantiene con ellos. Como ya ha sido señalado, esta caracterización equivale a afirmar que el Dasein «se atiende a su propio ser», y puesto que tal «atenerse-a» constituye su existencia, el Dasein es denominado también «ente existente». Aunque en último término las decisiones del Dasein «realizan» la realidad (por tal razón la ontología fundamental ha llegado a ser tildada de «realismo voluntarista»<sup>12</sup>), de he-

11. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 437.

12. Julius Kraft, *Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomenologischen Philosophie*, Hamburgo 1977 (3.ª ed.), p. 86.

cho el Dasein existe en referencia a un horizonte que escapa a su cometido efectuator. El ente finito existente debe poder atenerse manifestativamente a unos entes (en una palabra: debe poder *ex-sistir*) sobre cuyo sobrevenimiento, sin embargo, no dispone de control alguno. Es preciso que la iniciativa en el desempeño manifestativo, por decirlo así, «parta de» los propios entes que solicitan la atención del Dasein.

En la medida que el Dasein «se atiende a su propio ser», procede a desplegar el horizonte de mostración que hace posible que los demás entes se manifiesten. Este ámbito de acceso a la presencia es designado por Heidegger como «manifestidad» (*Offenbarkeit*), y está concertado con la «comprensión del ser» que acompaña la actividad proyectiva del Dasein. Como ha sido señalado, esta «comprensión» proviene del carácter finito de la existencia, ya que únicamente por estar destinados a la muerte podemos comprender el ser. Por ello la comprensión del ser es una operación en sí misma finita. Al mismo tiempo no puede haber «existencia» alguna (el referido «atenerse-a» desplegado por el Dasein) si no sobreviene la comprensión del ser. Esta condición, con todo, no significa que la comprensión del ser libere la existencia de su carencia fundamental. El «déficit congénito» de la existencia, o sea aquello por efecto de lo cual es existencia, consiste en su insuperable finitud. El ente existente, en efecto, sólo de manera superficial puede disponer sobre los entes. Carece de poder real alguno acerca de ellos al no ser capaz de influir sobre su onticidad protoexistente. O sea que no está en condiciones de intervenir en el hecho elemental de que los entes son. Por esta razón la comprensión del ser pone de relieve ante el Dasein su carencia más característica, puesto que le señala su finitud. En la comprensión del ser, por tanto, aflora con fuerza la finitud del Dasein.

El ontologismo de Heidegger, por otra parte, permite plantear con radicalidad el tema del pensamiento transcendental consistente en la «precedencia» o *Vorgängigkeit* que Husserl solía enaltecer. Ningún género de antecendencia, en efecto, es más primordial que la comprensión del ser por el Dasein. Pero Heidegger no establece la fundamentalidad de

la «comprensión del ser» profundizando en el *a priori* material que identificó Husserl, como tampoco adopta ninguna de las precauciones operativas que prescribe la fenomenología para eliminar toda presuposición y acceder a la «cosa misma». Revocando su presunta filiación husserliana, Heidegger proclama la primacía de la *Seinsverständnis* desde una innovadora consideración de la finitud humana. A ella no es ajena, desde luego, la actitud ambigua de este filósofo (una combinación de cuestionamientos y de aquiescencias) ante la tradición de la ontología. Heidegger no aborda el «fenómeno primordial» (incluso podría decirse: el «superfenómeno») de la «comprensión del ser» afinando y radicalizando la metodología fenomenológica. Al contrario: opta por una aproximación de signo opuesto, determinada por la finitud (una categoría que la tradición fenomenológica siempre soslayó) y por el ser (considerado por Husserl como una simple «presencia inespecífica»).

#### 14.2.1. *La paradójica fundamentación del ser por el ente*

La «manifestación del ente en tanto que ente», de acuerdo con las consideraciones que preceden, tiene propiamente lugar por efecto de la comprensión del ser. Lejos de venir originadas en el propio ente las condiciones que hacen posible aprehenderlo como tal, sólo la comprensión del ser da lugar a que un ente sea realmente ente. En la comprensión del ser, por consiguiente, se encuentra el fundamento del ente. El Dasein, sin embargo, no accede al ente comprendiéndolo de buenas a primeras en tanto que copartícipe de la diferencia ontológica. No está espontáneamente en condiciones de captar el ente en el seno de su relación con el ser. No inicia su cometido comprendedor comparando el ente con el ser y procediendo a continuación a disociarlos, consiguiendo así contemplar el ente exclusivamente como ente. Más bien ocurre que, desde el primer momento de su desempeño hermenéutico, el Dasein accede al ente ya en tanto que

ente. Este aura de alteridad que inicialmente emana del ente, no obstante, da lugar a una desconcertante paradoja ontológica. Por un lado el ente depende de la comprensión del ser porque en ella, como ya hemos señalado, reside el fundamento de todo ente. Por otro lado el ente sólo puede manifestarse como ente (a causa de que el ente se presenta en su condición de alteridad con respecto al ser) si es aprehendido con independencia del propio ser. O sea que para atribuir carácter óntico al presunto ente, es preciso acceder a él con unos recursos totalmente emancipados de la *Seinsverständnis*.

Ello no obstante, el Dasein está en condiciones de neutralizar este desventajoso estado de cosas. Una vez captado el ente en su condición de «otro» del ser, el Dasein lo comprende en la medida que decide incluirlo en su propio despliegue proyectivo. En tal caso, el ente no sólo pone de relieve su vínculo con el ser, sino que también el propio ser, en consecuencia, consigue «manifestarse en tanto que ser».<sup>13</sup> Cabe advertir en el sentido específicamente «óntico» de los entes, por lo tanto, dos matices diferenciados. El primero, decisivo para la manifestación del ente, es su propensión a afirmar su alteridad con respecto al ser. El segundo proviene de la inclusión de los entes en el ámbito de decisiones del Dasein y consiste en la inclinación a diferenciarse de un ser al cual el ente está unido por una relación de fundamentación recíproca. Este vínculo bidireccional, de todos modos, es lábil en grado extremo. La fundamentación del ente por el ser, como ya ha sido señalado, jamás podrá excluir la «fundamentación paradójica del ser» que el ente en cierto modo protagoniza. Esta cir-

13. La alteridad del ente con respecto al ser, en cierto sentido, antecede la eclosión de la propia diferencia. De hecho la diferencia no surge previamente al ser, pues no sólo requiere la rotunda manifestación de sí misma para sobrevenir, sino que además no parece realizarse plenamente hasta que en el existir del Dasein aflora la confrontación entre el ser y el ente. Por otro lado, la manifestación de la referida alteridad no es por sí misma la causa de que el ente exista en tanto que el «otro» del ser. Más bien ocurre, como ya hemos advertido, que la alteridad del ente se substrahe a la disponibilidad del Dasein al tiempo que se impone a su comprensión del ser, y por ello la iniciativa para su captación debe partir en definitiva del propio ente.

cular aproximación meditativa de Heidegger, en realidad difícilmente homologable con las prioridades fenomenológicas. Las innovaciones metodológicas introducidas por este filósofo, en último término, fueron impuestas por su vehemente advocación del finitismo.

Con el reconocimiento del compromiso finitista, y de acuerdo con las constataciones que preceden, la diferencia ontológica se convierte en una fértil alternativa al depreciado «ser infinito». Parece capaz de propiciar la autofundamentación, no entorpecida por menoscabo óntico alguno, que ha sido tradicionalmente asignada a la versión infinitista del ser. Podría conjeturarse que Heidegger se vio precisado a aceptar las consecuencias de su propio compromiso finitista, imponiéndose la tarea de pensar la realidad de acuerdo con el esquema ontológico que proviene de revocar todo fundamento. Es notorio que el drástico finitismo de Ser y Tiempo diluye en cierto sentido la voluntad de fundamentación ontológica que anima al primer Heidegger. En todo caso parece fuera de discusión que el talante fundamentalista de dicha obra es menos convincente que la pasión finitista que la impregna de principio a fin. La ontología fundamental, en suma, decide subordinar sus aspiraciones a una originariedad absoluta, revitalizadoras de la clásica «doctrina sobre la primordialidad» o *Lehre vom Ursprung*, a las constricciones que conlleva su enaltecimiento de la finitud. Esta aceptación, sobre todo, explica que el pensamiento de Heidegger tendiera a destacar el carácter antifundamentado o «abismal» (*Ab-gründlich*) del ser. Una vez sobrevenida la *Kehre* se agudizó notoriamente esta disposición, todavía incipiente en la ontología fundamental,

#### 14.2.3. El círculo hermenéutico y la hegemonía del ser

En Ser y Tiempo creyó Heidegger haber encontrado una plausible solución al problema que plantea la incapacidad autofundamentadora del ser finito. Preserva en éste un virtual talante fundamendador, pero en contrapartida lo concibe como un *nihil originarium* y en consecuencia excluye de él todo vestigio de autofundamentación directa.

