

El movimiento
de la
existencia humana



Jan Patočka



A
L
E
O
S
O
L
O
E

© 1998 Jan Patočka Archive, Prague

© 2004 Ediciones Encuentro, S.A., Madrid

© para la presentación
Agustín Serrano de Haro

© para la traducción
Teresa Padilla, Jesús María Ayuso y Agustín Serrano de Haro

Diseño de la colección: E. Rebull

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos vela por el respeto de los citados derechos.

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:
Redacción de Ediciones Encuentro
Cedaceros, 3-2ª - 28014 Madrid - Tel. 91 532 26 07
www.ediciones-encuentro.es

ÍNDICE

<i>Presentación</i>	7
EL MUNDO NATURAL Y LA FENOMENOLOGÍA	13
¿QUÉ ES LA EXISTENCIA?	57
UNIVERSO Y MUNDO DEL HOMBRE. OBSERVACIONES A UN PLANTEAMIENTO COSMOLÓGICO CONTEMPORÁNEO ..	85
EL SUBJETIVISMO DE LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA Y LA POSIBILIDAD DE UNA FENOMENOLOGÍA «SUBJETIVA» ..	93
EL SUBJETIVISMO DE LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA Y LA EXIGENCIA DE UNA FENOMENOLOGÍA «SUBJETIVA» ...	113
LA FILOSOFÍA DE LA CRISIS DE LAS CIENCIAS SEGÚN EDMUND HUSSERL Y SU CONCEPCIÓN DE UNA FENOMENOLOGÍA DEL MUNDO DE LA VIDA	137
LOS PELIGROS DE LA TECNIFICACIÓN DE LA CIENCIA EN EDMUND HUSSERL Y LA ESENCIA DE LA TÉCNICA COMO PELIGRO EN MARTIN HEIDEGGER	157
CARTESIANISMO Y FENOMENOLOGÍA	187

<i>EPOJÉ</i> Y REDUCCIÓN	241
¿QUÉ ES FENOMENOLOGÍA?	251
<i>Indicaciones bibliográficas</i>	281

PRESENTACIÓN

Los diez textos del filósofo checo Jan Patočka que se ofrecen al lector español bajo el título *El movimiento de la existencia humana* son traducción de las secciones tercera y cuarta del tomo IV de las *Obras Escogidas* de Patočka que el Instituto para las Ciencias del Hombre con sede en Viena empezó a publicar, en alemán y bajo el sello editorial Klett-Cotta, en 1987. El título español dado a este conjunto de escritos recoge de hecho el del correspondiente volumen alemán, que, editado por Klaus Nellen, Jiří Němec e Ilja Srubar, vio la luz en 1991 con el subtítulo *Escritos fenomenológicos II*.

Hay más razones y son de mayor peso para sostener la profunda unidad interna de estos textos que para objetar su coherencia. Ciertamente que todos ellos se concibieron por separado a lo largo de diez años —los diez últimos de vida del filósofo (1967-1977)— y en respuesta a motivaciones de distinto orden: homenajes científicos, contribuciones a revistas especializadas, una conferencia en Varsovia, una intervención en un Congreso Mundial de Filosofía en Bulgaria, etc. Se redactaron además en diferentes lenguas: tres en checo, uno en francés, el resto en alemán. Y su publicación original tuvo lugar, en fin, de las más diversas y sorprendentes formas: el primer ensayo de los que aquí se recogen apareció, por ejemplo, en una traducción eslovaca de 1967 mientras que la versión checa en que había sido escrito no se imprimió hasta 1980; la intervención en el mencionado Congreso, en cambio, no fue incluida en las correspondientes Actas y hubo de aparecer póstumamente en una traducción hecha a la propia lengua de su autor; varios

textos salieron también a la luz en las ediciones ilegales que han hecho conocido en todo el mundo el término *samizdat*, etc. Tan notable, incluso azarosa diversidad debe contemplarse, sin embargo, como el reflejo más justo de la situación personal e intelectual del filósofo, que debía sobrellevar la celosa vigilancia del régimen gobernante hacia su trabajo. A ojos del régimen, Patočka nunca dejó de ser un pensador sospechoso: apartado de la docencia universitaria en el lejano 1949, tras el golpe comunista, y reapartado o redespazado, si se me permiten las expresiones, tras los acontecimientos de la efímera primavera de 1968; sometido invariablemente a severas restricciones a la hora de publicar en su país y en su lengua, que acabaron en una prohibición general de toda publicación de filosofía que no versase sobre pensadores presocráticos, etc. Claro que en rigor, y bien mirado, el reflejo cabal lo es más bien de la determinación que el sexagenario pensador había renovado a raíz de la invasión soviética, de no someterse a la impostura y resistir a la injusticia. E igual que en la historia casi remota de Sócrates, la primera pero decisiva consecuencia de tal decisión había sido la negativa de Patočka a «abandonar la ciudad», su ciudad. A la posibilidad de un exilio en la República Federal de Alemania, que sí era bien visto por las autoridades checas y que llevaba aparejado un cargo docente con libertad de cátedra y de publicación, el filósofo opuso, de nuevo, el misterioso vínculo entre la búsqueda de la verdad y el combate contra la injusticia.

Lo cierto es que en estos años finales de su vida Patočka no sólo compuso las dos grandes obras de filosofía de la Historia que le han dado justa fama: *Platón y Europa* y, sobre todo, *Ensayos heréticos sobre filosofía de la Historia*. También su reflexión más teórica acerca de la posibilidad del conocimiento filosófico y del sentido de la existencia humana cobró un último y redoblado impulso del que son testimonio cabal la decena de textos aquí reunidos. Los esfuerzos de Patočka en orden a una filosofía primera se remontaban formalmente a 1936, al escrito *El mundo natural como problema filosófico*, que fue su obra de habilitación a la docencia universitaria —y que le abrió las puertas del claustro de la Universidad Carolina de Praga sólo hasta su temprano cierre por las autoridades nazis en 1939—. En este primer momento, la tematización patočkiana del «mundo natural», del mundo en que nos movemos y existimos, seguía fielmente el planteamiento del propio

Husserl: el mundo es el horizonte global de los fenómenos originarios de la experiencia y a su base opera necesariamente una subjetividad constituyente. En 1976, tantos años y tantas catástrofes después, el filósofo checo mantenía intacta su convicción de que «la fenomenología ha sido y sigue siendo la dirección filosófica más original del siglo y la que alienta o alentó pretensiones más altas». Pero a esta altura de su vida Patočka no creía ya posible identificar la posibilidad de la fenomenología con la posición teórica madura de su maestro Husserl: «el mundo de la vida», el mundo natural de la vida cotidiana, ocultaba más bien una riqueza descriptiva que su descubridor no había terminado de atrapar adecuadamente, y presentaba una problematización ontológica que el autor de *La crisis de las ciencias europeas* no había logrado, pese a todo, poner bajo las categorías últimas apropiadas.

Como tantos destacados pensadores de la segunda mitad del siglo XX, también Patočka había hecho suyas determinadas tesis decisivas de la crítica de Heidegger al programa de la fenomenología trascendental. La consumación fenomenológica de la filosofía que Husserl soñó estaría en realidad sobrecargada justamente de filosofía moderna, de ontología cartesiana. Así lo ratificaba —casi todos los ensayos del volumen insisten en este punto— la primacía categorial de la noción de conciencia; aun cuando se la defina por la intencionalidad, aun cuando remita al horizonte predonado del mundo, aun cuando se vincule y no se contraponga al cuerpo vivido, la conciencia pura seguiría siendo un ente, y ente privilegiado, seguro de sí y asegurado frente a la realidad, en suma *res cogitans* redefinida. Y cartesianismo encubierto sería incluso el ideal de convertir la filosofía en una ciencia estricta en progresión histórica infinita. Ahora bien, a diferencia de tantos pensadores e intérpretes contemporáneos, Patočka asume a la vez que el pensamiento de Heidegger es asimismo, en todo lo fundamental, una profundización creadora en la fenomenología, o lo que es igual, una comprensión radicalizada del sentido de la *epoché* fenomenológica. El retroceso desde lo que es y aparece —el mundo— a su aparecer como tal —que remite ya al ser que existe comprendiendo y comprendiéndose— puede y debe abrirse paso hasta sondear el fundamento del aparecer lo que aparece.

¹ Vid. *infra*, «¿Qué es fenomenología?», p. 252.

No otro sería el tema propio de la fenomenología, y el avance de Heidegger —avanzando siempre hacia atrás— estribaría en comprender que «el fundamento del aparecer lo que aparece» es irreductible a todo ente, ya sea éste la subjetividad trascendental: sólo merced a esta irreductibilidad a ente emerge la posibilidad de que el todo del mundo, el todo del ente, aparezca como tal al hombre.

Patočka no es, con todo, un hermenéuta especialista preocupado por la exposición meticulosa del desarrollo intelectual que lleva «de Husserl a Heidegger». Lo que quizá sorprenda al lector de este puñado de escritos, y lo que explica algunas de las repeticiones que en ellos se advierten, es, antes bien, que el tránsito justificado de Husserl a Heidegger desemboca en una vuelta no menos justificable de Heidegger a Husserl; vuelta ésta que sólo un pensamiento original permite descubrir y que significa recomenzar de nuevo, en un sesgo distinto, la meditación radical acerca del aparecer del mundo. Pues el ser heideggeriano absolutamente antecedente, el ser que alumbra su propia diferencia ontológica respecto del ente y a cuya merced queda el destino del hombre, parecerá a Patočka a la vez demasiado escorado al antropologismo —tal como defendía la cosmología fenomenológica de su amigo Eugen Fink glosada en uno de los ensayos— y «demasiado» ajeno al sentido que la coexistencia entre los hombres obra y ampara, logra y malogra. El desplazamiento de la vida de conciencia por la existencia finita es un progreso cierto en la descripción de la experiencia del mundo; pero apenas puede ocultar, por citar una cuestión capital, el vacío en que los análisis de Heidegger dejan a la corporalidad que sostiene toda la praxis de la existencia, y cuya condición «natural» discurre en estricto paralelo a su relevancia decisiva en la articulación intersubjetiva del mundo humano.

En este marco problemático, «de Husserl a Heidegger y vuelta y nuevo comienzo», puede mirarse, y en mi opinión admirarse, la aportación teórica más ambiciosa de Patočka, a saber: la de tematizar el ser del hombre no sólo como existencia sino como movimiento de la existencia en el mundo, en un sentido renovado del término *movimiento* que halla inspiración en el pensamiento de Aristóteles. Se trata aquí del movimiento inmanente por el que la trama del mundo de la vida viene a ser y a aparecer y a temporalizarse, mientras en ello me va mi existencia. Lejos de admitir, empero, una categorización unívoca, el movimiento

global de la existencia en el mundo se articula sobre tres tensiones dispares hacia la totalidad y en la totalidad, tres «movimientos contrapuntísticos» no sintetizables ni reintegrables a unidad. El cuerpo y el tiempo, los otros y el mundo, se dicen y sobre todo «se hacen» de al menos estos tres distintos modos. El extraordinario ensayo que abre el libro ofrece la presentación, a mi entender, más matizada y rica que el autor alcanzó de la peculiar triarquía del movimiento de la existencia: «movimiento generativo-afectivo», desde el pasado absoluto en que uno mismo fue acogido corporalmente por otros en el mundo y pudo por ello incorporarse al mundo, arraigar en la Tierra; movimiento de afirmación del yo frente a los otros en el mundo social, en el presente urgido y comunitario, que protege a la existencia menesterosa a la vez que cosifica al ser individual y lo somete a relaciones de poder; y en fin, movimiento de entrega, «movimiento prospectivo-veritativo», que, desde el futuro absoluto de la muerte personal, se opone a la vida alienada y centrada sobre sí, a la vida mortecina, y descubre la absoluta unicidad del ser propio como misión y envío hacia los otros. La fecundidad descriptiva y la potencia especulativa de este singular planteamiento están en gran medida por explorar. Y la comprensión del mundo de la vida que de él se desprende, como «mundo de bien y mal» en que acontece el drama de la existencia finita, requiere sin duda una muy seria atención.

Lo que aún me queda por indicar implica, empero, desdeirme de la oposición en que me apoyé al comienzo de esta presentación, entre los escritos patočkianos de filosofía de la Historia y la reflexión más teórica del autor. No hay en verdad tal oposición. La perspectiva «herética» sobre la Historia de Occidente, sobre el origen inseparablemente político y filosófico de Europa y sobre el fin de Europa en «las guerras del siglo XX y el siglo XX como guerra», bebe de las mismas fuentes teóricas a que acabo de referirme —acaso con la notable presencia añadida de la figura de Hannah Arendt—. No es sólo que la filosofía patočkiana de la Historia se vincule a un intento de filosofía primera, sino que, también a la inversa, la meditación acerca del destino histórico alienta una filosofía teórica en que la finitud inabrogable del hombre no implica, sin embargo, abdicar de la teleología de la verdad o de la posibilidad del sentido. La modernidad entendida como proyecto infinito de objetivación universal, como cartesianismo puesto por obra, ha seguido un curso triunfante a lo largo de cuatro siglos, al cabo de los cuales la

situación del hombre no está lejos de ser desesperada. El empeño por hacer luz sobre esta circunstancia histórica no es separable entonces de esa misma posibilidad incierta que hace del filósofo, de todo hombre, el testigo de una verdad que, siéndolo acerca del todo, es sólo prospectiva y no objetivable.

...

La procedencia de los distintos textos que integran esta edición y la vía que ha seguido su traducción puede consultarse en la referencia bibliográfica que se ha incorporado al final de la obra. Es para mí un grato deber dejar constancia de nuestro más sincero agradecimiento al Dr. Ivan Chvatik, Director del Archivo Patočka en Praga, por su amable colaboración y consejo.

A poco más de veinticinco años de su afrentosa muerte, los notables cambios políticos sucedidos en Europa y en el mundo no han restado relevancia al pensamiento de Patočka. Quien sintió y sufrió su existencia como la de «un Robinson que en una isla se pone a teorizar», un Robinson aislado en el corazón de Europa —se ha podido añadir—, tiene hoy una palabra viva que merece escucharse en este extremo del continente y en nuestra lengua compartida más allá de él.

Agustín Serrano de Haro (CSIC)

EL MUNDO NATURAL Y LA FENOMENOLOGÍA

I

El problema del «mundo natural» ha surgido de manera explícita en el ambiente filosófico positivista, esto es, en un ambiente que tanto dentro de la ciencia como fuera de ella se orientaba contra la metafísica tradicional. Surgió donde se sacaron consecuencias de la crítica empirista a los conceptos de sustancia y causalidad, y donde las nociones positivistas de un conocimiento fenoménico y relativo (que no va más allá del dominio de los datos sensibles) y del ser como lo que está dado simplemente y sin necesidad de más, encontraron un terreno fértil en la crisis de la concepción mecanicista de la ciencia moderna; una crisis que, pese a todos los éxitos de la ciencia moderna, se abría paso hacia el final del siglo XIX.

El mecanicismo moderno no puede considerarse, naturalmente, una pura teoría científica, marcado como lo estaba por rasgos metafísicos. Con todo, el surgimiento de esta metafísica se encuentra estrechamente relacionado con el método de la ciencia matemática de la naturaleza tal como, tras la primera campaña victoriosa de la ciencia natural, la del heliocentrismo de Copérnico a Kepler, fue elaborado en la siguiente oleada de teóricos de la mecánica de Galileo a Newton. El proceso de surgimiento de esta metafísica, que durante largo tiempo pasó por ser lisa y llanamente la «imagen científica del mundo», no se ha investigado hasta hoy por completo ni se ha clarificado desde una perspectiva filosófica. Es seguro que con este proceso no sólo guarda relación el sur-

gimiento de la ciencia moderna, sino también los destinos de eso que llamamos psicología y de las investigaciones sociológicas y de ciencias humanas que se basan en ella. No menos seguro es que el proceso mecanicista ha promovido, como una contestación a la audacia y sutileza de su construcción metafísica, el surgimiento de las modernas tendencias escépticas del empirismo, así como los intentos de respuesta desde el criticismo y las filosofías idealistas de la época poskantiana.

Todos los críticos de la metafísica mecanicista señalan su *carácter artificial*. Lo que existe en rigor no es para ella algo que simplemente esté dado, en lo que vivamos de manera natural y en cuyo ámbito nos movamos gracias a los automatismos instintivos que hemos recibido de la naturaleza, sino que lo que existe en rigor es algo *construido por el pensamiento*. El instrumento intelectual para pensar lo que existe en rigor es la matemática, o sea, esa disciplina de las entidades que nuestro espíritu puede «abrir» con su sola y propia espontaneidad. La matemática nos enseña a formular las verdaderas conexiones objetivas, las leyes estructurales de la naturaleza; entre éstas se cuentan también las leyes que nos permitirán un día expresar la regularidad que rige los fenómenos subjetivos, los sucesos que nos vienen dados instintivamente. La propia subjetividad se volverá así un anexo, una expresión de la objetividad.

La condición artificial de la metafísica mecanicista se observa en un rasgo adicional. Pues el método matemático-causal determina que, al seguirlo, nos traslademos de golpe a un *mundo de cosas en sí* respecto del cual nuestro mundo inmediato se comporta como un mero «reflejo» subjetivo. De este modo, por una parte, nos abrimos paso con seguridad hacia las «cosas en sí», mientras que, por otra, estas cosas son algo de lo que por principio no cabe tener experiencia. *Estamos en dos mundos*: en uno por nuestro pensamiento, en otro por nuestra vida. Y esta escisión es definitiva, no hay puente que pueda mediarla.

Lo más importante en términos subjetivos de semejante artificiosidad estriba en que esta concepción no sólo excluye toda participación directa del sujeto a la hora de comprender el mundo, sino también toda participación del sujeto en la acción en el mundo. Pues quien toma parte en esta acción no es el sujeto viviente y vivido, sino su sustrato material, del que no se tiene vivencia.

Pero conviene reparar en que el tránsito al mundo fisicalista de las «cosas en sí» tiene lugar a partir de lo inmediatamente dado, y lo inme-

diatamente dado es lo subjetivo, garantizado por la autocerteza de la conciencia que Descartes descubrió. La solidez de esta transición depende de la confianza que tengamos en nuestros conceptos y métodos objetivo-racionales —sobre todo, en los matemáticos y los metafísicos (sustancia, causalidad)—. Pero contra estos tres frentes se alza el escepticismo del empirismo moderno. Con ello pone en cuestión, problematiza, el tránsito a las «cosas en sí», y a primera vista atenúa la dicotomía del mundo. También las construcciones fisicalistas se reducen a estructuras de la experiencia subjetiva y son en el fondo subjetivas y empíricas. Por tanto, nosotros vivimos en *un único mundo* y no vamos más allá de él siquiera cuando pensamos. «Ese otro mundo» y toda la ciencia matemática de la naturaleza es, en cambio, lo que ahora se vuelve problemático.

El positivismo representa entonces un intento de vincular este mundo unitario, pero también subjetivo y relativo (referido al sujeto) en que vivimos, y los métodos de la ciencia matemática de la naturaleza. El vínculo se ha de alcanzar abandonando los conceptos «metafísicos» de sustancia y causalidad, que deben ser sustituidos por los más productivos de relación y función. Y el empleo de métodos matemáticos se interpreta de manera distinta a como se hace en la visión mecanicista del mundo. Ya no se trata de que nos franqueen el acceso a un mundo distinto, sino de que constituyen un discurso acerca del mundo vivido que es distinto del lenguaje de uso corriente: el suyo es el lenguaje de la predicción exacta. El mundo de la ciencia de la naturaleza y el mundo científico se depuran así de todo lo no relativo o no práctico que los trasciende. Se llega con ello a una «depuración de la experiencia» y, en notable medida, también a un retorno a la «visión natural del mundo»¹.

¹ La concepción mecanicista entra en crisis a consecuencia justamente de la evolución de la física moderna, que termina confrontándose con la concepción positivista del conocimiento como simple descripción exacta de la realidad empírica, descripción que por principio no va más allá de lo empírico. En su forma clásica, el mecanicismo es una combinación de la teoría corpuscular con el espacio y el tiempo absolutos de Newton: tales son los representantes fundamentales de esas «cosas en sí» de la metafísica mecanicista. A ésta vienen a sumarse luego las dos teorías no idénticas de la fuerza, la gravitatoria y la dinámica, la teoría corpuscular asociada a las leyes de la gravitación, la mecánica del punto; del sólido rígido, de los fluidos perfectos, la ley de frotamiento interno, la de la elasticidad, la mecánica analítica. Su gran aplicación es la mecánica celeste. La evolución de otras ramas de la física, no menos matemáticas pero independientes de las con-

Así es como ha surgido el problema de la visión «natural» del mundo, y correlativamente el problema del mundo «natural». En problema se convierte por el hecho de que ni el diagnóstico de la enfermedad ni la terapia propuesta resultan convincentes para todos los que se ocupan de la imagen científica del mundo. Permítasenos, en prueba de ello, alegar una serie de voces que han tratado de avanzar un diagnóstico más profundo.

La metafísica del mecanicismo puede caracterizarse de distintas maneras, y así lo han hecho filósofos significados. Whitehead habla de una «dicotomía» entre naturaleza y «visión del mundo» que en el fondo se retrotrae a las teorías atomistas griegas. Burt habla de una transformación paralela en las concepciones de la realidad, la causalidad y el pensamiento del hombre: la realidad no se comprende ya como un mundo de cosas cualitativas, tal como la intuición nos la presenta, sino como un mundo cuya esencia está hecha de entidades y relaciones matemáticas; las causas finales quedan excluidas de la realidad y la causalidad se restringe a la eficiente; todas las cualidades excepto las geometrizables se relegan a la subjetividad, y el pensamiento del hombre se reduce a un reflejo de funciones cerebrales. Husserl pone el acento principal en el proceso por el que las

cepciones corpusculares de la mecánica clásica (o sea, de los conceptos «metafísicos» de sustancia) y de su concepción de la interacción (así en la segunda ley de la termodinámica) llevó a la búsqueda de un método unitario común a todas las disciplinas físicas y a plantear la cuestión de su interdependencia y de la posibilidad de deducir unas de otras. Así, la termodinámica generalizada como energentismo pretende imponerse como ciencia universal libre de representaciones y modelos «metafísicos». (Los defensores del energentismo no reparaban en que la noción misma de energía es un concepto que supone la conservación, y por tanto la sustancia). La óptica y el electromagnetismo se establecen asimismo junto a la mecánica clásica, pero sin representaciones corpusculares. Mientras que con la teoría cinética del calor la termodinámica se abre a representaciones corpusculares, sus posteriores desarrollos en la mecánica estadística tomaron una vez más el camino de las abstracciones no intuitivas. Las ideas clásicas del movimiento de un cuerpo sólido en el espacio y tiempo absolutos chocaron contra el experimento de Michelson-Morley, y las ideas clásicas de la continuidad del proceso de propagación de ondas electromagnéticas lo hicieron con el enigma de la división de la energía en el espectro del «cuerpo negro»: el resultado de todo ello fue una aguda crisis del mecanicismo. (En relación con la evolución de la física en el siglo XIX y con su crisis, vid. Costa de Beauregard, *La Notion du temps*, Hermann, París 1963, pp. 17-28). [Esta nota no aparece en la edición alemana, pero sí en las checa, inglesa y francesa (ndt)].

idealizaciones matemáticas se independizan y pasan a operar como el único mundo supuestamente verdadero, el único objetivo. Koyré muestra, por su parte, qué papel correspondió al platonismo en el surgimiento de esta concepción, ya desde la primera generación mecanicista de Copérnico a Kepler, subrayando también el platonismo del propio Galileo. Heidegger y sus discípulos caracterizan justo esta época, desde el punto de vista de la metafísica y en un esfuerzo por penetrar sus fundamentos ontológicos últimos, de la forma más amplia pensable, aunque también de la más vaga. Heidegger considera toda la ciencia moderna no ya como ligada a una metafísica, sino como el punto extremo al que tiende todo el desarrollo de la metafísica. La metafísica es una comprensión invertida del ser, en que la esencial no-objetividad de este protofundamento se transforma en un mero objeto, una mera cosa. También la metafísica del mecanicismo es, por tanto, expresión de la metafísica que encarna una «comprensión» encubridora del ser, comprensión que no comprende, pero que es puesta en práctica en la técnica moderna. La expresión filosófica central de esta metafísica llevada a la práctica es el principio de razón: el *principium rationis*, tal como Leibniz lo formuló en el siglo XVII, tras una incubación de dos milenios, en el sentido del principio de razón suficiente de todo lo que existe. Heidegger lo interpreta como el principio de calculabilidad y predictibilidad universal. Nada hay, nada existe sino en la medida de su corresponder a este principio, es decir, en la medida en que se ajusta y somete a la pretensión de un aseguramiento universal de todo por medio del cálculo. El principio de razón se identifica, pues, con una objetivación estricta y exacta del ente. Y tal objetivación transforma el universo, el todo del ser, en un objeto que está puesto ante el sujeto; el sujeto, que se quiere seguro en el mundo, pone ante sí el objeto en orden a poder dominarlo. El mundo se vuelve en este sentido re-presentación, y en este sentido toda la época moderna debe considerarse la era de la «imagen del mundo», si entendemos «imagen» en el sentido de «objetivación», de «representación del sujeto», de lo que «se opone explícitamente a las actividades de fundamentación y cálculo del sujeto»: de «constructo-imagen del producir que re-presenta»².

² Se trata de la conocida expresión de Heidegger «Gebilde des vorstellenden Herstellens», que se encuentra en el escrito «La época de la imagen del mundo», recogido en *Sendas perdidas* (ndt).

Los autores anglosajones ofrecen un diagnóstico que añade un único punto contra el positivismo. Pues se dan cuenta de que toda concepción que sustituya al mecanicismo representará de nuevo una concepción totalizante del mundo, y en este sentido será de nuevo metafísica. El positivismo rechaza esta crítica, y cree poder escapar al peligro gracias a su relativismo, gracias a la concepción práctica de la verdad como verificación empírica. (Desatiende así que este concepto de verdad no puede hacerse valer a propósito de la propia concepción positivista, que sí tiene la pretensión de captar el estado de las cosas tal como es y no solamente tal como se verifica).

Husserl y Heidegger son quienes proporcionan las perspectivas más profundas para una crítica de la concepción positivista del retroceso al mundo natural. Pero en orden a valorar esta crítica debemos retornar una vez más al análisis de la concepción positivista.

El positivismo aspira a suprimir la dicotomía que divide el mundo en una causa fisicalista y un efecto subjetivo (que es imagen-reflejo de la verdadera realidad fisicalista³). A tal fin reduce la realidad física y la realidad psíquica a lo que en Mach, Avenarius, Russell, etc., recibe el nombre de plano de «los datos neutrales». Este plano es el material a partir del cual se forman, en virtud de distintas relaciones recíprocas, de una parte, las objetividades de la física y, de otra parte, las objetividades psico-fisiológicas. Las conexiones fisicalistas son conexiones de datos neutrales en la medida en que su aparición se produce sólo por dependencia de unos datos respecto de otros. Bajo conexiones psico-fisiológicas hay que entender, en cambio, aquellas que dependen de un determinado «sistema C», que, aun siendo también una reunión de datos neutrales, regula además una especial aparición colectiva de datos neutrales que podríamos llamar «perspectiva global sobre el Universo como un todo», o sea, sobre la totalidad de *todos* los datos, incluido el propio «sistema C».

Esta imagen («natural») del mundo descansa en dos presupuestos esenciales que no se reconocen:

1. El «plano neutral» no es en verdad neutral sino subjetivo. Pues si no fuera subjetivo, si no fuera un plano de vivencias, no tendría sentido postular una donación directa del objeto en dependencia del siste-

³ El adjetivo «fisicalista» alude a la realidad física tal como la física teórica la objetiva y conoce (ndt).

ma C. El plano neutral oculta en realidad el plano descubierto por Descartes, la certeza de la conciencia para sí, en la forma en que el empirismo inglés lo recibió.

2. En relación con el plano neutral comparecen dos tipos fundamentales de momentos entitativos: se trata, por un lado, de los elementos o datos y, por otro, de las conexiones funcionales de su aparición, o sea, en el fondo de leyes matemáticas.

En no menor medida que en el mecanicismo, el papel protagonista y, por tanto, el rango de realidad verdadera recae aquí sobre las leyes matemáticas. Ellas son las que regulan la aparición de los elementos, así como su carácter propio. Pues si los elementos han de estar en correspondencia con la legalidad general de la naturaleza, ellos tienen que entrar como argumentos de las dependencias funcionales que las leyes establecen; lo que significa que ha de ser posible la coordinación entre los elementos. Los elementos neutrales no son datos de la experiencia, responden más bien a la exigencia de ser matemáticamente construibles. Representan, en el centro de esta visión «natural» del mundo, un vestigio de mecanicismo. Y dado que «el sistema C» ha resultado ser en sí mismo una totalidad de elementos, la dependencia del vivir subjetivo respecto del objeto tampoco ha disminuido en absoluto. El proceso en que los elementos hacen aparición en el contexto de una perspectiva privada permanece igualmente dependiente del proceso impersonal de su aparición en el sistema puramente objetivo C. Resulta así un doble concepto de sujeto: el primero es omniabarcante y coextensivo con el «plano neutral» en que se «constituyen» tanto las conexiones de la física como las conexiones privadas en perspectiva; el otro es un concepto particular, el de la perspectiva privada que depende del sistema objetivo C.

En suma, el positivismo asumió de manera totalmente acrítica varias de las premisas fundamentales del mecanicismo. La primera, la de que las relaciones matemáticas representan la verdadera realidad, sin necesidad de investigar en que consisten estas relaciones, cómo vienen a ser, cómo se originan en la experiencia. Con ello la actitud «natural» hacia el mundo se alienaba aún más de su sentido originario, por cuanto una estructura objetivamente matemática se introducía no sólo como causa de la vivencia, sino también en la propia vivencia. De este modo, el positivismo representa un intento de cerciorarse de

que la concepción no natural del mundo era sólo el epifenómeno de una interpretación tradicionalista, retrógrada: con sólo sustituir coherentemente la metafísica por la lógica y la matemática, todo volvía a estar en orden.

Por otra parte, el positivismo recogió del mecanicismo la premisa de que todo lo que es debe en último término acreditar su ser sobre un plano de certezas que es el plano de los datos; y el plano de las certezas es al mismo tiempo el plano del sujeto.

Ambas premisas fueron sometidas a crítica por los fenomenólogos Husserl y Heidegger, bien que cada uno a su manera. En el intento por hallar una salida a las tinieblas de la crisis del pensamiento objetivista moderno, los dos filósofos rehabilitaron el «mundo natural» de una forma mucho más radical que los positivistas.

II

Antes de pasar a la cuestión de *cómo* los pensadores mencionados desarrollan y renuevan el tema del mundo natural, permítasenos volver la vista, en unos breves trazos, a la significación de este problema para la vida. ¿Qué importancia tiene en verdad este tema? ¿A *qué fin* responde el querer buscarle solución?

Filosóficamente se trata del esfuerzo por descubrir las verdaderas preguntas que laten bajo la superficie de las supuestas certezas generales. Es el esfuerzo por poner de nuevo en cuestión la naturalidad con que nos domina la metafísica de la ciencia y la técnica, o mejor, de la tecnociencia. La problematización de lo obvio aspira a liberar la mirada y, así, a atrapar posibilidades del pensamiento y de la vida de las que la visión prejuiciosa nos había privado hasta ahora, o de las que un excesivo respeto nos había impedido percatarnos. Se trata, en suma, de exponernos a una verdad más profunda que esa metafísica ha encubierto.

Hay asimismo un aspecto de la cuestión que no incumbe únicamente, desde luego, a la filosofía y a las esferas puras del espíritu. Pues con la metafísica del mecanicismo guarda estrecha relación un inaudito despliegue del poder del hombre, que, en lugar de hacer la vida humana más satisfactoria y reconciliada, ha conducido a los

mayores cataclismos históricos y sociales. Ella, o sea, esa metafísica, es la que ha hecho posible los fenómenos sociales típicos de la modernidad; en especial el capitalismo moderno, que nace de una actitud objetivante en grado sumo hacia los asuntos humanos, y en la cual las condiciones de la existencia humana son sometidas a un cálculo legaliforme que pone en práctica un modelo directamente mecanicista de relaciones entre hombres. En cierto sentido cabe entender la propia filosofía clásica alemana, con la dialéctica como método sintético, como un intento de dar respuesta a la situación intelectual y vital que la moderna metafísica mecanicista crea. Visto así, el problema del mundo natural podría entenderse como la reaparición de una cuestión antigua en una situación histórica nueva y a una nueva altura conceptual. En un tiempo en que el capitalismo clásico se convierte en supercapitalismo monopolista y en que también su rival, el socialismo, está cambiando y reconoce fenómenos de alienación en los propios cuerpos sociales que gobierna, en este tiempo plantear la cuestión del mundo natural se vuelve algo urgente, por más que ni prometa ni descubra al punto un medio universal de sanación ni sensoriales golpes de timón.

A este respecto es significativo el hecho de que en Husserl la problemática del mundo natural se mueva verdaderamente en la dimensión que acabamos de esbozar. Desde sus comienzos la filosofía de Husserl es una reflexión acerca de la ciencia moderna, sobre todo de la matemática, que se orienta críticamente contra el puro pragmatismo, contra el puro tecnicismo del éxito en las ciencias. Por ello se retrotrae Husserl a los fundamentos cartesianos de la ciencia moderna, y emprende una nueva y profundizada meditación cartesiana con cuya ayuda descubre una base más honda subyacente a los esfuerzos del empirismo moderno (y del positivismo). En esta meditación cartesiana profundizada descubre Husserl, en efecto, la contradicción esencial del cartesianismo, que es a la vez una contradicción de la ciencia moderna en su conjunto: el afán de fundamento absoluto, afán de dar base absoluta a todo lo que para nosotros tiene sentido y significación, se equipara *brevi manu* a una fundamentación de índole matemática, con lo que el sentido de los conceptos y construcciones matemáticos queda sin dilucidar, y toda la metafísica racionalista-objetivista arrastra esta falta de claridad.

¿Qué significa entonces realmente una vuelta al cartesianismo? Significa perseverar allí donde Descartes abandonó. Pues en lugar de permanecer en el *ego cogito*, en la pura autocerteza inmediata, Descartes se alejó de él al anteponerlo a sus pruebas de la existencia de Dios, llamadas a su vez a sostener la evidencia de los objetos tanto como la evidencia de la matemática y de las restantes disciplinas teóricas, sobre todo de la física.

Descartes planteó la pregunta correcta en el lugar correcto: la pregunta por el origen de todo lo que tiene o pueda tener significado para nosotros. Pero su meta era legitimar cuanto antes y lo más fundamentalmente posible lo que él ya sabía acerca de Dios, del mundo y del alma. Y porque *ya lo sabía*, reinterpreto a toda prisa con la ayuda de estos saberes el ámbito recién descubierto y, en consecuencia, volvió a perderlo de vista.

Pues la autocerteza de la conciencia no es en absoluto una obviedad que vaya de suyo, un terreno trillado que contenga listos y disponibles los tesoros del saber, como esos *simplices* en que Descartes veía el fundamento de todas las ciencias construibles con método. Antes de poder alcanzar lo que en la autocerteza es cierto, o sea, lo que está dado, hay que desbrozar el campo. Bien lo sabía Descartes, por más que su rechazo de todos los prejuicios no sea verdaderamente radical y por mucho que prolongue la vigencia del más importante de todos ellos. Que consiste en creer que, a propósito de nosotros mismos, ya sabemos qué es lo que somos: somos una cosa entre cosas, en el seno de la infinita trama de las causalidades, que nos contiene cual si fuéramos un grano de mostaza, un átomo minúsculo, bien que átomo animado. Descartes no somete esta situación fundamental a su escepticismo metódico y a la suspensión metódica de la validez. Él únicamente deja en suspenso y únicamente trata de modo escéptico al mundo en que nos encontramos y que nos aparece como inmediatamente dado, como accesible con evidencia en la riqueza de sus cualidades y circunstancias vitales. Lo que significa que Descartes excluye precisamente el mundo natural, y que en el lugar del mundo natural dispone el mundo de la física, una estructura matemática que nos llega causalmente mediada.

Si ahora retornamos al punto de partida que Descartes abandonó, tendremos entonces que renunciar a todas sus verdades metafísicas,

que son las que con mayor fuerza él subrayó: las pruebas de la existencia de Dios; la prueba, con ayuda de la *veracitas Dei*, de la objetividad de un mundo matemáticamente reconstruido; la prueba de la sustancialidad y simplicidad del alma. Nada de todo ello podemos dejarlo valer, comoquiera que hemos de centrarnos sola y exclusivamente en lo dado con inmediatez como tal, en lo que *en la reflexión* está presente —lo que no es el caso de los objetos traídos a colación en el curso demostrativo—. Todas estas otras cosas, Dios, el mundo, el alma, son meros *objetos* entendidos en las secuencias de vida inmediatamente dadas, objetos a los que se enderezan tramos de vida, y nada más. Son polos a los que la vida tiende, pero el darse que el *cogito* garantiza concierne a este tender y no a aquellos objetos. Los objetos forman parte, sí, del sentido del proceso de vida, mas no lo hacen en su *existencia* absoluta, sino sólo como investidos del *significado* con que se vinculan a la vida.

Dicho esto, es de la mayor importancia advertir que en el *ego* sobre el que se reflexiona no subsiste un residuo indubitable de mundo, de realidad. En él nos queda más bien un suelo sobre el que crece todo cuanto tiene significado: el suelo de todo sentido pensable, llámese Dios, mundo, mi yo como tal, el yo-hombre. Se trata del suelo de los significados en toda su riqueza significativa, en su lógica, su estructura, sus remisiones recíprocas, su encadenamiento, así como en sus dependencias unilaterales o bilaterales. Todo ello podemos determinarlo en las significaciones en cuanto puras significaciones, sin atribuirles existencia. Y podemos determinarlo en ellas, claro está, sólo en la medida en que son correlatos de ciertos cursos típicos de nuestro íntimo vivir, del vivir que en la reflexión se nos da auténticamente: significados de la percepción, de la representación y del recuerdo, así como correlatos de la actividad de juzgar, resultados del teorizar expreso, etc.

Es claro, pues, que Descartes se equivocaba al creer que el dominio por él descubierto era el del alma humana individual como *substantia cogitans*. Tampoco se trata de la estructura universal de la sustancia pensante sin más, ni del yo general de la apercepción trascendental kantiana. *Es más bien un campo universal de generación y formación de significado*. Descartes cometió el error de no diferenciar los dos sujetos con la nitidez precisa: el sujeto que se ofrece a la

mirada reflexiva radicalmente depurada, que sólo admite en sí lo que a él mismo le está dado de un determinado modo, lo que él mismo ve, y el sujeto como uno de los objetos que no está dado de esta determinada forma (y que más bien cae siempre, en partes esenciales, fuera del darse reflexivo, fuera incluso de la posibilidad de semejante darse).

Al mismo tiempo es claro que el escepticismo cartesiano modificado (modificado por cuanto no le mueve ya un interés negativo por el mundo, sino el interés exclusivo por el darse del vivir reflexivo) no comporta, en relación con el *significado*, la más mínima pérdida. El mundo entero está presente para él y sigue estándolo, a saber: como sentido. Pero este mundo que como significado está presente en correlación constante con todo lo vivido no es ya el mundo cartesiano de la ciencia matemática de la naturaleza. Es un mundo que es anterior en origen y fundamento, un mundo que está pre-dado: es el mundo natural.

Sólo ahora, tras la purificación del *cogito* cartesiano, se nos abre la posibilidad de un *estudio efectivo* del mundo natural, en lugar de sólo presuponerlo y de disertar abstractamente sobre él. Vemos al mismo tiempo que los positivistas detectaron el verdadero problema, y podemos identificar el postulado metafísico nunca comprobado que está a la base de la autocomprensión de la ciencia matemática de la naturaleza. Vemos también que a los contradictores materialistas de los positivistas no les faltaba razón cuando hacían a éstos el reproche de subjetivismo, de idealismo inspirado en Berkeley y Hume: a lo que apunta el positivismo al descubrir el «plano neutral» a partir del cual se constituyen las dos series relacionales de la realidad física y la realidad mental (personal, privada), es al sujeto, al sujeto primario que engendra todo sentido. Engendra el sentido, engendra los significados, no desde luego como realidades, sino justamente como *significados*. Pero el positivismo no pudo más que enredarse en intrincados problemas por no haber llevado a cabo la suspensión cartesiana de la validez, la suspensión de la creencia en el mundo; tales problemas hacían de su esquema de realidad, el llamado monismo neutral, algo aún más incomprensible de lo que lo era el antiguo dualismo heredado del siglo XVII. Pues la relación entre el plano neutral y los planos derivados se concibe como una relación real. Las realidades físicas se defi-

nen por las interrelaciones funcionales reales entre partes individuales de este plano; las realidades psíquicas se dan por el hecho de que determinadas partes «condicionen» algo así como una perspectiva sobre el todo, o sea, una cierta ordenación de *todos* los datos cuyo punto central se encuentra en la imagen de mi cuerpo propio. El todo, el plano neutral, resulta ser a la vez tanto lo que condiciona como lo condicionado. Los propios objetos tienen que definirse, *en su realidad*, como clases de perspectivas. Y no obstante, en estas clases —que no son sino conceptos—, tienen que radicarse propiedades reales, ante todo la capacidad de *acción causal*. Con lo cual la acción causal cobra la paradójica articulación de algo que se da simultánea y coherentemente en todos los lugares posibles del espacio, pero sin contacto mutuo: o sea, la antigua teoría de la armonía preestablecida⁴. Y con la exclusión de las entidades sustanciales relativamente permanentes, así como de la acción causal en el sentido corriente, no se ha hecho más comprensible qué es lo que constituye la realidad; más bien la realidad se disipa en un cuadro impresionista en que resulta incomprensible qué es lo que la cohesiona e integra. En su temor casi fetichista a aceptar ningún concepto que no sea oriundo de la experiencia, el positivismo pasa por alto ese fundamental *transcensus* que anima constantemente la experiencia y la hace posible como experiencia *de algo*; de algo que, por ello, no cabe nunca emplazar en el mismo plano de ser que la corriente inmanente de conciencia, dada reflexivamente⁵.

III

En los análisis de la correlación entre lo realmente vivido y la significación ideal, toda la fenomenología opera en el dominio del «mundo natural». Ella estudia la articulación y la lógica de sus componentes, ya

⁴ Véase la crítica de Lovejoy y otros al «monismo neutral», en Ruyer: *La conscience et le corps* (PUF, París 1937).

⁵ «Inmanente» traduce aquí, con alguna libertad, el término técnico de la fenomenología «reell» —reelnín» en el original checo—, que alude a las partes «ingredientes» del curso de conciencia (ndt).

que este mundo es una rica estructura que no sólo es vivida originalmente —o sea, percibida— sino también evocada —sea en un modo real de re-presentación, sea en un modo de «como-si—, determinada, analizada, etc. Igual que unos cursos de vivencias presuponen y remiten a otros, así también los correlatos ideales se enlazan unos con otros y se levantan unos sobre otros formando una rica estructura. Lo cual dibuja la función de la «constitución» de objetividades en la conciencia o en correlación con la conciencia, y la constitución entera es ante todo y en esencia constitución del mundo *natural*.

Mas justamente este hecho de que toda fenomenología sea fenomenología del mundo natural tuvo por paradójica consecuencia el que Husserl sólo esporádicamente y sólo relativamente tarde llegase a tematizar el mundo natural como problema específico. Pues la tematización del mundo natural presupone tematizar el mundo, y no ya, no sólo los objetos del mundo. Y esto significa hacerse cargo expresamente de si el tomar conciencia del mundo es convertible en un tomar conciencia de los objetos y de su reunión; de si el mundo como tal no ha de ser más bien accesible de antemano y de un modo especial e insustituible. El mundo natural no podía ser descubierto como mundo mientras el mundo en cuanto mundo no viniese a aparecer.

La empresa de captar «el mundo natural» coincide con el problema de captar lo que en el hombre no depende de contingencias históricas de su propia evolución, o sea, lo que por ser común a todas las modalidades de vida humana puede retenerse de las variaciones de esa evolución. Para los hombres «prehistóricos» tanto como para los históricos, para los civilizados como para los primitivos, para los hombres de las culturas elementales como para los de las culturas elevadas, se ofrece aquí un fondo común de posibilidades, y hay que traer a mostración el fundamento del que manan todas estas posibilidades. Al mismo tiempo es innegable que la historicidad ha de contarse entre estos rasgos fundamentales del hombre. Pero la historicidad es cosa distinta de la Historia. Hasta un hombre sin Historia es un hombre con historicidad: existe históricamente en el sentido de que no se limita a vegetar según los ritmos naturales, sino que ha de entrar en relación con su ser. Incluso la «ahistoricidad» en el sentido de carencia de Historia fáctica es algo que los hombres eligen, una posibilidad contingente entre otras, pues también el hombre sin Historia está en situación de experimentar

ese vértigo de la libertad en la angustia que le pone ante el abismo sobre el que se encuentra su vida fáctica.

La captación de lo común en las variaciones no significa forzosamente, sin embargo, la captación de una *esencia* del hombre dada de una vez para siempre. La historicidad como esencia significaría, al contrario, la ausencia de una determinación concreta captable de una vez para siempre como aquello en que su ser *consiste* y *subsiste*. El «hombre natural» en el sentido moderno sigue siendo sólo un esquema, y precisamente un esquema del *problema* de la condición humana como tal. El ser del hombre no está acabado como el de una piedra, el de un animal, el de un dios. Si esto significa *eo ipso* que el hombre se da a sí mismo el ser, o si más bien se trata de un proceso del ser que cala más hondo, que se vale del hombre y se cumple en él, son dos posibilidades de interpretación de la libertad que dejaremos provisionalmente sin dirimir. Queremos únicamente destacar que las dos posibilidades fundamentales de la existencia humana, a saber: la «histórica» (o sea, la de tener una Historia fáctica y referirse al propio pasado, sea para negarlo, sea para afirmarse en él) y la «ahistórica» (que no niega el pasado, sino que se identifica con él y lo repite como un eterno retorno de lo idéntico), son ambas posibilidades del ser histórico, donde «histórico» debe entenderse en sentido ontológico y no en el sentido de la Historia de hechos. De suerte que ambas posibilidades se realizan, por así decir, como una fatalidad. El hombre se presenta por esencia en estas dos modificaciones y por ello tiene razón Levi-Strauss cuando afirma que para el hombre no ha podido haber una experiencia mayor que el encuentro del hombre europeo —la historicidad por excelencia, que gracias a su autocomprensión cristiana es también la historicidad eminentemente consciente— con la humanidad neolítica a raíz del descubrimiento del Nuevo Mundo a fines del siglo XV.

La cuestión de en qué sentido la *Historia fáctica* puede portar y soportar lo esencial del hombre sólo emerge cuando abandonamos la idea de que la Historia es pura continuación de la biología por medios biológicos específicamente humanos —una continuación que muy bien podría abocar a un estadio «ahistórico» indefinido, sin tradición explícita, sin escritura, sin «Estado» en el sentido europeo del término—.

La caracterización efectiva del mundo natural comprende los siguientes momentos principales que requieren un análisis en detalle:

1. El mundo no está dado primariamente como una reunión de cosas. No está dado, pues, en el modo de la conciencia que intuye y a la cual se dan los seres individuales y las totalidades que forman. Existe, antes bien, una conciencia más originaria de los todos y del todo más abarcador, omniabarcador: una conciencia del mundo. Es preciso analizar este modo especial de conciencia, así como el origen del correlato de significado que lleva aparejado: sólo así se dilucidará el significado «mundo». He aquí, en suma, un primer polo de la relación con el mundo: el polo de la periferia, del todo.

2. La percepción y todo darse originario del contenido del mundo natural están esencialmente ligados a la vida del cuerpo. La vida en el mundo natural es vida corporal (entendida como corporalidad *fenoménica*, no objetiva, no física). Los distintos contenidos del mundo natural tienen en esencia un carácter subjetivo-relativo; el mundo natural es en esencia un mundo orientado, un mundo en perspectiva, en situación. Tal es el segundo polo, el polo interno de la mundanidad.

Empecemos por el primer punto. Partimos de la idea corriente de que el mundo es la reunión colectiva de todas las cosas, una reunión que se hace presente ante nosotros en la autodonación, en la presentación cabal que es propia de la percepción de cosas. En su donación plenaria, las cosas percibidas son para nosotros normalmente cosas dadas cinestésica-visualmente; lo que significa que se disponen en torno a nosotros según los ejes de cercanía-lejanía: al alcance de la mano-al alcance de la vista. Pero la cercanía no designa solamente la perspectiva actual sobre las cosas, sino sobre todo la inserción entre ellas, la familiaridad con ellas. Esta familiaridad lo es primero con lo individual, y lo es después, por repetición, con el entorno familiar, con sus componentes característicos, tanto de las cosas como de nuestros prójimos humanos: es familiaridad, pues, con «un paisaje», con todo lo que en él nos mueve a la acción o a la contemplación. Las perspectivas actuales que se difuminan en una ausencia imprecisa, el estilo familiar cuyos contornos se desdibujan gradualmente, disponen la transición a lo que sólo nos es accesible en su concepto más general, y a variaciones que no aparecen sólo como posibles sino que son reales: un paisaje extraño, montañoso, salvaje, el desierto, el mar, las enormes ciudades desconocidas, los prodigios de la técnica, las «colmenas» en que se hacían hombres, los hielos o nieves perpetuas, el

espacio cósmico. Todo ello está atravesado, sin embargo, por una remisión a algo distinto, todavía menos corriente, a saber: el que yo nunca alcanzo el fin de todas las posibles transformaciones de estilo, el que la transformación de estilo nunca es absoluta. Siempre hay la polaridad entre aquello a lo que yo mismo pertenezco y está *esencialmente* cerca —en oposición a lo que sólo *actualmente* está cerca—, y aquello que me es esencialmente extraño, lejano; de suerte que el ser mismo del mundo se escinde en lo que me es propio y lo extraño.

Consideremos ahora la correlación entre lo actual y lo no actual, entre lo familiar y lo desconocido, lo propio y lo extraño, la proximidad y la lejanía. Y tomemos además en consideración que la donación perceptiva siempre lo es de individuos singulares (mientras que el estilo, el tipo, suple a *individuos que me son presentes pero en el modo de la indeterminación*). Resulta claro entonces que lo no actual, lo desconocido, lo extraño y lo lejano sólo pueden entrar en la percepción a condición de que ella los presuponga, de que ésta haya tenido lugar ya siempre sobre el fondo que aquéllos forman. La cosa no se desvanece cuando pasa la percepción de ella; yo puedo volver sobre el aspecto que he perdido de vista, y esto significa que sé de antemano que el aspecto lo es de algo que no se desvanece. Yo tengo, pues, que llevar a la percepción la idea de «lo que no se desvanece», y esto a su vez significa que la percepción se despliega en el horizonte que esta idea determina. (Sólo sobre la base de lo que no se desvanece resulta posible el *cambio*). El horizonte no es algo que yo pueda, sin embargo, derivar de las percepciones. Pues con él no se trata de la mera «reunión o agregado de las percepciones» que han pasado a una inactualidad actualizable. Justamente *el que hayan pasado* y no se hayan desvanecido sin más es una nueva y original aportación de la conciencia de horizonte. El no desvanecerse de lo que en una ocasión se dio es una de las formas de darse lo que no está dado, una de las formas de presencia de lo ausente, que testimonian cómo para nosotros hay mucho más de lo que la percepción muestra y presenta en cada caso. La percepción del individuo singular se sabe ya siempre en el seno de una infinitud no actual actualizable. La percepción no discurre, pues, en una sucesión de más y más donaciones perceptivas, sino desde un comienzo en un todo que está presente incluso cuando no es percibido. Y es precisa-

mente este todo el que en la percepción se articula en una sección dada y otra no dada, una presente y otra no presente, una actual y otra no actual, una que es mía propia y otra que me es extraña. Estas estructuras son comprensibles sólo porque de antemano está dada una suerte de presencia primordial, no sensible; comprensibles sólo porque hay una donación del todo en este sentido. Lo primordial, que no está *perceptivamente* presente como un individuo singular percibido, dado originalmente, está ahí, empero, con una familiaridad que *no necesita* de la garantía que nos permite distinguir los datos singulares; una que no necesita de la particularidad situacional característica de los individuos percibidos.

Quizá alguien podría objetar que la presencia primordial no sensible del todo es obra de la memoria y del pensamiento. Pero la memoria en el sentido del recuerdo es sólo una cuasi-presencia de lo individual, de la que por tanto no cabe derivar la presencia del todo. Como tampoco puede considerarse su fuente al pensamiento en el sentido de la actividad expresa de juzgar. Ésta no es sino una esquematización, una idealización y una operación de variación eidética, que presupone el darse y los datos sensibles y que los maneja espontánea y expresamente.

Aquí tenemos, en cambio, una donación no sensible que es previa, primaria. El hecho de que no sea perceptiva ni corporal, como la de los aspectos de un ser individual, no significa que se trate de una donación absolutamente no originaria que sólo llevada a un modo distinto de conciencia pudiera ser intuible en sentido propio. Si me represento anticipadamente el lado posterior de la mesa, puedo también llevar tal representación a la intuición. Pero yo no puedo llevar a la intuición, por ejemplo la cosa material como totalidad, que es una idea constantemente anticipada. Y algo similar ocurre con el todo predado. Igual que no puedo revivir el pasado en integridad si no es como la cuasi-presencia del recuerdo —pues de otro modo perdería la entera *dimensión* de pasado—, así tampoco puedo percibir el mundo trasladándolo a una omnipresencia actual: yo no puedo, ni puede *ninguna mente de ningún tipo*. La conciencia de horizonte no puede nunca trasladarse a una conciencia que no sea de horizonte, por mucho que todo acto de conciencia lo sea en un horizonte. *El horizonte no es una intención que pueda esperar cumplimiento*. El

horizonte tiene siempre *la misma integridad*, cambiando sólo su relación con aquello para lo que sirve de fondo. El horizonte hace de fondo de un determinado primer plano; todo lo que es actual puede y debe emerger de lo inactual, y puede y debe luego sumirse de nuevo en lo inactual. Todo lo cual son imágenes, que en esencia vienen a significar lo siguiente: la perspectiva actual no hace al ente, el ente existe antes de ella y con independencia de ella; hay ente aun sin perspectiva, pero nunca perspectiva sin ente.

El horizonte total del mundo significa que la totalidad previa está siempre y en todo respecto (espacial, temporal, relativo al contenido) más allá del límite de toda actualidad. El mundo siempre abarca más de lo que una perspectiva puede atrapar de él.

El horizonte interno de la cosa significa entonces que la cosa no es menos inexhaustible que el mundo. La cosa no es el mero agregado de sus aspectos. Yo puedo anticipar cada aspecto no actual y así realizarlo. En cierto sentido todos los aspectos están presentes simultáneamente, pero el horizonte interno de la cosa no se compone por agregación ni de las remisiones de un aspecto dado a los otros, ni de las remisiones entre todos ellos. *En el horizonte la cosa no existe únicamente tal cual es vista, sino también tal cual no es vista*. Lo que nos hace frente en las perspectivas no es sino la cosa misma en persona, lo cual no quiere decir que esta cosa sea una perspectiva o una síntesis de perspectivas meramente singulares. El horizonte interno —este componente no intuitivo o, mejor, este término correlativo necesario a todas las perspectivas intuitivas— muestra que incluso en lo actualmente dado a la intuición hay algo presente no encajable en ninguna intuición ni síntesis de intuiciones. Así, en la conciencia de una cosa no solamente somos conscientes de una infinita pluralidad de perspectivas en remisión mutua, sino que tenemos conciencia a la vez de la aperspectividad de la cosa: la cosa misma no es perspectiva ninguna, por más que se dé en perspectivas.

La previa donación no intuitiva del todo está a la base de ciertas modalidades especiales de comportamiento del hombre que no se enderezan a objetos particulares, que no pretenden resolver situaciones particulares o adoptar medidas en una orientación intramundana unilateral. En ellas el hombre se comporta en relación con el todo como tal. Se trata de comportamientos que, mirados en términos de resultados

inmediatos, carecen de objetivo a menos que contemos como tal la propia toma de conciencia, la vivencia de la situación general del hombre en el seno del todo. Sólo sobre esta base es posible lo que ciertos autores llaman la conducta de representación ritual⁶. También se encuentra aquí la base de esa singular dicotomía que se ha constatado repetidas veces en las culturas «primitivas» y que es totalmente inconmensurable con nuestra concepción moderna: la «realidad misma» aparece como «sobrenatural» al hombre de estas culturas, o sea, es una realidad no operable ni manipulable técnicamente. Una diferencia esencial separa lo que es manipulable y lo que no lo es. En la visión moderna, por el contrario, *el mundo en sí mismo* es el que aparece como manipulable, mientras que el mundo inmediato escapa a toda posible manipulación. El todo, el todo cuya manifestación es enteramente de otro orden que la de los seres individuales —sólo en relación con los cuales puede arrancar el intento de manipulación—, es en la visión arcaica lo no manipulable. Que esta actitud especial hacia el todo, que preserva su misterio esencial, se torne posteriormente objeto de tentativas de manipulación, como ocurre en la magia, no prueba que su sentido originario fuera ya mágico; igual que el hecho probable de que la representación ritual tuviese consecuencias prácticas de enorme importancia no prueba tampoco que su sentido verdadero y originario radicase en tales efectos (domesticación de animales, agricultura, totemismo).

Por otra parte, en relación con el segundo punto señalado, es preciso subrayar que esa presencia perceptiva y actual que articula, junto con la réplica de lo no presente, *el todo del mundo*, está esencialmente orientada; discurre en perspectiva, en situación. Ya las percepciones táctil-cinestésicas están orientadas; el contraste del asir y tocar con el dar un paso o el alargar la mano forma el rudimento de la donación de cercanía y lejanía. Pero la orientación principal en el dominio táctil proviene de la subjetividad del tocar, del hecho de que en el contacto sentimos la cosa tanto como nos sentimos a nosotros mismos, a nuestro propio cuerpo. La orientación es también muy evidente, empero, en la esfera visual, aunque falte el momento de sentirse a uno mismo en o por la vista. Pero sí ocurre que las perspectivas se proyectan desde un

⁶ Cf. por ejemplo: A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Bonn 1956 (nota del editor alemán).

centro constituido por el fenómeno, perceptivamente incompleto, del cuerpo propio. Y en el contexto de la vida —si de la pura percepción actual pasamos a tomar en consideración el despliegue del tiempo—, la orientación aparece como un *estar-en-situación*. No menos que la percepción, también el recuerdo, la imaginación, la expresión verbal participan de un estar situados. La situación es algo *en lo que* yo he de estar para poder comprenderla (estar *en ella*, no *sobre* ni *frente* a ella), y por ello yo la comprendo en cada ocasión sólo en parte.

Orientación y situación remiten a la corporalidad. En este sentido corporalidad significa corporalidad práctica, libre: pues sólo por mediación del cuerpo, de un cuerpo sobre el que ejercemos un poder inmediato, podemos tener actividad en el mundo y tomar parte efectiva en la transformación de las cosas que contiene. Pero, por otra parte, la corporalidad es igualmente orientación en el sentido de que las *necesidades* del cuerpo hacen que la vida se tome a sí misma como fin y que se sirva de las objetividades como medios para este fin.

Así, pues, la orientación se produce *a través del cuerpo* en sentido subjetivo, del cuerpo activo; lo cual no significa que sea una orientación exclusiva *hacia el cuerpo*. El centro de referencia de la orientación corporal se encuentra fuera del cuerpo propio. Toda orientación es orientación de nuestra acción, de nuestra intervención corporal activa, y esto requiere de un *referente*. El referente de nuestra corriente efectuatora, realizadora (corriente que es un *movimiento* en el sentido más original del término, movimiento vivido por dentro), es un sustrato *inmóvil* y permanente: la Tierra. La inmovilidad de la Tierra forma parte de la orientación original del mundo. La Tierra es aquello en que se sostiene la acción orientada y autoorientada. No podemos actuar si no es sostenidos sobre este fundamento firme de la situación vital compartida. Pero la Tierra no es sólo el suelo en que inexcusablemente arraiga nuestro actuar; es a la vez el soporte firme de todo. Todo lo que llamamos «cosa» descansa sobre ella, e incluso las cosas que flotan en el aire, como los globos o las nubes, permanecen en cierto sentido ligados a ella, como si escapasen de lo que tira de ellas hacia abajo. La Tierra es el prototipo de todo lo masivo, corpóreo, material. Es el «cuerpo universal» del que todas las cosas forman parte integrante en algún sentido. Así lo indica la atracción que las cosas sufren respecto de la Tierra, su dependencia respecto de ella, su origen y su fin en ella. En el marco de la

physis primordial que nos proponemos analizar, la Tierra no es originalmente un cuerpo más, un cuerpo entre otros cuerpos; ella no admite comparación con ningún otro, pues todo lo demás, todo lo que aparezca y pueda venir a nuestro encuentro hace referencia a ella como el suelo siempre presupuesto. La Tierra es la *horizontal natural* en relación con la cual tomamos una postura y tenemos una posición. Al erguirnos, al dar un paso, en todo movimiento que hacemos, la Tierra está presupuesta; de ella nos viene la energía y la fatiga, el apoyo y el descanso.

En su condición de soporte y referente de todas las relaciones, la Tierra aparece también como *fuerza y poder*. La fuerza es algo que se manifiesta ocasionalmente, que entra en conflicto con otras fuerzas a las que se muestra superior o inferior o igual. El poder, en cambio, es permanente, es algo que posee su dominio propio, su reino en que no tiene competidores. La Tierra reina sobre las alturas y los abismos. Reina sobre los elementos, que son asimismo fuerzas que están junto a ella, incluso contra ella, aunque el poder último corresponda a la Tierra. Pues hasta los cursos de agua y el mismo océano han de plegarse forzosamente a ella, igual que lo hace el aire, la atmósfera, que tiene algo de oceánico: ya Platón nos comparaba con seres que habitan en el fondo del océano. Pero la Tierra es también poder en relación con todos los vivientes, con todos los seres que, dicho sea una vez más, se orientan desde ella y contra ella. La vertical, el erguirse de la vida, está regida asimismo por la Tierra. Y la Tierra es, en suma, la que junto con sus elementos alimenta la vida: ella que es vida y a la vez otra cosa que vida. Sostiene la vida, la alimenta, la hace aparecer y perecer, se recubre de vida para encubrir su figura última, desnuda, inexorable.

La Tierra-poder se nos ofrece *orientada* no menos que la Tierra-referente, que la Tierra como sustrato inmóvil de todo movimiento y actividad. La Tierra-poder no es en modo alguno una fuerza en el sentido de un objeto del que yo me limite a tener constancia o al que pueda dirigir mi pensamiento. Es más bien algo que domina también sobre mí y en cuya órbita me muevo junto con las otras cosas; y algo a lo que soy incapaz de escapar, así fuera al modo de la nube que vaga o del pájaro que vuela en el aire —que, menos estrechamente, siguen en todo caso atados a ella—. Y también como *Tierra nutricia* es ella poder, señora de la vida y la muerte. El ritmo fundamental de mis necesidades corporales

marca mi dependencia de la Tierra nutricia, pues el cuerpo no es sólo aquello por lo que siento y con lo que actúo, sino también lo que me dicta los fines más básicos que tengo primariamente que satisfacer, a los que la sensibilidad y la acción siempre vuelven —y vuelven a ellos por la mediación de lo que la Tierra en último término provee, de lo que en cierto modo es preparado por ella, sobre ella, en ella—. «Hijo de la Tierra» no es sólo, en consecuencia, una metáfora poética, sino la comprensión de algo esencial a propósito del hombre.

La Tierra no es, sin embargo, el *único referente*. La Tierra es el suelo firme bajo nuestros pies, y su modo básico de darse, no el único, es la *proximidad*. Pese a su inmensidad y a la casi inaccesibilidad de sus confines, la Tierra está *esencialmente próxima*: uno se acerca a ella por doquier y ella es transitable de distintos modos. Lo cual quiere decir que en su masividad, pesantez, horizontalidad, la Tierra se corresponde con la conducta tacto-cinestésica y voluntaria, con ese aspecto de un ser muscular que despliega su fuerza, opone resistencia, se pone en pie, supera resistencias, es activo, trabaja. Mas hay otro referente, y es uno *esencialmente lejano*, impalpable, del que no puede adueñarse el tacto del cuerpo humano, por más que siempre aparezca muy presente. Es el referente al que pertenece todo lo esencialmente intangible: los cielos, la luz, las luminarias y «cuerpos» celestes; todo lo que cierra nuestro horizonte sin clausurarlo, todo lo que forma el «afuera» que permanentemente nos encierra en un «adentro». Un referente que sólo interpela esencialmente a nuestra vista, la cual es en nosotros el sentido silencioso de la lejanía. Pese a su alejamiento, el cielo es una esfera de orientación tanto como lo es la Tierra: así como la Tierra presta a todo su «dónde», el cielo presta a todo su «cuándo», pues es la esfera de la luz y la oscuridad, del día y la noche, que llegan, que pasan. Mas el cielo es al mismo tiempo dispensador del «dónde» en un sentido eminente. Intocado e intangible, en el cielo hay señales que están siempre en el mismo sitio: uno puede perderse en la Tierra, no en el cielo. Y además el cielo es dispensador de toda claridad, y con ella de todo conocimiento, incluido el de la proximidad en su contraste con la lejanía. Comoquiera que únicamente a la luz pueden las cosas aparecer, la luz permite mostrarse incluso a la Tierra en su ser propio, como lo que de una manera vacilante y superficial va hacia la luz a la vez que en su interior se cierra a ella y escapa de ella. A la luz, Tierra y cielo resplandecen

de colores que revelan las cosas; las revelan no tal como son en sí mismas, sino tal como son a distancia, en la separación, por su superficie. Es ésta una revelación esencialmente inasible, que cuadra a la naturaleza «celeste», remota, distante, inasible, de la luz. Así, pues, Tierra y cielo están en continua comunicación y entrelazamiento, en la remisión mutua con que se vinculan en el entorno natural del ser que tiene brillo; o sea, del ser que tiene a la vez cercanía y lejanía, que domina y se expone al peligro, que tiene voluntad activa y capacidad de distanciarse.