La solución que propone Heidegger, como ya ha sido referido, toma como eje vertebrador el concepto de «circularidad». El «salto» heideggeriano al interior del círculo hermenéutico, ante todo, mantiene el ser en su tradicional posición de «realidad suprema».<sup>14</sup> En términos generales, el Heidegger de Ser y Tiempo propone una opción formal basada en la circularidad hermenéutica, a su vez suscitada por el talante «comprendedor del ser» que caracteriza al Dasein, y legitimada por la «estructura de fundamentación diferida» que impone la diferencia ontológica. Así recoge Heidegger la aspiración fundamental de la tradición moderna, o sea la ambición especulativa que en el siglo XX expresó de manera eminente el movimiento fenomenológico. La orientación circular del transcendentalismo fundamental-ontológico, no obstante, en caso alguno debe ser interpretada a la luz de una presunción que algunos fenomenólogos contemporáneos han convertido en axioma: profundizar en el método de la fenomenología conlleva comprometerse con la circularidad hermenéutica. Más bien ocurre que la metodología «circular» está justificada en último término por la decantación finitista de Heidegger, aun cuando por principio deba su existencia a la orientación ontológica de este autor.<sup>15</sup> Ambas com-

14. Esta preservación conduce a ontificar subrepticamente el ser, el cual aparece en consecuencia como «el más eminente de todos los entes». Aun cuando este imprevisto resultado no fue advertido por Heidegger hasta 1930, fue decisivo para el sobrevenimiento de la *Kehre* al haber dado lugar a que toda pretensión de acceder a un fundamento o *Grund* se transformara en la resignada constatación de la «abismalidad» o *Abgründigkeit* del ser. Cabe recordar a este respecto que la incuestionable fuerza expresiva del término *Abgründigkeit* se deriva de la combinación de los vocablos *Grund* (fundamento) y *Abgrund* (abismo). La subversión agenciada por la *Kehre* destaca que el propio «círculo hermenéutico», en último término, es un vestigio de la denostada metafísica, y constata que en esta circularidad puede ser advertida una reminiscencia de los procedimientos analógicos tradicionalmente utilizados para evocar el ser.

15. Estos dos aspectos de la ruptura de Heidegger con la tradición fenomenológica son desde luego discordantes, y su incompatibilidad parece haber originado la *Kehre*. Aun cuando el ontologismo viene auspiciado por la tradición que Heidegger denominará más tarde «onto-teo-lógica», también es plausible interpretar el finitismo como una reacción a este precedente histórico. Con el advenimiento de la *Kehre* se vio Heidegger precisado a proponer una terminología que, aun preservando la disposición ontológica, no desvirtuara los logros del finitismo.



ponentes doctrinales, la finitud y el ontologismo, exigen una metodología basada en la preponderancia de la «circularidad», quedando así legitimada la índole «espontáneamente circular» del transcendentismo de Heidegger.

No tiene sentido alguno, por consiguiente, interpretar el enaltecimiento heideggeriano del «círculo hermenéutico» en base a la presunta filiación fenomenológica de la ontología fundamental. Y sin embargo conviene recordar que algunos historiadores, ejerciendo sobre los textos una censurable violencia, han creído entrever en la obra de Husserl una decantación metodológica de índole palpablemente «circular». En todo caso, la decisiva presencia del «círculo hermenéutico» en la doctrina del primer Heidegger aporta un testimonio definitivo sobre el peculiar vínculo entre el ser y el Dasein. Pero también cabe entrever en él una invencible propensión a diferir la posibilidad que ser y Dasein se ejercen recíprocamente. En el círculo hermenéutico, por decirlo en otros términos, la referida «consignación mútua» del ser y el Dasein da lugar a que el ente «gire en torno» al ser y viceversa, o sea que ambos favorecen *das Umeinanderkreisen* (como formula Heidegger) de ambas instancias. La preponderancia metodológica de la circularidad hermenéutica en la ontología fundamental, de todos modos, hace sospechar que Heidegger quizá desaprovechó una oportunidad de preservar con mayor rigor la orientación circular que le imponían sus convicciones finitistas, pues hubiera bastado con incluirla en una metodología de signo antitrascendental. Cuando se defiende una finitud originaria, no obstante, la única opción es proscribir toda metodología (las de índole trascendental no son una excepción) inspirada en la tradición que Heidegger denomina «metafísica». Aunque sea de paso, conviene señalar que el impulso revocador originado en la finitud, un lustro después de Ser y Tiempo dio lugar a la célebre *Kehre*.

Una filosofía antiteórica de alcance tan radical como la que propone Heidegger, en suma, no puede ser tributaria de una doctrina que, como ocurre con la fenomenología, tiene como tema principal la

teoría de su propio método. En la ontología fundamental cristaliza la tradición filosófica «alternativa» secularmente comprometida con el pensamiento de la finitud. No es extraño, por consiguiente, que en sus tesis más radicales la doctrina del primer Heidegger cuestione de raíz los modos de pensar «metafísicos». Si Heidegger percibió en la facticidad de la existencia el eje de su pensamiento, la «metafísica» considera que la facticidad es un epifenómeno sin significación alguna. No advierte que la existencia humana resiste los esfuerzos encaminados a objetivarla y a teorizarla, y desdeña el fundamental talante «histórico» de la existencia. Soslayando el posibilismo que aflora en todo existir humano y que proviene de su crucial «despliegue en dirección al futuro», la «metafísica» aspira notoriamente a trascender la realidad fáctica. En un primer momento la metafísica desvirtuó la condición posibilista de la existencia con la presunción de un alma substancial y eterna, y en una época posterior le sobrepuso una subjetividad asociada a una presencia trascendente, en la cual «dentro del ahora-teórico se formula y se responde la cuestión sobre la naturaleza del yo indubitable».<sup>16</sup> Los defensores de la subjetividad trascendental, por su parte, han subrayado su presunta concertación con la eternidad, «el tiempo-dentro-del-tiempo que es el ejercicio del pensamiento».<sup>17</sup>

Si la metafísica convierte la finitud en una autopresencia subsistente que ha superado las instigaciones a contemplar la nada, Heidegger «indaga el movimiento mediante el cual la presencia se constituye como tal presencia, el propio presentarse de la presencia, en lo que tiene de infinitivo verbal. Heidegger busca ese infinitivo verbal ausente en la concepción todavía substantivista de Husserl.»<sup>18</sup> La colaboración de la presencia con el presente, una vez más, esclarece la aparente impre-

16. Jordi Sales Coderch, «El genio maligno, figura del ejercicio del pensamiento», *Universitas Tarraconensis* 1 (1983), p. 8.

17. *Loc. cit.*

18. Eugenio Triás Sagnier, «Introducción» a la obra: Martin Heidegger, *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, (trad. de J. M. Valverde), Barcelona 1983, p. 6.

cisión de estos puntos de vista. Sobre todo pone de relieve que la concepción heideggeriana de la temporalidad legitima la identidad «ontológica» que reclama la obra del primer Heidegger. De todos modos, si la meditación sobre el tiempo llevó a Heidegger a exaltar la dimensión propiamente ontológica de su obra, también revela el plausible origen de los rasgos formales y metodológicos en la ontología fundamental.<sup>19</sup>

19. Aun cuando suele ser afirmado con censurable aplomo que la fractura entre la fenomenología y la ontología fundamental surgió al haber «profundizado» Heidegger en la metodología de Husserl, a primera vista no parece adecuado entender el proyecto fenomenológico, de orientación esencialmente gnoseológica, como el precedente (ni siquiera formal) de una doctrina que, como es el caso de la ontología fundamental, además de adoptar un antiepistemologismo a ultranza procede a articularlo por medio de la *finitud* y del *ser*. Hay que convenir, sin embargo, en que no es fácil abordar tales temas con una total asepsia antiepistemológica. Desde luego Heidegger porfió por relativizar los recursos gnoseológicos del ser humano invocando una presunta primordialidad del finitismo y de la ontología. Pero esta depreciación del conocimiento constituye una profunda fisura en el entramado meditativo en torno a Ser y Tiempo. Por esta razón, las reservas ante el cuestionamiento antiepistemológico heideggeriano ocupan un lugar destacado en los estudios contemporáneos sobre la ontología fundamental. En ellos predomina una actitud revocadora; el enaltecimiento de la finitud no puede impugnar la dignidad del conocimiento en aras del practicismo. Las manifestaciones que apuntan en esta dirección son abundantes: «El conocimiento no sólo es el camino radicalmente originario (*allerursprünglichste*) que debe tomar el Dasein, ya que se trata de un ente finito, para acceder a los demás entes. También es la instancia que precede a la acción, o sea el modo originario de apropiarse aquéllos.» (Cfr. Prauß, *Erkennen und Handeln in Heideggers «Sein und Zeit», op. cit., p. 80*). Se nos advierte, en suma, que *la importancia atribuida al vínculo ontológico no consigue menoscabar la centralidad del vínculo epistémico*. «Cada vez que se afirma que un determinado vínculo con la realidad antecede la relación cognitiva, se está fomentando el escepticismo [...]. [Si los defensores de estos vínculos supuestamente precognitivos] pretenden evitar unas conclusiones escépticas que acabarán por impugnar sus propios postulados, no tienen más alternativa que justificar tales «relaciones precognitivas» como una variedad de conocimiento. Pero entonces incurrirán en contradicción, no sólo porque presuponen que la relación cognitiva es independiente de esta justificación, sino además porque dan a entender que la precede.» (Cfr. James R. Mensch, *The Question of Being in Husserl's Logical Investigations*, La Haya 1981, p. 33). En esta propensión a *supereditar el ámbito de lo ontológico-latente al nivel de lo epistemológico-manifiesto* concurre asimismo el fenomenólogo Jan Patočka. «El problema de la manifestación es más profundo, más fundamental, más original que el problema del ser. Sólo puedo acceder al problema del ser partiendo del problema de la manifestación. No obstante, si elijo co-

#### 14.2.4. La temporalidad expresada la peculiaridad ontológica del Dasein

«Importa esclarecer la eventualidad de que el apriorismo y el transcendentalismo que concurren en el discurso fenomenológico tengan el mismo origen que la actitud indagadora considerada esencial por la fenomenología. Desde el punto de vista de Heidegger este origen sólo puede consistir en una concepción específica del tiempo.»<sup>20</sup> Situados en esta perspectiva, es patente que el cuestionamiento de la doctrina tradicional sobre el tiempo ocasionó a su vez una doble revisión teórica. Por un lado dio lugar a que Heidegger profundizara en el apriorismo fenomenológico hasta alcanzar el nivel fundamental de la «comprensión del ser». Por otro lado impulsó la alteración del planteamiento transcendental que había adoptado la fenomenología idealista, y propició el talante hermenéutico y circular que caracteriza la versión heideggeriana del transcendentalismo. Las consecuencias más radicales del cuestionamiento heideggeriano de la doctrina tradicional sobre el tiempo, sin embargo, pueden ser advertidas en el talante innovador de los planteamientos puramente ontológicos de Heidegger.<sup>21</sup> Este filósofo

mo punto de partida el problema del ser abstracto, la manifestación se convierte asimismo en abstracta hasta transformarse en un signo puramente formal. [...] Desde esta perspectiva, y con independencia del procedimiento seguido, resulta imposible dar vida al problema del ser.» (Cfr. Jan Patočka, *Platon et l'Europe*, trad. de E. Abrams, Lagrasse 1983, p. 177). Es difícil expresar con mayor acuidad las reservas que todo fenomenólogo puede oponer al ontologismo de Heidegger, y describir más claramente el abismo doctrinal entre su primera doctrina y el legado de Husserl.