Nuestro confrontarnos con las cosas intramundanas tiene lugar sólo contra este trasfondo de Tierra y cielo, que desde luego no es siempre ni necesariamente objeto de consideración temática. Tierra y cielo no encajan nunca por completo en el marco de nuestros quehaceres prácticos y de la actitud correspondiente. Ciertamente que Tierra y cielo son referentes prácticos, pero no se agotan en serlo: ambos tienen su propia profundidad, que siempre sentimos, pero que no está vuelta hacia nosotros. Es claro que las cosas con que tratamos y que en nuestro trato comprendemos son *las cosas de que tenemos necesidad*, las cosas que encajan, como dientes en la rueda, como el lingote en el molde, con nuestras funciones corporales y nuestro saber-hacer del cuidado. Y las cosas encajan con las funciones del cuerpo y con el saber del cuidado, de la cura, no en forma aislada, a título de realidades individuales, cerradas sobre sí, sino en sus remisiones concretas: en la mano del cerrajero, la llave remite a la cerradura, al material de que está hecha y al torno en que se fabrica; en cambio, en la mano de la persona que vuelve a su casa, la misma llave remite a esto otro, a la habitación, a su estar apartada, al mobiliario, al contraste con el afuera y con el mundo del trabajo, etc. Esta «totalidad funcional» (*Bewandtnisganzheit*) de la cosa según lo que es y según para qué sirve, es al mismo tiempo el plano en que la cosa se abre a nosotros y en que primeramente la comprendemos; es el «cómo que» la percibimos y la vemos. Y esto hace que a nuestros ojos la percepción no sea un modo de acercarnos a las cosas que decida de su realidad, sino que más bien se integra en el orden funcional del «cómo están las cosas», del cómo están dispuestas. Tierra y cielo operan también, sin duda, en este ámbito esencialmente práctico: la Tierra como «aquello -en lo cual, sobre lo cual, de lo cual»; el cielo como luz y como tiempo de trabajo, tiempo de descanso, etc. Pero sería injusto contemplarlos *exclusivamente* desde el punto de vista de esta fun-

ción práctica, e injusto considerar ésta como su función principal y esencial. Tierra y cielo no sólo tienen la posibilidad de operar en contextos pragmáticos, sino que, a diferencia de las cosas de uso práctico, tienen la posibilidad eminente de *revelar el contexto*. Tierra y cielo no son sólo «cosas-para»; antes bien, prescriben y promueven una actitud enteramente otra, un comportamiento completamente distinto del práctico inmediato, en el que los contextos desaparecen absorbidos en el despliegue positivo de la acción. La Tierra, con sus lugares privilegiados, y el cielo, en su inmensidad y esencial alejamiento, suscitan un vértigo singular en que el mundo aparece como mundo en su prodigiosa extrañeza, en su prodigio.

La teleología del comportamiento inmediatamente práctico está ligada de ordinario a la vida. La vida se toma a sí misma como fin, la vida con sus *necesidades*, que o bien se repiten periódicamente, o bien se han desvinculado de los ritmos naturales. La satisfacción de las necesidades engendra entonces una teleología secundaria; lo que originariamente era medio se vuelve fin, y así al infinito, de suerte que el cumplimiento de nuevas tareas, cada vez más y más complejas, puede desarrollarse en formas intrincadas que no por ello dejan de repetir las estructuras básicas.

En esta esfera del comportamiento práctico se localiza toda la actividad de orientación de la inteligencia práctica humana, tanto analítica como sintética.

El contexto práctico, la totalidad funcional, la comprensión interna al contexto es la única que nos preocupa, mientras que las cosas en su darse sensible por perspectivas escapan a una mirada que no repara en ellas: todo esto hace que la orientación hacia el darse originario y presente pase inadvertida. Aunque la *orientación práctica hacia los objetos* ofrezca el marco operativo en que sin solución de continuidad se mueve toda comprensión cotidiana, y aunque por ello nuestra vida entre las cosas sea siempre una vida por entre cosas *dotadas de orientación*, o sea, que se dan en perspectivas orientadas, nosotros pasamos por alto este darse, esta donación de las cosas, en favor de ese otro aspecto: el del *significado* de las cosas, el de su *sentido*. Éste, como todo lo que no es percibido sino *comprendido*, existe *sin perspectiva* desde el punto de vista de la sensación. La perspectividad de la significación se opone aquí a la perceptiva y se impone sobre ella.

Aparte de las cosas, dispuestas en el contexto de nuestras necesidades y de la teleología secundaria que brota de éstas, el centro de nuestro mundo lo ocupa *nuestro contacto con los otros*.

El contacto con los otros es el componente primordial, el más importante, de este *centro* del mundo natural cuyo *suelo* es la Tierra y cuya *periferia* es el cielo. El contacto con los otros es el centro mismo de nuestro mundo, es lo que dota al mundo de su contenido más propio pero también de su sentido principal, si es que no de *todo* su sentido. Sólo el contacto con los otros constituye el medio propio en que vive el hombre. Nuestro contacto sensible con la realidad presente, nuestra *percepción*, adquiere su significación principal del hecho de conferir a la realidad de los otros, a su co-presencia con nosotros en el mundo, una fuerza de convicción inmediata. Y también a la inversa: el contacto sensible, la percepción, no se endereza esencialmente al dominio de las cosas, sino a la esfera de los hombres. Nuestro espacio es, de arriba abajo, en su entera constitución, espacio *humano*, pues aunque parta de mí su estructura central, centrada, ésta acaba en el tú, en el otro, que nos es más próximo que nosotros mismos al ser el *verdadero objeto* de nuestra mirada esencialmente no objetiva, de nuestro actuar, de nuestro adaptarnos y orientarnos, de nuestra palabra. La perspectiva orientada parte de mí y desemboca en el objeto presente. El objeto presente, ese «aquí» en lo que yo estoy, ahora, no tiene por fuerza que ser otro yo, otro hombre, pero si no lo es, hay una carencia, una falta; el objeto propio en el que estamos no es nunca un ello ni un él, sino un *tú*. El tú es siempre un objeto próximo, al alcance; es *con quien* hablamos, no *acerca de quien* hablamos. En este contacto y en el espejo del otro, nos captamos a nosotros mismos por primera vez, embrionariamente, viéndonos y experimentándonos en las reacciones del otro, en el comportamiento del otro hacia nosotros tal como lo captamos con toda inmediatez. Esta estructura del otro, más próximo a nosotros que nosotros mismos y, paralelamente, más próximo él a sí mismo gracias a nosotros, es el fundamento en que descansa lo más importante del drama de la vida. Por este lazo recíproco los hombres se encuentran en correlación unos con otros, y hasta su coexistencia biológica sería inconcebible sin este lazo. En este medio *humano* el hombre se forma y aprende a vivir antes de aprender a estar entre las cosas. Existen, claro está, los huérfanos, los niños abandonados, etc., pero su caso repre-

senta sólo una anomalía sobre el fondo de esta normalidad. Y es que en completa ausencia de *todo* contacto de proximidad humana, la vida humana sería físicamente imposible. Imposibilidad física que sólo viene a confirmar que la vida sin el otro estaría desprovista de todo sentido: todo significado que surge en nuestra vida o que en ella resuena está orientado al contacto con el otro. Lo cual se sigue de lo que ya hemos dicho: el estrato fundante de nuestra experiencia, que es la percepción sensible, se orienta teleológicamente a reflejar y expresar la presencia del otro. Cosas y otros, he aquí la polaridad original, en la cual las cosas representan el modo defectivo, aquel en que no se manifiesta *nada más*. Y nuestra propia experiencia, que inicialmente es privada, se vuelve por los otros experiencia objetiva. El mundo se vuelve mundo real, mundo *englobante*, precisamente por la imbricación de mi experiencia con la experiencia de todos los otros; pues *a priori* yo no me veo a mí mismo más que integrado entre estos otros que son mis objetos, de modo que únicamente estoy conmigo con ayuda de ellos y como de vuelta desde ellos.

Husserl tiene la profunda convicción de que el otro yo, de que la experiencia del otro no es sino una conciencia que procede por re-presentación desde el modo del presente actual. Yo no puedo re-presentarme, traer al presente, mi *propia* vida sino cuando ella ha caído ya en la no actualidad, en el pasado. Así, si hay una re-presentación de una vida consciente actual, un traerla al presente, no puede tratarse más que de la vida *ajena*. Quizá esta expresión de «re-presentación» requiera reelaborarse. Pues no designa una reproducción, sino una percepción directa. En ella yo me capto como objeto de una situación significativa cuyo agente o promotor es el otro. El niño no proyecta *su* sentimiento en la madre; más bien siente las sonrisas y caricias como una situación llena de sentido de la que ambos, niño y madre, participan según el esquema receptor-emisor. Lo que se ofrece no es primeramente la vivencia propia que se proyecta en los fenómenos expresivos del otro, sino una situación global, con sus polos, la cual se interpreta, al modo de espejos, desde el punto de vista de cada uno de los participantes. Lo que quiere decir que originariamente no nos comprendemos a nosotros mismos ni al otro como un yo, sino como las dos partes activas de la situación. El reconocimiento del otro como un yo efectivo en el mismo sentido que yo lo soy, el reconocimiento de que tiene vivencias y sen-

timientos, de que piensa y tiene intimidad, todo ello es un *descubrimiento* que requiere un largo camino. Su punto primordial de partida es una situación significativa bipolar en que dos polos corporales análogos desempeñan papeles complementarios. La comprensión del significado de una palabra puede servir asimismo de ejemplo: pues sólo es posible en una situación de habla en que el niño *recibe* lo que el otro le *da*. De suerte que la significación que llega a comprender es siempre una emitida por otro, y no una que el yo gesticule para sí de modo solipsista. La charla, una regañina, la reprimenda son igualmente situaciones bipolares en que yo me aprehendo como objeto y, *eo ipso*, aprehendo al otro como agente. De aquí que de manera natural no nos atribuyamos el significado —con razón— a nosotros mismos, sino primeramente a los otros como su polo emisor y sus autores activos.

La dimensión básica de la vida humana consiste en la búsqueda y descubrimiento del otro en uno mismo y de uno mismo en el otro. Todo el drama de la vida humana gira en torno a si será descubierta o no lo que este contacto primordial puramente situacional ya entraña de un modo implícito: la intimidad que se oculta por detrás de todo lo que se manifiesta. Yo y el otro nos descubrimos el uno al otro en la unidad de una situación significativa. En la medida en que nos ponemos mutuamente de manifiesto, el otro y yo somos ambos objetividades, estamos uno ante el otro. Lo que permanece oculto es que estos objetos no pueden ponerse entre sí de manifiesto si no es porque hay un yo que es anterior tanto respecto de mi yo objetivo como respecto del del otro. Y que este *ego anterior* presupone igualmente un *alter-ego anterior*.

Y, sin embargo, no se trata aquí de un doble objeto, de dos cosas, sino también de una relación y un lazo mutuo. Entre madre e hijo hay una relación más íntima que la mera copresencia de dos cosas. El sentimiento que los une brota de una hondura preobjetiva. En ella los dos seres están unidos, la vida de uno está contenida en la vida del otro. En el otro, cada uno de los partícipes de la relación se encuentra a sí mismo, pero de modo tal que encuentra algo más que su propia soledad, la cual significa siempre mera intención, incumplimiento, ausencia, deseo.

Así, desde el comienzo de su vida el hombre se halla inmerso ante todo en el otro, arraigado en él. El arraigo en el otro media todas las demás relaciones. Primariamente es el otro quien se preocupa de nuestras *necesidades*, antes de que nosotros podamos con su ayuda empe-

zar a preocuparnos por ellas⁷. El otro hace que estemos llenos, que estemos ya siempre, de algún modo, en nuestra meta, pese a todas las necesidades y carencias. El otro nos pone a cubierto de nuestras necesidades. Son el *otro* y, en el vínculo natural, necesario y recíproco, los *otros* quienes nos ponen a cubierto y a cuya ayuda debemos que la Tierra pueda para mí llegar a ser Tierra y el cielo cielo: los otros son el *hogar* originario.

Pero el hogar, el arraigo, no es posible de suyo y por sí. El hogar es el lugar en que por la mediación de otros se produce el arraigo entre las cosas, es decir, se satisfacen las necesidades. Lo necesario ha de ser, en efecto, previsto y provisto, y sólo en parte ocurre así en el hogar. El procurar lo necesario, el trabajo, representa entonces el *afuera*, el lugar de trabajo, el dominio de la objetividad. Este ámbito de objetividad varía según las circunstancias históricas y sociales, como también es distinto lo que tiene que dominarse, aquello de lo que los hombres tienen que vivir. Para el cazador este ámbito es en el fondo idéntico a la lucha. Para el labrador se diferencian trabajo y combate, que vienen a formar el gran ciclo astro-biológico en que su vida se inserta. Para el hombre moderno se trata del curso mecanizado de la producción y la burocracia. Cada uno de estos dominios da forma al hombre, lo define, le asigna una función, lo identifica con lo que hace. Cada uno objetiva al hombre de un cierto modo. Y cada uno introduce al hombre entre los otros hombres, que son los que participan en la misma exterioridad, que trabajan la misma exterioridad, y que lo hacen, bien prestándose ayuda, bien compitiendo entre ellos, bien en una combinación variable de ambas actitudes. Así, la relación con las cosas en que el hombre ha echado raíces y en que asimismo descubre las condiciones cósmico-objetivas de la vida, determina una relación ulterior con los hombres. El círculo más íntimo es el anclaje en los hombres; que es hecho posible por

⁷ A primera vista, la situación parece ser la misma en los animales nidícolas (los *Nesthocker* de A. Portmann), pero aquí no se trata sino de llevar a término la función uterina. A diferencia de lo que ocurre en el hombre, no hay ese largo período esencial en cuyo curso se adquiere el dominio consciente de sí y del mundo, período que presupone el *contacto interior*. Entre los animales basta una sombra de contacto; nada que ver con esa atmósfera duradera y envolvente en que se forma *el individuo* como un ser para todos los demás, y por tanto como un ser absolutamente único *sobre el mundo*.

el echar anclas en las cosas que operan como condición de la vida; el cual a su vez no es posible sin adoptar una relación *externa* con los hombres como condición de la condición de la vida. La vida descansa al cabo, pues, sobre las *relaciones de poder*, relaciones de igualdad y subordinación, de cooperación y conflicto. Las relaciones de poder suponen una visión del hombre desde fuera, visión de él como una fuerza, como ayuda u obstáculo en el acceso a los medios de vida cósmico-objetivos. En todo caso, la relación externa con los *otros* como fuerza condicionante y condicionada (en el trabajo y las necesidades) es en el fondo inseparable de la relación con la *propia* vida a través de la muerte, igual que el arraigo originario presupone una relación con nuestra propia vida a través de otra vida. Aunque tenga lugar desde la otra vertiente del vivir, las relaciones de poder despliegan sobre el hombre una mirada que es tan interior como la del amor primordial. La vida es un todo infinito capaz siempre de dilatarse y renovarse como un todo en cada uno de sus miembros. Pero al mismo tiempo la vida es, en cada uno de sus miembros, un individuo *finito* que no puede dejar de referirse a su propio fin y de vivir este fin, sea en el modo de ignorarlo y soslayarlo, sea como una amenaza activa que en la práctica significa un estar amenazado por el otro, en paralelo a la amenaza que yo soy para el otro.

En el centro del mundo, en el ámbito de la proximidad, tenemos, pues, tres formas esenciales de relaciones humanas: la relación infinita con uno mismo a través del otro, relación que tiende a ver el ser propio como vida infinita; la relación con uno mismo y con los otros como fuerzas finitas, relación que hace posible el poder, la organización de la sociedad, la disciplina del trabajo, las relaciones de propiedad; y por entre ellas, la relación con uno mismo, a través de la Tierra provisora, como con un ser menesteroso (*finito*, de nuevo, pero *viviendo* entre finitudes), relación en que anclan el trabajo con todas sus mediaciones y la organización de provisión de las necesidades. El primer respecto es el hacerse de la vida mediante la vida misma; en el segundo, la obra de la vida es la vida que se ata a sí misma a Tierra y cielo; en el tercero, es el hacerse de la vida por la muerte. En este último respecto la vida se contempla como libre incluso frente a sí misma; en el segundo, lo hace como dependiendo su prolongación de la ordenación de cielo y Tierra, como atada, no libre; en el primero, como libre incluso frente a

la muerte, como infinita pese a toda su dependencia y a pesar de su libertad para consigo misma.

El otro (y, en consecuencia, yo mismo también para el otro) es primariamente en quien echamos raíces y por cuya mediación echamos raíces. Este arraigo brota de las honduras de la reciprocidad, mas no por ello revela aún al otro en su esencia. Al contrario, el otro queda encubierto en la función y el papel que desempeña; nosotros mismos, echando raíces en la Tierra que provee y colaborando a la obra de satisfacer las necesidades, adoptamos igualmente distintas funciones y papeles con los que parecemos confundirnos. Por el trabajo y la satisfacción de las necesidades, el ser menesteroso vive de continuo encadenado a la vida, es decir, encadenado a la muerte esquivada, aplazada; vive *apartándose* de este fin siempre presente, siempre posible. El ser menesteroso vive atado, primero a la dependencia de la Tierra provisora, y después a la dominación de los poderosos que organizan la vida y determinan la forma de satisfacer las necesidades. En la necesidad, todo ser menesteroso es un ser objetivado que está en el mundo como una cosa entre cosas.

En un sentido más profundo, sin embargo, el hombre nunca es una cosa, como lo prueba ya el carácter originario de su arraigo en los otros; un arraigo que sólo es posible en tanto en cuanto el hombre está desde un comienzo más allá de su centro particular, rebasando la clausura de su personalidad, su corporalidad, su menesterosidad. (Lo cual vale también respecto del animal, pero sólo bajo el signo de la forzosidad instintiva, mientras que en el trascender del hombre hay siempre un elemento de libre consentimiento: el hombre es *co-creador* de esta relación, y, por tanto, el hombre a la vez se identifica con ella y se distancia de ella; de aquí que él pueda comprender, *ver*, esta infinitud en el otro). Incluso allí donde yo me limito a vivir desde mi función y no veo en los otros más que la suya, esta simetría comporta una insatisfacción y la búsqueda de una relación más honda. La insatisfacción es rechazo de toda configuración objetiva finita; es un desvincularse afectivo y a la vez práctico de la finitud, una voluntad de peligro que quiere la muerte de todo lo determinado. Pero incluso esta voluntad de trascender es algo que yo puedo ser sólo por mediación del otro: sólo cuando el otro, que es mi objeto, lleva a cabo el mismo movimiento que yo, en el que yo soy su objeto como él lo es mío. El trascendimiento de la figura de la finitud

puede tener lugar por el combate, que requiere entonces del otro como la realidad que me amenaza. Hegel analizó dialécticamente esta situación en el sentido de un combate a muerte. Pero tal lucha no engendraba ninguna autoconciencia positiva, dado que el otro era aquí tan destructivo y negativo como yo mismo. Un rebasamiento más profundo de la finitud, dotado de contenido positivo, se alcanza, en cambio, allí donde yo pongo mi vida a la del otro sin movimiento de retorno de él hacia mí, sino entregándome a él; yo llego a ser aquel a través de quien el otro se hace, y el otro es aquel a través de quien yo me hago, y no es posible ningún estadio que no lleve de uno al otro y a la inversa. En el combate, la conciencia que gano de mí mismo no va más allá de la conciencia negativa de no ser yo una cosa ni en general ninguna objetividad. En la entrega, *alcanzo la conciencia de mí mismo como esencialmente infinito*, reproduciendo en cada parte el todo, engendrando fuera de mí otro ser: un ser finito pero que no es objetivo. E induzco al otro a cumplir el mismo movimiento, y el otro se mantiene en su ser libre y no objetivo al hacer lo mismo en relación con su otro —es decir, conmigo—. Yo pongo de manifiesto mi ser como no-finito en la renuncia íntegra a mi ser finito, en la entrega completa de mi ser finito al otro, que me devuelve su ser en el que el mío está contenido.

Se trata, pues, en el centro de nuestro mundo, de un camino que parte de la vida meramente dada para alcanzar la manifestación de la vida auténtica; se trata de un movimiento que conmueve el arraigo del hombre entre los objetos y su alienarse en la función, su cosificación. En un principio es un movimiento puramente negativo, que conmueve el encadenamiento de la vida, que la libera sin revelar nada; pero posteriormente es un movimiento que pone de manifiesto, en positivo, lo esencial: la vida universal que engendra todo en todo, que llama a la vida en el otro, como un autotrascendimiento en dirección al otro, y luego, junto con él, hacia lo infinito.

Las protorrelaciones fundamentales en el centro del mundo se vinculan, como es patente, no sólo con los componentes básicos del mundo, sino también con el carácter originariamente temporal, y por tanto histórico, de la existencia humana. La relación de arraigo, de anclaje, es una relación de pasado con lo que desde siempre es y está ahí; el arraigo penetra por medio de estructuras humanas en la Tierra y el cielo, en el todo que nos precede, y su dominio propio es por ello

el de la conciencia previa de horizonte y el de la relación original con el todo, o sea, el ánimo en que nos encontramos, el «cómo nos encontramos». La preocupación por las necesidades, la asunción de funciones y el identificarse el hombre con ellas, están estrechamente ligados al presente: a lo dado y a su cosificación. La confrontación con la finitud, con la muerte y la nada, conmueve al cabo toda función, por más que originariamente esté ligada a una función, la del combatiente. Ésta tiene, sin embargo, la particularidad de empujar al hombre hacia el confín de su humanidad, sacándole del calor de la cotidianidad doméstica para arrojarle al frío glacial del no ser. En esta confrontación se produce la escisión entre el hombre y su función. Aquí se plantea una cuestión a la que no hay escapatoria, y la respuesta no viene del resultado social de afrontar la amenaza tal como lo hace la organización del poder, la organización de la humanidad como constelación de fuerzas. La cuestión planteada quiebra las funciones y los roles, suscita una libertad a la que, empero, no se es capaz de dar nombre ni contenido. Lo que queda es entonces una *visión sobre el todo*, que da respuesta y cumplimiento.

Las configuraciones fundamentales de la vida del hombre en relación con los otros son a la vez dimensiones del mundo y dimensiones de tiempo. Antes de toda orientación, de todo comportamiento, de todo hacer, está siempre el *anclaje*, el enraizamiento, que tiene lugar en una dimensión de pasividad a la que uno está dejado. En ella se abre primariamente el todo que es anterior a las partes, que es esencialmente inagotable, y con el que estamos en relación, o mejor, que está él en relación con nosotros en la afectividad, en la disposición de ánimo en que nos «encontramos», en el *cómo* del estar dejados a él, abiertos y sensibles a él. Yace aquí en su forma más originaria ese componente no individuado del mundo que jamás viene plenamente a la luz. Y es claro que todo ello guarda íntima relación con una determinada dimensión de la vida de la persona: el mundo entero puede ser un regazo materno, refugio cálido, cordial, sonriente, protector. O puede ser un frío cósmico, de helado y mortal aliento. Lo uno o lo otro según que en el mundo y desde el mundo salga a nuestro encuentro o no una sonrisa, una voz que nos llama. La posibilidad de la vida es la posibilidad de este calor, de esta sonrisa correspondida, de esta aceptación previa que nos pone a cubierto, pero que es asimismo un quedar nuestro ser en manos de

otro. La aceptación es una proximidad indiferenciada que desconoce la alteridad del extraño. Lo que significa que la vida sólo es posible habiendo *ya* entrado en una calidez preparada para ella, una pasividad impregnada de *aceptación*, y que por tanto sólo es posible sobre la base de un pasado que permite echar anclas, echar raíces en él.

La calidez de la vida no es un mero «sentimiento» en que la vida tenga inicialmente que discurrir para un día llegar a ser vida activa asumida y desplegada de una forma personal. La calidez se presenta asimismo en la *reasunción* de esta vida que es «revivida» y vuelta a sentir en la relación erótica; relación erótica tanto más intensa y necesaria cuanto más haya sido mecanizada la vida y «despersonalizada» hasta su total extrañamiento. A la vista de otro que, al igual que yo, es una persona «despersonalizada», una persona que despierta del ocultamiento de su cuerpo instrumentalizado, yo empiezo a vivir de nuevo, a sentir de nuevo mi vida, y a hacerlo en todo lo que había escapado de mí y existía sólo en lo oculto. Sin convertirse en objeto, sin separarse de mí para ser puesta ante mí, sin perder nada de su impenetrabilidad, profundidad insondable, misterio intangible, nada del *alejamiento* que señala hacia el pasado, la vida se ve repentinamente investida de una fuerza de atracción y una intensidad inauditas. En la relación erótica me soy dado a mí mismo, no en lo que hago ni en lo que logro o aspiro a lograr, sino en lo que soy, en lo que *ya* soy —un *ya* que marca la pasividad que es inseparable del encanto, de la magia que recorre todo este dominio—. La vida me es *devuelta* —lo que comporta un índice más de pasado—; «se repite» algo que en realidad nunca fue actual, pero que ahora se hace presente como don, como algo que se nos ofrece, que se nos entrega, y que nosotros mismos no sabríamos darnos, procurarnos, manejar. A la autenticidad del erotismo pertenece esta inmediatez del descubrimiento: toda manipulación, toda tentativa de adueñarse de él lo violenta inevitablemente, lo ensucia, hace de él algo corriente, cósmico, «ordinario».

Si el echar raíces es cosa del pasado —no del pasado que ha transcurrido sino del que necesariamente existe siempre—, tal arraigo ha de ponerse de manifiesto asimismo en la constante exposición a los poderes que permiten el crecimiento de nuestra vida. Tampoco esta «exposición a» significa un quedarnos a solas con Tierra y cielo, pues la misma Tierra, en cuanto Tierra *nutricia*, es ya siempre la Tierra de los hom-

bres. La Tierra *nutricia* quiere ser forzada a proveernos de alimento, lo que implica *co-participación* con otros, *co-operación*, consumo *compartido*. El otro es aquí la fuerza copártcipe que me es indispensable, y es una individualidad, una cosa entre cosas como yo mismo lo soy en esta esfera. En el dominio del trabajo y de las destrezas laborales somos intercambiables, ya que este dominio proviene del hacer, del «comercio» con los distintos poderes en su fragmentación, en las circunstancias individuales, en la ocasión particular. Por ello es también el dominio del presente, de la asignación de funciones y papeles. La esencia de toda «intervención», de toda manipulación, de todo contenido técnico, consiste en su *efectuación*, o sea, en un presente que es «aquí». Acometer tales intervenciones o manipulaciones significa identificarse con ellas; significa dejarse llevar a una cercanía en la que se vive de momento en momento, y en que sólo por agregación de momentos se compone un todo, «un programa de vida» en cuyo marco hay «tiempo para...». La condición de cosa y la cosificación inherente a esta esfera sólo son posibles en virtud de un tipo determinado de relaciones humanas, pues aquí no hay nada que sea pura y simple naturaleza, instinto, estructuras dadas. Más bien todo es *tradición*, no una que provenga del pasado, sino una que presupone la necesaria *presencia* de los otros y nuestra *asociación y cooperación*. El otro está en el útil, en el instrumento, en el equipo que yo empleo. Si el otro se encuentra presente junto a mí, él es la presencia de una utilidad; si está ausente, es la utilidad de la presencia; y dígame lo mismo acerca de lo que yo soy para él.

El dominio de la existencia compartida no debe mirarse, empero, como una mera coexistencia indiferente, similar acaso al modo en que estamos entre los útiles, los instrumentos, la maquinaria. El «ser-con» es siempre a la vez un «ser-contra». Los copárticipes son siempre en cierto sentido rivales, aunque se presten ayuda mutua, compartan, etc. Siguiendo cada uno su interés «personal» —que es lo más general en que todos concuerdan—, los distintos centros individuales se revelan como fuerzas entre otras fuerzas, como realidades fragmentadas y en constante movimiento de colisión mutua, de influencia de unas sobre otras, de frenarse unas a otras, y así siempre *de nuevo* y en sempiterna *actualidad*. La copresencia de unos junto a otros es a la vez la presencia de unos contra otros, oposición mutua que no tiende a la destrucción del otro sino solamente a su subordinación o explotación.

Todo este dominio acusa en conjunto una tendencia a la fragmentación, a la atomización. Pero comoquiera que los átomos, al orientarse unos hacia otros en el modo de «unos contra otros», se compensan y nivelan entre sí, de esta interrelación con los otros resulta una atomización paradójica: la repetición de lo mismo pero sin continuidad. Esta recurrencia de lo mismo, de las funciones, las tareas, los logros, hace que la vida siga, que siempre esté de nuevo ahí, lista para repetir lo mismo, para «reproducir», desde el punto de vista del individuo y de la especie, la misma vida.

Que también la tercera relación fundamental con el otro se refiere temporalmente a la segunda, se sigue de su vínculo con el futuro, con el no ser, con la muerte (vínculo dado y presente en la figura de cosas y fuerzas). Toda relación libre comporta inevitablemente una amenaza mutua —la amenaza del otro sobre mí y la mía sobre el otro—. Del hecho de que esta tercera relación sea individualizadora en un sentido más profundo, de que no se atomice, de que alcance la hondura de la propia ipseidad y lleve al rechazo de «lo normal», no se sigue que no incluya al otro. Lo que desaparece es sólo la condición del otro como *norma para mí*, generalmente como exterioridad que prevalece sobre mi intimidad. El otro está también presente justo como posible ipseidad a la que alcanza una llamada muda, sin personalizar. Y está presente como ipseidad alienada en las formas necesarias de la vida, dispersa en las funciones y en su sentido objetivo. Toda relación libre viene a quebrar esta dispersión objetiva, y representa un peligro para la vida cosificada al afrontar el peligro que esta misma representa a su vez. Toda relación libre comporta necesariamente una lucha. La vida libre es necesariamente lucha. En el sentido más primordial en que el combate es inexcusable y la vida es inconcebible sin él, la lucha no procede de las funciones vitales y sus instintos, de la necesidad de reproducirse, del eterno retorno de la vida a sí misma; procede más bien de que la vida no tiene un *status* de tranquila permanencia, sino que es proyecto de sí incluso en la esfera instintivo-vital. Así entendida, la lucha es una suerte de reproducción del propio ser, es parte de la condición terrenal de la vida, de la relación con la Tierra provisora de que toda vida forma parte. Este combate puede en su caso ser sustituido por otra cosa capaz de realizar el proyecto de autorreproducción de un modo más pleno y efectivo en virtud de su trasposición a

un plano de medios puestos por el hombre y de posibilidades humanas. Lo cual no hace superflua la lucha. *La lucha sigue siendo necesaria como lucha por despertar*. Este combate no es en primer término un ataque, sino que *provoca un contraataque*, una represión, una eliminación. Sólo la defensa frente a esta represión inicial, frente a este poder que ahora llega a ser lo que es, trae consigo *la revuelta*. La revuelta no tiene necesariamente que manifestarse en violencia física, que sólo se presenta en un segundo término, como una consecuencia, bien que estrechamente ligada al hecho de que *el despertar es siempre finito*. El despertar es una *renovación*, un auténtico poner al descubierto la vida, no en su profundidad de pasado y su condición de don pasivo, sino en la llamada que desde su misma dependencia viene a asumir, a hacer suya lo que, como destino finito, es insoslayable, lo que por fuerza *llega* y que es justamente, no obstante, lo que hace posible que no nos echemos a perder, que no nos disipemos fuera de nosotros mismos.

Puede decirse que el combate y la condición de combatiente en sentido externo da al hombre ocasión de asir y comprender la lucha en el sentido verdadero y profundo. El combate en este segundo sentido significa la conquista de lo que hay de mortecino en nosotros, de la dispersión en los instantes sucesivos de un presente alienante (el distraerse en lo externo «cabe lo cual» se está). Lo mortecino es la muerte que atrapa nuestras vidas por la espalda, que las vacía so pretexto de preservarlas, de repetir sus instantes sucesivos. Paradójicamente, esta condición mortecina no se deja abatir si no es *adhiriéndonos a nuestra mortalidad*, apelando a aquello de lo que trata de escapar la condición mortecina y en su huida confirma. No hay otro modo de hacer frente a este escapismo y superarlo que la adhesión a la finitud. En fuerza de esta adhesión, la vida ya no es la eterna recurrencia, la repetición de siempre lo mismo. *Ser* significa ser en una absoluta unicidad expuesta a una amenaza total. La amenaza es absoluta porque *todo* está amenazado, porque *nada* queda fuera de la amenaza. En la amenaza absoluta, la Tierra se aventura, sin embargo, mucho más allá de sí, se entrega en brazos del abismo. No es ya ἔδος ἀσφαλές αἰεὶ, el suelo siempre firme en que inicialmente se presentó. «Hay» aquí algo otro que el juego de sus apareceres y repeticiones, algo enteramente otro que todo lo que es, que todo ente.

Por esta razón Tierra y cielo son, pero sólo el hombre existe. Sólo a través del hombre el todo del ente, el todo universal, es un todo que puede tener un término, un τέλος, un fin. Lo que significa que el todo del ente está trascendido, está puesto en duda, sobre él pesa una pregunta. Pero plantear una pregunta ante Tierra y cielo significa sacrificarse uno mismo para que algo otro pueda ser, para que Tierra y cielo no sólo se revelen a sí mismos, sino que se hagan manifestación de «algo más alto». Sólo por este giro, el más original de todos, resulta posible «algo más alto». Sólo si el hombre es capaz de este giro, sólo si acontece en el hombre, sólo entonces existe «lo más alto». «De modo objetivo» no puede ser probado ni definido, precisamente por ser más alto respecto de lo objetivo, más alto respecto de lo que precede, más alto que «el todo».

Al convocar la finitud y adherirse a ella acontece algo distinto de al proclamar la nada y el nihilismo. En esta adhesión tiene lugar un auténtico rebasamiento de la finitud, en el sentido de *superarla y conservarla*. La vida es capaz no sólo de prolongarse a base de ir perdiéndose, sino también de transformarse por la renuncia de sí. Es capaz de proclamarse no sólo el poder más alto, sino también la impotencia que se expone al poder del sentido más alto y primordial. Sólo aquí la vida adquiere la fuerza negativa para darse, para entregarse. Pero un ser existente únicamente puede entregarse a un otro. La fuerza de transubstanciación de la vida es la fuerza de un nuevo amor, de un amor que se entrega incondicionalmente al otro. Amor en que la ipseidad llega a ser finalmente ella misma sin mantener al otro en la alienación. Sólo aquí la dispersión de la vida atomizada es sustituida por una continuidad íntima en la cual el otro no es un extraño sino un yo existente, y que existe ya no abstractamente, en una representación de lo que yo no soy, sino merced a la propia entrega de sí —de modo muy parecido al del amor vital, biológico, pero ahora libre, abierta, universalmente—. No es amor como simpatía ni como compasión en el sufrimiento, sino como una misma gloria, una misma victoria: victoria sobre la autodestructiva centración sobre sí mismo. El amor biológico resulta una simple metáfora, incompleta e insuficiente, de este amor verdadero y último.

Comprobamos, pues, que los modos fundamentales de relacionarse con el mundo son a la vez relaciones temporales, o sea, *movimientos* a través de los que nos encontramos con el otro, con nuestro prójimo. El mundo natural, el mundo en que el hombre vive su vida cotidiana

incompleta, episódica, es desde un principio un todo que aparece, pero que no se abre ante nosotros cual un teatro que pudiéramos contemplar y cuyo director de escena nos permitiera controlar. Es más bien un todo *en el que* estamos insertos como partes a las que nunca les es permitido —ni pueden ellas— situarse por encima del todo. Toda nuestra conciencia del todo es así una condición antecedente que no admite convertirse en intuición *objetiva* contra la cual o sobre la cual pudiésemos colocarnos. Se trata al mismo tiempo del todo en que llevamos a cabo el movimiento de nuestro vivir, que, en cuanto movimiento dentro del todo, está en relación con el todo —que nunca es por tanto movimiento absoluto, sino modificación del punto de vista: movimiento que ve el todo desde sí y que se ve a sí sobre el trasfondo del todo; movimiento que es por ende un continuo de perspectivas cuyo discurrir conduce sólo a nuevas perspectivas, sin que haya ningún camino que permita salirse de ellas—. Lo que en otras palabras quiere decir que la orientación de nuestro movimiento siempre tiene lugar desde la corporalidad; los poderes en cuyo seno se desenvuelve el movimiento son el referente del propio movimiento; y su rasgo característico en cuanto movimiento se manifiesta al discurrir en las modalidades del enraizarse, del prolongarse a uno mismo a base de ir perdiéndose y del autoconquistarse en la exposición al peligro; modalidades que tienen todas ellas una vertiente temporal y una vertiente de relación con el otro. Así, en la conquista de uno mismo acontece finalmente el descubrimiento del otro en mí y de mí mismo en el otro, como condición del autotrascendimiento por adhesión a la finitud.

IV

Nuestra intención en las consideraciones anteriores ha sido mostrar que el mundo de nuestra vida preteórica, el mundo antecedente, es un mundo en que *nos movemos*, en que existimos activamente, no un mundo del que tenemos constancia y que observamos. Mundo y hombre están en un *movimiento recíproco*: el mundo incluye al hombre de un modo tal que el hombre puede efectuar en el seno del mundo, y junto con otros hombres, *el movimiento de enraizarse, de prolongar su vida expropiada y de descubrirse a sí mismo por la entrega*. Se trata de un movimiento en el sen-

tido más original y fuerte del término; cada uno de nuestros «movimientos físicos» forma en realidad parte de este movimiento omniabarcador global que somos —puesto que nuestros movimientos son esencialmente movimientos de un «cuerpo subjetivo», o bien su significado está marcado indeleblemente por un cuerpo tal—. Por lo mismo, todo lo que se nos da se integra a una «orientación» que, siendo esencialmente corporal, puede designarse como movimiento. Movimiento es nuestro nacimiento y lo es el ser acogidos, y lo es nuestro encuentro perceptivo con las cosas y nuestras reacciones instintivas y nuestra «autorreproducción» tanto en dependencia de otros como por nuestro propio trabajo, con sus logros. Movimiento es el abandono del hogar paterno en la edad adulta y lo es el intento de redescubrir nuestra vida en el amor físico, y el retorno a un hogar que ahora creamos nosotros y la repetición típica que ello comporta. El trabajo es movimiento y también lo es la lucha, que revela en nosotros una dimensión en que podemos superar la dejación de nuestro ser. Con lo que movimiento es el ámbito donde finalmente nos podemos encontrar a nosotros y al otro no como meras cosas, sino como seres vivientes que tienden a rebasarse hacia una trascendencia que no es ya la infinitud muerta de la repetición. También el espacio y lo que lo llena, con los estados y cambios que en él constatamos, son originalmente referentes de nuestro movimiento primordial. Sólo en correlación con este movimiento tienen sentido, y se abren ante nosotros únicamente porque el movimiento del ente que no es ajeno al mundo sino que es «del» mundo, no es que sencillamente ocurra, que se limite a ocurrir en un despliegue sucesivo de un determinado estado, sino que más bien es un movimiento que tiene que ser *llevado a cabo*. Tal es la razón de que este movimiento tenga verdaderamente un «de dónde» y un «a dónde» y de que tenga un «en dónde», un desarrollo, una serie de encuentros.

El mundo natural es el mundo del movimiento. La llave al mundo natural es *el movimiento en el mundo*, el movimiento de un ser *del* mundo. Con ello quizá tengamos al menos un comienzo de respuesta a la cuestión planteada al inicio de este ensayo acerca de cómo el mundo natural pueda pervertirse en su contrario. Pues vemos que en el movimiento de este ser del mundo hay por fuerza una fase o modo cuyo rasgo característico es el revolverse la vida contra sí misma: es el prolongar la propia existencia que hace dejación de sí, el orientarse hacia la objetividad y dispersarse y perderse entre objetividades.

Husserl ha mostrado en *La crisis* cómo la praxis cotidiana de la vida humana, su comercio con las cosas, engendra necesariamente un proceso de objetivación que en primer lugar conduce a determinadas prácticas de medición, así como a la confección de útiles y fórmulas de medida, y posteriormente al surgimiento de la geometría como *arte* de objetivación de tales medidas. Muestra también cómo la objetivación y racionalización de algunas regiones particulares de la realidad en que la matematización tiene éxito va más adelante extendiéndose, poco a poco, a todas las regiones de la realidad a medida que la praxis infinita de racionalización-objetivación se propone nuevas tareas. Este ideal, oriundo de la ciencia moderna, conduce a la comprensión técnico-científica del mundo, que no maneja ya objetos individuales sino que aspira a manejar toda la realidad a escala universal. Tal arte, la praxis racionalizadora-objetivante, se comprende entonces a sí mismo como la actitud que se endereza a captar la verdadera realidad tal cual es en sí; absorbida, fascinada por las objetividades que pone ante sí y por las cuales se orienta y que ella se muestra capaz de analizar, de someter a métodos calculadores, esta praxis pierde por entero de vista la vida de la que ha surgido. La vida humana queda así atrapada en las redes que ella misma ha fabricado.

La objetivación que Husserl ha estudiado como hecho decisivo para el hombre, como componente de una Historia esencial de la humanidad, debe ponerse en relación, por tanto, con el movimiento fundamental de la existencia humana. Husserl en persona no ha llevado a cabo esta tarea, comoquiera que en sus análisis filosóficos falta el problema del movimiento global de la vida humana en el mundo. Por esta razón, el procedimiento de objetivación descrito por Husserl concuerda enteramente con el principio de desmovilización del movimiento (que rige por doquier en el ser objetivado). Pero es difícil comprender por qué esto es así y por qué ese proceso va acompañado de una pérdida progresiva del mundo (del mundo como totalidad intangible y antecedente, que está indisolublemente unido al movimiento de la vida). Husserl alcanzó únicamente a descubrir cómo la ciencia tecnificada interpreta de forma invertida la objetivación que lleva a cabo: pues no es el mundo natural el que descansa sobre el suelo de las entidades objetivas que la tecnociencia pone a su base, sino que es esta objetivación la que se lleva a cabo sobre el suelo del mundo natural. Husserl

puso asimismo de relieve cómo la objetivación es un movimiento cuyo sentido es inseparable de la coexistencia con otros en un mundo en que nos es preciso comunicarnos, cooperar y encontrar entre y para nosotros nexos intermedios de unión.

Fue Heidegger, en cambio, quien descubrió el movimiento por el que uno mismo se pierde al prolongar su propia existencia y el movimiento en que uno se conquista por la entrega. Para él, no obstante, ambos movimientos se contraponen nítidamente sin mediación posible, al vincularse cada uno a una concepción fundamentalmente distinta del ser del ente (el primero a la metafísica de lo atemporal; el otro a la metafísica de lo histórico). Esta concepción del ser del ente no es, además, a su parecer, obra del hombre sino un modo previo de apertura en que el hombre tiene ya siempre que moverse. Heidegger no ve, en consecuencia, la metafísica de la objetivación como una autointerpretación incorrecta —por incompleta— de la vida, sino como un destino metafísico cuyas víctimas somos y cuyos peligros hemos de sobrellevar. Aun subrayando el carácter inevitable del movimiento de pérdida de uno mismo, Heidegger no examina el fundamento de esta forzosidad, que remite al cuerpo y a la condición natural del ser humano. En sus análisis del cuerpo y del movimiento corporal, Husserl se aproxima mucho más, en cambio, al descubrimiento de esta condición natural del hombre. También el énfasis husserliano en el punto íntimo de intersección de la coexistencia humana, en la intersubjetividad como dimensión sin la que el movimiento propio de la existencia humana sigue siendo inconcebible, apunta en la dirección del análisis de la conquista de uno mismo por la entrega.

Por nuestra parte, hemos tratado de esbozar un posible desarrollo ulterior de la problemática del mundo natural y de su objetivación. Hemos querido evitar al mismo tiempo la recaída en el subjetivismo, que cree hallar en el hombre el absoluto último (con lo que el hombre resulta a sus ojos un ser internamente infinito), como en el irracionalismo de un ser antecedente a cuya merced queda el sentido del ser del hombre. El enfoque subjetivista requeriría una profundización en el movimiento de la existencia humana en el mundo hasta hacer de él el creador original del mundo; siendo así que el mundo, como hemos visto, antecede ya siempre a nuestras conexiones de sentido. En el segundo caso, el movimiento carecería de toda clausura humana, de

todo valor práctico; sería un mero diálogo entre lo más alto y la Tierra, con el hombre como intermediario, de suerte que lo que el hombre sea y pueda ser para el hombre quedaría enteramente al margen de este proceso.

¿QUÉ ES LA EXISTENCIA?

La dificultad de dar respuesta a la pregunta del título radica en que no disponemos de un concepto objetivo de la existencia. ¿Cómo pensar la existencia, cómo hablar de ella si la esencia de un concepto reside justamente en la objetividad que el pensamiento fija, de suerte que todos pensemos algo *idéntico* y no ya sólo algo igual? Todo nuestro saber, la *ciencia* entera con toda su *claridad y potencia*, descansan sobre este hecho: pensar lo idéntico. Sin duda puede alegarse que el hombre también piensa fuera de la ciencia, pero lo hace sin esa claridad y eficacia capaz de convencer a todos por igual. Desde el inicio de la humanidad, cuando los hombres no poseían ni una filosofía ni una ciencia en sentido sistemático, existió, sin embargo, el pensamiento; los hombres pensaban con los mitos, las narraciones, las creaciones poéticas. Su pensar se hacía realidad en sentimientos e instituciones, en obras plásticas como las de las pinturas rupestres, y en comportamientos rituales como la danza, las ceremonias, la magia, en los cuales el hombre se relaciona en cierto modo con el Universo y funda con sus semejantes una comunidad. Todo ello puede encerrar un sentido profundo, y puede incluso encerrar *verdad* en algún respecto si no circunscribimos por entero la verdad al pensar, juzgar y teorizar objetivos, si *verdad* significa también un modo de comprender que desde un primer comienzo nos orienta en la vida y en la existencia. Baste recordar cómo el mito griego de Edipo pone ante nuestros ojos en la forma de una historia terrible, trágica, un drama de la vida que, de acuerdo con el psicoanálisis contemporáneo —una teoría científica—, se repite en

cada uno de nosotros. O repárese en cómo hasta en las épocas más racionales y racionalistas ciertos temas del mito perviven en la poesía, la literatura o el arte. Así, la figura de Orestes, el vengador de su padre que mata a su madre, como encarnación de la problematización y ambivalencia de las relaciones familiares, o la historia de Penthesilea, la amante que mata al objeto de su amor, o decenas de temas que hasta el día de hoy reaparecen una y otra vez en las creaciones artísticas. ¿No prueba esto que hay un modo de pensar distinto del solamente objetivo, un pensar que produce también sentido y que en cierto modo nos toca quizá más hondo que la pura objetividad? ¿Cuántos temas míticos devuelve Shakespeare, por ejemplo, a la vida? Está el rey loco, que sólo llegado a la enajenación y en la ceguera descubre lo absurdo del mundo y alcanza a preguntarse por lo que se muestra en este límite último de la humanidad; está el hijo que se propone vengar a su padre en su madre, sólo para acabar viendo con claridad y reconociendo su propia culpa, lo que le lleva a la autodestrucción; está el tema del naufragio en la tormenta, como viaje de iniciación en el reino del sentido, en la revelación de cómo se ensamblan el bien y el mal en el seno de una realidad que tras el caos de las apariencias es verdadera y maravillosa. O recordemos el mito de Orfeo que revive en *La flauta mágica* mozartiana, en los sonetos de Rilke, etc.

Para quien quiere representarse qué es la existencia es recomendable el recurso a ejemplos que ponen a la vista de qué se trata en esto de la existencia. Por ello quiero partir de ciertas obras literarias que sobresalen por la singular impresión de vida que transmiten. Al distribuir la acción en múltiples planos, que en último término resultan ser distintas etapas de nuestra relación con nosotros mismos, con nuestro modo de ser, el autor evoca en tales obras de qué se trata en la vida del hombre; esta relación con nosotros se muestra en parte como un velar la existencia y en parte como una revelación de ella, un franqueamiento de ella, una apertura. El creador puede seguir al respecto muy distintos caminos, y aquí me referiré a tres posibilidades tal como se presentan en *Palmeras salvajes* de Faulkner, *Doctor Faustus* de Thomas Mann y *El idiota* de Dostoievski. Común a todas es el fenómeno de los distintos planos en que la acción se desenvuelve, y desde los cuales saltan a la vista las cosas y los acontecimientos que traman la acción.

En *Palmeras salvajes* encontramos dos historias que no guardan relación causal, que sólo se conectan por la correspondencia entre los dos planos de sentido. Pues ambos planos se copertenecen y completan, consiguiendo así el autor una unidad de la obra mucho más estrecha que la de la novela clásica: unidad que no es ni de la acción ni psicológica, interior, que no es unidad real en ningún sentido. La acción de «Palmeras salvajes» nunca se cruza con la del «Viejo Missisipi»; tampoco los personajes de una narración aparecen en la otra, y sin embargo ambas encajan como las dos caras de una moneda, como el error y la verdad, como una búsqueda baldía y un verdadero e inesperado hallazgo. Ambas historias se sitúan en medio de un elemento desencadenado: la pasión amorosa, de un lado, y la inundación de un gran río, del otro. En la primera se busca lo absoluto en el hombre por su identificarse con un elemento que exige la trasgresión de todas las convenciones, controles, mandamientos, leyes; este intento fracasa bajo el peso de la contingencia de esa misma esfera de la que ha surgido. La otra historia busca lo absoluto en un presidiario que es llevado a tareas de salvamento, un romántico que nada sabe del héroe que late bajo su piel: sólo el instante de la responsabilidad desvelará su verdadero rostro. Sin preocuparse de ventajas ni de una recompensa exterior ni de reconocimiento ninguno, el presidiario salva, con naturalidad fraterna, dos vidas humanas; para luego desaparecer de nuevo por largos años tras las puertas del presidio, que se cierran tan inexorables como las aguas del Missisipi.

Otro modo de trabajar a partir de distintas esferas y planos lo encontramos en *Doctor Faustus* de Thomas Mann. La misma trama y los mismos personajes se presentan aquí sobre tres planos distintos, cada uno de los cuales porta consigo un sentido nuevo y de creciente profundidad: de lo superficial a lo esencial, de la mera apariencia a una realidad cada vez más y más rica. Adrian Leverkühn, el genial compositor y alma sufriente, es el nuevo Fausto: como antaño su predecesor, tampoco él duda a la hora de unirse a las fuerzas de la negación. A fin de romper las barreras de las convenciones, del saber aparente y la existencia aparente, trata de ganar para la positividad del arte los contenidos venenosos de la época en que vive, sus errores y perversiones. Y lo consigue, pero al precio de su propia condenación y de la destrucción de todo lo positivo con que entra en contacto. Sólo gracias a

la negación absoluta será capaz de producir una nueva perfección, una auténtica y verdadera obra maestra. La obra se vuelve así la verdad de la más amarga realidad; en esta verdad halla la realidad una paradójica redención: sin salvación, sin satisfacción, sin dicha. La acción, tal como el creador la despliega en el plano de la contingencia empírica, es una historia de contingencias fortuitas: las grandes dotes de Leverkühn se tornan genialidad por influencia de la sífilis (del mismo modo que se ha afirmado de Nietzsche); el genio se mueve en un ambiente de artistas pervertidos e intelectuales moralmente deformados, todos ellos extraordinarios en algún aspecto, y la narración alcanza su punto culminante en la trágica destrucción de una vida infantil inocente. En el plano más profundo, el de la responsabilidad, todos estos hechos contingentes forman parte de un destino único libremente elegido; se trata de la culpa del propio artista, respecto de la cual toda causalidad externa es irrelevante, o en todo caso sólo relevante de un modo secundario, y lo determinante es la constitución interna de la persona en el sentido de la esencia o idea que ella encarna. Este segundo plano, que es conceptualmente subjetivo, remite a su vez con toda fuerza al plano absoluto y último, el del bien y el mal en sentido eminente. Por esta razón, y no a causa de reminiscencias literarias extrínsecas, tiene Leverkühn que encontrarse en persona con el diablo como representante de este plano, sin que, en cambio, pueda toparse con la verdadera figura de alguna realidad celestial. Y así el combate que decide la suerte del yo discurre al borde del abismo en que acecha la aniquilación; el demonio de la búsqueda desesperada de uno mismo y del anhelo constante por apoderarse de lo que sólo puede ser don es una fuerza que culmina al cabo en la superación de este mismo demonio. La personalidad íntegramente negativa se quiebra, y asume entonces para sí la tarea de salvarse y salvar a todos por medio de un juicio en que se encausa a sí mismo y a todos. Así ocurre en la terrible escena final, en que la sociedad juzgada y condenada acude una vez más a escuchar la última obra de Leverkühn: pero en lugar de ello asiste a la confesión del artista, que es verdadera mas resulta incomprensible, y la misma sociedad es después testigo de cómo Leverkühn se hunde en la locura.

Dostoievski procede de un modo enteramente distinto. También en su obra sentimos constantemente la presencia de distintos planos,

pero la acción, el drama, se desarrolla por el entrecruzarse las distintas trayectorias vitales que corresponden a los planos esencialmente distintos. Es su confrontación la que da lugar a una historia empírica, que no es aislable en sí misma y que desde un comienzo nos hace sentir como el aliento de otro mundo. Tomemos, por ejemplo, el encuentro entre Rogochin y Mischkin en el tren, o la escena de Mischkin con Gavril Ardalionovich, o su encuentro con el general Yepanchin; episodios que desembocan finalmente, todos ellos, en el «juicio» sobre la sociedad en su conjunto y sobre su propia persona que Natasia Filipovna organiza; Natasia, una mujer que *ha elegido* abandonar la sociedad de San Petersburgo para vivir con Rogoschin un destino de concubina. Por todos lados se suceden y enredan las intrigas y los acontecimientos, hasta que finalmente los distintos planos de la vida, en las figuras que los encarnan, se entrelazan y confrontan los unos con los otros, y se quiebran los unos contra los otros: el general y Gania, cuya existencia se sitúa en el plano de los intereses triviales e inferiores, que ambos persiguen con habilidad; Natasia Filipovna, que vive en el plano de la voluntad de llegar a ser ella misma; Mischkin, que se mueve en el plano de la verdad absoluta y del juicio que ya ha comenzado.

El lector se preguntará qué prueba todo esto. Los hechos literarios son hechos literarios, y nadie puede hacer de ellos otra cosa. En ninguno de los ejemplos citados tenemos ante nosotros más que una estructura puramente artística, que la crítica literaria y la teoría estética podrán analizar válidamente como documentos de especial riqueza y efectividad. Lo cual nada demuestra a propósito del objeto de la obra, a propósito de la realidad humana, a propósito de la pregunta por el ser y por la verdad.

Y en efecto: nada *demuestra*. Pero la cuestión es si no *muestra* algo. Por lo pronto sí tenemos con frecuencia la *impresión* de que la vida discurre en distintos planos, los cuales no sólo albergan *contenidos* distintos sino también distintos *valores de ser*. Todo el mundo conoce situaciones o instantes de la vida en que nos sucede algo paradójico: en medio de una aparente plenitud nos asalta el vacío y la amargura, o al revés: donde esperábamos vacío y abatimiento, en el momento de la pérdida de un ser querido, o en encrucijadas trágicas de la Historia, o en la comunidad no de los vencedores sino de los

destruidos, nos ocurre repentinamente como si escucháramos música de otro mundo. Naturalmente que aquí no cabe demostración; ello únicamente se muestra: *es un fenómeno*. Pero un fenómeno tal, un fenómeno que se deja describir y analizar, no puede ser una pura nada y merece más bien nuestra atención. Ciertamente que un fenómeno no es lo que se designa normalmente como un hecho científico. El hecho científico ha de ser objetivamente comprobable, y por principio ha de ser accesible por igual a cualquiera; se señala por ser algo que ya existe con anterioridad, en conexión con otros hechos con los que forma una unidad indisoluble, la unidad de la realidad objetiva. Un fenómeno, por el contrario, no se somete a esta condición de insertarse en una realidad única; un fenómeno lleva consigo su sentido. Los fenómenos se dejan investigar en lo que su contenido tiene de realidad objetiva, pero también cabe investigarlos en y por sí mismos. Y esto último tiene incluso preferencia en cierto sentido, pues *la propia realidad objetiva no está dada en y por sí sino a través de los fenómenos*, de suerte que necesariamente tiene sentido investigar los fenómenos también por sí mismos.

Ahora bien, el concepto de existencia ha surgido por la aclaración de fenómenos como los que mencionábamos más arriba: el vivir en «distintos planos» de la existencia, atravesados por el perderse a sí mismo, por el buscarse a sí mismo y, en ocasiones, también por el encontrarse el hombre a sí mismo. Son fenómenos que hacen aparecer al hombre a una luz especialmente problemática, como algo respecto de lo que el propio hombre se comporta de modo enteramente distinto en comparación con su comportarse respecto de todo lo demás. Se comporta de otro modo porque en su ser le va algo, porque está interesado en sí mismo, porque su propio ser no le es indiferente. Y no se trata sólo de que le importe esta o aquella *determinación, tener esto o lo otro o no tenerlo*, sino de que le va algo de su propia esencia, de su propio ser, del ser que le ha sido dado y que él ha de soportar. *Vitam ducere*, decían los latinos: en cada instante de nuestro hacer o no hacer se está decidiendo acerca del modo en que existimos.

Sobre ello, el hombre se comporta respecto de sí de un modo distinto de como lo hace respecto de otras realidades, porque el hombre es la única cosa en el mundo que él mismo no puede *descubrir*. El

descubrir presupone que ya desde antes la cosa está ahí de algún modo; que su ser no depende de su ser descubierta. A esto podría objetarse que la ciencia contemporánea de la naturaleza dice de su objeto justamente que en cierto respecto él no es independiente de la forma en que es descubierto. Pero con ello se trata sólo del modo en que se llega hasta la cosa; no ya de su modo de ser sino del modo de su aparecer que depende de la intervención del experimentador. A la naturaleza en su ser propio no sólo yo le soy indiferente, sin ninguna duda, sino que ella misma es también indiferente respecto de sí; es únicamente su *aparición* lo que yo debo forzar. Mi propio ser, en cambio, ¿sólo es entonces algo así como un pedazo de lava sobre la superficie de la luna? La posición de la ciencia natural tiende a un modo de consideración en que yo soy la suma de mis disposiciones, mis dotes, mis circunstancias, y estoy hecho de genes, de constantes biológicas y de determinantes sociológicas, o en su caso también históricas. ¿Pero estos elementos determinantes son verdaderamente *mi yo* en su íntima constitución, o son sólo partes de la *situación* en que insoslayablemente se encuentra *mi yo*, mi propia vida vivida —partes, pues, de la situación en que la vida toma posesión de sí para, por la acción y por la praxis, decidir y mostrar realmente que ella es y lo que ella es—? Una vida como mero descubrir y exponer aquello o aquellas cosas que yo soy, ¿no se asemejaría al proceder que el científico de la naturaleza practica con las cosas externas? ¿No sería tal experimentar consigo misma el contrario cabal de la vida tal como es efectivamente vivida?

El hombre existe *efectivamente*, y no únicamente en la representación. Él lleva a cabo *su propia vida*. En la tradición filosófica, al ser efectivo se lo caracteriza como *existencia* en oposición al *contenido*, que es lo que da forma al ente. Aristóteles había mostrado que el ser verdadero no está encerrado en un contenido entitativo, tal como la concepción platónica de la Idea lo pensaba —concepción ésta que, empero, es filosófica en el sentido eminente de que puede prestar al hombre un soporte sólido y fundar la *epistème*—. El ser estaba contenido en el acto, en lo que Aristóteles llama *enérgeia*, en el ser efectivo y activo: no en la planta en general sino en este rosa en flor; no en el animal en general, no en el hombre en general, sino en este Sócrates que reflexiona o en este Patroclo que lucha y muere por su

amigo, y en los cuales se *realiza* la misma humanidad. Pensadores cristianos confirieron independencia al ser así concebido: a cada ente le corresponde un acto originario de existencia que recibe del ser absoluto y por el cual participa del acto de la creación. Tal existencia como acto es algo absoluta y completamente originario, irretrotraíble a la esencia, aún cuando la existencia *in concreto* comparezca siempre ligada a la esencia. Así, en el ámbito de la teología cristiana, en la reconstrucción de la ontología griega en vista de la idea cristiana de una creación universal de todas las cosas finitas y del mundo, surgió la concepción de la distinción real entre *esencia y existencia*. En el alba de nuestra contemporaneidad Hegel repensó otra vez toda la metafísica occidental, e hizo suyo el propósito de, de una manera nueva, deducir la existencia como una de las determinaciones del Absoluto, en particular como el necesario *aparecer* de la esencia. La esencia debe aparecer, manifestarse, porque el ser en sí es indeterminado y la esencia como tal es a su vez, asimismo, ser. Por la existencia, la esencia recibe la expresión inmediata de sí, alcanza un ser en que puede mostrarse como ente aquí y ahora. Pero en realidad este proyecto, propio del pensamiento absoluto, de deducir la idea de existencia no es sino una reedición colosal del platonismo; un nuevo platonismo que desposee al ser finito de la precaria autonomía que el pensamiento cristiano, por medio del principio de existencia, había elaborado tan trabajosamente. Hegel llamó al alma humana *concepto que existe*. En conexión y en contradicción con ello creó Kierkegaard, el antihegeliano radical, su concepto de *un pensador que existe*.

También para el hombre se trata del *aparecer de su esencia*. Desde siempre nos comprendemos unos a otros de algún modo, y sobre todo desde siempre hemos tenido que comprendernos y hemos querido hacerlo, estando a la vista los unos para los otros. Este comprenderse no se puede alcanzar por medio de ningún estudio objetivo, de ninguna exposición objetiva, pues el yo no es algo dado previamente ni en la forma ni el contenido de su propia ipseidad. Nuestro yo propio, nuestra ipseidad, no podemos registrarla o reflejarla pasivamente; tampoco podemos *crearla*, no somos absolutos. La claridad sobre mí ser es algo a lo que nosotros mismos colaboramos, de lo que somos responsables: no es cosa sólo de *ciencia* sino tam-

bién de *conciencia*, de *conciencia moral*. Se trata, empero, de una claridad acerca de algo que no hemos creado sino sólo asumido. Esta última afirmación puede también formularse de otro modo. Kierkegaard lo apunta diciendo que nuestro ser consiste en la contradicción de que lo general sólo pueda existir como individuo. Lo general, o sea, la esencia, *lo que somos*, la condición humana, la espiritualidad, sólo puede *existir* en calidad de *algo determinado*, en calidad de individuo. Lo cual es una contradicción, ya que desde el punto de vista de la lógica abstracta el individuo como singularidad es lo contrario de lo general. Con todo, ya Aristóteles se planteó la cuestión de si hombres como Sócrates o como Aquiles no representan por sí mismos una especie, un tipo, antes que ser meros ejemplares de hombre; o sea, si no hay algo así como una *individucción por la forma*, tal como lo expresaron los escotistas en la Baja Edad Media; si no hay una definición ideal de cada unidad existente, de cada mónada, como Leibniz afirmaba. Ahora bien, en este supuesto el carácter de contingencia quedaba suprimido, dado que el individuo y lo situacional y circunstancial tal como entra en nuestra vida eran también incorporados a lo general. Y lo cierto es que yo sólo puedo estar penetrado de una idea, sólo puedo entregarme por entero a ella y sacrificarme a ella, como Sócrates, Aquiles o Alejandro el Grande, *en cuanto ser contingente y situado y, como presupuesto de ello, en cuanto individuo*. Sólo en este vínculo de doble faz entre la contingencia y la esencia como lo no contingente y, por tanto, en este sentido, como lo necesario, sólo en el vínculo de la singularidad histórica con la generalidad, en el vínculo de la situación que me viene inevitablemente predada con la libre determinación de mis propios proyectos de vida, que yo realizo y con cuya ayuda yo me realizo; sólo así soy una existencia posible, una posible concreción del existir humano.

Con esta dualidad, con esta contradictoriedad no queda, sin embargo, definida la existencia de manera suficiente; falta aún su *fundamento* más hondo. La contradictoriedad, la unión de contingencia y esencia, de facticidad y libertad, de singularidad y generalidad, todo ello no aporta una determinación completa de la existencia; falta aún el suelo que hace posible tal unión. Este suelo proviene del hecho de que *en esta síntesis* yo me relaciono conmigo mismo, de que es mi ser entero

lo que *me importa esencialmente*, de que es mi esencia y mi libertad lo que me va en ello; *me importa* quiere decir que *yo respondo* de este ser, que este ser se configura de tal modo que *yo puedo* hacerme responsable de él, y que por ello no se trata de un mero ente, un mero hecho como ese meteoro que se abatió sobre Siberia al comenzar el siglo, o como esta almorta que crece ahora ante mi ventana y que resulta que es roja. La existencia no es una *existentia* en el sentido de una mera realización de la *essentia*, en el sentido de la mera ocasión o suceso de esta «realización». Está mucho más cerca de la *enérgeia* o *entelecheia* aristotélicas; es decir, más cerca de un ser que es *acto de autorrealizarse*: la existencia es para sí su propia meta, su actividad revierte sobre sí, es un acto autorreferencial. De aquí que la existencia se asemeje al movimiento, e igual que el movimiento en Aristóteles es tránsito de la posibilidad a la realidad, un tránsito que en sí mismo es ya real, así también la existencia es un *existir en la posibilidad*.