20. Reiner Schürmann, *Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'Être*, París 1982, p. 77.

21. Esta revisión está abocada a un cuestionamiento que debe atender por igual la voluntad de profundizar en el *status* ontológico de la temporalidad y a la necesidad de preservar la aproximación «fenomenológica» al hecho temporal. Por un lado, este doble compromiso explica la frecuente utilización por Heidegger de una terminología a la vez óntica, intuitiva, metafórica y objetivadora para explicar el «ser del tiempo», pues suele recurrir, como es notorio, a expresiones como «salir de sí mismo», «estar fuera de sí», «abertura» o «abierto». Por otro lado, justifica que una vez sobrevinida

mantiene que la temporalidad expresa la esencia ontológica del Dasein con tal acuidad que toda desvirtuación de las prestaciones ontológicas del ente existente (la habitual ontificación del Dasein producida por la captación «inauténtica» de su fundamental vínculo con el ser) debe ser imputada a la incapacidad del pensamiento humano para aprehender la desconcertante naturaleza del tiempo. La posición de Heidegger ante las repercusiones ontológicas del fenómeno temporal, en todo caso, fue incuestionablemente nítida: «En la medida que el tiempo favorece la disposición metafísica del Dasein, se substrahe a toda captación cuando el Dasein es aprehendido teóricamente.»<sup>22</sup> La tendencia a teorizar la realidad, efectivamente, no sólo es cuestionada por Heidegger porque la percibe como la principal consecuencia del impulso objetivador y presencialista propiciado por la sobrevaloración tradicional del método. También impugna el teoricismo porque lo percibe como un peligro para el pensamiento ontológico. En todo caso advierte Heidegger que el compromiso con la teoría es incompatible con la «metodología» que propone la ontología fundamental.

El habitual enaltecimiento filosófico de la teoría, en otras palabras, es denunciado por Heidegger como una perniciosa consecuencia de ciertas actitudes espontáneas del Dasein. Su animadversión hacia las complacencias tradicionales con la teoría fue siempre extrema, y explica la resistencia de la ontología fundamental a toda sistematicidad de filiación presencialista y «subsistente» o *vorhanden*. Este exacerbado antisistematismo, sin embargo, proviene en cierto modo de la carencia de recursos fundadores, o sea del mismo déficit que suele ser imputado, como ya ha sido referido, a las doctrinas de orientación finitista, al ontologismo de la metafísica tradicional, y a las teorías clásicas sobre la

---

la *Kebr* desistiera Heidegger de comprender ónticamente, operando desde una perspectiva fundamentalista, el referido «ser del tiempo», y optara por defender a partir de entonces el presunto carácter «abismal» (*abgründig*) del fluir temporal.

22. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, op. cit., p. 256.

temporalidad. Las actitudes antisistemáticas y antifundamentalistas de Heidegger, a su vez, culminan en el enaltecimiento de la «abismalidad» o *Abgründigkeit*.<sup>23</sup>

En referencia a la estructura circular del planteamiento ontológico de Heidegger, cabe recordar que este ensamblaje de remisiones recíprocas describe, como ya ha sido referido, la propensión a «atenerse a su propio ser» que concurre en el «ser mismo» del Dasein. Esta modalidad «circular» de ontología por lo pronto ofrece la ventaja de favorecer un modelo de pensamiento inequívocamente no aporético. Su legitimación definitiva, de todos modos, sólo puede aportarla una tematización satisfactoria del sentido del ser, dado que la circularidad es en definitiva una rudimentaria aproximación formal a este objetivo ontológico-hermenéutico. No olvidemos que Heidegger insiste en la adecuación de la circularidad hermenéutica y el pensamiento ontológico. Y no le desanima que esta opción circular acabe conduciendo al déficit fundamentador que denomina «abismalidad», un rasgo carencial concertado con la propia *Abgründigkeit* que enlaza el ser con el ente en la diferencia ontológica. El despliegue indefinido de estas remisiones recíprocas, en todo caso, se manifiesta paradójicamente en la «finitud intrínseca» que ya hemos referido y que, en opinión de Heidegger, concurre en la temporalidad originaria. «La temporalidad que puede ser advertida (*erblickte*) en la transcendencia, y que al propio tiempo es su fundamento, tiene un carácter esencialmente transcendental y horizontal, o sea que en los factores que la determinan está prefigurada la diferencia ontológica.»<sup>24</sup> También es oportuno atribuir a la temporalidad, ya en último término, el

---

23. La presencia de la «abismalidad» o *Abgründigkeit* en la ontología fundamental, de todos modos, no es sólo una consecuencia del circularismo de inspiración hermenéutica que propugna Heidegger, como tampoco proviene de la circunspección diferidora que adopta la diferencia ontológica cuando lleva a cabo su cometido fundamentador. A la vista de los resultados precedentes, en todo caso, no hay duda de que los conceptos de «circularidad hermenéutica», «temporalidad originaria» y «diferencia ontológica» están íntimamente entrelazados en el planteamiento heideggeriano.

24. Rosales, *Transzendenz und Differenz*, op. cit., p. 198.

cometido de compendiar la disposición des-fundamentadora o «abisadora» (un neologismo que evoca el «abismo» o *Abgrund* heideggeriano) que impregna la ontología fundamental. Esta tarea recapituladora, en todo caso, asigna a la temporalidad un rango preponderante. «La temporalidad es el fenómeno central y también el más problemático de todos los considerados en Ser y Tiempo, porque los conceptos centrales de la doctrina lo adoptan como punto de referencia (*Bezugspunkt*).»<sup>25</sup>

En términos generales es posible entrever en la ontología fundamental, de todas maneras, una elusiva «voluntad de fundamentación». Es a todas luces independiente del legado fundamentalista de Husserl, y su vinculación con las peculiares opciones indagadoras del primer proyecto heideggeriano produjo el fracaso histórico tácitamente admitido por la *Kehre*. El desconcertante cripto-fundamentalismo heideggeriano, en todo caso, enlaza paradójicamente la ontología fundamental con la denostada tradición metafísica. Se trata del mismo vínculo que había de ser denunciado por Heidegger cuando con posterioridad a la *Kehre* se disoció de la doctrina de Ser y Tiempo y la consignó a la tradición onto-teo-lógica. Por esta razón no deja de parecer enigmática la insistencia de algunos historiadores contemporáneos en interpretar las contundentes revocaciones heideggeria-

---

25. Kwan, *op. cit.*, p. 71. La interpretación del proyecto metodológico común a la fenomenología de Husserl y de Heidegger como una «doctrina acerca de lo primordial (*Ursprung*)» permite formular concisamente (véase del autor, a este respecto: *Conciencia intencional y diferencia ontológica*, Barcelona 1987, *passim*) la característica principal del vínculo entre sus respectivas producciones filosóficas, o sea la subordinación de los patentes elementos de continuidad a las conjeturables componentes de ruptura. «Las diferencias en el proyecto fenomenológico respectivo [de Husserl y de Heidegger] no deben apartar nuestra atención del aspecto que, a pesar de todo, aflora como la diferencia esencial: son heterogéneos los temas específicos que ambas aproximaciones se esfuerzan en captar. El origen sobreviene como subjetividad cuando el tema es la representación. El origen se manifiesta como Dasein cuando el tema es el ser de los entes. La transición de las esencias objetivas al ser de los entes es un retroceso. Indica que el transcendentalismo de la existencia es anterior al transcendentalismo de la subjetividad.» (Cfr. Schürmann, *Le principe d'anarchie*, *op. cit.*, p. 83)

nas como una radicalización de los imperativos formales y metodológicos de la fenomenología. El factor que ha desorientado a los estudiosos que defienden una filiación fenomenológica en la obra de Heidegger es la indiscutible afinidad operativa que este filósofo, a pesar de todo, mantiene con el legado fenomenológico. Pero las causas de esta concomitancia son inmanentes a los propios planteamientos de Heidegger y no deben ser confundidas con sus abundantes testimonios de fidelidad doctrinal. En realidad las declaraciones pro-fenomenológicas de Heidegger han hecho creer a algunos comentaristas contemporáneos que los aspectos coyunturales fueron decisivos en la constitución de la ontología fundamental. Otros historiadores, en cambio, se han dejado ofuscar por la paradoja de que tanto la doctrina de Husserl como la del primer Heidegger desarrollan un idéntico modelo formal: la «aspiración a la primordialidad» que persigue toda *Lehre vom Ursprung*. No parecen advertir que la «primordialidad» conseguida en cada caso es patentemente opuesta a la «primordialidad» concurrente. La conciencia intencional y la diferencia ontológica son obviamente los antagonistas capitales en este enfrentamiento crucial. «En Ser y Tiempo puede leerse que «alejamiento del origen», en el ámbito de la ontología, significa asimismo «degeneración». Sobre el método fenomenológico que esta obra defiende, se insiste en que todo «concepto o proposición originariamente delimitados» están expuestos a un peligro de «degradación», o sea que corren el riesgo de «perder pie».»<sup>26</sup>