La realización de esta posibilidad, el movimiento de la existencia, se produce en el elemento de la *reflexión*. Sin reflexión, sin pensamiento, sin acción interior *consciente*, no hay existencia. Si bien la existencia no es, por otra parte, un mero pensamiento que yo pueda ponerme ante mí como la fórmula del binomio o el principio de Arquímedes. La reflexión es un momento de la acción por el que tomo conciencia de que la vida del hombre discurre en la polaridad entre la verdad y la no verdad: verdad no en el sentido teórico y científico, sino verdad del vivir, con sus modalidades del ocultamiento, la cerrazón, la ilusión, la mentira, y sus correspondientes contrarios. Esos diferentes planos de la existencia humana cuyo aparecer en la literatura ha servido de punto de partida a nuestro análisis, son en el fondo *planos de la relación con la verdad*: el plano de la cerrazón, la ilusión, el engaño; el plano en que se está dispuesto a saber y a tomar conciencia moral; el plano del adelantarse a la meta, plano de la apertura y de la estabilización en una verdad desde la que uno mismo y también el otro es contemplado. Una reflexión de este orden, la reflexión como acción, no es una mera meditación, un mero tener ideas; no es un simple cavilar. El presidiario de *Palmeras salvajes* no medita, no cavila. Sólo de pasada indica el autor que se trata de un hombre que ha sabido prevenirse de las relajaciones del ventajismo, que ha rechazado ser un capo y preferido permanecer en el trabajo forzado. En él,

la reflexividad se expresa como liberación de lo inesencial, de lo externo, como una conciencia a la que ya nada distrae de su condición absoluta de excluido social y, con ella, de la absoluta remisión a sí mismo como término de toda búsqueda, como estado personal de resolución¹. La reflexión es un elemento de la *acción interior* por el que rompo la cerrazón en que busco apartarme de mí mismo, de mi verdad, de la visión de mí tal como soy, y me abro a mí mismo y a los otros. Por esta razón la existencia no es aislamiento, y más bien conduce a la *comunicación*. Y la comunicación a su vez no es una transmisión cualquiera de un contenido cualquiera; en la comunicación estamos por entero abiertos y próximos a alguien: al amigo, al padre, a la mujer, a una autoridad personal... El problema de la revelación de la verdad de uno mismo, de la verdad de la persona, está siempre ligado al hecho de que nos decidimos por la verdad frente a *alguien*: el niño es honesto y franco ante su padre; el ciudadano ante quien encarna al Estado; la existencia ante la trascendencia. Ante nuestra mirada la existencia no se descubre como una cosa; ella es más bien el «ser-ahí», la superación de una cerrazón o clausura que retrae a la existencia de la mirada dirigida a ella; una clausura en que la existencia se trata a sí misma como si fuera una cosa, como una carga que uno arrastra consigo, como un problema que uno no acierta a resolver y prefiere silenciar o intenta escamotearse. De aquí que el ocultamiento comporte pesadumbre, y hay pesadumbre incluso donde la existencia se entrega a la dispersión, donde ella consciente e intensamente se enreda en el mundo, con las cosas y con el trabajo, en la distracción e inmediatez del placer y el entretenimiento. En todo ello la cerrazón, la clausura se manifiesta como *desesperación*. De la forma pasiva de desesperar, como incapacidad de aclararse con las solas fuerzas de uno mismo, como incapacidad de soportar la verdad, la desesperación puede pasar a ser una revuelta activa que no se conforma con lo que uno es, que se aferra caprichosa y obstinadamente a cualquier abstracción o a cualquier rasgo de carácter, a un proyecto cualquiera o a cualquier trauma del que no se desprende; revuelta que

¹ Entiéndase esta expresión en el sentido de la *Entschlossenheit* analizada en *Ser y tiempo* (ndt).

puede acabar en el demonio de una voluntad de autodestrucción y de destrucción de los otros².

En oposición a ello, la apertura de la existencia descansa en el *ele-girse a sí misma*: me asumo en la plena concreción de mi situación, en mi plena contingencia; una contingencia que vale y opera como tarea, que yo he aprehendido y comprendido como mi tarea: igual que el presidiario aprehende la posibilidad de salvar a la mujer que el azar le ha confiado, o que Mischkin aprehende la posibilidad de restaurar a Natasia Filipovna al amor y a la vida y, con ella, a todos los demás que la rodean... La existencia no gana claridad sobre sí por el meditar, sino porque en el *instante* de percibir lo que una situación exige la existencia *deja libre* la posibilidad que ella ya es de cara a lo que inexcusablemente le *adviene* y a lo cual se entrega sin condiciones. En su obra Kierkegaard expone distintos aspectos, momentos y motivos de una existencia que se hace concreta. Muestra en ellos el *fenómeno* de la existencia a cuya aclaración filosófica aspiraba, y que creía poder lograr con los instrumentos de la filosofía con la que estaba en el más profundo desacuerdo, la filosofía de Hegel. Tanto es así que, salvo en ocasiones que lo exigieran, él no reclamaba para sí el nombre de filósofo. Por el tiempo de la Primera Guerra Mundial fue Karl Jaspers quien llamó la atención sobre el significado fundamental de la concepción kierkegardiana de la existencia, y quien intentó una interpretación filosófica de ella. De hecho, nosotros hemos introducido el concepto kierkegardiano de existencia sobre la base de la «referencia a Kierkegaard» que Jaspers ofreció en su *Psicología de las concepciones del mundo* del año 1919. A partir de este hito se desarrollaron tres grandes programas de filosofía de la existencia que hasta muy recientemente se han mantenido en el primer plano del interés filosófico.

² Ejemplo de una tal cerrazón en que la propia desesperación que genera puede convertirse en consuelo y demonismo, es de nuevo la historia de Leverkühn, de su pacto con el diablo, de su falta de amor, de su tentativa de forzar lo que no es posible, en una situación que sencillamente no lo permite. Otro caso es el de Iván Karamazov. Es digno de atención cómo la genialidad literaria de Dostoievski y de Thomas Mann, dos autores que han tratado de introducir en novelas ambientadas en el presente la figura de un verdadero endemoniado, han confirmado involuntariamente la idea de Kierkegaard acerca de la relación entre el endemoniado y la existencia melancólica que se consuela cerrándose sobre sí misma.

1. *Karl Jaspers* interpreta los fenómenos de la existencia con ayuda de conceptos de la filosofía kantiana: la oposición entre lo que es y lo que debe ser, la oposición entre el fenómeno y la cosa en sí (en que «fenómeno» designa el plano del «mero vivir o existir» mientras que la cosa en sí es un reino moral-espiritual, un reino en que palabras como «Dios», «inmortalidad» o «libertad» tienen sentido). De la filosofía kantiana procede asimismo la oposición entre el pensar objetivo y ese otro pensar que tiene un sentido (activo) pero carece de función cognoscitiva. El hombre es originaria y primariamente mera existencia que discurre en distintas situaciones; en éstas el hombre se relaciona con lo que su mirada puede abarcar y dominar. De aquí procede nuestra conducta racional, nuestra capacidad habitual de reflexión y deliberación. Esta mera existencia se evita a sí misma el conocimiento de que todo lo domeñable hunde sus raíces en lo indomeñable, en lo inabarcable, en las llamadas «situaciones límite», que por ello quedan fuera de nuestro campo de visión: he aquí lo inauténtico, la inanidad existencial de la vida que es sólo natural. Integrar en la vida las situaciones límite significa, en cambio, integrar una tensión hacia el límite; significa la posibilidad de llegar a ser una existencia. La existencia no es objeto posible del saber, del conocimiento, sino algo que sólo puede convocarse, a lo que sólo puede apelarse. Las situaciones límites de la existencia son, por su parte: 1. La contingencia de la vida; 2. La muerte, el sufrimiento, la lucha y la culpa; 3. El encontrarse situada y la historicidad en general.

La existencia es, en suma, ese núcleo en el hombre que cabe delimitar como su humanidad: lo que el hombre puede ser y está llamado a ser y que, sin embargo, nunca es cognoscible y nunca clausurable. Es la incondicionalidad del hombre, como una expresión adicional de la paradójica contradicción que late en ese núcleo.

La visión de Jaspers de una existencia inserta en la comunicación y confrontada con la trascendencia está concebida de tal modo que haga justicia tanto a la razón —a la capacidad de alcanzar verdades objetivas, válidas de manera general— como a la existencia —a la voluntad de una verdad dotada de significado *para la vida*, de un significado importante pero no demostrable objetivamente—. Del dominio de la *ratio* forma parte lo que cae en el reino de las objetividades, lo que es organizable y solucionable por vías técnico-pragmáticas; las cuestiones existenciales aparecen donde deja de hablar la razón que es vinculante de

manera general. Sobre ello, esta visión está concebida también de modo que la posibilidad de la comunicación, de la evidencia compartida y la comprensión recíproca no tope con un límite irrebalsable allí donde se parte de experiencias existenciales, de ideas o concepciones metafísicas, que sean enteramente distintas.

Ahora bien, la concepción de Jaspers no proporciona realmente una clave filosófica a propósito de la existencia. En primer lugar, al colocar la existencia en el marco conceptual de la filosofía kantiana, su concepción permanece en el círculo de atracción del kantismo y se muestra por ello incapaz de enriquecer la problemática filosófica con nada esencialmente nuevo. En segundo lugar, no se ofrece ningún criterio positivo de distinción entre lo existencialmente arbitrario y lo forzosó. En tercer lugar, no muestra cómo con ayuda del concepto de existencia puede solucionarse el problema de la unidad espiritual, que es una de las tareas capitales de la filosofía: mostrar como en la existencia pueden hallar solución todos los problemas filosóficos. Sobre todo por esta última razón, el pensamiento de Jaspers es sin duda un verdadero filosofar, pero su resultado no es una filosofía unitaria: la posibilidad de serlo está formalmente excluida.

2. A diferencia de Jaspers, que desplaza el problema de la existencia hacia el dominio de la ética y del Absoluto abierto por vía ética, *Martin Heidegger* concibe la existencia como un concepto de alcance ontológico, que permite una *renovación* del problema de la ontología, renovación de la pregunta por el «ser» que es uno de los problemas más antiguos y genuinos de la filosofía.

Heidegger no se hace cuestión de cómo el mero existir humano, la vida humana empírica en medio de las cosas y de los propósitos finitos, *llega a ser* existencia. Antes bien, concibe la existencia como un *modo de ser* que es propio de la vida humana. Esto implica que lo que existe efectivamente no es, como en la tradición metafísica de la Antigüedad y el Cristianismo, *el presente*, el comparecer un determinado contenido en el marco unitario del mundo espacio-temporal, sea éste eterno, sea creado. Muy al contrario, el hombre (como también las otras formas de existencia) existe en virtud de que posee un modo de ser propio, característico. El ser del hombre es ser-ahí: el ser-ahí es un ser que precede a nuestro saber, pero que es el modo de ser del hom-

bre por cuanto le pertenece esencialmente una *autocomprensión*. El ser está antes del saber, antes del conocimiento, pero no se trata de cualquier ser sino del ser de un ente que comprende su propio ser y que por la comprensión de este su ser comprende también otras cosas y otros seres. (El ser como mero objeto es un ser que *secunda* al ser del conocimiento. Y el ser de la «naturaleza muda» es indiferente a su existir y al conocimiento, y es externo respecto de ambos —si este ser es anterior a nosotros, decididamente no lo será en la figura que toma en el conocimiento de la ciencia de la naturaleza, en la figura de la ciencia matemática de la naturaleza—).

El ser del hombre es, pues, el ser de una vida que se comprende a sí misma. (El comprender funda la conciencia, y no al revés: la conciencia está determinada por un comprender de determinado tipo, y no es el comprender el que está determinado por la conciencia. La conciencia es una *relación con el objeto*, por tanto un simple *momento* del comprender).

Sin embargo, cabe comprenderse a uno mismo de dos modos y maneras: bien aplicando toda nuestra agudeza a desviar la mirada de nosotros, a no tener que vernos, o bien no echándonos atrás del encuentro con nosotros mismos y afirmándonos en él. En ambos casos tiene lugar un comprender, en ambos sentimos la vida como una carga: en el primero buscamos aligerárnosla, en el segundo la aceptamos tal cual es, en su plena «incomodidad» e «inhospitalidad».

Existir en autocomprensión no significa tener una *representación* de mí yo y de sus planes y propósitos y enjuiciar todo ello. Significa *existir en posibilidades*, lo cual a su vez no significa tampoco representarse distintas posibilidades y alternativas sino ponerlas en práctica, realizarlas, y esto de modo que no sólo llevemos constantemente a término nuestras acciones sino que también *las anticipemos*. Ir al colegio, por ejemplo, significa estar ante un horario de tareas y descansos, y ante él, remolonear o aplicarse con fuerza y de corazón. O bien, significa no terminar de resolverse, no llevar a término la empresa, no dominar una tarea que exige incorporarse a un entorno complejo de compañeros y de superiores, de personas que me son extrañas y que acaso tomen respecto de mí una actitud distante. Las posibilidades en que vivimos están articuladas: las de corto aliento, contemplables por entero, se incluyen en otras más esenciales, menos transparentes, que están más cerca, con

todo, de nuestros intereses últimos. También estas posibilidades más profundas nos plantean la alternativa de poder sustraernos a nuestro yo o poder aprehenderlo; que es ante todo la alternativa entre hacer algo «por mor de uno mismo», que aquí quiere decir «en vista del papel que uno desempeña», de la función con que uno se identifica, o bien «hacerlo por mor de la cosa misma», como posibilidad de *entregarse* a ella.

La autocomprensión hace surgir asimismo la comprensión de las cosas, de su «servicialidad», de su *pragmaticidad*, en el campo de nuestras posibilidades. El útil es la forma y el modo primero de interpelarnos el ente en el mundo, un ente que aún no acusa rasgos de vida. El mundo de nuestra vida es originariamente una trama de comprensión, o mejor: es la co-comprensión de lo que hay *en el interior* de esta trama. Las cosas como útiles remiten unas a otras, pertenecen al mundo, encajan en una trama compleja, y esta trama encaja con la serie de sus propias posibilidades así como con las posibilidades de otras cosas. El mundo originario tiene siempre el carácter de pertenecer a alguna vida: es, en relación con el «yo» de esta vida, «mi mundo».

La vida en el mundo tiene una estructura de esencia que hace posible la unidad de contingencia e idealidad de que hablaba Kierkegaard. La hace posible por presentar una unidad estructural, indivisible, entre el estar situada, la preconcepción y el tender a. Vivimos en posibilidades, luego vivimos desde la preconcepción y el «proyecto». El proyecto procede siempre de un punto de partida que en sí mismo no puede proyectarse con posterioridad; es por ello «un proyecto proyectado». Pero todo proyecto es tal porque tiende a algo, porque trata con algo, porque nos pone ante algo con lo que tenemos que avenimos. Tal estructura trinitaria, que hace primeramente posible que, en un suspiro, existamos al mismo tiempo de modo enteramente fáctico y enteramente ideal, enteramente contingente y enteramente libre, y que en todo momento tengamos la posibilidad de *acometer* la vida, en lugar de limitarnos a aceptarla, esta estructura es la que nos permite preocuparnos del ente a la mano y ponerlo al servicio de la vida; de aquí que con todo derecho reciba esta estructura el nombre de *cura* o *preocupación*, denominación de la que debe excluirse todas las resonancias de «cuidados dispensados» o de «solicitud», así como toda connotación sombría o destemplada.

La cura tiene carácter temporal, no el que es propio de los hechos que se suceden en el tiempo objetivo sino el de la *temporalidad* en el sentido

de aquello en la vida que nos permite contar con algo más que sólo lo presente: lo que nos permite trascender lo presente. La tendencia, situada y que proyecta, está anclada en la temporalidad originaria, que no es una serie dada de instantes, sino que se *temporaliza*, se alumbra de acuerdo con mi forma de relacionarme en cada caso con mi propio ser —según la verdad de éste—. La temporalidad se temporaliza siempre desde el futuro, pues el futuro, la posibilidad, decide también de lo que para mí tiene sentido y significado en la situación a la que tiendo y en sus componentes; la posibilidad decide acerca de cómo entiendo yo la situación: la comprensión de la situación resulta de la autocomprensión, y por tanto de las posibilidades. Los distintos momentos del vivir, como la situación —que se da en un estado de ánimo—, el comprender, el habla, el tender a —o como Heidegger dice: el «estado de caída»—, tienen una afinidad con determinados momentos del tiempo, se temporalizan a partir de éstos. El temporalizarse del tiempo es esencialmente distinto si yo aguardo pasivamente mis posibilidades como si fueran realidades del tipo de las cosas, si me dejo traer y llevar por ellas como si yo mismo fuera una cosa; en este caso cabe decir que estamos constantemente a la espera, pendientes siempre de algo, pero sin actuar nunca en sentido propio, pues todas las posibilidades que nos llegan y que hacemos nuestras son como de segunda mano, retomadas, «reapropiadas», y su realización es asimismo tan de término medio y tan vacía de sentido como la prolongación de este mismo estado. Otra cosa ocurre cuando despierta en nosotros la *conciencia (moral)*: la conciencia es la voz de la cura que llama sin palabras, que se hace notar para que *oigamos* allí donde no queremos *ver*; y nos llama de vuelta hacia ella, de vuelta a la inhospitalidad, de vuelta al hecho de existir en soledad y de tener que existir en soledad; nos llama a cargar con el vivir mortal, esencialmente finito, del que nadie puede descargarnos. Tampoco esta clara comprensión es un *conocimiento*, sino un adelantarse angustiado hasta nuestra posibilidad última e insuperable; de la integración de esta posibilidad en la existencia brota el estado de resuelto en que la existencia se hace presente su protoposibilidad histórico-situacional más propia, la posibilidad de que *para ella se trata*; y *al instante* la situación se vuelve entonces la suya propia, se vuelve una situación que sólo cabe captar efectivamente en la claridad y en el radical desvelamiento de esta resolución. Sólo en el estado de resuelto se gana verdaderamente la personalidad propia, la autenticidad que quiebra esa «pseudopersonalidad»

sólo reasumida y externa que forman en nosotros la tradición, los hábitos e instintos condicionados naturalmente, la ligereza que se despreocupa y la simulación colectiva que calladamente aceptamos; «pseudopersonalidad» ésta que es desde luego el sujeto original y habitual de nuestra existencia caída.

En síntesis, podemos enumerar los siguientes rasgos del concepto de existencia de acuerdo con Heidegger:

1. Es un concepto clave para la filosofía del vivir humano y para la autocomprensión de la vida;

2. Partiendo de esta autocomprensión, es también una clave para el problema de la conciencia, del saber y de la ciencia;

3. Comprensión, conciencia, saber y conocimiento se subordinan al ser y se conciben a partir de él;

4. Renueva el problema del ser que la filosofía había abandonado como una abstracción vacía en la creencia de no poder obtener de él más que un formalismo lógico. El problema del ser es renovado al mostrarse *ad oculos* en el caso de la existencia humana un modo de ser que se diferencia por principio del ser de la *existentia* tradicional; lo cual obliga a repensar de nuevo todo el problema desde su principio;

5. Con ello se renueva al mismo tiempo el problema de la verdad. No cabe seguir interpretando la verdad como primitivamente, en el sentido del juicio correcto, sino en el sentido de la verdad del ser que se ofrece en lo abierto;

6. El problema de la *praxis* se plantea ahora sobre una base ontológica. Desde Kant y el idealismo alemán, este problema se situó en el centro de la discusión filosófica, y con Marx y su concepción de la Historia alcanzó un significado predominante tanto para la Historia como tal, cuanto para la reflexión teórica de los historiadores.

En Heidegger, por tanto, el concepto de existencia es la clave de una renovación total de la filosofía. Una renovación que va más allá del programa filosófico tradicional de una unidad reflexiva de todo saber, en favor de una unidad reflexiva de todo vivir. No obstante lo cual, Heidegger no tuvo éxito a la hora de fundamentar este nuevo proyecto de filosofía, ya que la ontología esbozada por él trasciende el marco de la ontología de la existencia humana en el mundo, y con ello abandona el marco teórico que es fenomenológicamente controlable.

3. También *Jean-Paul Sartre* se aplica a interpretar el fenómeno de la existencia, la relación con el propio ser, la libertad de la autodeterminación, la veracidad y falta de veracidad en la existencia. Pero lo hace a partir de una radical simplificación. Que consiste en equiparar existencia con conciencia. La conciencia es la posición (positiva) de algo distinto de nosotros; es conciencia tética de un no-yo y conciencia no-tética del yo. Lo que significa que somos conscientes de nosotros mismos sin afirmar nuestra existencia. No podemos afirmar nuestra existencia porque no se puede objetivarla. Somos siempre la tesis de algo otro que nosotros mismos, y somos a la vez conscientes de ello.

La existencia no es objetivable, pero no por la misma razón que en Jaspers: que tenga que pertenecer a la esfera del deber-ser y no al mundo de los fenómenos. No es en sí misma objetivable porque no tiene ningún contenido positivo ni puede por esencia tenerlo. No es más que un haz de negaciones y modos por los que el yo se distingue del objeto. De aquí que en su núcleo la conciencia, la existencia, sólo sea distanciamiento, diferenciación, ausencia.

La existencia es esta negatividad en la medida en que es ser-en-el mundo. Y el ser-en-el mundo es en cierto modo una suerte de proyecto temporal, un anticipar y retener; cada proyecto es parte de un proyecto global, del proyecto global que en último término somos cada uno de nosotros. El proyecto no es una ocasión para el ejercicio de la voluntad, sino al contrario: cada ejercicio de voluntad es parte de un proyecto. Como algo esencialmente no-objetivo y no-real, el proyecto escapa a toda aprehensión desde fuera; a toda causalidad; es *libre* en virtud de su esencia.

La existencia, su verdad o su falta de verdad, descansa en el esfuerzo, bien por preservar en pureza este núcleo de mí mismo que es libre, abismal y sin anclajes, o bien por anclarlo, por fundarlo, por disponerlo sobre el suelo firme del ente puramente positivo, trabando así la existencia con el ser.

Mientras que para Jaspers y Heidegger la vida no es originariamente transparente a sí misma —siquiera una vez iluminada—, aunque a la vez ella encierra un contenido positivo —pues a la vida pertenecen tanto sus componentes conscientes como inconscientes, tanto las vivencias y planos de acción temáticos como los atemáticos—, para Sartre, en cambio, la existencia es clara y transparente

desde su origen y carece de toda «profundidad». La falta de veracidad no surge en la existencia porque no queramos ver algo que forma parte de nuestra vida, porque nos apartemos de la realización de nuestro verdadero yo y busquemos escapar a nosotros mismos: nada visible, nada que pueda llegar a verse, nada que le oponga resistencia, hace frente a la existencia. La falta de veracidad para consigo descansa más bien en que, introduciendo un juicio de valor, nosotros proyectamos un ideal de ser imposible, un ideal que en sí mismo es contradictorio: el hombre quiere fundir el «en sí» con el «para sí»; quiere ser Dios. Y el intento de realizar este ideal no puede sino cosechar un fracaso tras otro. Mas el naufragio le brinda la auténtica verdad de su existencia, no ya por quebrar paradójicamente el límite de la experiencia, como es el caso en Jaspers, sino directamente por el hecho de que todo fracaso nos devuelve a la inalienable e infundamentable libertad de la existencia.

En Sartre, pues, la existencia no está originariamente caída y se recupera posteriormente a sí misma, sino que es originariamente libre y únicamente está ligada a ciertos proyectos. La liberación, y esto quiere decir la verdad, estriba en quebrar las asechanzas que le tienden los proyectos.

La equiparación sartriana de existencia y conciencia trae como consecuencia que la existencia se vea libre de su opacidad original, que era el complemento de que la autocomprensión se produjese al proyectar posibilidades. La claridad de la existencia es entendida por Sartre como conciencia, esto es, como relación con cierta objetividad, como intencionalidad que en un caso es tética y en el otro no tética.

Equiparar la existencia con la relación con objetos significa, empero, tal como A. de Waehlens ha podido mostrar, no distinguir con suficiente precisión entre claridad, conciencia, saber y conocimiento. Sartre afirma la existencia justamente como quehacer práctico, como modo de ser, pero su transparencia hace que no se la pueda distinguir del saber y del conocimiento.

Con ello Sartre no incorpora a su reflexión la más notable de todas las aportaciones que Heidegger ha realizado al concepto de existencia, a saber: la de que la existencia es el plano en que ser y conciencia se encuentran uno a otro, y sobre el cual, como fundamento compartido, se levanta el ser de la vida y el momento de claridad; fundamento éste

sobre el que después podrá levantarse el saber objetivo y el dualismo entre sujeto y objeto que es propio de éste.

Por el contrario, la aportación de Sartre al concepto de existencia está en haber destacado, más que cualquier otro pensador de la existencia, el aspecto de la corporalidad. Lo cual, desde el punto de vista de Sartre, no deja de ser una incoherencia, ya que el cuerpo como nuestra facticidad es algo que no se deja subsumir realmente ni bajo la categoría de lo «en sí» ni bajo la de lo «para sí». La determinación del cuerpo como nuestra facticidad trae consigo además un problema adicional: pues, ¿cómo se distinguirá esta facticidad que es privada, de esa otra bien distinta que nace de mi situación pública, natural e histórica? Sobre ello, es incomprensible cómo a partir de la equiparación de la «existencia» con el «ser-para sí» pueda yo confundirme con mi corporalidad, y poner la existencia a cuenta de ésta y equipararme también con ella. Mérito de la filosofía de Sartre es, con todo, haber dirigido la atención de nuevo hacia estos problemas. Con posterioridad a él, Merleau-Ponty hizo de esta vertiente corporal de la existencia el tema expreso de su reflexión, insistiendo constantemente en cómo ni el concepto de comportamiento ni el fenómeno de la percepción pueden captarse desde el plano del sujeto puro ni desde el del objeto puro, sino únicamente desde el plano de la existencia como una más profunda in-diferencia, o «ambigüedad» en el término que ha empleado F. Alquié.

Con la transparencia del ser-para sí sartriano tiene que ver otra debilidad de su programa existencialista a la que se ha referido Ernst Tugendhat³. Del concepto heideggeriano de la apertura del «ser-ahí» se sigue como modalidad el «ocultamiento» del propio ser, su oscurecimiento, el rehusar a verlo. En cambio, la transparencia del ser-para sí hace incomprensible el fenómeno del autoengaño. El fenómeno de la mala fe que Sartre analiza descansa en que la conciencia se concentra siempre sólo sobre un lado de su oposición interna (ser lo que no es y no ser lo que es, o sea, ser negación en una determinada configuración, en una determinada situación fáctica) mientras que ignora el otro lado, que tomado por sí no es menos importante. Pero cómo sea posible que la conciencia no vea este otro lado es un hecho que Sartre no puede explicar.

³ Cf. E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín 1970, p. 325 (nota del editor alemán).

Sartre devolvió el existencialismo al mundo del arte y de la literatura. De su programa existencialista salió un taller de mitos existenciales que se encarnaban en piezas de teatro y en novelas, y que difundieron la temática filosófica entre un amplio público. A la vez se trataba de un programa ateo y nihilista. Si en Kierkegaard y en Jaspers la existencia era puerta de entrada a las posiciones de la teología y de la filosofía metafísica que a una metafísica objetiva ya no le era permitido alcanzar, la concepción sartriana de la existencia entrañaba un antropologismo radical en el que Dios representa un ideal de existencia contradictorio, imposible, internamente roto; ideal que seduce más que cualquier otro a la existencia y la lleva a perderse. Sartre se situaba así próximo a la filosofía antropológica de los jóvenes hegelianos y de la interpretación de Feuerbach de la teología como antropologismo. Más adelante recorrería este camino con coherencia hasta la comprensión de que la verdadera problemática de una filosofía entendida en términos puramente antropológicos es histórica. Descubrió así la Historia como concepto de situación; la obra de Karl Marx le abrió los ojos a la situación histórica de la existencia, y en consonancia con ello se esforzó por incorporar a la concepción objetiva de la Historia estructuras existenciales como momentos dialécticos.

•••

También de nuestra concepción de la existencia humana como *vida en la verdad* resultan consecuencias de muy notable alcance para la comprensión del hombre, para su posición en el Universo, para su relación con los demás y consigo mismo.

Vida en la verdad no significa sencillamente poseer la verdad, ser poseedor de la verdad en la forma de juicios y tesis válidas que se refieren a las cosas del Universo. No significa tampoco contar con la estructura psíquica necesaria para que en el desarrollo de la experiencia se actualice la potencialidad de tales tesis *a priori*, estructura que sea, pues, condición de posibilidad de la experiencia. Concebir la vida en la verdad de alguno de estos modos presupone entender la verdad como juicio correcto, para luego despreocuparse de los presupuestos de esta noción de verdad.

Pues presupuesto de tal noción es, por lo pronto, la dependencia del juicio respecto de una *verificación*; su dependencia, por tanto, respec-

to de una comprobación que ponga la intención del juicio ante el *darse* de la cosa misma que la cumple o la decepciona. Pero presupuesto está también el que en este proceso de verificación los objetos que emergen como verificando lo juzgado entran en una nueva conexión, que no es la conexión de los objetos en su realidad propia o en sus relaciones reales. Tampoco se trata, sin embargo, de una conexión que en esencia no pertenezca a estos objetos: pues es en ella, en esta conexión, donde los objetos llegan a mostrarse tal como son; es aquí donde ganan un sentido que se deja articular, expresar, comunicar. Los objetos entran en ella en una *conexión-de-comprensión*. Y esta conexión es originariamente la conexión de nuestro *mundo*. El mundo en sentido originario no es la reunión total de las cosas que existen, sino la conexión de sentido que tiene ante sí una vida humana que se está realizando a sí misma, o sea, que *se comprende activamente a sí misma*.

El mundo no es nada real, no está hecho de cosas ni de relaciones puramente reiformes entre cosas. Pero tampoco es vida ni vivencia. El mundo es un tercero, algo esencialmente distinto del ente, que, sin embargo, muestra y desvela lo que son las cosas y cómo lo son. Las conexiones del mundo están abiertas en origen gracias a una posibilidad fundamental de mi propia vida: las cosas *se muestran* en virtud de su poder estar a la mano o a contramano, en relación justamente con esta posibilidad de servir para o de obstaculizar; tal relación yo no la comprendo por convertirla en objeto para mí, sino por el hecho de que *yo soy* esta posibilidad, de que yo la realizo. Pese a ser el mundo algo esencialmente distinto de lo vivido en mis vivencias y de lo que en ellas es «no-real», sí está en una relación esencial con mis posibilidades: es el «entorno» en que yo puedo *encontrarme* con las cosas que tienen un modo de ser distinto de mí mismo.

Todo lo cual significa además que mi relación con *la verdad como condición de posibilidad de toda verificación* no es originalmente de carácter objetivante, contemplativa, constataadora, teórica, sino *eminentemente práctica*. Estar en la verdad quiere originalmente decir «interesarse por», «inclinarse por» una de mis posibilidades esenciales, o sea, no ser indiferente a lo que soy y a cómo lo soy. Sólo merced a esta no-indiferencia y en el seno de ella puede un ser que es en sí mismo una parte del Universo existir a la vez en la verdad. Cabe decir incluso que el interés por el ser propio, por sus posibilidades esenciales, es *condi-*

tio sufficiens de todo estar en la verdad. Para que un ser exista en la verdad no tiene, pues, que salirse de las conexiones que forman el Universo de cosas existentes, no tiene que colocarse fuera del Universo, no tiene que «contener en sí mismo al sujeto trascendental de toda posible experiencia». Basta con que tenga la capacidad de proyectar el mundo en el sentido arriba indicado, «capacidad» ésta que no es distinta de la propia realidad de este ser, de su ser propio.

Ahora ya es claro que para este ser que *está en la verdad* serán decisivas las posibilidades en que el hombre existe esencialmente, en que se produce el desvelamiento de las cosas y el comprenderse a sí mismo, y se articula la forma de vivir en este mundo. El proyecto de nuestras posibilidades humanas esenciales guarda relación, empero, con el hecho de que el hombre como ser finito es a la vez necesariamente un ser temporal. Como finitos somos también temporales, y en cuanto temporales somos finitos. Nuestra vida es vida en el tiempo, vida por un tiempo, en la tensión entre el principio y el fin, principio y fin que están siempre presentes delimitando nuestra duración, nuestro tiempo. Nuestro tiempo es esencialmente abierto, es un horizonte que abre todo comprender, es aquello en que, reteniendo y anticipando, nos comprendemos y comprendemos nuestras posibilidades. Retención y anticipación son esencialmente finitas. La primera está determinada por la facticidad de nuestro comienzo, por nuestra contingencia; la última, por el ser-para-el-fin, por la necesidad fundamental de agotar la vida, de elegirla, de limitarla y delimitarla, de entregarla. Dimensiones fundamentales de nuestra temporalidad son el «ya» y el «aún no», como los «éxtasis» originales, como los horizontes desde los que, según la forma de relacionarnos con ellos, prestamos sentido a nuestro presente, a nuestra crisis. En el presente se encuentran el «ya» y el «aún no», y se produce la *realización* de las posibilidades que siempre están contenidas en nosotros y en las cosas.

Dado que la existencia no proyecta sus posibilidades poniéndolas objetivamente ante sí, representándolas, sino *realizándolas*, haciéndolas realidad (o no realizándolas, cuando las abandona, cuando se aleja de ellas), cabe definir la existencia como *movimiento*. Aristóteles definió el movimiento como actualización de la posibilidad en tanto sigue siendo posibilidad. Las posibilidades de la existencia son distintas de la *dinamis* aristotélica, caracterizada por la presencia o ausencia de una determinación del sustrato en el tránsito entre dos contra-

rios. El movimiento aristotélico es un cambio en el dominio de unos contrarios que están *dados*: un color sólo puede pasar a ser otro color; un sonido sólo puede cambiar en otro sonido, una sustancia inanimada en una animada y al revés. El movimiento de la existencia es, sin embargo, el proyecto de las posibilidades *en cuanto* realización de ellas; no son posibilidades que estuvieran dadas de antemano en algún ámbito previo determinante del «sustrato». El «yo» no es un sustrato que esté pasivamente determinado por la presencia o ausencia de un determinado eidos, sino que es algo que se determina a sí mismo y que, en este sentido, elige libremente sus posibilidades. Pero «libremente» significa a la vez de una forma en que lo que es, o sea, la posibilidad realizada, *está en la verdad*, es decir, un modo en que lo que es no se limita desde su ser a simplemente interesarse por estas posibilidades y así a *encubrirse* bajo ellas, sino que vive en la posibilidad en cuestión que el yo se ha franqueado para sí y en la cual él existe realmente. «Ser» no significa, en consecuencia, «estar dado» sino elegirse a uno mismo, crearse en la verdad, llegar a hacer de mí *lo que soy, llegar a serlo*.