---

26. Klaus Heinrich, *Vernunft und Mythos*, Frankfurt a. M. 1983, p. 22.

## Índice de autores

### A

Adorno, Theodor W.: 89, 110  
Aguirre, Antonio: 328  
Agustín de Hipona: 74, 139  
Anaximandro: 83  
Angehrn, Emil: 61  
Aristóteles: 84, 107, 468

### B

Becker, Oskar: 16  
Bergson, Henri: 125  
Biemel, Walter: 110  
Birault, Henri: 461  
Blumenberg, Hans: 116, 230  
Boer, Theodore de: 99  
Bollnow, Otto Friedrich: 203  
Boyer, Alan: 18  
Brentano, Franz: 34, 173-174, 176, 340  
Buber, Martin: 109  
Bubner, Rüdiger: 284

### C

Calvino, Juan: 139  
Cassirer, Ernst: 468  
Cerezo Galán, Pedro: 161

### D

Del-Negro, Walter: 15  
Derrida, Jacques: 29, 32, 89, 212,  
406, 484  
Descartes, René: 16, 43, 52, 84, 139,  
149, 297, 366  
Diemer, Alwin: 179  
Dilthey, Wilhelm: 139, 201, 220, 329  
Dreyfus, Hubert: 82, 146  
Dumont, Jean-Paul: 107

### F

Fédier, François: 402  
Feick, Hildegard: 219  
Fellmann, Ferdinand: 439  
Fink, Eugen: 32, 99, 101, 114, 123,  
234  
Foucault, Michel: 89  
Frank, Manfred: 143, 213-214, 480  
Franzen, Winfried: 68

### G

Gadamer, Hans-Georg: 123, 124,  
154, 163, 201-202, 204, 289, 451,  
463, 479

Galileo Galilei: 47, 87, 96  
Gaos, José: 472  
Gehlen, Arnold: 89  
Gethmann, Carl Friedrich: 138, 140,  
154, 170, 298, 340, 417, 442  
Goethe, Johann Wolfgang von: 345  
Görland, Imtraud: 185  
Granel, Gerard: 233, 366, 439  
Grondin, Jean: 201, 461  
Grossmann, Reinhardt: 438

## H

Habermas, Jürgen: 61, 220, 284  
Haefner, Gerd: 217, 223  
Hedwig, Klaus: 104  
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 43,  
60, 103, 110-111, 167, 366, 507  
Heidegger, Martin  
  como fundador de la ontología  
  fundamental: 32, 59  
  los postulados metodológicos de su  
  primera doctrina: 302-304, 306-  
  309, 327-329  
  su contribución al movimiento fe-  
  nomenológico: 16, 361-362  
  y el carácter circular del transcenden-  
  talismo: 142-156, 199-204, 514-519  
  y el compromiso descriptivo: 324  
  y el concepto de mundo: 37-38,  
  433-435  
  y el fundamentalismo: 369  
  y el legado infinitista: 448-450  
  y el método transcendental: 163-  
  166, 297-302, 309-311  
  y el minimalismo metodológico:  
  330-334

  y el necesario recurso a la media-  
  ción: 319-321  
  y el problema de la autoconstitución  
  del sujeto: 487-489  
  y el problema de la verdad: 245,  
  282-294, 356  
  y el tema de la finitud: 304-306,  
  473-476  
  y el tema de la objetividad: 488  
  y el tema de la presencia: 441-443  
  y el tema de la temporalidad: 184-  
  197  
  y el tema del finitismo: 470-473  
  y la autoostración del fenómeno:  
  417-428  
  y la búsqueda de una fundamenta-  
  lidad última: 311-314  
  y la determinación del tema funda-  
  mental de la fenomenología:  
  360-362  
  y la diferencia ontológica: 371-  
  374, 495-523  
  y la especificación hermenéutica  
  del método fenomenológico: 140  
  y la impugnación de la teoría fe-  
  nomenológica del tiempo: 495-498  
  y la intuición categorial: 399-412  
  y la radicalización del método fe-  
  nomenológico: 323, 327-362  
  y la revisión de la relación suje-  
  to-objeto: 117-121  
  y la solicitud interpretativa:  
  203-206  
  y las líneas generales de la onto-  
  logía fundamental: 470-473  
  y las mutaciones del método tran-  
  scendental: 302-304  
Heinrich, Klaus: 523

Held, Klaus: 26, 30, 43-44, 120, 122  
Henrich, Dieter: 62, 126  
Heráclito: 83  
Herrmann, Friedrich-Wilhelm von:  
  15, 59, 356, 371, 417, 440, 482  
Holz, Harald: 137-138, 153  
Hossenfelder, Malte: 143, 152, 204  
Hume, David: 43  
Husserl, Edmund  
  como fundador de la fenomenolo-  
  gía: 16  
  su ambiguo ontologismo: 141-144  
  su autoadscripción al transcenden-  
  talismo: 28-30, 148-152  
  su contribución al movimiento fe-  
  nomenológico: 15-32  
  y el compromiso descriptivo: 114-117  
  y el concepto de mundo: 30-38,  
  433-435  
  y el fundamento de la autoostración:  
  417-428  
  y el método transcendental: 142-  
  156, 199-204, 297-302  
  y el problema de la verdad: 237-  
  261, 299-317  
  y el rigor terminológico en filo-  
  sofía: 134-136, 228-232  
  y el tema de la objetividad: 69,  
  297-301  
  y el tema de la presencia: 441-443  
  y la co-origenariedad: 233-235  
  y la «tensión esencial» con la doc-  
  trina de Heidegger: 16, 21, 138,  
  299  
  y la determinación del tema funda-  
  mental de la fenomenología:  
  442-444  
  y la intuición categorial: 399-410

  y la solicitud interpretativa:  
  201-222  
  y la temporalidad: 47  
  y las mutaciones del método tran-  
  scendental: 298-304  
  y las líneas generales de la doctrina  
  fenomenológica: 16-44  
Hülsmann, Heinz: 229

## I

Iser, Wolfgang: 62

## J

Jäger, Alfred: 154  
Jaeger, Petra: 482  
Janssen, Paul: 44

## K

Kant, Immanuel: 34, 43, 103, 139,  
149  
Kierkegaard, Søren: 139  
Koselleck, Reinhardt: 177  
Kraft, Julius: 15, 508  
Kuhn, Helmuth: 139  
Kwan, Tze-wan: 153, 444, 449, 468

## L

Landgrebe, Ludwig: 101-102, 105,  
144, 148, 202, 229, 451  
Leibniz, Gottfried Wilhelm: 43

Levin, David: 231  
Levinas, Emmanuel: 483-486  
Lotze, Hermann: 141  
Lutero, Martín: 139

## LL

Lledó, Emilio: 230

## M

Marion, Jean-Luc: 404-407  
Marquard, Odo: 69  
Marx, Karl: 89  
Marx, Werner: 390  
Mensch, James R.: 518  
Merker, Barbara: 273  
Merleau-Ponty, Maurice: 15, 226, 236  
Mohanty, Jitendranath: 203  
Müller, Max: 239, 371, 392, 482

## N

Nietzsche, Friedrich: 19, 60, 84

## O

Orth, Ernst Wolfgang: 104

## P

Paci, Enzo: 15  
Parménides: 83

Pascal, Blaise: 139  
Patočka, Jan: 15, 435-436  
Pfinder, Alexander: 16  
Platón: 84, 249  
Pöggeler, Otto: 164, 271, 347, 369, 393  
Prauss, Gerold: 432, 518  
Pugliese, Orlando: 347

## R

Rang, Bernhard: 248  
Richardson, William J.: 249  
Richir, Marc: 233, 366  
Ricoeur, Paul: 171, 206-207, 210  
Rorty, Richard: 76, 205  
Rosales, Alberto: 194, 389, 470, 502, 507  
Rábade, Sergio: 265

## S

Sales Coderch, Jordi: 232, 438, 517  
Sartre, Jean-Paul: 15  
Schacht, Richard: 15  
Scheeler, Max: 16, 205-206, 290  
Schelling, Friedrich Wilhelm: 452  
Schleiermacher, Friedrich: 329  
Schmiedinger, Heinrich: 284  
Schopenhauer, Arthur: 119  
Schürmann, Reiner: 519  
Sellars, Wilfred: 205  
Sexto Empírico: 351  
Smith, Frank J.: 15  
Simon, Josef: 312  
Sloterdijk, Peter: 290

Sommer, Manfred: 170  
Spiegelberg, Herbert: 15  
Srubar, Ilja: 436  
Ströker, Elisabeth: 23, 44, 53

## T

Taminiaux, Jacques: 125  
Theunissen, Michael: 438  
Trías, Eugenio: 517  
Tugendhat, Ernst: 59, 166, 218, 242, 430, 481  
Twardowski, Kasimir: 364, 438

## V

Valls Plana, Ramón: 167  
Vico, Gianbattista: 479  
Villwock, Jörg: 196

## W

Wetz, Franz Josef: 302  
Whitehead, Alfred North: 60  
Wiehl, Rainer: 139  
Wiplinger, Fridolin: 166, 371, 388, 506  
Wolandt, Gerd: 300

## X

Xirau, Joaquín: 31, 151

## Y

Yorck von Wartenburg, Paul: 68

## Z

Zubiri, Xavier: 170, 240



## Índice de materias

### A

- a posteriori*: 435
- a priori*: 197-199, 299, 301, 332, 418, 464
  - fáctico: 304
- a-ser o *Zu-Sein*: 166, 244, 278, 282
- apertura u *Offenheit* del ser: 156, 379
  - del proyecto: 437
- abismalidad o *Abgründigkeit*: 515, 520
- abismo o *Ab-grund*: 306, 515
- absoluta, región: 364, 490
- acaecer de la verdad o *Wahrheitsgeschehen*: 78-84
- actitud natural: 22, 129
- acto
  - categorial o fundamentado: 400-412
  - dóxico: 402
  - emocional: 133
  - objetivador, la primacía del: 298-302
  - realizador o *erfüllender Akt*: 171
  - sensible o fundamentador: 400-412
  - tético, la autoidentidad del: 242, 264
- actuaciones o *Leistungen* del yo: 26
- adecuacionismo: 264
- aletheiología*: 200, 356, 479
- alteridad: 473-476
  - radical: 476
- alumbramiento o *Lichtung*: 83, 245
- ámbito de los entes intramundanos: 433-436
- antecesión o *Vorgängigkeit*: 313, 509
- antimetáfsica: 415-417
- antiepistemológica, dimensión: 518
- antiespeculativa, actitud: 416
- antiojetivismo: 483-488
- antipresencialismo: 415-417
- antisistematismo: 148
- antisubjetivismo: 483-488
- antisujeto: 478
- antiteoricismo: 485-487
- antiteórica, actitud: 251, 430, 489
- antitranscendentalismo: 146
- antropología filosófica: 155-156, 307
- apariencia o *Schein*: 43, 422
- apercepción: 48-49, 51
- apriorismo en fenomenología, el: 302
- armonía primordial entre lenguaje y ser, la: 225-236
- ars interpretandi*: 210-221
- autenticidad o *Eigentlichkeit*: 61
- autoconciencia: 186-194

autoconstitución: 487-490  
 autodonación: 240-243, 246-247, 355-358  
 autoencubrimiento: 278-284  
 autointimidad del absoluto: 189  
 automostración o *das Sich-zeigen-lassen*  
 – *a priori*: 321  
 – del ente u óntica: 351-354  
 – del ser, el horizonte universal de la: 417-428  
 – el horizonte de: 424  
 – primordial: 399-428  
 automostrativo, carácter: 321  
 autorreferencia: 287, 392-393  
 autotematización del saber: 464  
 autoteorización del sujeto cognoscente: 298  
 autoconciencia, posibilitación mundana de la: 188, 429-433  
 autodonación inmediata o *unmittelbare Selbstgegebenheit*: 28-30  
 autodonación  
 – como ser: 354-358  
 – de la cosa: 28  
 – del fenómeno: 175  
 – presentificadora: 441-443  
 – la inmediatez de la: 28  
 autodonación [estado] o *Selbstgegebenheit*: 28-29  
 autodonación [proceso] o *Selbstgebung*: 175, 358  
 automanifestación del objeto, la: 29

## B

binomio expectativa-realización o *Erwartung-Erfüllung*, el: 169-177, 263-265

## C

carácter de acto o *Aktcharakter*, el: 173  
 – óntico u onticidad (*Seiendheit*): 381-384  
 carácter veritativo del ser, el: 270-273  
 categoría: 306-311  
 categoría modal: 180  
 causa (en contraste con motivación): 213-215  
 ceguera metafísica en relación con el ser, la: 391  
 centro egológico originario: 56-58  
 cerrazón o *Verschlossenheit*: 275  
 ciencias humanas o del espíritu, las: 479  
 circularidad  
 – del transcendentalismo heideggeriano, la: 159-168, 512  
 – hermenéutica: 219-221, 514-518, 521  
 – lógica: 163, 314  
 co-presencia originaria de lenguaje y ser, la: 226-235  
 co-surgencia o *Gleichursprünglichkeit*: 312, 502  
 co-surgimiento de lenguaje y sentido, el: 225-236  
 comprender o *verstehen* en fenomenología: 201-236  
 comprender, el (*das Verstehen*): 159  
 – la tematización del: 217-219  
 comprensión del ser por el *Dasein*, la: 58-66, 223  
 – como «fenómeno primordial», la: 216-219, 322  
 – como esencia de la finitud, la: 456-461

comprensión del ser, el horizonte finito de la: 508-510  
 comprensión  
 – hermenéutica: 166-168  
 – ontológica: 166-168  
 – originaria: 71-76  
 – el fenómeno general de la: 109-113  
 – la hermenéutica de la: 217-223  
 – la ontología de la: 216, 507  
 – la primordialidad de la: 220-221  
 conceptos *a priori*: 147  
 conciencia  
 – actos intencionales de la: 171, 298-302, 400-412  
 – como *constituens* originario, la: 359-362  
 – de la propia conciencia: 42  
 – de los efectos de la historia o *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*: 163  
 – intencional: 27, 41, 363-397  
 – modos de la: 297-302  
 – pura o *reines Bewußtsein*: 101, 248, 365-369  
 – pura como esfera de posición absoluta, la: 490-493  
 – reflexiva: 366  
 – transcendental: 297  
 – la dimensión temporal de la: 169-172  
 – la estructura teleológica de la: 169-174  
 – la filosofía de la: 297, 486  
 – la vida de la: 58-66  
 – la vida intencional de la: 177-181  
 – las condiciones operativas de la: 367  
 condición de posibilidad: 304, 340  
 – transcendental: 302  
 conocimiento  
 – el problema clásico de la teoría del: 477  
 – finito: 454  
 – la primacía del: 158-160  
 constitución:  
 – análisis de la: 56-58  
 – originaria: 208, 359-362, 463-493  
 – el sentido mundano de la: 134-136  
 – el sentido transcendental de la: 134-136, 342-345  
 construcción, la necesidad de la: 110-112  
 continuidad metodológica entre Husserl y Heidegger, la: 297-305, 322  
 correlación noético-noemática, la: 43-44, 101  
 correlación universal *a priori*: 27-28  
 correlato intencional 28  
 cosa en sí: 321  
 cosa misma, la: 144, 205, 331  
 – como concepto orientador preeminente, la: 237, 408  
 creencia, la abstención en la: 22  
 cripto-especulación: 117  
 crisis de las ciencias, la: 87-92  
 cuerpo, la preponderancia fenomenológica del: 175, 184  
 cumplimiento o *Erfüllung*: 240, 263, 169-173  
 – de la intención significativa, el: 27

## D

### *Dasein, das:*

- como «ente ejemplar», el: 376-380, 508-510
- como multiplicidad de posibilidades, el: 195, 310
- el alcance ontológico del: 62, 380-383
- el «cerrarse para sí mismo» del: 275
- el autoproyecto del: 191-193
- el desempeño proyectivo del: 195
- el proceso autorrevelador del: 225-230, 382-384
- el proyecto «mundano» del: 304, 318
- el talante realizador del: 225, 244
- el vínculo o relación mundanos (*Weltbezug*) del: 429-461
- la «posibilidad de ser» del: 165
- la actitud posibilista del: 190-194
- la actividad autorreveladora del: 244
- la analítica existencial del: 219
- la autocomprensión del: 65, 310
- la capacidad efectuatora del: 191, 508
- la característica óptica del: 377
- la constitución existencial del: 379
- la fenomenología del: 327-330
- la función anticircular del: 314-316
- la naturaleza manifestativa del: 458-462
- la peculiaridad ontológica del: 519-523

- la situación de ex-stasis del: 381, 509
- la unidad del: 140
- y su relación con respecto a su propio ser: 65, 73