Hacer de mí lo que soy en verdad, significa aceptar lo que soy en mi contingencia y finitud, en toda la «pesantez» y el «condicionamiento» que marcan mi vida. Mas, por otra parte, significa también reconocer en esta aceptación la positividad que hace que la vida sea otra cosa que pasión inútil, aferramiento vano al mundo y a sus objetos. En este mismo aferramiento, en lo que lo determina, está contenida la posibilidad de trascenderlo. No soslayar lo que ata y es una carga, no ceder a la búsqueda instintiva de aligerar el peso de la existencia, no ceder a lo tranquilizador y al vivir centrado sobre uno mismo: he aquí la posibilidad de una existencia dotada de verdad; he aquí la existencia dotada de verdad como posibilidad que se hace realidad.

Pero la realización de esta posibilidad presupone fácticamente que yo he hecho pie en el mundo, que he arraigado en él, y, más aún, que ya me he perdido en el mundo, ya me he identificado a mí mismo con el trabajo entre las cosas y con la función que yo tengo que desempeñar y que los otros esperan de mí (como yo espero otras de ellos). Supone, en suma, que yo me he hecho un sitio en la sociedad, que he ganado una posición en una sociedad en lucha permanente por las posiciones que ocupan los hombres y por las posiciones frente a las

cosas. La cuestión es, con todo, si este movimiento, que es necesario, copa la totalidad de mis posibilidades, si en esta dispersión de mis intereses me encubro o no mi interés esencial.

De este modo la consideración de la vida en la verdad presupone una consideración de los movimientos fundamentales de la existencia humana. En cada uno de estos movimientos fundamentales hacemos realidad una posibilidad esencial de la vida, pues la vida no es posible sin tal posibilidad, o no lo es en cuanto vida humana propia, plena. Y cada uno de los movimientos está determinado esencialmente por nuestra temporalidad, por la forma en que sobre la base de ellos existimos en el tiempo.

Asumo que hay, por tanto, tres movimientos fundamentales de la vida humana a los que corresponden tres necesidades y, en este sentido, tres posibilidades fundamentales de ella. En el primer movimiento nos relacionamos con lo que *ya* existe, con lo que hay en el mundo sin nuestro concurso pero listo para nosotros; el ser aceptado es por ello el contenido íntegro de este movimiento, como un vivir a cubierto, bajo la protección de lo que preexistía. Con el segundo movimiento abandonamos esta esfera y nos exponemos a la confrontación directa con las cosas y con los otros hombres en su trato con las cosas: vivimos «a descubierto», en el esfuerzo humano por conservar y prolongar la existencia corpórea mediante el manejo de las cosas, mediante la autoproyección del hombre en ellas; mediante una humanización de las cosas que exige desde luego una cosificación de los hombres. Este encuentro con las cosas y los hombres es para nosotros el movimiento más peligroso, aquel en que nos amenaza la mayor alienación, hasta el punto de que puede ser caracterizado sin exageración como movimiento de alienación. Su dimensión propia es el *presente*. El movimiento de la existencia auténtica sólo puede producirse sobre la base de los dos anteriores, como relación explícita de uno mismo con lo que en los dos movimientos precedentes hace posible el trato con los entes, sean cosas o sean hombres. Pues objeto de este último movimiento no es ya ningún ente, sino lo esencialmente distinto del ente y lo que hace primeramente posible cada uno de los movimientos —lo es, pues, la posibilidad por excelencia: el mundo, el ser como conexión de sentido y clave de todo comprender—. Tal elemento esencial en el que vivimos y a través del que vivimos es también el *futuro*. El carácter de futuro de este

movimiento tiene además el significado especial de que el ser del ente no es un rayo de luz que se limite a iluminar, sino un rayo de luz que ilumina siempre de un modo distinto y nuevo, aunque también siempre de manera finita.

UNIVERSO Y MUNDO DEL HOMBRE.
OBSERVACIONES A UN PLANTEAMIENTO
COSMOLÓGICO CONTEMPORÁNEO

La idea de Eugen Fink de que el olvido del mundo aumenta en el curso de la historia del pensamiento occidental y se expresa sobre todo en la «pluralidad de mundos» asumida sin reparo por los filósofos (y en la que el dualismo del *mundus sensibilis et intelligibilis* ocupa una posición de privilegio) creemos que encuentra una convincente ilustración en el destino que tuvo la genial idea kantiana de que el espacio, uno de los encajes fundamentales del universo, era un todo prioritario sobre cualesquiera «espacios» y «lugares» que, por tanto, no podía interpretarse nunca como una combinación de estos últimos, los cuales, por su lado, son sólo «limitaciones» de eso anterior a ellos (por lo que también «el espacio» como concepto universal es algo derivado y remite al todo originario uno). Sobre este espacio no recae la más mínima significación cosmológica: interpretado desde el principio en función del *mundus intelligibilis*, se convirtió en la «*omnipraesentia phaenomenon*», y después, dentro del sistema crítico, en la piedra angular de la síntesis subjetivo-fenomenológica de la experiencia. Partiendo de la idea de espacio kantiana podríamos quizá aventurarnos a desarrollar las ideas cosmológicas de Fink, cargadas de una extraordinaria fuerza especulativa, hacia una sistemática algo diferente aunque basada en la consideración finkeana de la modalización. Esto es lo que se esbozará en las líneas que siguen.

¿Qué significa la anterioridad kantiana del todo espacial respecto a sus «limitaciones»? De ningún modo que sea posible un «espacio vacío», el espacio por sí, antes de toda «limitación». Significa que el todo espacial uno no puede nunca componerse de lo múltiple que hay en él.

Pero sí debe haber siempre alguna «limitación»; pues, ¿con respecto a qué, si no, sostendría la anterioridad su prioridad? Se supone que la prioridad consiste en que es posible una inabarcable e infinita multiplicidad de limitaciones contingentes en relación con las cuales el todo uno ostenta el rango de un presupuesto necesario. Así que, en el fondo, la anterioridad consiste también aquí en una determinación de modalidad; el todo tiene con relación a las eventuales limitaciones concebibles, esto es, con relación a las posibilidades de limitación contingentes, el carácter de algo necesariamente predado.

Pero, por otro lado, la multiplicidad de limitación misma se puede considerar también de un modo parecido. Toda limitación singular es contingente, pero únicamente puede sustituirla otra, luego la limitación en general no lo es. A las limitaciones singulares no sólo les sirve de fundamento el todo uno limitado, sino también la limitación necesaria por sí. De modo que tras la contingencia de las limitaciones singulares se perfilan dos órdenes de necesidad. El todo espacial muestra en las limitaciones fácticas contingencias en relación con las cuales él mismo y la limitación en general significan encajes necesarios que penetran uno en otro y se sostienen recíprocamente.

La consideración del todo espacial es un buen punto de partida para una discusión cosmológica; el todo espacial sólo es algo abstracto allí donde no se toma en consideración que unas limitaciones fácticas precedieron a las actuales, pasaron para siempre jamás, y que otras distintas aún no existen aunque estén en puertas. Pero precisamente esto, el hecho de que represente un corte instantáneo, una sincronía del todo espacio-temporal, una totalidad, por decirlo así, acabada y, por ello, real, lo convierte en un punto de partida adecuado. Ya aquí topa uno no sólo con algo necesario frente a las contingencias de las limitaciones, sino con un encaje¹, y la consideración temporal y dinámica añade otro más. El encaje da a todo lo singular que existe fácticamente, que tiene lugar como «limitación» o como algo copartícipe en una limitación omní-

¹ Para «encaje (Fuge)», «encaje de mundo (Weltfuge)», etc., cf., por ejemplo, M. Heidegger, *Parmeniades, Gesamtausgabe* Bd. 54, Fráncfort (del Meno) 1982, pp. 137 s.; E. Fink, *Grundfragen der antiken Philosophie*, Würzburg 1985, pp. 193s; del mismo, *Nähe und Distanz*, Friburgo/Múnic 1976, p. 278; O. Pöggeler, *Der Denikweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, pp. 287 s. (nota del editor alemán).

moda, el lugar y el momento de su existencia, esto es, su aparecer determinado como formación en el interior de otra formación, ajustado a su ritmo de emergencia e inmersión. Contra el fondo del encaje, que no es él mismo una formación que pueda manifestarse de tal modo, surgen y desaparecen formaciones: así es como aparecen. El encaje anterior y necesario, que no aparece en sí mismo sino sólo en las cosas, es, por tanto, el oscuro, por indeterminado, fundamento del mundo, determinante de todo y en todo imperante; está siempre ahí y de manera necesaria, pero no es él mismo un ente que pueda manifestarse.

Pero, ¿existe entonces realmente esto omnímodo, el todo del encaje de mundo que impera en toda «limitación» o «compleción» contingente? ¿No es meramente una necesidad subjetiva o un ensamblaje de tales necesidades lo que nos obliga intelectualmente a pensar de esta forma la experiencia con su contenido y su forma, sin que estas consideraciones hayan de tener por ello una auténtica significación cósmica? La posibilidad de que lo contingente cambie de modalidad, de que sea sustituido por otras contingencias, unida a la imposibilidad de un cambio de modalidad del encaje de mundo, no ofrece solución alguna en este caso. Que sólo pueda suprimirse si se dispone otra cosa no decide aún si la supresión o la disposición tiene lugar en la representación o en la realidad de las cosas mismas. Pero para cualquier todo, se trate de una reunión ulterior de partes o de un todo anterior, tiene validez sin embargo la fundación recíproca de todo y parte; ellos se presuponen mutuamente. Así que, en caso de no tenerse acceso directo al todo en la experiencia, basta con saber de él como tal para tener derecho a afirmar una significación de «parte» independiente del sujeto. Tal derecho parece susceptible de ser mostrado en una fenomenología «asubjetiva» de la percepción que no necesita reconocer el límite de la autodonación reflexiva de la inmanencia que tiene lugar en la percepción apodíctica de sí y que considera fundado el sentido de la percepción, por caminos enrevesados y no inmediatamente evidentes, en los propios fenómenos del mundo, en los no subjetivos. No es éste el lugar para seguir desarrollando esto; basta la intelección. Si se tiene derecho a sentir como independiente del sujeto una parte del fenómeno contingente del mundo, de la «limitación» del universo, entonces esto también será válido para esta limitación que abarca el mundo e igualmente para lo limitado mismo. Pero por esta misma razón no se debería decir en realidad que el mundo

como tal, al menos como todo actual-contingente, no esté al alcance de la experiencia perceptiva. También hay una especie de inaccesibilidad en la experiencia perceptiva de las cosas intramundanas, que originariamente están dadas siempre de una manera unilateral y en perspectiva y nunca por entero; en su caso será accesible, sí, cada uno de los aspectos anticipados en vacío por una intuición impletiva, lo que no ocurre en el caso del universo, pero tampoco hay aquí una inaccesibilidad total. (Kant, en cambio, refiere el origen de la sensación al mundo de las cosas en sí, y el todo espacial al mundo fenoménico sensible).

Si la realidad del universo fáctico contingente está asegurada, entonces la consideración finkeana sobre la modalización señala el camino mismo hacia ese ajuste uno del mundo que impera sin restricción en todo, que está por encima de la existencia y el aparecer contingentes. A la consideración finkeana se le reprochó el naturalismo y la caída en una ontología de la presencia; pero esto significa que el ajuste del mundo que impera en la totalidad contingente del mundo es visto por los críticos como un ente, cuando es el fundamento del mundo que ajusta el aparecer. El ajuste del mundo es la articulación de lo anterior-total, lo «que se tiene que limitar» o «llenar», y de lo necesario-contingente, articulación que impera en todos y cada uno de los apareceres de lo fáctico-intramundano y les asigna lugar y momento, sin aparecer él mismo como tal. El ajuste del mundo no es ningún ente, ni una cosa ni un movimiento, tampoco un proceso o acontecer, sino lo que impera propiamente en el universo uno, inabarcable y dominante sobre todo lo singular. Puesto que es él propiamente el que ajusta los apareceres como tales, es a la vez el que los lleva a determinación, segregación y delimitación, a su articulación interna y externa; oscuro él mismo en el fondo de su articulación, lleva a la luz del aparecer todas y cada una de las cosas. Así impera en el ajuste del mundo algo oculto que no es un ser singular ni una suma y totalidad de ellos, pero de lo que proceden los apareceres y con ello lo claro y su claridad. En el mundo como realidad necesaria de las contingencias impera lo que al cabo no es un ente pero hace posible el aparecer del ente y su volver a hundirse.

Las reflexiones finkeanas sobre la modalización, y las reflexiones afines a ellas que aquí hemos ensayado inspirándonos en Kant, parecen indicar que en contra de la opinión de uso corriente es posible una especie de fenomenología del universo que no esté dedicada al estudio

de la forma y multiplicidad contingentes del mundo, sino a lo que las convierte en mundo, esto es, en el todo universal uno que no puede dejarse atrás y que encierra en sí todas las realidades y posibilidades fácticas. Esta fenomenología va en busca de la raíz posibilitante de los apareceres, descubriendo el encaje de mundo en el que las totalidades parciales del mundo se aúnan y lo real necesario produce, junto con lo necesariamente contingente, la unidad del aparecer. Esta «fenomenología del universo» no debe perder de vista en ningún momento su originalidad fundamental; ha de desprenderse de todas las analogías y «modelos» del ente intramundano en relación con lo que ni es un organismo ni en general un ser, una sustancia. Sobre todas las totalidades destaca por su irrepetibilidad, que no por ello es individualidad; pues las individualidades están nítidamente unas junto y frente a otras, mientras que el universo no puede tener nada fuera ni «junto» a sí. Y aunque en él no se encuentran más que contingencias y no puede tenerse una experiencia efectiva de otra cosa que de lo contingente, no es una «suma» de estas contingencias singulares, sino que éstas representan sólo «limitaciones» en él que remiten en suma a un todo anterior: el del encaje de mundo que se oculta en todos los apareceres. El encaje de mundo en sí mismo sólo es accesible a través de la modalización, a través del no ser o ser de otra manera de lo contingente que está a nuestro alcance, esto es, en virtud de lo que se muestra reemplazable, en virtud de las «limitaciones» sostenidas por él. Que en el fundamento del mundo se enlaza forzosamente lo necesario con lo contingente-fáctico, ya lo hemos visto; que en él no sólo están enlazados todos parciales que se fundan recíprocamente como el tiempo, el espacio, lo movido y el movimiento, sino que también suceden fundaciones unilaterales que, no obstante, guardan relación con el fundamento del mundo mismo, de esto lo que mejor da fe es el aparecerseme. Pues sin duda es cierto que el universo puede representarse sin el aparecerseme: para su existencia no necesita en absoluto algo así como un centro al que aparecer. El intento de suprimir la existencia de tales centros, que no sólo aparecen como las otras contingencias, sino a las que más bien se aparece lo demás mismo, tiene un éxito absoluto; son totalmente reemplazables por contingencias sin este carácter —un mundo sin centros, un mundo descentrado por completo es posible, es concebible; tales centros no son sustituidos forzosamente por otros centros, sino por fenómenos descentrados, es

decir, «limitaciones» del marco espacio-temporal—. El mundo no los necesita para su realidad. Y, sin embargo, subsiste fácticamente una relación conformada en todos sus detalles del aparecerseme con el mundo y con el fundamento del mundo; el aparecerseme es una dimensión del mundo, posee una estructura interna completamente peculiar que hace posible que se me aparezcan las cosas, el acontecer en el mundo y yo mismo. En el fundamento mismo del mundo está emplazado, pues, un ente no necesario que, por otro lado, hace aparecer a lo necesario que lo precede como un modo deficiente del ser, como algo que, sí, aparece y es, pero que carece de la claridad del remitir-a-sí, del interno referirse-a-sí-y-a-otra-cosa.

En la serie de «demarcaciones» de lo que «llena» los órdenes globales del espacio-tiempo el hombre ocupa, por tanto, una posición única que consiste en que él no sólo aparece como todo lo demás y tiene su lugar y su momento, sino que en este aparecer se da aún otro movimiento que trae consigo que tanto las cosas que aparecen como él mismo se le aparezcan, estén ahí para él. En el primer aparecer, el segundo constituye un curioso y palpitante reino interior. El universo se reagrupa en torno a él, rodeando a aquel al que aparece lo que aparece, a la vez que él mismo aparece ante sí, mientras su «mundo en torno» le habla, apela a él, le satisface o le pide cuentas. El mundo se convierte en «mundo en torno»: gracias al aparecerseme, el mundo se ha hecho con un centro, y hay muchos centros así en el mundo uno omnímodo, que, por sí mismo, no presupone ni posee un centro. En el aparecerseme, el espacio se convierte en espacio del mundo en torno, en un espacio dado en perspectivas contra el fondo de un horizonte externo omnímodo. El «aún no» y el «nunca más» del tiempo se convierten en la retención anticipadora que se detiene en lo presente. Y es que la dimensión de las «limitaciones» no sólo está presente en el confuso cambio de entorno: yo tengo que acomodarme a ella, y ella tiene por su parte que ofrecer el suelo para ello. Este suelo aparece como el cálido hogar del mundo en torno en el movimiento orgánico del ser-engendrado y del ser-acogido por una sociedad de hombres que se aceptan y sostienen mutuamente. Lo orgánico y la microsociedad forman el eje al que el movimiento más fundamental de la vida humana que aparece-ante-sí ajusta su vivir. Así surge también lo que no puede cambiar de modalidad en el mundo en torno, lo que en todo cambio de las circunstancias

vitales está ahí de alguna manera, positiva o deficientemente: lo doméstico y la tierra natal en contraste con la lejanía y el extranjero fríos e impasibles. Esto que no puede cambiar de modalidad, esta estructura del mundo en torno, se ha mantenido, por tanto, en virtud de un movimiento fundamental de la vida que se podría designar como movimiento de aceptación, cuyo resultado es, primero, hallar un soporte «cálido» y simpatizante en el mundo en torno, luego anhelarlo espontáneamente y, por último, ofrecerlo. Sólo en este movimiento se convierte uno en centro. El otro movimiento, el de implicarse en las circunstancias, lo aprovecha, lo emplea como fuerza entre fuerzas, como parte integrante de la defensa activa ante la constante amenaza en la sociedad para la vida centrada que suponen las cambiantes circunstancias que esta situación fundamental trae consigo. Este otro movimiento define el campo de actividad del hombre, la morada que está enteramente conformada por el trabajo y el dominio, por la organización y la lucha, a los que este movimiento hace sitio.

El tercer movimiento humano fundamental señala con la claridad de lo explícito lo que también los dos primeros son aunque encubiertamente. Pues también los dos primeros movimientos parten del centro y tienen lugar en el todo universal, el cual, sin embargo, se oculta a espaldas del agobiante mundo en torno. El encubrimiento significa que ni el centro ni el universo aparecen expresamente y que la confrontación con lo externo puede reclamar para sí el movimiento entero de la vida. Pero si el centro se hace explícito como aquello cuya esencia y actividad me importan sobre todo y en todo lo demás, entonces es inseparable de ello también una relación igual de explícita con el todo. Pues yo no puedo conducirme en relación conmigo mismo de manera explícita sin ejecutar expresamente mi aparecer entre otros contenidos del mundo y, en él, el aparecerseme. Son muchos los modos en que esta referencia se realiza, y no cabe aquí una discusión en detalle. Sólo deseáramos subrayar que en esta conducta se perfila lo que se podría titular como «mundo interno», que, sin embargo, informa también el mundo en torno externo de múltiples formas, especialmente en las referencias religioso-litúrgicas y artísticas. Por la centralización el mundo se convierte en mundo en torno y se refleja, se espeja, a sí mismo. Sólo en el mundo puede darse este reflejo; éste no trasciende el mundo aunque presupone el surgimiento de lo que, por el contrario, no aparece en el mundo,

esto es, de los centros. El mundo del hombre consiste en la actividad de una diversidad de centros que no menoscaban la unidad del mundo. Muchos centros, cada uno de los cuales es un centro del mundo en torno, son punto medio del mundo uno. Los únicos centros que el mundo parece dejar ver son estos centros finitos del mundo en torno, en los cuales y para los cuales la claridad de los apareceres, su determinación y construcción internas, encuentran una correspondencia en la capacidad receptiva que ellos tienen, en el «aparecer para ellos». Esto, por supuesto, no significa que en el hombre se cumpla algo como el sentido del mundo; pues el mundo no tiene nada parecido al «sentido» salvo como parte de su contenido. «Sentido» significa trascender lo lleno de sentido hacia algo más, y no hay nada más allá del mundo. Pero el mundo y el mundo en torno humanos muestran que el vasto mundo puede proporcionar un suelo para la actividad de sentido del hombre, al punto de poder convertirse en la tierra natal del hombre.

Con todo, el mundo del hombre es sin duda centro, y por ello relativo al hombre. Para él es válido el principio del *homo-mensura*. Lo que, sin embargo, no significa que al hombre le baste con la activación de su centro y con medir las cosas con respecto a él. El hombre trata de medir unas respecto a otras las cosas que se le aparecen, y emprende así el camino de la objetivación. Este camino, la obra de la ciencia, le aproxima a los contenidos y estructuras intramundanos y fáctico-contingentes; no es el camino al universo mismo en su ensamblaje fundamental. La fenomenología del universo que tiene esto en mente no es ninguna metafísica que aspire a descubrir un «mundo verdadero» tras los fenómenos, sino el intento de hacer transparentes los propios fenómenos en relación con la totalidad una que se hace presente en ellos mismos.

EL SUBJETIVISMO DE LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA Y LA POSIBILIDAD DE UNA FENOMENOLOGÍA «ASUBJETIVA»

La fenomenología husserliana y sus pretensiones: proporcionar, por una parte, una fundamentación definitiva y absoluta del conocimiento y, por otra, abrirse paso en el curso de esta fundamentación hacia un «ser absoluto» de la conciencia y hacer efectiva la fundamentación apelando a esta esfera de ser o «pre-ser» absoluto, han sido comprendidas y rechazadas como una reanudación del subjetivismo. Así ha ocurrido tanto en el desarrollo posterior de la propia fenomenología como también por parte de los críticos profanos.

Se ha dado así la razón al notable malestar que ya sintió la primera generación de discípulos de Husserl en Gotinga, que vio en la fase trascendental de su pensamiento, iniciada poco después de la redacción de las *Investigaciones lógicas*, una recaída en la temática tradicional de la filosofía de la conciencia moderna, y que se vio obligada, en relación con ello, a hacer constar la decepción de las esperanzas originales de un nuevo comienzo real de la filosofía, de un acceso a las cosas mismas, de una separación del modo convencional de entender las tareas filosóficas. Es sabido que la fenomenología heideggeriana, que ofrecía un concepto de fenómeno de índole muy diferente, entraña una crítica implícita de la filosofía trascendental husserliana y de su apelación a la conciencia pura. Pero ni siquiera las observaciones del propio Heidegger (al artículo husserliano de la Enciclopedia Británica sobre fenomenología, por ejemplo) formulan esta crítica de una manera sistemática, y aún menos ha sido ésta emprendida por otros.

A nuestro juicio, la filosofía de Heidegger trajo consigo presupuestos sumamente importantes para una reconstrucción completa de la fenomenología, sobre todo el descubrimiento de los presupuestos ontológicos incomprendidos de la fenomenología husserliana. Pero dado que la filosofía propia de Heidegger tomó un rumbo que permitía tratar el tema del «aparecer como tal» exclusivamente en relación con la renovación de la problemática del ser, no se ha llegado nunca desde entonces a reanudar la problemática husserliana, aunque, a decir verdad, ella no parece estar acabada y superada sin más, sino que podría haber sido profundizada con nuevos planteamientos de problemas¹.

Un amplio y escrupuloso trabajo crítico ha permitido fijar en la carga de la tradición cartesiana, tal como le fue transmitida a Husserl por Brentano, las razones que determinaron su recaída en el subjetivismo. De ningún modo se trataba por tanto de la línea de la filosofía crítica y del idealismo alemán, y las analogías con Fichte, a las que se alude siempre a cada paso, no tienen ninguna significación genealógica.

Ludwig Landgrebe, que ha dedicado tanto trabajo intelectual a la dilucidación de estas tradiciones y a su delimitación respecto de las demás, ha llegado, por ejemplo, a los siguientes resultados (de cuya formulación nos responsabilizamos): en primer lugar, la fenomenología trascendental husserliana y su idea de una fundamentación del saber no tienen casi nada que ver con la idea de fundamentación del trascendentalismo kantiano, con el retroceso al yo puro y universal

¹ Dentro de la fenomenología husserliana queríamos referirnos a las formulaciones posteriores que rechazan esa absoluta falta de presupuestos. Además de al hecho, que subraya I. Kern, *Husserl und Kant*, La Haya 1964, p. 361, de que en el § 50 de la *Crisis* se abra paso a una nueva interpretación de la estructura *ego-cogito-cogitatum* completamente diferente de la que se daba en la articulación originaria en nóesis y noema. Entre los profanos nos gustaría mencionar el importante trabajo, a pesar de los muchos malentendidos, de Th. W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Stuttgart 1956. Pero también la crítica implícita al carácter absoluto de la conciencia en la interpretación de G. Funke de la fenomenología como un método puro; método puro que no implica una metafísica, sino que examina críticamente los presupuestos de toda metafísica.

de la apercepción trascendental como condición de posibilidad de una acción sintética en general. La concepción entera del apriori y, en consecuencia, la idea de fundamentación es distinta en ambos contextos: deductivo-constructiva por parte de Kant y los kantianos, analítico-mostrativa (que hace constar, en definitiva) por parte de Husserl².

En segundo lugar, la última fase de la filosofía trascendental husserliana, el retroceso al mundo de la vida como tal, significa la separación husserliana del cartesianismo, de una filosofía de la conciencia que se funda en la autocerteza de la conciencia cartesiana, de la conciencia real e individual³.

Mas esto equivale a la concesión implícita de que la filosofía fenomenológica del período que se extiende desde el trabajo de Husserl sobre la conciencia del tiempo hasta las *Meditaciones cartesianas* y *Lógica formal y trascendental* sí quedó detenida esencialmente en el cartesianismo del tipo arriba caracterizado (en una filosofía reflexiva de la conciencia).

Pero ¿en qué consiste la forma específicamente husserliana de cartesianismo? ¿Cuáles son las tesis de principio que la caracterizan? ¿Qué consecuencias epistemológicas se vinculan a ella, y cuáles de orden metafísico? Una separación del cartesianismo naturalmente significa también una separación de estas tesis y de sus secuelas. Pero comprende aún más, a saber: la tesis ulterior de que el cartesianismo significa una deformación, una interpretación errónea de la intención originaria (no en sentido temporal, o no meramente en el temporal) de la fenomenología. La separación del cartesianismo no tendría en este caso que implicar de ninguna manera una separación de la fenomenología como tal; quizá implicaría incluso una catarsis y el encuentro del camino hacia sí misma.

El autor cree que estas preguntas, que a su juicio no fueron planteadas explícitamente, merecen un examen más detallado.

² L. Landgrebe, *La phénomenologie est-elle une philosophie transcendente? Études philosophiques* 3 (1954), pp. 315-323.

³ L. Landgrebe, *Husserls Abschied vom Cartesianismus*, apareció primero en 1961 en *Philosophischen Rundschau*, luego en *Der Weg der Phänomenologie*, 1963, pp. 163-206.

Aunque sin fundamentar metafísico-ontológicamente el nexo con Descartes, fue Ernst Tugendhat¹ quien analizó de manera máximamente precisa el cartesianismo husserliano como el prejuicio dogmático del darse absoluto de las *cogitationes*. Pero el problema que Tugendhat plantea en relación con la teoría de la verdad no tiene por tema la fenomenología como tal y no persigue la posible transformación de ésta y de su problemática.

La fenomenología, que su fundador pretendía establecer como ciencia filosófica fundamental, como *philosophia prima*, es hoy un campo baldío. La brecha con la fenomenología de la conciencia, consumada por Heidegger, hizo que pareciera quebrantada hasta la raíz la base metódica de la fenomenología que debía elevar la filosofía al rango de una ciencia estricta. Por otro lado, las consideraciones sobre la base de partida de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, que le permitieron descubrir la esfera propia de los modos de aparecer, han sido hoy asumidas en gran parte por investigaciones lógico-lingüísticas. ¿Hay que aceptar, pues, como definitivo este desmoronamiento? La amenaza de subjetivismo fue contrarrestada por Heidegger con el giro hacia el ser. Pero ¿no habrá entonces que repetir la empresa de *Ser y Tiempo*, la de ofrecer una fenomenología del ser-ahí, del mundo, de lo intramundano, sobre una nueva base? Y, por otro lado, ¿acaso no es fenomenológicamente relevante el esfuerzo de elaborar una lógica del mundo preteórico? ¿Acaso no remite ésta necesariamente a una meditación fenomenológica? He aquí algunas cuestiones que surgen ante quien recorre el legado de la fenomenología clásica.

I

Para la posición específica de las meditaciones cartesianas en el problema de la conciencia no ha sido decisivo el supuesto afán de certeza

¹ Cf. E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín 1967, pp. 208-211.

² Cf. con respecto a esto los esfuerzos por una lógica «hermenéutica» de H. Lipps y las observaciones de L. Landgrebe a ellos («Das Problem der ursprünglichen Erfahrung im Werk von Hans Lipps», en *Philosophische Rundschau* IV, 3-4, 1956).

como motivo existencial, sino la aceptación acrítica del esquema ontológico de esencia y existencia (en el sentido tradicional) y su aplicación a la esfera del ente personal introducida por Descartes en la filosofía teórica. (Ningún principio filosófico de la filosofía anterior está formulado en primera persona. Las consideraciones paralelas de san Agustín están aún en la encrucijada de filosofía y teología).

La conclusión de la consideración cartesiana de la duda⁶ en la segunda meditación, la que conduce al punto arquimédico de una fundamentación de la filosofía, se lleva a cabo en dos pasos, uno de los cuales procura respuesta a la pregunta por la existencia del punto arquimédico y, el otro, respuesta a la pregunta por su esencia, por su *essentia*. En cierto sentido, la conclusión muestra la primacía de la existencia sobre la esencia, pero la existencia, en cuanto se expresa en el *sum, exsisto*, puede considerarse un acto de posición, de realización de la esencia. Y el carácter personal del *sum* se pierde.

Se pierde en el instante en que Descartes reconoce no saber aún con suficiente claridad lo que él es en cuanto poseedor de la certeza de su existencia. Aunque es verdad que dice que en adelante debe cuidarse mucho de no tenerse por algo distinto de lo que realmente es, en el mismo instante pregunta, de manera plenamente consecuente, no por sí mismo, por el *sum*, sino por los objetos, por las cosas. Pues la escisión esencia-existencia es característica de las cosas, de lo que existe en el mundo, del ente de naturaleza impersonal, y válida para ellas. De lo que Descartes pretende, por tanto, saberse diferente es de las cosas de las que no es posible ninguna certeza inmediata acerca de su ser; pero como respuesta a la pregunta es una cosa lo que se busca de antemano como sujeto de tal certeza. Lo garantizado en la certeza del *cogito* es desde un principio, en virtud de este punto de partida metafísico que se considera comprensible de suyo, una cosa, es decir, un sustrato duradero de determinaciones tanto duraderas como cambiantes. El ser, la existencia, le es en el fondo extrínseca como a toda cosa, y, como mero acto posicional, vacía; por eso existe en general la necesidad de preguntar por una determinación más clara del «sum».

⁶ Para el fragmento entero cf. Descartes, *Oeuvres*, ed. Ch. Adam, P. Tannery, vol. VII, pp. 26 ss.