### dato:

- «mismo»: 238, 323
- en sí: 239
- mito del, el: 205, 237

dato puro, la posibilidad del: 237

deductivismo: 338

degradación de la verdad, el peligro de la: 250, 281

degradación o declive [estado] (*Verfall*): 280, 391

degradación o declive [proceso] (*Verfallen*): 282, 391, 396-397

derección o *Geworfenheit*: 21, 277, 458-461

derección o *geworfen*: 360

des-cubrir o *Entdecktheit*, el: 258

- la estructura del: 258-261

des-encubrimiento o *Unverborgenheit* [estado], el: 245, 258, 286

des-encubrir o *Unverborgenheit* [acción], el: 245, 258, 286

desconexión o *Ausschaltung*: 22, 100

### descripción

- fenomenológica pura: 113
- noética: 48-50
- la exclusividad de la: 324

### descriptivismo:

- a ultranza: 324-326
- puro, la primordialidad del: 325

descriptivo, compromiso: 203-206

desempeños o *Leistungen* de la subjetividad: 26

desformalización: 418-428

designar o *meinen*: 44

dialéctica del sentido y la presencia, la: 44-46

### diferencia

- como lo finitamente primigenio, la: 512-514
- metafísica: 393
- óptica: 365

diferencia ontológica: 161, 363-366, 371-374, 495-523

- en la ontología fundamental, la función de la: 369-372, 386-389

- el declive o degradación (*Verfall*) de la: 390-393

- la nivelación de la: 392

- la preeminencia de la: 364

disponibilidad o *Vorhandenheit*: 196, 223, 383-389, 498-510

disposición o *Bewandtnis*: 430

distinción entre existencia y subsistencia: 383-389

distinción o *Unterschied* entre ser y ente, la: 371

dobleza o *Zwiefalt*: 371

donación o *Gegebenheit*: 413-415

- categorial del ser: 399-417

- intencional: 252

- originaria: 26, 319

- pura: 256, 481

- el autoconfinamiento husserliano en la: 263-267

- la revisión heideggeriana del concepto de: 251-254, 319

- modos de la: 252

- vínculo entre presencia y: 412-415, 480-484

doxográfica, tradición: 73

## E

efectuación o *Vollzug*: 309-311, 442-444

- como desempeño (*Leistung*): 449

*ego cogitans*: 297

*ego cogito* transcendental: 53, 151, 368, 392

egología: 56-58

empiriocriticismo: 17

en-tanto-que (*als*) apofántico, el: 221-225

en-tanto-que (*als*) hermenéutico, el: 220, 221-225

encubrimiento u ocultación (*Verdeckung*): 74, 286-290, 336-384

- del ser: 76-86

- la tendencia al: 288

encuentro o *Begegnung*: 258, 422

### ente

- ejemplar: 377

- existente: 140, 156-159, 346-350

- existente, las «estructuras de ser» del: 225-230, 304, 318, 382-384

- finito, la ontología del: 72

- subsistente: 140, 289, 304, 381-384

- el «carácter de ser» del: 365

- la comprensión del: 70, 318

- el estado de ser de un: 72, 337, 341

- la «autonomía» ontológica del: 318

- la condición diferenciada del: 289

– la manifestividad del: 346  
 enunciado, las formas categoriales del: 399-412  
 epojé fenomenológica, la: 23-26, 52-55  
 – las aporías de la: 122  
 – las pretensiones teóricas de la: 54-55  
 error, la enigmática posibilidad del: 239, 264, 267-270  
 esencia: 106, 124, 230  
 esencias, la intuición de las o *Wesensschau*: 55, 107  
 esfera de la conciencia pura, la: 25, 367  
 especificidad o particularidad (*Bestandnis*): 224, 430  
 especulación subrepticia en fenomenología, la: 114-117  
 espíritu: 392  
 esquema sujeto-objeto: 117-121  
 estado de ser de un ente, el (*die Seinsverfassung eines Seienden*): 72, 225-229, 365  
 estar de manifiesto u *Offenbarkeit*, el: 458-461, 471-475  
 evidencia: 172-177  
 – absoluta: 144-147  
 – ampliada: 412-416  
 – inmediata: 240  
 – la primacía absoluta de la: 241-244  
 – la remisión (*Verweisung*) a la: 120, 172-177  
 existencia: 383-389, 506-508  
 – auténtica: 61  
 – el carácter transcendental de la: 383  
 – la facticidad de la: 500-507  
 existencial: 308-311  
 existir auténtico, el: 380-382  
 – como «*existieren*»: 382  
 expectativa o *Erwartung*: 169, 177, 263  
 – y realización, la oposición entre: 169-173  
 experiencia  
 – absoluta: 145  
 – autodonadora originaria: 246  
 – de lo no teorizable: 485-487  
 – del mundo: 22  
 – del ser: 363-397  
 – las condiciones de posibilidad de la: 34, 43, 103, 139, 149, 312  
 explicación, la primordialidad de la: 203  
 explicar o *Erklären*, el: 201-203  
 explicitación o *Auslegung*: 159, 201-210, 328-335  
 – metódica de los fenómenos, la: 158-160  
 – la primacía de la: 201-203  
 explicitadora, operación: 202  
 ex-posición o *Enthülltheit*: 389  
 expresión como traducción, la: 236

## F

facticidad o *Faktizität*: 69, 449-454, 463-470, 477-479  
 – primordial: 463-493  
 – heideggeriana: 451-453  
 – husserliana: 108  
 – la metafísica de la: 478  
 fáctico, la primordialidad de lo: 463-465

fenomenidad  
 – como unidad de lo fenomenal: 119, 122  
 – ontológica: 423-426  
 fenómeno  
 – «fenomenológico», el concepto de: 132-135, 317-319  
 – «formal», el concepto de: 317-319  
 – clásico: 35, 422  
 – la autostratificación o el mostrarse-a-sí-mismo del: 28, 321, 357  
 – la autodonación del: 320-325, 355-358  
 – la captación reflexiva por sí mismo del: 335  
 – la fenomenidad del: 344, 401  
 – la inmediatez autostratificadora del: 321-323, 350, 357  
 – «vulgar», el concepto de: 317-319, 353  
 fenomenología, la: 15-98  
 – de la significación: 43-44  
 – el punto de partida de la: 34-42  
 – el principio fundamental de la: 245-247  
 – el programa reductivo de la: 22-25, 52-55  
 – el substrato metafísico de la: 84  
 – el tema fundamenral de la: 418-428  
 – genética: 43-44  
 – la adscripción al transcendentalismo de la: 33  
 – la concepción fenomenológica de la: 421-428  
 – la concepción formal de la: 421-428  
 – la concepción «vulgar» de la: 421-428  
 – la dimensión antiteórica de la: 430-489  
 – la dimensión hermenéutica de la: 140, 210-212, 327-339, 418-428  
 – la imprecisión terminológica en la: 228-232  
 – la orientación metodológica de la: 142-149  
 – la radicalización heideggeriana de la: 138, 418-428  
 – las insuficiencias reflexivas de la: 29, 187, 309  
 – los objetivos de la: 349  
 – y el lenguaje: 225-228, 233-236  
 – y la ontología transcendental, la: 152-154  
 fenomenológico  
 – movimiento: 15-21  
 – la pérdida de influencia del movimiento: 16-19  
 – transcendentalismo: 141-147  
 – tratamiento (*Behandlungsart*): 421-425  
 filosofía  
 – el rigor terminológico en: 228-232  
 – la crisis contemporánea de la: 96  
 finitismo: 466-470, 510-518  
 – la carencia o déficit congénitos del: 454-458  
 finitista  
 – el memento: 511  
 – la revulsión: 513  
 finitud o *Endlichkeit*  
 – como condición para la diferencia ontológica: 473-476

- como origen de la experiencia del ser: 395-397
- del Dasein: 461, 463-481
- del ser humano, la: 451-454, 518
- el análisis de la: 455-458
- las consecuencias extraónticas de la: 393-395
- la ignorancia deliberada de la: 453-455
- la productivización de la: 453
- los efectos de la: 429-461
- foco intuitivo: 125
- frustración o *Enttäuschung*: 182, 260
- fulcro intemporal: 146
- fundamentación o *Begründung*:
  - diferida: 390
  - metafísica: 515
  - originaria: 94
  - paradójica: 510-512
- fundamentalismo: 297-302, 311-314
  - absoluto: 311-314
- fundamento o *Grund*: 306, 515
  - la recíproca remisión de principio y: 160-162
- futuro originario, el: 188-190, 195

## G

giro transcendental: 17-21

## H

hábito o *Verhaltung*: 249  
 hacer (o hacerse) accesible (*die Erschlossenheit*), el: 63, 74, 275, 314-321, 418-428

hacer accesible (*Erschlossenheit*) pro-  
 toveritativo, el: 75, 265-269  
 - la estructura del: 266-272  
 - la plasticidad radical del: 273-276  
 hacerse accesible del ser o *die Erschlossenheit des Seins*, el: 426  
 hacia/donde o *das Woraufhin*, el: 373-375  
 hecho absoluto o *absolute Tatsache*: 102, 108  
 hecho puro: 204  
 hermeneuticismo: 210-212, 335-338  
 hermenéutica:
 

- circularidad: 202-204
- componente: 317
- dimensión: 215-219
- libertad: 213-215

 hermenéutica de la facticidad, la: 69  
 hermenéutico, círculo: 219-221, 514-518  
 historicidad: 66-71  
 historicismo: 69  
 histórico, conocimiento: 68  
 horizonte
 

- de la *Erschlossenheit*, el: 265-268
- mundano: 131

 hyléticos, contenidos: 51

## I

identidad, voluntad de: 122  
 imposibilidad de pre-pensar (*die Unvordenklichkeit*), la: 460  
 in-mediatez
 

- el carácter problemático de la: 19, 105-109

- la primordialidad de la: 268-271  
 inautenticidad o *Uneigentlichkeit*: 278-284  
 indefinición conceptual: 131  
 indeterminación terminológica: 130  
 infinitismo, las consecuencias epistemológicas del: 448-450  
 infinitista, la ilusión: 395-397  
 immanencia, ámbito de la: 186-188, 441-461  
 inmediatez, la metodología fenomenológica de la: 113, 316-320, 336-339, 355-359  
 inmediatismo presencialista: 105, 336  
 institución final o definitiva o *Endstiftung*: 94-95  
 institución originaria o *Urstiftung*: 86-98, 224-232  
 intención: 172-177
 

- significativa: 400-410
- «vacía»: 399-412

 intencional
 

- correlato: 101, 432
- estructura: 169-200
- proceder (*Verhaltung*): 249
- vínculo o relación: 25

 intencionalidad: 118, 121, 172-177, 186-188, 439-443
 

- como caso particular de la *Erschlossenheit*: 276
- como «entelequia vinculante»: 178
- la estructura temporal de la: 177-192
- la forma originaria de la: 177, 450
- la naturaleza de la: 118, 440

- las categorías modales de la: 178-179  
 - las formas primordiales de la: 26, 442-443  
 interpretación:
 

- como anticipación revisable: 219-224
- epistemología de la: 216-222

 interpretar en fenomenología: 201-236  
 interpretativa, sollicitación: 203-206  
 interpretativo, acto: 223  
 intersubjetividad: 60  
 interés
 

- negativo: 281
- por la no-verdad: 283, 285
- por la verdad: 285, 291-296

 intuición en general: 109-113, 399-324, 450-454  
 intuición categorial o *kategoriale Anschauung*: 45, 399-412
 

- como analogía, la: 400-407

 intuición
 

- donadora o *gebende Anschauung*: 413-415
- fenomenológica: 401
- inmediata: 144-147
- pura: 110
- sensible: 399-401
- suprasensible: 400-404, 407
- la esterilidad de la: 207, 408
- la primacía de la: 409
- y presencia, vínculo entre: 408-410

 intuitividad presentificadora universal: 245-247, 348-351  
 intuitivismo: 407  
 itinerario motivado o *Motivationsweg*: 214-217

## J

justificación trascendental de la fenomenología, la: 137-168

## K

kantiana, la revolución: 34, 43, 103, 139, 312  
*Kehre, die*: 58, 61, 466, 515

## L

labilidad o mutabilidad (*Bewegtheit*) de la *Erschlossenheit*, la: 273-276  
 labilidad o mutabilidad «bifronte» (*zweiseitige Bewegtheit*) de la *Erschlossenheit*, la: 275, 283-285  
 labilidad óptica del ser humano, la: 437  
 legitimación corroboradora: 234  
 lenguaje como tema fenomenológico, el: 225-228, 233-236  
 logos des-encubridor: 337  
 logos en fenomenología, el: 423

## M

manifestación o *Erscheinung*: 43  
 manifestación determinable: 437-441  
 manifestidad u *Offenbarkeit*: 157, 291, 379, 385, 389, 458-461, 471-475  
 – el ámbito de la: 157, 383-385

– el fundamento de la: 245  
 manipulabilidad o intervenibilidad (*Zuhandenheit*): 196, 223, 498-510  
 mediación  
 – automostrativa, el horizonte a priori de toda: 319  
 – en la inmediatez: 321  
 – la primacía de la: 323  
 metatranscendentalismo: 156-160  
 metafísica, tradición: 84  
 metaintencionalidad: 446  
 metodismo en general: 153-155  
 – fenomenológico: 149-152  
 método: 164-168  
 método fenomenológico  
 – la concepción fenomenológica del: 418-428  
 – la concepción formal del: 418-428  
 – la concepción «vulgar» del: 418-428  
 – la radicalización heideggeriana del: 327-362  
 método trascendental: 143-158  
 método, el concepto de:  
 – la implicación temática surgida del: 418-428  
 – la in-mediatez conciliada con el: 316-320  
 – la neutralidad del: 343-345  
 metodológica  
 – afinidad: 153, 298  
 – ambigüedad: 345-348  
 – despreocupación: 302, 327-329  
 mirada  
 – antinatural: 410  
 – fenomenológica: 410-412  
 – natural: 410-412

modernidad filosófica: 17-27, 369  
 modo de la donación o del venidado (*Gegebenheitsmodus*), el: 413-415  
 mónada: 101-102  
 monismo metodológico: 328  
 mostración mediatizada: 318-320  
 motivación filosófica: 213-215  
 movilidad (*Bewegtheit*) esencial de la *Erschlossenheit*, la: 292-294  
 muerte: 395  
 mundanidad: 135  
 mundano  
 – compromiso: 22-33  
 – vínculo: 429-461  
 mundo de la vida o *Lebenswelt*: 57, 86-98, 224, 232  
 mundo o *Welt*: 24, 30, 37-38, 433-435  
 – como entidad subjetiva: 434-437  
 – como fundamento: 429-434  
 – como principio: 429-434

## N

neutralidad del método, la impugnación de la: 343-345  
 nivelación del ser hacia el horizonte óptico, la: 337, 341  
 no-verdad, el interés del *Dasein* en la: 278-284  
 noema: 48-50, 54  
 noemático, análisis: 48-50, 118  
 – momento: 101  
 noesis: 48  
 noético, análisis: 48-50, 118  
 noético-noemática, correlación: 43-44, 101

## O

objetividad u *Objektivität*: 69  
 – modos de la: 297-302  
 objetivismo, el tema y la tradición del: 483-488  
 objeto  
 – el modo de acceso natural al: 411  
 – la donación originaria del: 413-415  
 – la fenomenidad del: 112-119  
 – la filosofía del: 367  
 – la objetividad del: 485-487  
 – la primacía del: 117-121  
 – la purificación del: 367  
 objeto intencional: 29-34  
 objetualidad o *Gegenständlichkeit*: 151, 215, 482, 488  
 ocultación o *Verdeckung*: 74, 286-290, 336-338  
 óptica, transcendencia: 386  
 onto-teo-lógica, la tradición: 66, 73, 522  
 ontología  
 – antipresencialista: 415-417  
 – formal a priori: 368  
 – regional: 387  
 ontología fundamental:  
 – el momento finitista en la: 466-470, 510-518  
 – la adscripción al transcendentismo de la: 152-156  
 – la dimensión hermenéutica de la: 215-219  
 – la filiación fenomenológica de la: 152-154, 418-428  
 – la orientación metodológica de la: 142-156, 199-204, 297-302

– la radicalización de la: 366-369  
 ontológica  
 – primacía: 66-71  
 – indiferencia: 363-369  
 ontológico, ámbito: 387  
 operativo, concepto: 121-126  
 orden de la situación o *Befindlichkeit*,  
 el: 384  
 origen, la doctrina sobre el (*die Lehre vom Ursprung*): 297-302, 311-314  
 origen absoluto: 234

## P

percepción, la primacía de la: 47-52  
 percepción pura: 204  
 perfilación o *Abschattung*: 49, 438, 447  
 perspectiva absoluta: 355  
 plenitud o *Fülle* de una realización,  
 la: 169-173, 263  
 polo del yo o *Ichpol*: 31  
 poner de manifiesto u *offenbaren*, el:  
 379, 423  
 ponerse de manifiesto a sí mismo o  
*sichselbstoffenbaren*, el: 380, 423-425  
 posibilidad:  
 – «existencial»: 274, 444  
 – como categoría ontológica: 71, 443-448  
 – modal: 444  
 – pura: 274  
 posibilista, disposición: 190-194, 474

postcartesianismo, el lugar de la fenomenología en el: 16-26  
 pre-comprensión o *Vorverständnis*: 64-65, 313, 330-334, 341  
 precedencia o *Vorgängigkeit*: 197, 311-317  
 – del ser con respecto al ente: 330-334  
 presencia: 441-443, 496  
 – fenoménica: 399-428  
 – intuitiva, independencia de la significación respecto de la: 233-235  
 – originaria: 238  
 – subsistente o *vorhanden*: 383-389  
 – el *status* ontológico de la: 193  
 – el vínculo entre donación y: 412-415  
 – la evidencia de la: 412  
 – la metafísica de la: 407  
 – la primacía ontológica de la: 406-408  
 – las aporías de la: 415  
 presencialismo: 151, 192, 214, 358, 407  
 – absoluto: 189, 357  
 – la crítica heideggeriana al: 412-417  
 presente  
 – el *status* ontológico del: 193-195  
 – la primordialidad del: 188-190  
 – la vital presencia ante sí mismo del (*die lebendige Selbstgegenwart*): 189  
 presente vivo o *lebendige Gegenwart*: 20, 57  
 presentificación autodonadora o

*selbstgebende Vergegenwärtigung*: 408-410  
 – del ser: 216, 401-403  
 presentismo absoluto: 407  
 primacía de lo existente sobre lo subsistente, la: 386  
 primordialidad fenomenológica, las formas de la: 99-136, 523  
 principio:  
 – de todos los principios, el: 212, 237, 245-247  
 – la recíproca remisión de fundamento y: 160-162, 433-437  
 proceder alumbrador o *gelichtetes Verhalten*, el: 243-245  
 proceder [estado] o *Verhaltung*: 249, 440  
 proceso o *Verhalt*: 249  
 – encubridor: 356  
 proceso-de-verdad o *Wahrverhalt*: 292-294  
 protodato: 258  
 profenómeno o *Urphänomen*: 344  
 profundamentación: 94  
 protoimpresión o *Ur-Impression*: 366  
 protorregión: 364  
 prototranscendencia o *Ur-Transzendenz*: 443  
 proyectiva o *entwerfende*, la actividad: 360-361  
 proyecto o *Entwurf*: 18, 21, 361, 447, 472  
 proyecto abierto: 437-441  
 psicologismo: 36  
 puesta «entre paréntesis» fenomenológica, la: 38-40  
 puesta al descubierto o *Entdecktheit*, la: 292-294

## Q

querella del explicar y el comprender (*der Verstehen-Auslegung Streit*), la: 201

## R

razón

– abierta: 149-152  
 – clásica, paradigma de la: 16-27  
 – como conocimiento intuitivo, la: 109-113, 450-454  
 – fenomenológica: 229, 149-152  
 – histórica, la crítica de la: 60-71  
 – la ciencia universal de la: 86-98  
 – moderna: 150  
 – teórica: 485-487

realidad

– como representación: 243  
 – pre-expresiva: 225-236  
 – transcendental, la estructura apodíctica de la: 490  
 realizaciones o efectuaciones (*Vollzüge*) del Dasein, las: 309-311, 442-444

realización

– de la *Erschlossenheit*, la: 244  
 – o cumplimiento (*Erfüllung*): 27, 169-173, 240, 263  
 – o efectuación: (*Vollzug*): 37  
 – plena de la intención significativa, la: 399-412

receptividad o *Rezeptivität*: 450-454  
 reducción fenomenológica: 22-25, 39, 52-55, 104  
 – la cuestionable preponderancia de la: 99-105



reducción trascendental: 24-26, 52-55, 254-257  
 reflexividad: 187  
 reflexivismo: 29  
 reflexión: 309  
 – paradigma de la: 19  
 – teoría husserliana de la: 480-485  
 – trascendental: 52  
 región absoluta de la conciencia y la subjetividad, la: 364  
 relación originaria del Dasein con el ser, la: 378  
 relación, la intencionalidad entendida como: 169-190  
 remisión o *Verweisung*: 307  
 representación o *Vorstellung*: 243  
 – e intencionalidad, la relación entre: 248, 484-487  
 – y representar, la indistinguibilidad entre: 122  
 – el «llevar a efecto» (*Vollzug*) la: 320  
 retroceder (*das Zurückgehen-auf*) hacia las «cosas mismas», el: 144, 205  
 revisionismo heideggeriano, el: 418-428