Se comprende ahora de suyo que el cuerpo, lo corpóreo y sus determinaciones (concebido cuerpo en sentido estrictamente objetivo) quedan descartados, y que también las determinaciones tradicionales del alma como la alimentación y el movimiento espontáneo se supriman. Y lo mismo vale para la percepción como función corporal. Así pues, lo que permanece como atributo constante y esencial de la cosa que yo soy sólo puede ser algo que pueda ser concebido en todo momento, mientras yo sea un yo, justamente como mi determinación, y concebido en la certeza de su ser. Pero tal determinación no será otra cosa que aquello que ha de presuponerse como seguro y como inmediatamente presente en todo ocuparme yo con las cosas, tanto si las cosas en cuestión existen como si no, tanto si tienen realmente tales y cuales determinaciones como si no; y esto es lo que Descartes designa con el término *·pensée, cogitatio·*. Lo que Descartes tiene aquí en mente no es otra cosa que aquello en que aparece lo que aparece, el campo fenoménico; debido a que su consideración se orienta por la distinción tradicional *essentia-existentia*, él hace del campo fenoménico un atributo esencial de la cosa que yo soy, un atributo que, en cuanto señalado con el carácter del indubitable ser-cierto, es él mismo cósmico, esto es, algo de lo que se puede dejar constancia, hallable ahí delante, objetivo. La *cogitatio* sólo es posible porque el *sum* es la *existentia* de una *substantia cogitans*, pensándose el ego como lo correspondiente al sustrato y el *cogito* como el atributo esencial. Este atributo esencial se concreta como *affirmo, nego, concipio, dubito, volo, imaginor, sentio*. Estas determinaciones son, en parte, de naturaleza representativa —en el *mente concipere*, por ejemplo, está presente una *idea* que es algo así como una imagen de las cosas de fuera—; y, en parte, son mis tomas de postura, como *volo, affirmo, nego*. En las tomas de postura se subraya lo yoico-subjetivo; en la *idea*, lo representativo. Del campo fenoménico en que el ente puede aparecer como él mismo ha resultado una estructura del «sujeto» que ya se podría intentar describir con la fórmula moderna *ego-cogito-cogitatum*. Aunque el *cogitatum* tiene entonces que comparecer dos veces: una como *idea*, y luego como cosa fuera de la esfera garantizada en el *cogito*. Pero como la certeza inmediata pertenece al *definiens* de la subjetividad así delimitada, ésta no puede en absoluto pensarse sin una referencia constante a la

captación de sí. Una autocaptación reflexiva en la certeza de sí la distingue. Tal es, en suma, el sentido de la tesis de que el espíritu puede conocerse «más fácilmente» que el cuerpo y sus determinaciones.

II.

Estos motivos intelectuales han llegado a Husserl a través de la psicología de Franz Brentano. Es conveniente, pues, describir brevemente el cartesianismo de Brentano.

Como es sabido, Brentano habla de fenómenos psíquicos y fenómenos físicos⁷. Del término «fenómeno» en Brentano dice Husserl que designa al objeto que aparece como tal⁸. El fenómeno psíquico es, pues, aquel en que aparece el objeto psíquico. Que tras esta terminología se oculta una metafísica sustancialista del alma lo confirman las investigaciones brentanianas sobre teoría de las categorías⁹.

Los fenómenos psíquicos se diferencian de los llamados «físicos» por el hecho de que su presencia garantiza también la existencia de lo psíquico, lo que no ocurre en el caso de los «físicos». Y se diferencian además por la «inexistencia» «intencional» o «mental» del objeto, por una clase peculiar de cuasi-referencia al objeto, el cual, por su parte, no debe tomarse aquí por un término dentro de una relación, en ningún caso, pues, por un ente independiente. Pero primariamente esta referencia es propia sólo de las representaciones¹⁰; las otras clases de referencia intencional, como el juicio y los fenómenos afectivos, son tomas de postura respecto de lo objetivo que se presenta de esa manera originariamente primaria. Prescindiendo de que Descartes no diferencia aquí el aspecto mental y el no-mental, el paralelo con las determinaciones cartesianas, con las «*ideae*» así como con los juicios y representaciones de la voluntad, es perfecto.

⁷ Cf. Fr. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig, 2ª ed. 1925.

⁸ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, 1, 2ª ed., Halle 1913, p. 371.

⁹ Cf. Fr. Brentano, *Kategorienlehre*, Leipzig 1933, pp. 161 s. — *Psychologie*, Bd. 2, pp. 138 ss.

¹⁰ *Ib.*, p. 127

La garantía de la existencia de los fenómenos psíquicos no se refiere sólo a ellos mismos, sino también a la realidad sustancial que se manifiesta en ellos. Es decir, hay que distinguir entre los fenómenos psíquicos como tales y el estado psíquico concreto, también llamado acto, que es siempre un ensamblaje de todas las clases de fenómenos y contiene una referencia secundaria a la realidad psíquica, esto es, una representación y un juicio sobre sí mismo. Pero es propia de este juicio una evidencia inmediata de reconocimiento¹¹. Así que, por un lado, los fenómenos psíquicos se captan en esta «percepción interna» como inmediatamente existentes y, por otro, ella proporciona el fundamento para una consideración de su estructura sustancial (determinaciones que, a la postre, presuponen un sustrato individual aunque no espacialmente individuado)¹².

Vemos así que todos los ingredientes fundamentales del cartesianismo reaparecen en el problema brentano de la conciencia y del alma. Sólo la curiosa diferenciación que Descartes hizo efectiva en el plano fenoménico al distinguir entre ideas y tomas de postura ha llegado ahora a tal punto que para las ideas mismas se supone una contrafigura «subjetiva» llamada representación —el mero recibir o admitir algo como intencional—, cuya captabilidad exige desde luego algo así como la «percepción interna». En esta «evidencia de la percepción interna» resurge ahora también el *cogito* cartesiano, garante tanto del ser como del ser-así del objeto inmanente.

La diferencia con Descartes es por tanto la siguiente. Según Brentano, yo no capto de manera inmediata la sustancia que es el alma, la cosa yo, sino que sólo lo hago en fenómenos que, eso sí, están dados como existentes con evidencia inmediata —tal es el sentido del *cogito*—; y al concebir yo estos fenómenos, que se afirman originariamente en la evidencia de la percepción interna, como atributos de un sustrato, de una sustancia, capto la sustancia que es el alma. Pero con esto el «*sum*», incluso en comparación con Descartes, ya se ha perdido por completo; la garantía de existencia concierne a estructuras despersonalizadas, apresables con universalidad, como las representaciones y sus objetos, las tesis, etc.; la propia cosa alma como sustrato es algo cuya indivi-

¹¹ *Ib.*, p. 139.

¹² *Ib.*, p. 161.

dualidad y, con ella, ser propio nunca están originariamente dados. Lo «mental», lo «psíquico», contiene tantos caracteres del plano fenoménico, donde lo cósmico y lo personal se encuentran, que lo personal queda enteramente sofocado. Y justamente en la duplicación reflexiva de lo fenoménico mediante fenómenos «intencionales» como la representación (de lo representado) se hace patente esta evanescencia.

III

Con la crítica de la terminología de Brentano¹³, Husserl intentó no sólo aclarar la situación, sino hacerla radicalmente fructífera para sus fines, esto es, para una «aclaración del conocimiento». Así pues, no se trata en su caso, como en el de Brentano, de una cuestión psicológica y de sus bases metafísicas, sino de un problema «epistemológico». Pero en las *Investigaciones lógicas* la palabra «epistemología» no ha de entenderse en el sentido entonces al uso; por ejemplo, en el de una aclaración lógica, al estilo de los neokantianos, de los presupuestos que la ciencia pone a la base de su apoderarse de las cosas y considera condiciones de posibilidad de su conocimiento. Para Husserl se trata por entero de otra cosa: de las más elementales y sencillas cuestiones del acceso, de suyo patente, a las cosas, sobre todo a las formaciones lógicas en su objetividad, desarrollada por los «Prolegómenos». Las objetividades tienen que ser accesibles, tienen que aparecer de cierta manera, que darse en determinados modos formados con arreglo a leyes. La «aclaración fenomenológica del conocimiento» alude a algo completamente diferente de las condiciones trascendentales de posibilidad, del *a priori* que está implícito en el objeto cognoscitivo y que ha de extraerse de él regresivamente en la inferencia; ello es especialmente evidente aquí, donde Husserl aún no utiliza en absoluto el lenguaje del trascendentalismo. La aclaración fenomenológica alude a lo que hace posible que lo objetivo aparezca de diferentes modos, y en primer término y preferentemente a que aparezca como él mismo,

¹³ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, 1, loc. cit., p. 370, donde reniega de la diferencia entre fenómenos físicos y psíquicos, pero sigue hablando de la referencia intencional.

y a que se muestre tal cual es en su núcleo y sentido propios, o mejor dicho, en diferentes configuraciones de sentido, en sus caracteres posicionales y modalizaciones de éstos, en sus modos de darse¹⁴. El verdadero descubrimiento de las *Investigaciones lógicas* fue el campo del mostrarse, que para que la cosa misma pueda hacer acto de presencia y aparecer tiene-ella que extenderse más allá de sí misma y de su propia estructura cósmica y albergar una legalidad de una índole propia, irreductible tanto a la de los objetos en su ser propio como a la del ser mental en su carácter específicamente yoico. Es ésta una estructura cuya comprensión resulta, naturalmente, indispensable para el yo, para el «sujeto», si es que él ha de existir en la claridad sobre sí mismo y las cosas, pero que de ningún modo necesita ser por ello una estructura subjetiva. Pero para tematizar esta esfera del aparecer y de su legalidad, Husserl precisa un medio conceptual que la tradición apenas si puede ofrecerle. Le interesa hablar de actos intencionales y de la objetividad coordinada a ellos porque, si se adoptan buenas medidas de precaución, puede evitarse la confusión de lo subjetivo y lo objetivo, tan habitual por lo demás en la psicología contemporánea bajo la influencia del empirismo. Cuando habla de «vivencias» y de su «carácter intencional» no alude en el fondo a nada subjetivo en el sentido de lo yoico; en esta época ni siquiera reconoce un ego «puro». Alude en realidad a estructuras en la esfera del aparecer, a estructuras, pues, que en cierto sentido son de nuevo «objetivas», sólo que se refiere a ellas con una terminología tomada en gran parte de Brentano. Esto resulta especialmente evidente allí donde Husserl defiende la interpretación brentaniana de los actos intencionales de otras opiniones —sobre todo de la objeción expresada por Natorp contra la realidad presuntamente confirmable del correlato mental de una representación objetiva— y se esfuerza, en suma, por concretar su propia interpretación de lo intencional¹⁵.

Si Natorp dice: «la existencia [del sonido] para mí es mi conciencia de él. No puedo (...) seguir el ejemplo de quien logra sorprender su conciencia de alguna otra manera que en la existencia de un contenido

¹⁴ De esto dan un testimonio decisivo ante todo las investigaciones capitales del segundo tomo, la quinta y, especialmente, la sexta investigación.

¹⁵ Loc. cit., pp. 359 ss., pero especialmente pp. 380 ss.

para él¹⁶, Husserl intenta entonces mostrarle con ejemplos concretos el darse del acto y legitimar así al acto como realidad subjetiva. Esto sucede en el intento de una explicitación más detallada del concepto «existencia de un contenido para mí». Hay diferentes modos del reparar en algo: un contenido existe de una forma cuando sólo se lo capta implícitamente, y de otra cuando su captación lo destaca expresamente. A continuación se señala la diferencia entre sensación y percepción: «Actos distintos pueden percibir lo mismo y, sin embargo, tener sensaciones diferentes» —y, al contrario, aprehender las mismas sensaciones de distinto modo—. Pero la propia aprehensión, se afirma, no es ninguna afluencia de nuevas sensaciones, sino un «carácter de acto», un «modo de la conciencia», del «estado del espíritu». Un ejemplo tomado de la esfera perceptiva predominante, la visual, habla de una caja que veo por distintos lados y que sigue siendo la misma en estos distintos aspectos. Aquí vivimos la «conciencia de identidad», un intento de captar la identidad. En los distintos giros de la caja se ofrecen contenidos de sensación distintos, pero son aprehendidos en «el mismo sentido»; la aprehensión (apercepción) conforme a este «sentido» es un carácter de la vivencia, el que constituye antes que nada la «existencia del objeto para mí». Un campo adicional de ejemplos aclaratorios se extraen de la comparación de la percepción y el recuerdo, y de ambos con el traer a imagen mediante, por ejemplo, cuadros, estatuas, etc.; pero sobre todo de la comparación de las expresiones lingüísticas. ¿Cuál es la diferencia entre un arabesco y una verdadera conciencia simbólica vinculada al arabesco pero en la que el arabesco es eclipsado por la comprensión del contenido significativo que se vincula a él? ¿En qué consiste en especial la conciencia significativa vacía en el caso de una palabra que oímos en la conversación sin hacer intuitiva la cosa que nombra, y en la que, con todo, sabemos de qué se trata? En suma: las sensaciones y los actos que las «aprehenden» o las «aperciben» se viven, pero no aparecen objetivamente; no se ven, oyen ni perciben con ningún «sentido». Por otro lado, los objetos aparecen, se perciben, pero no son vividos.

Tenemos aquí ante nosotros el subjetivismo de la fenomenología husserliana en estado de gestación. Lo que la demostración del «lado sub-

¹⁶ Ib., p. 380.

jetivo», de los «actos», está llamado a ofrecer son las estructuras que no pueden apoyarse en ningún dato «intuitivo» y que, sin embargo, necesitan un «apoyo», pues ni tienen significación «cósica» en el sentido propio-real, ni representan funcionalmente nada que exista en el tiempo-espacio real, ni pretenden tener existencia en éste. Lo no intuitivo, el modo de darse «impropio», «deficiente», se toma aquí como índice de lo subjetivo. En estas consideraciones aún no está presente la teoría husserliana de la correlación del lado objetivo (después «noemático») y el lado subjetivo (más tarde «noético»). Pero sí son éstas las aguas matrices a partir de las que cristalizará.

Un estudio más detallado de la teoría de los modos de darse tenía, pues, que conducir a la intelección de que también esto «no intuitivo», lo que aparece en un modo deficiente de darse, es un ser, mas no un ser subjetivo-yoico. Porque, ¿cómo podrían concebirse, si no, las síntesis de identificación que no dejan de producirse al hablar acerca de lo mismo, al conocerlo y reconocerlo de nuevo? Es uno y el mismo objeto, en efecto, el que primero se muestra en un modo deficiente y luego en el modo de darse él mismo. Y la síntesis no es otra cosa que este mostrarse lo mismo, la presencia de lo idéntico en y a pesar del diferente modo de darse. En lo que concierne a las «aprehensiones», ¿están ellas en realidad ahí como vivencias, como modos del estado del espíritu, y pueden por tanto captarse en un giro reflexivo, o, por el contrario, están presentes objetivamente y en la aproximación directa a las cosas? Se trata, desde luego, de un fenómeno objetivo si en las diferentes intuiciones parciales de la caja yo tengo ante mí, pese a todo, el mismo objeto. Y el rojo visto de la caja, ¿debe en realidad escindirse en dos, esto es, en la impresión de rojo y en su apercepción objetiva como el color que reviste la caja? ¿O no es más bien el rojo de la caja una vez un intermediario del objeto, algo que se retira, y otra vez un objeto que se impone como autónomo? ¿Dónde puede notarse algo parecido a un «animar» una estructura de datos? Es posible que ambos modos objetivos de aparecer se funden uno al otro, pero lo harán precisamente porque ambos son objetivos.

Se impone, pues, sin una voluntad deliberada en tal sentido, la opinión de que aquí tuvo lugar un funesto malentendido. Las «aprehensiones» y demás fueron consideradas vivencias subjetivo-ingredientes, y por ello garantizadas, ya que a los caracteres objetivos que están propia-

mente mentados no les corresponde nada real independiente. Pero como la mirada que atraviesa estos caracteres, que trata de aclarar su fraseo y sus nexos de fundamentación, hace todo esto en la evidencia de una donación pura y simple, y en vista de que estos caracteres se califican de subjetivos, esta experiencia se califica precisamente de captación de algo subjetivo. A la captación de lo que existe subjetivamente, a la reflexión sobre la subjetividad, se atribuye lo que como carácter de la evidencia pertenece a la esfera del aparecer en su mostrar y mostrarse¹⁷. La esfera fenoménica, el campo de lo que muestra y en este mostrar a la vez se muestra a sí mismo, no puede tener el carácter problemático que es propio del objeto que se muestra, el cual siempre remite a nuevas experiencias y cuya verificación por tanto no acaba nunca; pues esta remisión de lo real es precisamente algo que tiene lugar en la esfera fenoménica, cuya claridad es justo un presupuesto para lo problemático del objeto que se muestra y acredita. Si la exploración de la esfera fenoménica se interpreta como una reflexión subjetiva, entonces naturalmente pertenece a la reflexión el carácter de una captación original del ser subjetivo, el cual no es *in puncto* a la captación como el ser real-objetivo: el ser subjetivo «no se escorza», simplemente se muestra en lo que es. Así que, en primer lugar, la esfera fenoménica se escinde en dos momentos: lo que aparece en sus modos de darse, por un lado, y el presunto fundamento subjetivo de este aparecer, por otro; y este último se describe como vivencia que está dada a la mirada reflexiva. Y, por último, a esta mirada reflexiva se le atribuye la evidencia que pertenece al mostrar y mostrarse del campo fenoménico, a la aparición misma en su aparecer. La escisión arriba mencionada, que dio comienzo en los modos no intuitivos de darse, modos deficientes, carentes de la presencia de la cosa misma, se generaliza; por una parte, es cierto que se admite que también lo no intuitivo forma parte del lado objetivo, pero como la duplicación subjetiva ya está consumada, ella misma se generaliza también, y así se está en camino de una correlación universal «válida por

¹⁷ E. Tugendhat dice en una ocasión que es curioso que Husserl no sintiera nunca como enigmático el modo en que las *cogitationes* están dadas a sí mismas (*Wahrheitsbegriff*, loc. cit., p. 208). He aquí el intento de una solución. Cf. además la interesante discusión con H. J. Watt sobre la captación reflexiva de sí en el § 79 del primer libro de *Ideas*.

esencia, que es lo que más adelante se articulará como teoría de la coordinación-esencial nóesis-nóema.

Pero así queda también abierto el camino a la reanudación de la consideración cartesiana de la duda, y ello de una manera novedoso-específica que permite, una vez alcanzado con éxito el punto arquimédico, evitar los saltos metafísicos. Husserl ha descubierto la esfera fenoménica, la esfera del mostrarse en su aparecer, esfera cuyo ser propio inmediatamente fue, siempre que se la consideró, reformulado por la tradición filosófica anterior en estructuras de lo que se muestra. Él intenta ahora, en una curiosa analogía con la consideración cartesiana de la duda, destacar y asegurar metódicamente esta esfera. Está claro desde un principio que la legalidad del aparecer en su aparecer no puede ser de ningún modo la de lo que aparece en sus estructuras propias, especialmente en sus relaciones causales. No puedo hacer referencia a lo que aparece para aclarar la aparición en su aparecer, pues la comprensión del aparecer está ya presupuesta en toda tesis sobre el ente que aparece. Si se quiere descubrir el aparecer como tal, asegurarlo y explorarlo en su esencia propia, es pues una saludable máxima metódica desconectar todas las tesis sobre lo que aparece en su ser propio, no hacer uso de ellas, dejarlas sin efecto. Esta suspensión no es una mera abstracción de lo que aparece en su ser propio, pues éste tiene justamente que mantenerse a la vista como *lo que se muestra* y acredita. Sólo que debe saberse que tematizar el ente en sus estructuras propias, por ejemplo como realidad entre otras realidades, significa algo completamente distinto de tematizarlo en su aparecer, de tematizarlo respecto a su mostrarse. La intención apunta, por tanto, al aparecer como tal, a la esfera fenoménica. Pero esta intención se esboza en unos términos que proceden de la esfera de lo subjetivo: se habla de una *reducción a la pura inmanencia* en lugar de hablar de poner de manifiesto el campo de aparecer como tal¹⁶. El problema, originariamente planteado como el de no estar contenida la esfera fenoménica en las realidades e idealidades, en las cosas en su autonomía, se torna ahora en el problema del no ser las cosas contenido ingrediente de la

¹⁶ Cf. E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, Husserliana II, La Haya 1950. Comparada con las exposiciones posteriores de la reducción, por ejemplo la de *Ideas I*, aquí la reducción no está todavía llevada a cabo de una manera tan universal, pero sí muestra quizá de una forma más clara los motivos que conducen a ella.

esfera subjetiva de las vivencias. Mientras que originariamente se vio que en la esfera fenoménica, que se da de forma directa, hay relaciones como la de objeto mediador y mediado, la del objeto en los diferentes modos de darse, etc., aquí se habla ya de lo objetivo como algo que aparece en la vivencia y es trascendente respecto al curso ingrediente de vivencias. Mientras que originariamente «subjetivo» se tomaba en el sentido enteramente corriente como lo fenoménico («objetivo», pues) que, a diferencia de la cosa en sí misma (que no es una perspectiva), tiene en cuenta el carácter de perspectiva, el modo de darse, el acceso y los caracteres posicionales que lo modalizan, ahora lo subjetivo como vivencia se diferencia de lo fenoménico que aparece en el vivir. Y el problema ya no es el de cómo haya que describir y analizar el aparecer como tal, la relación de las perspectivas y los modos de darse con lo que se da en las perspectivas y modos de darse, sino el de cómo «se constituya» la objetividad que aparece en la vivencia dada originariamente y sin escorzo a la reflexión, esto es, dada absolutamente, y en el nexo continuo de vivencias, en la «corriente de conciencia». La subjetividad, el espectro autocreado por la consideración duplicadora de los modos de darse, ha reprimido y escamoteado el problema del aparecer como tal, y con él el problema del plano fenoménico autónomo en que el ente, tanto de naturaleza *yoica* como no *yoica*, se muestra en lo que es, el plano en que uno y otro pueden encontrarse. Un curioso retorno a Descartes se ha producido donde ya no queda nada del «*sum*» existente, en lugar del cual la *cogitatio* como tal, en su esencia (*essentia*), se ha extendido de tal modo que la «auto-certeza de la conciencia» incumbe y caracteriza en exclusiva a esta esencia. Sólo queda un exiguo resto del «*sum*» en el hecho de que toda corriente de vivencias sea individual, un ser-para-sí; un vestigio en cualquier caso muy molesto, pues ¿cómo podrá captarse de manera originaria y no sólo problemática, y precisamente como constituyente, al yo ajeno que es constituido y constituyente a la vez? Es éste uno de los problemas que hizo desesperar a los fenomenólogos que aceptaron el subjetivismo de la doctrina de la reducción y por el que se sintieron obligados a abandonar las doctrinas del maestro¹⁷.

¹⁷ Cf. A. Schütz, «Le problème de l'intersubjectivité transcendentale chez Husserl», en: *Husserl, Cahiers de Royaumont, Paris 1959*, pp. 334 ss. Véase allí mismo la contribución de E. Fink a la discusión, pp. 369-373.

En el fondo el problema entero de la constitución es irresoluble. De cómo la vivencia como tal, dada ella misma originariamente en la reflexión, empiece propiamente a hacer que aparezca una trascendencia en el lado objetivo no puede tenerse evidencia intelectual, y sólo puede aceptarse como hecho. Nada habría que objetar contra ello si se tratara de un hecho último intuible, pero de un auténtico hecho y no de un constructo. La reducción a la inmanencia pura y la constitución subsiguiente de la objetividad en la conciencia purificada, despojada de toda tesis que ponga un ente mundano, objetivo, se ha servido sin el menor reparo para establecerse, no de un ápice insignificante del mundo, sino de una teoría burdamente metafísica, pues sólo el desgarramiento de la esfera fenoménica como tal hizo posible la subjetividad a cuya inmanencia vuelve finalmente a referirse dicha teoría, y este desgarramiento tuvo lugar porque no se comprendió cómo podía pensarse la esfera fenoménica como algo autónomo, lo que hizo necesaria su sustitución por algo real (las «aprehensiones», los «actos idénticos», etc.). Mas esto real, modesto en su origen, hizo luego una carrera sorprendente, y de un ente en el mundo pasó a ser la sustancia de la propia constitución del mundo.

Un testimonio muy peculiar y convincente de que las cosas son en efecto así, y de que el planteamiento de la fenomenología «trascendental», basado en la reducción a la inmanencia pura, ha surgido de un desgarramiento de los modos de aparecer en objetivos y subjetivos y de su posterior duplicación, lo tenemos en los hechos transmitidos por Ingarden a propósito de la ocupación de Husserl con el problema de los llamados datos hiléticos. Ingarden nos dice inequívocamente que Husserl estuvo mucho tiempo indeciso en la cuestión de si estos datos, que por un lado pertenecen al contenido ingrediente de la vivencia como tal, pero por el otro pasan a lo constituido como sus momentos y partes, figuran pues en el lado noético o en el noemático²¹. La doble función de los «datos sensibles», que en un caso se presentan en un nexo subjetivo y en el otro en un nexo de cosas, está aquí muy clara, y el desgarramiento se vincula a este doble contexto y se hace así palpable. Husserl obra aquí a semejanza de los teóricos del

²¹ E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden*, Phaenomenologica Bd. 25, La Haya 1968, p. 128.

«monismo neutral»: hace que lo mismo se presente dos veces en un contexto significativo modificado. Pero poco después tuvo que hacerse evidente que precisamente esto era por completo inadecuado al problema del aparecer como tal, puesto que el «nexo objetivo» debe aparecer justamente en lo subjetivo, con lo que ambos tienen que estar ahí a la vez, y los datos, en consecuencia, hacerlo por duplicado. Todas estas dificultades surgen del empeño en no ver en su autonomía el campo de aparición descubierto, la esfera del aparecer del ente, del empeño en reducirla a lo que aparece en ella. Lo que finalmente condena a la fenomenología como doctrina del aparecer a su desaparición.

Procedente del propio Husserl poseemos aún otro testimonio de esta situación crítica de la fenomenología motivada por la construcción subjetiva de las *cogitationes*. Se trata del § 50 de la *Crisis*, cuya novedad respecto a los programas fenomenológicos más antiguos ha mostrado y desarrollado Iso Kern²². En lugar de insistir, dentro de la tríada *ego-cogito-cogitatum*, en el *cogito*, en las *cogitationes*, inesperadamente Husserl se ocupa aquí en exclusiva del *ego* y de los *cogitata*. De este modo, el «*sum*» sale de nuevo a la luz, aunque demasiado tarde en la carrera de Husserl como para cobrar una figura concreta. Hace aquí irrupción lo «subjetivo», lo yoico, no en la forma objetivada de una *nôsis* captable originariamente en la mirada «reflexiva», sino precisamente como ser-yo, en esta movilidad originaria, y con ello el problema de su relación con el plano fenoménico tiene obviamente que replantearse. Al final Husserl tuvo, por tanto, que comprender la situación de la fenomenología subjetiva, aunque, como es patente, no se decidió a sacrificar la metafísica idealista de la conciencia, defendida por él hasta en tiempos de la *Crisis*, que resulta exclusivamente de la subjetivización artificial de lo fenoménico. Quizás debería considerarse una última voluntad del creador de la fenomenología el hacer realmente efectiva esta catarsis de lo fenoménico y devolver así a la fenomenología el sentido de una investigación del aparecer en cuanto tal, como acaso fuera la intención original de su iniciador.

²² I. Kern, *Husserl und Kant*, La Haya 1964, p. 361.

IV

La «esfera fenoménica» no es subjetiva en el sentido de que consista en cursos subjetivos, «intenciones vivificadoras», «aprehensiones» y vivencias varias, o de que esté constituida en éstos como correlato noemático de una nóesis dada en la evidencia de la captación absoluta de sí. Es subjetiva en un sentido mucho más simple: no coincide con el ente en sí, ella es en cierto sentido más amplia, más abarcadora, es el proyecto de todo posible encuentro con él. Como proyecto de un posible encuentro, guarda relación, naturalmente, con el ente que vive en las posibilidades, que existe como posible, y justamente esto es lo que significa *sum*. El ente yoico carece de propiedades de las que se pueda dar constancia, lo que en modo alguno significa que sea una nada, algo indeterminado; su determinación reside en su situación y en su acción. Viviendo en las posibilidades, esto es, asíéndolas e identificándose con ellas, tiene que proyectar el esquema de todo ente posible, y esto en un sentido parecido a como un artista proyecta una narración o una pintura, de una forma estrictamente objetiva, sin urdir las a partir de sus propias «vivencias». Con todo, la esfera fenoménica no puede de ningún modo considerarse creación del sujeto, su arbitraria jugada maestra, y por ende no es tampoco subjetiva en este sentido radical. Pues ella está concebida con vistas al aparecer del ente en persona y tiene por tanto que estar codeterminada por él, por su articulación como ente. Pero, sobre todo, el mostrarse en ella no es obra humana: el hombre no produce este mostrarse como tampoco produce su ser propio ni la «luz» de éste, la transparencia propia de él, o el interés por él y la comprensión de este ser propio. En el ser propio está en acción el ser. En el «*sum*», en el «yo soy» y en las correspondientes estructuras correlativas, viene el ser a aparecer, y en el proyecto de la esfera fenoménica ofrece a todo ente la claridad de su espacio. Por el hecho de ingresar en la esfera fenoménica el ente no termina extrañándose a sí mismo, no se transforma en una subjetividad que le es extraña; si verdaderamente se transforma dentro del nuevo contexto, del contexto del aparecer, lo hace sólo en sí mismo. Pues aquí, en esta esfera, se devuelve el ser, como ser suyo propio, al ente que originariamente es por completo extraño a su ser y se mantiene lejos de él.

En cierto sentido, la esfera fenoménica tiene, por tanto, que fundarse de hecho en el *ego*, o mejor dicho en el *sum* en que el *ego* está contenido. Pero no se aprende a fundar la esfera fenoménica en el *ego* por el empeño en quedárselo mirando, pues no hay absolutamente nada que ver «en» el *ego* mismo. Al *ego* se lo ve o, mejor dicho, el *ego* sólo puede hacerse visible a través de aquello en lo que se ocupa, a través de lo que planea y hace, justo en la esfera fenoménica. La esfera fenoménica no proyecta el ente posible en una abstracción que exista en sí, sino precisamente respecto al «*sum*». De hecho, es un proyecto del ente en total, *ego sum* incluido, y precisamente como *sum*, es decir, como un centro que se refiere a sí mismo a través de todo lo demás. La función originariamente práctica, la función vital de la esfera fenoménica, consiste en hacer posible este encuentro consigo mismo. El fenómeno no es un yo, sino que tiene contenido material, pero está lleno a rebosar de caracteres que hacen visible al *ego* al ponerle ante las posibilidades de su ser: de modo que puede decirse que no se conoce cómo se constituye el objeto considerando lo subjetivo, sino que considerando lo objetivo-fenoménico se aprende a conocer al sujeto como en negativo.

Pese a todo, el análisis fundado en el «*sum*» de la esfera fenoménica, del aparecer en su aparecer, debe denominarse con razón «asubjetivo». Este análisis elude el carácter puntual del *ego*, que el trascendentalismo kantiano convirtió en piedra angular de las síntesis de conciencia, mas también en sello de su clausura subjetiva en la «mera» fenomenicidad. La fenomenología husserliana eludió igualmente este carácter puntual e intentó retrotraer el aparecer a los rendimientos de una subjetividad fluyente, y ello sin deducción, en un simple mostrar. Pero a pesar de ello también fue víctima del subjetivismo. La concepción del *ego* como índice personal en el «*sum*» va, en cambio, más allá: va hacia el ser cuyo rasgo ontológico interno es el «ser en cada caso mío». El *ego* no es, pues, más que el carácter ontológico de un ente que se interesa por su ser y que existe temporalmente y en movimiento. Lo que apunta incluso más allá de la esfera de la voidad. El resultado obtenido en un análisis radical de la esfera fenoménica apunta en la dirección de un tiempo originario, no de un mero vivir tiempo, sino del tiempo como tal.

La fenomenología «asubjetiva» asciende así a dimensiones que eran inaccesibles a la subjetiva, dimensiones que no cierran sino que abren.

Por otra parte, también ella es capaz de descender hacia un análisis de esos movimientos de la vida que ejecuta nuestro *sum* y en cuyo curso la esfera fenoménica alcanza su configuración concreta. El *ego sum* tiene que alcanzar un puesto fijo entre las cosas y los hombres, que arraigar, para algún día tomar parte en la defensa, que lo consume, frente al embate del mundo, y en este movimiento tiene que consentir en la pérdida de su propio ser para quizá un día reconquistarlo.

Las indicaciones previas quieren ante todo dar expresión a la idea de que la transformación emprendida por Heidegger del programa husserliano originario de fenomenología puede que no signifique una subversión de la intención fundamental de esta disciplina tal como originariamente la tenía en mente su iniciador, sino que posiblemente está más cerca de esa intención original que de la fundamentación dada a la fenomenología en el período *trascendental* de Husserl. La posición de partida en el *sum*, su realce ontológico respecto al ente que no es en el modo del ser-ahí, ha hecho posible la apertura de un camino hacia las estructuras más básicas que fundan la experiencia. Pero esta apertura no se logró hasta la época posterior de Heidegger, la del denominado *giro*; sólo entonces se mostró en esta operación fenomenizante el ser que llega en el *sum* al movimiento y a la *energeia* iluminadora. Sin embargo, la apertura de este camino forma con el programa *antropológico* de *Ser y Tiempo* una unidad en cuyo curso podrían quizá tratarse todos aquellos problemas fenomenológicos que también Husserl tenía en mente. Debe subrayarse, además, que la clausura subjetiva del ente que el idealismo lleva a cabo se evita aquí por principio, y que el punto de partida fenomenológico recupera la significación de ese gran alejamiento del subjetivismo en que creían los discípulos de Husserl en Gotinga. Quizá el intento de reflexión crítica que he presentado pueda poner ante los ojos la lógica interna de estas conexiones algo más claramente de lo que suele ser habitual.