## S

sentido: 69  
 – antepredicativo, el: 225-228, 233-236  
 – la donación del (*Sinngabung*): 51  
 – la formación del (*Sinmbildung*): 233-235  
 – la historia del: 86-98  
 – la instauración definitiva del, o *Endstiftung*: 131  
 – la institución del (*Sinnstiftung*): 51, 113  
 – la unidad del: 178  
 – noético-noemático de las vivencias: 48-50  
 – preexistente: 233-236  
 – trascendental del mundo: 30  
 sentido del ser  
 – como *constituens* de toda constitución, el: 97, 305, 340, 341-343  
 – como estructura de toda manifestación *a priori*, el: 474-476  
 – como horizonte de automostración, el: 348-351  
 – como profenómeno, el: 332-334  
 – y la constitución originaria, el: 359-362  
 – el acceso al: 355  
 – la cuestión acerca del (*die Frage nach dem Sinn von Sein*) 63, 387-390  
 – la determinación metódica del: 156-160, 339-343  
 – la pregunta trascendental por el: 305, 388  
 sentimiento de estar a la intemperie (*das Unzuhaus*), el: 278  
 señalamiento o *Potntierung*: 38  
 ser  
 – del Dasein, el: 65, 73  
 – absoluto de la conciencia pura, el: 365-369  
 – como fenómeno directamente mostrable y legitimable, el: 350  
 – como fundamento, el: 376-380

– como posibilitador *a priori*, el: 443-448  
 – como *transcendens*, el: 373  
 – de las cosas, el: 381-383  
 – del ente existente, el: 73-79  
 – del ente subsistente, el: 381-384  
 – intervenible u operable (*Zu-Sein*), el: 166, 244, 278, 282  
 – y ente, la diferencia entre: 495-523, 371-374  
 – y transcendencia: 186-188, 458-461  
 – el «carácter veritativo» del: 270-273  
 – el carácter antifundamentado o «abismal» (*Ab-gründlich*) del: 515-520  
 – el carácter veritativo o *Wahrheitscharakter* del: 270-273  
 – el olvido o *Seinsvergessenheit* del: 80  
 – el sentido *a-lethológico* del: 249, 356  
 – el sentido o la verdad del: 474-476, 341-343  
 – la autodonación del: 403-406  
 – la comprensión del (*das Seinsverständnis*): 469  
 – la cuestión acerca del (*die Seinsfrage*): 297-325  
 – la experiencia del: 363-325  
 – la historia del (*die Seinsgeschichte*): 61, 83  
 – la indagación del: 373  
 – la manifestación u *Offenbarkeit* del: 458-461, 471-475  
 – la precedencia del: 373-376  
 – la precompreensión del: 330-341  
 – la presentificación del ser o *die Vergegenwärtigung des Seins* 401-403  
 – la relación de (*Seinsverhältnis*): 378  
 – la verdad del: 351-354  
 – las categorías del: 180  
 ser-dado o *Gegebensein*, el: 238  
 ser-en-el-mundo del Dasein, el: 140, 457  
 ser-en-el-mundo o *In-der-Welt-sein*, el: 157-159, 456-459  
 ser-para-la-muerte, el: 467  
 ser-posible (*das Möglichsein*), el: 323  
 ser-verdad (*das Wahrsein*), el: 287-294  
 significación: 44-47, 399-403  
 – la autonomía de la: 406-407  
 – la idealidad *a priori* de la: 406  
 – las formas categoriales o formales de la: 399-405  
 – las intenciones de la: 44  
 – los elementos materiales de la: 401-403  
 signo: 211, 412  
 síntesis intencional originaria: 359  
 sistematismo: 116  
 solipsismo: 57  
*Sorge, die*: 75, 141, 157, 216  
 subjetividad:  
 – absoluta, la autoconstitución de la: 487-490  
 – autoconstituyente: 17  
 – como fundamento: 224-232  
 – reflexiva: 480-485  
 – trascendental: 22-23, 101  
 – el vínculo mundano de la: 429-461

- la dimensión temporal de la: 62
- la filosofía tradicional de la: 17
- subsistencia o *Vorhandenheit*: 196, 223, 383-389, 498-510
- substracción o *Entzug*: 76-86
- sujeto
  - transcendental: 297-298
  - el vínculo mundano o *Weltbezug* del: 131
  - la autoconstitución del: 487-490
  - la autoexigencia desmesurada del: 170-175
  - la autoexpropiación o *Selbstent-eignung* del: 181-186
  - la dimensión espontánea del: 18-19
  - la esfera «interior» del: 157
  - la facticidad del: 429-437
  - la filosofía del: 15-19
  - la realidad óptica del: 491
  - la vertiente mundana del: 429-434
  - y objeto, la relación entre: 117-121, 448
- superprincipialismo: 433

## T

- teleología de la conciencia, la: 169-172, 177-181
- telos: 33, 301
- tematización fenomenológica, la: 126-129
  - de los conceptos operativos, la: 121-126, 129-134
- temporalidad
  - auténtica: 190-194, 196
  - como *Temporalität*: 196, 496
  - finita: 495-523
  - inauténtica: 496-498
  - inherente a la comprensión del ser, la: 495-499
  - originaria: 521
  - propia, el futuro como fenómeno primario de la: 498-502
  - vulgar: 500
  - las tematizaciones de la: 496-500
- temporalidad como *Zeitlichkeit*: 495-498
  - la función autoexplicativa de la: 495-499
  - la irreducibilidad ontológica de la: 498-502, 519
  - las «propuestas ópticas» de la: 497
- temporalización o *Zeitigung*: 194
- temático, concepto: 126-129
- tendencia al encubrimiento o *Verdeck-ungstendenz*: 286-290, 336-338
- tensión entre lo temático y lo operativo, la: 126-135
- teoricismo: 198, 215, 493
  - presencialista: 111
- terminología fenomenológica, la ambigüedad de la: 134-136, 228-232
- tesis general mundana: 129
- teórica, actitud: 477-479
- theoria*: 224, 391
- tiempo, el
  - como horizonte de la comprensión del ser: 485-498
  - del proyecto: 191-193
  - fundamentador: 169-200
  - inauténtico: 199-201
  - mundano: 188-192
  - ontificado: 191, 200
  - originario: 194-200

- presencialista: 190
- propio: 496-499
- «vulgar»: 199-206, 498
- el análisis husserliano del: 188-196
- la doctrina heideggeriana sobre el: 490-498
- transcendencia: 186-188, 458-461
  - como lo propio del *Dasein*: 441-443
  - órdenes de la: 208
- transcendens*: 373
- transcendental:
  - método: 141-147, 298
  - sentido crítico-limitativo de la filosofía: 143-145
  - sujeto: 297-298
  - tema: 233
- transcendentales, condiciones: 21
- transcendentalismo: 142-144, 152-156, 199-204, 297-302
  - circular: 163-168, 515-518
  - múltiple: 147
  - y hermenéutica: 334-341
  - la ortodoxia doctrinal del: 29, 143, 167
- transcendentalista, posición: 165-167

## Ü

*Unheimlichkeit, die*: 278

## V

venir-dado o *Gegebenheit*, el: 413-415

- verdad:
  - antiteórica: 485-487
  - como adecuación, la: 242, 259
  - como autodonación, la: 245-247
  - como des-encubrimiento o *ale-theiología*, la: 356
  - como evidencia, la: 239-240, 263
  - como intuición no desmentida, la: 257-261
  - como tema clásico, la: 84
  - contemplativa o teórica: 84
  - de las representaciones nominales, la: 399-412
  - existencial: 245
  - recta, la: 242, 272
  - el interés por la: 265, 291-296
  - el problema de la: 248
  - el lugar originario de la: 85, 263
  - la experiencia de la: 249
  - la tematización de la: 84, 150, 269-272
  - la tendencia encubridora o *Verdeck-ungstendenz* de la: 272, 276-278, 280
  - la teoría fenomenológica de la: 237-261
  - y donación, la correspondencia entre: 263-266
- verdad fenomenológica: 237-261, 299-317
  - el carácter no revisable de la: 239-247
  - la ampliación de la: 243-245
  - la crítica de la: 247-251
- verdad fundamental-ontológica, la: 243-245, 254-257
- verdad heideggeriana: 237-296

- la vocación adversativa de la: 263-296
- veritativos, los recursos anti-: 265, 270
- versatilidad o plasticidad radicales de la *Erschlossenheit*, la: 314-321, 418-428
- vida activa o *das leistende Leben*, la: 113
- vida intencional de la conciencia, la: 177-181
- vida originaria o *das urtümliche Leben*, la: 107, 224, 482
- vivencia intencional o *intentionale Erlebnis*: 172-177, 186-188
  - la dimensión proyectiva de toda: 439-442
  - el objeto de la: 186-187
- vivencias, la corriente de las: 260
- vínculo mundano o *Weltbezug*: 429-461
- vínculo veritativo o relación veritativa (*Wahrheitsbezug*): 243, 274
  - de la *Erschlossenheit*: 275
  - la precariedad del: 265

## W

*Weltanschauungen*, las filosofías de las: 201

## Y

yo
 

- originario: 109, 112
- transcendental: 42, 101, 432