EL SUBJETIVISMO DE LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA Y LA EXIGENCIA DE UNA FENOMENOLOGÍA «ASUBJETIVA»

La fenomenología husserliana aspira a una filosofía primera que ha de realizar sobre principios estrictamente científicos, en una evidencia que todos puedan llevar de nuevo a término, una fundamentación absoluta del conocimiento. Además, la fenomenología debe ser ella misma una ciencia, la ciencia apriórica de las legalidades esenciales del aparecer de lo que aparece como tal, y esta ciencia realiza a la vez lo que desde Descartes y Kant anhelaba toda filosofía trascendental, esto es, una fundamentación última del conocimiento, exenta de todos los presupuestos no examinados porque todos los esclarece. Pero esta fundamentación del conocimiento se distingue por principio de la que tenían en mente el idealismo crítico clásico y los pensadores de la época posterior. Esto quiere decir que no es una fundamentación argumentativa que recurra al yo como concepto explicativo último, sino una fundación mostrativa, reveladora, que acredita la idea de fundamentación misma. El yo no aparece aquí ni como fundamento de la objetividad ni como único principio productor del mundo que aparece, sino que desde un principio se habla en favor de una correlación de lo que aparece y el aparecer; esta correlación, concebida como legalidad esencial e intuita en la evidencia, es el suelo acreditativo último del ente en sus modos de darse. En este sentido podía preguntarse con razón si la fenomenología representa una filosofía trascendental en sentido tradicional¹. La

¹ Cf. L. Landgrebe, «La phénoménologie est-elle une philosophie transcendente?», en *Études philosophiques* 3 (1954), pp. 315-323.

fenomenología trascendental deja muy atrás la idea habitual en la filosofía trascendental tradicional de una fundamentación subjetiva y sugiere así la idea de una filosofía trascendental asubjetiva que nada deba al sujeto separado del mundo. Las *Investigaciones lógicas* estaban en camino de realizar un análisis de principio de la objetividad en el cómo de sus modos de aparecer, pero faltaba en ellas un trazado del problema filosófico radical, universalmente fundante. En la época posterior, formulado en *Ideas I*, surgió tal problema, pero con una curiosa repetición de un idealismo trascendental sin el núcleo, esencial para la construcción de la unidad objetiva, de un yo universal e idéntico. Es verdad que tampoco aquí ha abandonado Husserl la idea fundamental de una correlación general entre el aparecer y lo que aparece, hasta se ha reforzado y elevado al nivel metódico del programa filosófico total. Pero una curiosa combinación de los cursos de ideas cartesianos y kantianos, junto con la idea originaria de una fundamentación intuitiva del conocimiento que trascienda la argumentación, conduce aquí a la idea de una «reducción fenomenológica» a la inmanencia pura de la conciencia, convirtiéndose los objetos en fenómenos de objetos cuyos modos de aparecer son investigados en su legalidad, esto es, en una reflexión cuyo principio es la evidencia absoluta de lo dado en sí mismo. La reflexión noética da el «ser absoluto» del curso de vivencias mientras el objeto sirve de hilo conductor del análisis de los modos de darse. E incluso después de que la autocrítica de la fenomenología tuviera que negar al darse subjetivo el derecho a una evidencia adecuada, la búsqueda de un núcleo de darse absoluto permanece como hilo conductor de la problemática filosófica de la fundamentación: «Evidencia y reflexión son los componentes de la verificación», reza una concisa fórmula del husserliano interpretado a la vista de la idea kantiano-trascendental de fundamentación²; e incluso cuando el darse en sí mismo absoluto tiene que calificarse de mera idea en el sentido kantiano y la reducción nunca llega a su fin, es el volverse reflexivo del sujeto sobre sí mismo el suelo de fundamentación en el que se piensa.

² G. Funke en su conferencia, muy elaborada sistemáticamente, en el congreso de fenomenólogos de Schwäbisch-Hall 1969 («Bewusstseinswissenschaft», impresa en: H. L. van Breda [ed.], *Vérité et vérification*, Phaenomenologica 61, La Haya 1974).

I

Una meditación crítica sobre la empresa de una filosofía trascendental fenomenológica tiene que partir del análisis de la idea de los modos de aparecer del ente. El estudio de los modos de aparecer fue renovado de modo fundamental por Husserl, continuado por Scheler en una serie de críticas a Husserl, subrayado en Heidegger como lo esencial de la fenomenología y de nuevo vuelto a recordar insistentemente por Tugendhat. Esta meditación tendrá que desarrollar sus tesis en conexiones históricas, como en sus rasgos generales intentamos a continuación.

Nos gustaría remitir aquí a la carta séptima de Platón, cuyo pasaje relevante³ se interpretará de manera por completo inadecuada si se describe meramente como una doctrina de los grados de conocimiento. Se dice en ella, por supuesto, que para toda cosa, sea una figura geométrica como la recta y la circunferencia, o una obra de arte o de la naturaleza o la textura de ésta, etc., hay tres cosas que siempre tienen que recorrerse si se ha de alcanzar una visión firme (ἐπιστήμη) de la cosa en su presente darse ella misma; tres, por decirlo así, «entidades» objetivas, «extra-anímicas», pues además hay, como cuarta cosa, algo más que pertenece al alma y tiene lugar en ella. Lo importante en esto no son sólo los «grados», sino la circunstancia de que el ente que es preciso captar no pueda mostrarse de otro modo que mediante y en virtud de ciertos modos de aparecer que, ciertamente, no son la cosa misma, pero pertenecen esencialmente a este mostrar como tal.

Ahora bien, resulta muy sorprendente cómo se describen estos modos de aparecer —son casi los mismos que se repiten más de dos mil años después en las *Investigaciones lógicas*—: el nombre (la significación simple que señala espiritualmente en dirección a la cosa), el *logos*, el enunciado o, más bien, el sentido del enunciado, armónicamente concertado con ese señalar, y la imagen, lo primero que da cumplimiento intuitivo, la primera materialización —lo indicado y meramente mentado va pasando entonces al cumplimiento, y cuando se da un hacer intuitivo que no parte meramente de nosotros mismos sino de la cosa, o sea, de su presente en persona, el movimiento ente-

³ Platón, *Epistulae VII*, 342b ss.

ro se detiene porque ha llegado a su fin: la cosa misma está ahí, está alcanzada—.

A estas cosas a las que se llama significación simple, sentido del juicio, lo intuitivo y lo presente en persona corresponden ahora procesos —que, por no expresarse en sonidos lingüísticos o gestos del cuerpo, sino tener su sitio en el alma, se cierran en una unidad—, y que se podrían interpretar como mención simple, unirradial, el mentar del sentido judicial en la polirradialidad, el cumplimiento de la mención y la intuición «en persona», que también puede llamarse visión firme de la cosa misma (ἐπιστήμη).

Esta doctrina de los modos de aparecer no llegó en Platón a cultivarse realmente porque de inmediato se interpreta al modo del objetivismo metafísico: ὄνομα, λόγος y εἶδολον están vistos como lo «sensible», la mención, la ἀληθῆς δόξα y la ἐπιστήμη como lo anímico, la «cosa misma» como el ser ideal. De esta manera no llega a imponerse el punto de partida sumamente importante de la doctrina de los modos de aparecer; todo modo de ser se interpreta entonces como dado en una mirada uniforme, lo que obviamente tenía que conducir a una nivelación de las diferencias efectivamente vistas. En hilo conductor de la interpretación no se convirtió «lo mismo en los distintos modos de aparecer», sino «lo distinto en el mismo modo de la visión presente»: el contenido de ser triunfó sobre lo que hace posible el acceso al ente.

El problema del aparecer del ente fue formulado por Aristóteles a modo de ensayo en *De anima* 431 b 20ss. Para que las cosas aparezcan, esto es, para que su forma como tal resalte y se muestre, se necesita un ente de una naturaleza peculiar, a saber, la psique, la condición de viviente. Sólo si hay un viviente puede mostrarse lo que es. Pero la condición de viviente es la disposición activa a la obra de un cuerpo vivo no fabricado, que está dotado de todo aquello por medio de lo cual puede seguir activo. Pero una de las funciones (operaciones) más importantes de esta condición viviente que distingue a los animales es precisamente el hacer aparecer. Hay un hacer aparecer, por un lado, de lo que está sujeto a cambios porque es aquí y ahora, que, por tanto, se tiene que encontrar en un ahora-aquí (αἴσθησις); lo hay también, por otro lado, de aquello para lo cual no tiene sentido el ahora, que, por tanto, es en esta significación supratemporal (νόησις). Desde el punto de vista del aparecer todo lo que hay (τὰ πράγματα) se divide, por

tanto, en αἰσθητά y νοητά, y esto tanto según la posibilidad como según la realidad.

Pero ¿por qué es el alma absolutamente necesaria para la aparición de las cosas? Porque las formas de las cosas, mientras ellas no aparecen, están en algún lugar, esto es, en las cosas —pues no hay ciertamente formas παρὰ τὰ μετέθη— y, al resaltar como formas exclusivamente por sí, necesitan un lugar. Este lugar debe él mismo tener una forma, un aspecto de una especie singular —tiene que ser algo que pueda contener otras formas, tiene que ser εἶδος εἰδῶν para poder llegar a ser el lugar de los εἶδη—. Expresado de manera moderna: debe tener un lado «noemático», debe poder contraponerse a lo «objetivo» dentro del alma misma. Esto lo expresa Aristóteles con la curiosa metáfora de que el alma es como una mano, que es el instrumento de los instrumentos: esto es, lo único que convierte todo en lo que puede servir de instrumento —sin mano no hay instrumento, sólo en la mano llega todo instrumento a ser una herramienta—, y así también sólo el alma convierte propiamente todas las formas en formas, esto es, en lo que aparece; pero, con todo, la mano no cambia en modo alguno lo que maneja, que sigue siendo lo que era, que sólo se vuelve aquello para lo cual contenía la predisposición, la posibilidad.

Por eso puede decirse luego que las cosas aparecen en el alma sin perder por ello su forma propia, su esencia. Esto es válido tanto para los αἰσθητά como para los νοητά. Tanto lo que ocurre sólo una vez, lo que se encuentra en situación, como lo universal-supratemporal aparecen en el alma.

Pero, ¿es suficiente esto para poder decir: el alma es de algún modo (que habrá que investigar) las cosas? Esto significa que el alma no es en su hacer-aparecer distinta de las cosas. En su manejo de los instrumentos la mano sigue siendo, no obstante, diferente de ellos, no se identifica en absoluto con el martillo y el clavo, cuya presencia autónoma más bien necesita. Aquí se da, por tanto, una diferencia: la mano es, sí, una buena metáfora para el lugar, pero no para la identidad o, mejor, para la identificación, y de ésta habla sin embargo Aristóteles al decir: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πως ἐστίν.

La identificación que tiene lugar dentro del alma no puede entenderse si no está en poder del alma tener lo mismo de diferente modo y proceder a una identificación en este marco.

Con su tesis de que el alma es de algún modo misterioso el ente, Aristóteles no sólo resume la esencia de la llamada intencionalidad; sino también la doctrina de los diferentes modos de aparecer de lo mismo.

Sólo que estos diferentes modos de aparecer de lo mismo inmediatamente se reducen en Aristóteles de un modo que está, exactamente igual que en Platón, determinado por el predominio del ente que aparece sobre el modo como aparece. A lo mismo que aquí aparece se le pregunta por la relación de lo estético con lo noético, de lo que uno se encuentra con lo-que-ya-siempre-es. Se muestra que el alma, para poder experimentar eso para lo que el tiempo es irrelevante, tiene que haber tenido una *aisthesis* y valerse de ella en la modificación por medio de la *φαιτασία*. De la doctrina de los diferentes modos de aparecer de lo mismo vuelve a resultar así una doctrina de los grados de conocimiento que tiene que recorrer el alma para elevarse de la «superficie sensible» a la altura de la esencia del ente.

Las especulaciones surgidas en la escolástica, especialmente en la tardía, sobre el *esse intentionale* en su identidad y en su diferencia del *esse reale* interesan en este contexto sobre todo porque la objetividad de los contenidos anímicos como tal se considera en ellas explícitamente. Pero una de las consecuencias de estas especulaciones tenía que ser la doctrina del carácter intencional y a la vez funcionalmente representativo de la «idea», esto es, de la «representación» en el alma, como la encontramos en Descartes y sus sucesores.

Retrospectivamente se podrían distinguir una serie de problemas particulares dentro de la problemática del alma como lugar del aparecer. Ahí está sobre todo el problema de la propia estructura anímica como algo que se refiere a algo, que muestra un lado objetivo, o, dicho con Husserl, «noemático». Ahí está además lo que se podría llamar el problema de una identificación trascendente —forma parte de éste el carácter funcionalmente representativo o no representativo del ser intencional para lo real—. El tercero sería entonces la identificación inmanente, que se vuelve a dividir en dos: en primer lugar, la composición interna de los momentos del representante funcional mismo y sus posibles modificaciones; más tarde se pondrá la mayor atención en este aspecto, pues en el análisis de las ideas se encuentra el fundamento de toda verdad proposicional; en segundo lugar, pero nunca claramente destacado en la tradición respecto a otras relaciones, entra aquí el aná-

lisis de los diferentes modos de darse, o de las posibilidades previstas en ellos de pasar de uno a otro, esto es, de la regulación interna del aparecer como tal. Como ya se ha subrayado (pero debe siempre volver a subrayarse), en la tradición metafísica no sólo no se han distinguido rigurosamente todas estas relaciones, sino que en favor de la identificación trascendente y del análisis del representante funcional los problemas estructurales del alma y el problema de los modos de darse se dejan en gran medida de lado, se desatienden e incluso se confunden con esos problemas.

Para Descartes y la época cartesiana necesitaríamos con urgencia una revisión profunda de la situación del problema en su conjunto. A falta de ésta nos gustaría señalar lo siguiente. La identificación trascendente fue admitida por Descartes; a menos que se trate de la existencia de la *res cogitans*, asegurada en la certeza de sí del espíritu, ella tiene lugar por medio de los representantes funcionales de lo que existe formalmente, presentes objetivamente (*intentionaliter*) en el espíritu humano, que aquí se llaman ideas. De acuerdo con esto se califican las ideas (no, por tanto, los juicios, las apófansis) de primariamente «verdaderas» cuando están realmente en situación de desempeñar la función representativa. Tales ideas tienen entonces el distintivo de la claridad y la distinción: están interiormente articuladas y no se confunden con otras. El contenido de las ideas se formula en principios, esto es, sentidos judicativos que pueden formar cadenas de evidencias. Sea en virtud de su contenido de evidencia o por otras causas, estos sentidos judicativos son afirmados o negados por la facultad de juzgar, que depende del libre albedrío. Así pues, los caracteres dóxicos «objetivos», «noemáticos», y puede que también otros modos de aparecer (presente-ausente, claro-oscuro), se diferencian implícitamente del acto de juzgar en sentido propio, aunque el alcance de esta diferencia no quede claro. El paso siempre posible de lo que es intelectualmente evidente a lo que no lo es también es en Descartes objeto de consideraciones de principio; aquí es necesario sobre todo impugnar el escepticismo que se podría ligar a este cambio, para lo cual Descartes, como es sabido, considera necesario recurrir incluso al argumento ontológico.

Después de todo, también Descartes se mantuvo fiel a la tradición metafísica al atribuir a la idea como caracteres internos la claridad y distinción, juzgar así resuelto el problema de los modos de aparecer del

ente, y considerar a continuación lo subjetivo un simple ver o no-ver, asentir o no-asentir.

Para el desarrollo ulterior del problema es importante Leibniz y la tradición leibniziana. El tratado *De cognitione, veritate et ideis* es el punto de partida de la discusión moderna del problema de los modos de aparecer, que aquí se presenta, como es natural, en el travestismo cartesiano como problema de las ideas.

Aunque no están subrayadas expresamente, pueden mostrarse en Leibniz las cuatro dimensiones del estado del problema. En lo que menos parece estar interesado es en el lado inmanente-subjetivo, anímico-estructural; por ello la mayoría de las veces emplea también la palabra «conocimiento», no en el sentido del proceso de conocimiento, sino en el sentido del resultado objetivo, de la verdad (posible).

La verdad, aunque se apoye en un principio trascendente, en la conformidad con las cosas, sólo se encuentra en el pensamiento y por ello necesita un representante de las cosas en el espíritu. Este representante son las ideas. En las ideas está contenida la esencia, la *essentia* de las cosas. Así pues, para que la verdad, es decir, el conocimiento de lo que es, se alcance, tiene necesariamente que conocerse el modo de ser de las ideas y el orden de su conexión. De este modo la identificación trascendente se reduce al análisis inmanente y a la síntesis (posterior) de los momentos del representante, a la manera de su composición. En el fondo Leibniz considera que esta composición es dilucidable en un análisis que no recorra más que identidades. En el recorrido de las identidades, en esta identificación formal, consiste la esencia propia de la operación cognoscitiva.

Pero entonces surge una pregunta que obliga a tener en cuenta la dimensión de los modos de aparecer, a saber, la pregunta de cómo, a la vista del *factum* de la carencia originaria de tal análisis, sabemos que tenemos ideas. Pues a veces creemos hallar en nosotros una idea donde sólo disponemos de una palabra para la designación de un conjunto de representaciones absurdas, contradictorias. Mientras hablamos sobre una cosa con comprensión (es decir, entendiendo qué es lo que mentamos y teniendo una determinada intención significativa que podemos también reproducir en el oyente), creemos pues que debemos tener también la idea. Pero una intención significativa así puede resultar decepcionada —Leibniz habla de un conocimiento ciego; pues cuando

volvemos a retrotraer este conocimiento «ciego» a su origen «intuitivo» comprobamos que aquí no existía correspondencia—.

En ello está comprendido implícitamente que puedo tener el mismo objeto de dos maneras diferentes: una vez en una intención no cumplida, la otra puede estar él mismo ahí. No se sigue examinando este nexo implícito, no se discute la esencia de la identidad que se verifica en él, sino que se hacen las siguientes observaciones.

1. Una intención no cumplida se puede designar con el nombre de «representación oscura». En ella no está alcanzado lo que hace posible reconocer al objeto que hace frente en persona y distinguirlo de otros —por lo cual Leibniz probablemente no cree que haya ninguna relación entre esta representación oscura y la clara, la que contiene los rasgos distintivos de la cosa—. La representación clara se origina cuando somos conducidos ante la cosa misma; Leibniz supone aquí un dato presente sensiblemente. La cosa misma presente da pues una representación clara; Leibniz no la distingue del hacer intuitivo, que por lo visto consideraría también una especie de representación clara. La representación clara es, por tanto, una representación que da cumplimiento a la significación.

2. Ahora bien, el cumplimiento de la significación no es todavía conocimiento en sentido propio. El cumplimiento de la significación sólo es un pseudoconocimiento o conocimiento de grado inferior. Aquí se impone de nuevo la doctrina metafísica de los diferentes grados de ser y de conocimiento. El cumplimiento de la significación puede ser todavía ficticio, entre nosotros y las cosas puede interponerse un representante funcional, intuitivo sí, pero opaco, que no deja ver en qué relación está con lo que él representa —la estructura de lo representado se pierde en él—. Sólo allí donde los elementos de esta estructura están ellos mismos presentes se habla entonces de un conocimiento distinto, y sólo allí donde los elementos últimos son distintos existirá conocimiento adecuado; y tan pronto como este conocimiento distinto no sólo se insinúe de manera simbólica, sino que se lleve a término realmente —vuelve a aparecer aquí la diferencia de incumplido y cumplido—, podremos hablar de conocimiento intuitivo. Para nosotros, los hombres, apenas hay conocimiento adecuado e intuitivo; sólo en el dominio de los números nos acercamos a él.

La doctrina de los modos de darse aparece, pues, en dos lugares: oscuro-claro, adecuado no intuitivo (simbólico)-adecuado intuitivo. La oposición fundamental es la cartesiana del conocimiento sensible confuso y del saber racional distinto. Claro no excluye confuso; la claridad sensible es una pluralidad confusa, frente a ella está la pluralidad intelectual que se abre paso hasta las unidades últimas. Sólo en lo intelectual se da lo simple, en lo sensible en el fondo no. La oposición de lo intelectualmente simple con lo sensiblemente múltiple se convierte en la oposición cognoscitiva dominante. El travestismo platónico del aparecer en lo que aparece se repite.

En la escuela leibniziana es importante Bolzano. Éste diferencia más claramente de lo que lo había hecho Leibniz lo objetivo de la representación, como «representación en sí», del representar subjetivo. Por su concepción del juzgar como tesis se ha convertido sin querer en el padre de la doctrina de las distintas referencias intencionales posibles al objeto. A la tesis se enfrenta como correlato objetivo la proposición en sí. En estas distinciones de representar-representación-objeto de la representación, representación objetiva y sin objeto, juzgar-proposición en sí se va desarrollando una doctrina del objeto y del contenido de la representación, que, por su parte, se diferencian del representar como proceso anímico real. Nos parece que estas distinciones bolzanas han sido un presupuesto indispensable tanto de la doctrina de Brentano de la inexistencia intencional del objeto como de la husserliana de los diversos caracteres de la objetividad que aparece.

Aquí pasamos por alto el problema de la aparición y del aparecer en la filosofía crítica y en el idealismo alemán, por tentador que sea examinarlos. En realidad la tradición del idealismo alemán no ha sido tan importante en principio para la doctrina husserliana del objeto en sus modos de aparecer como la indicada en lo anterior, que discurre desde Platón y Leibniz pasando por Bolzano y Brentano. Al contrario de estos pensadores, Brentano cultivó especialmente el lado de la estructura subjetivo-anímica. Sucedió así en el contexto del empeño en volver positiva la filosofía como ciencia sobre la base de una psicología científica. Como ciencia, la psicología requiere una delimitación de su campo propio. Este aseguramiento tiene lugar aislando los fenómenos «psíquicos» de los «físicos»; lo que se realiza a través de dos notas: una tiene su origen en Descartes, la otra en Aristóteles y la tradición escolástica. El

motivo cartesiano dice: el fenómeno «psíquico» asegura la existencia; lo que aquí aparece existe también con certeza, cosa que no puede afirmarse del fenómeno físico, que por de pronto sólo acredita una «in-existencia inmanente» en lo psíquico. Pero el retroceso a Descartes se convierte en una superación de Descartes al convertirse expresamente en tema la multiplicidad de la relación intencional con la objetividad. Brentano se empeña en un análisis efectivo de esta referencia inmanente, para lo cual la concepción que aparece ya en Bolzano del juicio como tesis le presta servicios notables.

Así, el motivo de los modos de aparecer también resulta en Brentano efectivo en la forma de la diferencia entre juzgar ciego y evidencia judicial. Esta diferencia se vuelve fundamental para toda su teoría del conocimiento sin que hubiera logrado liberarla de la alianza con la metafísica tradicional: lo que es evidente resulta determinado por las tesis metafísicas y en modo alguno se confirma en el retroceso a los propios modos de aparecer originarios. Así, por ejemplo, la doctrina tardía de Brentano de que sólo hay cosas depende como resultado evidente de tesis ontológicas.

La problemática de lo intencional condujo a una alternativa que se dirimió entre Brentano y su escuela: ¿Multiplicidad de la relación de conciencia con la objetividad unitaria o multiplicidad de objetividades en una relación de conciencia idéntica? La filosofía tardía de Brentano está determinada por su decisión por la multiplicidad de la relación de conciencia, que, por su parte, está condicionada por una metafísica sustancialista que incluye una metafísica del alma.

II

La significación de *Investigaciones lógicas* en su segunda parte estriba en que aquí se desarrolló la amplitud entera del problema del modo de darse el objeto del pensamiento, mejor dicho, de la objetividad del pensamiento, en el ámbito limitado, pero central para la problemática dominante en aquel momento, de la fundamentación de la ciencia. Al

⁴ Desarrollado en E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967, pp. 28-32.

«o esto-o aquello» de la escuela brentaniana se opuso aquí un «tanto-como». Los caracteres téticos y los modos de darse se descubren y estudian como estructuras generales de la experiencia y el pensamiento. Con todo quedan aquí problemas no resueltos.

La hipoteca más significativa con que la determinación brentaniana de los fenómenos psíquicos como actos intencionales gravó el desarrollo ulterior de nuestro problema fue su determinación del acto psíquico como algo dado internamente por sí mismo. En nuestra opinión, esta determinación ha contribuido esencialmente a la aprehensión de lo subjetivo como objeto interno, que, aun cuando no esté constantemente dirigido sobre sí de modo colateral, como en Brentano, sí se entiende al menos como captable por principio en un acto de reflexión subsiguiente. Esta versión brentaniana del cartesianismo implica decisiones ontológicas previas que continuaron siendo efectivas sin comprenderse.

Es cierto que Husserl ha considerado errónea la teoría brentaniana de la división de los fenómenos en físicos y psíquicos y que criticó también con argumentos concluyentes la doctrina brentaniana de lo psíquico como algo percibido internamente aunque sólo en *modus obliquus*. Vio en ello un regreso infinito. Pero subsiste un resto no superado de la concepción brentaniana en las tesis que corrigen la doctrina del objeto inmanente. Si el objeto intencional no es inmanente, sino justamente trascendente al sujeto, entonces, al conservarse la aprehensión brentaniana de lo psíquico como objeto interno, se sigue de ello con necesidad la diferencia fundamental entre vivencia y fenómeno. La vivencia no aparece, sino que está simplemente ahí como algo «ingrediente» que discurre temporalmente; pero hace aparecer. En virtud de la vivencia aparecen trascendencias. Las vivencias pueden entonces hacerse por fin ellas mismas objetos de la reflexión, y precisamente la reflexión en el modo originario es una captación interna en el original: para ella la vivencia está presente en persona y captada, aunque no adecuadamente, sí al menos en la apodicticidad.

La doctrina entera de las *Investigaciones lógicas* sólo puede entenderse en virtud, por una parte, del importante descubrimiento de que en ningún caso son los «fenómenos físicos» los que se nos aparecen originariamente, sino las cosas mismas, las objetividades y lo trascendente de tipo físico-real o lógico-ideal, y por otra, de su aferrarse al dogma brentaniano del acceso originario a lo psíquico en una especie de giro

hacia él como objeto. Como ya se ha mencionado arriba, en Husserl este acceso está pensado de otra manera que en Brentano, que seguía aferrado a la tesis de la conciencia originaria de lo psíquico y trataba de justificarla mediante el *modus obliquus* de la dirección de conciencia. Pero Husserl no duda nunca de la existencia de los actos como vivencias que son ellas mismas originariamente accesibles en la reflexión, incluso hace de ellas el principio del aparecer de cuya comprensión depende todo y al que ha de retrotraerse toda explicación del mundo y del ente mundano. Aventuraríamos incluso la tesis de que fue la realización sistemática de esta tarea la que ha conducido a Husserl al suelo del problema trascendental en la forma peculiar de su filosofía, y de que el cartesianismo, que muchas veces se presentó como la fatalidad que condujo a Husserl a la doctrina del ser absoluto de la conciencia pura, no es nada más que un fragmento de brentanismo no superado.

A este respecto nada es más característico que la manera en que Husserl trata de desarmar la duda de Natorp con respecto al darse de algo así como un «acto psíquico»⁵. Si Natorp dice: «la existencia [del sonido] para mí es mi conciencia de él. No puedo (...) seguir el ejemplo de quien logra sorprender su conciencia de alguna otra manera que en la existencia de un contenido para él», Husserl intenta entonces mostrarle con ejemplos concretos el darse del acto, acreditarlo. Lo intenta a través del desarrollo del concepto «existencia de un contenido para mí». Hay diferentes modos de reparar en algo: Un contenido existe de una forma cuando sólo se capta implícitamente, y de otra cuando su captación lo destaca expresamente. Luego señala la diferencia entre sensación y percepción: «Actos distintos pueden percibir lo mismo y, sin embargo, tener sensaciones diferentes» —y, al contrario, aprehender las mismas sensaciones de distinto modo—. Pero la propia aprehensión, dice Husserl, no es ninguna afluencia de nuevas sensaciones, sino un «carácter de acto», un «modo de la conciencia», del «estado del espíritu». Un ejemplo tomado de la esfera perceptiva predominante, la visual,

⁵ Para las citas de este párrafo véase E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, Quinta Investigación, § 14. Para lo que sigue, cf. también las aclaraciones, instructivas aunque no vayan lo suficientemente lejos en las consecuencias, de I. Kern en *Husserl und Kant*, La Haya 1964, pp. 360 ss., donde, como posteriormente haré constar, se califica y reconoce a la «intencionalidad noética» como una intencionalidad constructiva.

habla de una caja que veo por distintos lados y que sigue siendo la misma en estos distintos aspectos. Aquí vivimos la «conciencia de la identidad», la presunción de captar la identidad. Husserl piensa esto en el siguiente sentido: en dos giros distintos de la caja se dan las dos veces distintos contenidos de sensación, pero se aprehenden en «el mismo sentido»; la aprehensión (apercepción) conforme a este «sentido» es un carácter de la vivencia, el que constituye antes que nada la «existencia del objeto para mí». Un campo adicional de ejemplos aclaratorios es proporcionado por la comparación de la percepción y el recuerdo, y de ambos con el traer a imagen mediante, por ejemplo, cuadros, estatuas, etc., pero ante todo por las expresiones. ¿Cuál es la diferencia entre un arabesco y esa peculiar conciencia simbólica que se vincula al arabesco pero en la que el arabesco es eclipsado por la comprensión del contenido significativo que se expresa en él? ¿En qué consiste en especial la conciencia significativa vacía en el caso de una palabra que oímos en la conversación sin hacer intuitiva la cosa que nombra, y en la que, con todo, sabemos de qué se trata? Resultado: las sensaciones y los actos que las «aprehenden» o «aperciben» se viven, pero no aparecen objetivamente; no se ven, oyen ni perciben con ningún «sentido». Por otro lado, los objetos aparecen, se perciben, pero no son vividos.

Pero ahora preguntamos: ¿no se distinguen los diferentes modos de la «existencia de un contenido para mí» precisamente por ser ahí otra cosa lo que aparece, en diferentes campos de aparición y dotado de otros caracteres de aparición? Cuando, por ejemplo al despertar, antes incluso de que lo vivido por mí tome los contornos de las cosas, las sensaciones, por decirlo así, me abruma, cuando estoy entregado a ellas pasivamente, ¿no se me aparece ahí algo muy distinto de las cosas, a saber, una niebla, un caos, pero con todo de manera objetiva? ¿No es la vinculación peculiar de, por ejemplo, lo rojo como lado del objeto, como rojo de una cajetilla de cigarrillos, una estructura objetiva en la que tiene que advertirse al mismo tiempo algo de un «acto» y de una vivencia? Se me aparecen cosas con caracteres objetivos y con otros caracteres, por ejemplo, téticos; hay pues una diferencia entre aquellos que atribuyo a la «cosa misma» como notas suyas y otros que, aunque también están ahí, no lo están como pertenecientes a ella, sino, por decirlo así, como aquello con cuya ayuda, en virtud de lo cual ella aparece. Pero los caracteres de ambas clases aparecen en el mundo, en un

campo de aparición «ante mí»; en ningún caso están ahí como las vivencias y lo subjetivo. Lo originario son las cosas y los caracteres cósmicos que aparecen en virtud de y con otros no-cósmicos, pero igual de objetivos, situados «frente a mí». Eso en virtud de lo cual la cosa aparece, existe ello mismo a la manera de las cosas y no como lo subjetivo; lo que, contra Natorp, Husserl llevó a este campo, lo «vivido», no está dado en absoluto, y apelar en el análisis de lo que aparece al presunto fundamento de las vivencias, que precisamente no está dado, atenta contra el «principio de los principios» (a saber, que la última instancia a la que hay que referirse en materia cognoscitiva sea lo dado, pero sólo si está realmente dado).

Tomemos el caso de la «conciencia significativa vacía». ¿Qué se quiere decir con esto? Al final, el propio Husserl admite que también en este caso existe, esto es, está ante nosotros, algo más que un sonido verbal, que un arabesco, etc. Pero este algo más no es nada subjetivo, es la cosa que, como también acaba por decir más tarde Husserl, está ahí en un modo de darse deficiente, ahí como «no ella misma», pero con todo señalada de alguna manera. Así pues, está ahí la señal de la cosa, no una vivencia, nada subjetivo en el sentido de lo yoico. Justamente igual que ocurre con los caracteres téticos: la cosa aparece dudosa, o con un carácter de certeza simple, no quebrantada, luego otra vez de manera problemática.

Y naturalmente estos caracteres téticos y caracteres del darse son un índice de que lo que aparece aparece para alguien, y por ello no los atribuimos tampoco a la cosa misma como parte constitutiva de lo que ahí aparece. Pero lo que nosotros cuestionamos es el derecho a volver a hacer de esto, en virtud de lo cual aparece, un objeto ulterior de una posible «percepción interna» que lo capte «en el original», el derecho a captarlo en una presunta «reflexión sobre la vivencia pura». Lo «subjetivo» de los caracteres del darse téticos está exactamente igual de «fuera» (frente a mí) que las cosas que aparecen mismas. Si ello mismo no apareciera, no podría Husserl considerarlo un carácter noemático en sus aclaraciones posteriores. Sin duda estos caracteres tienen como apoyo y fin a la cosa en lo que ella misma es, tienen, por decirlo así, la cosa a la vista, hacen que se acerque o aleje, que esté ahí en la claridad o el encubrimiento, que se presente; aquí radican las tareas propias de la fenomenología, en la descripción de estos procesos, de este surgimien-

to de la cosa misma. Por el contrario, el modo en que la vivencia empieza a ser en sí misma origen del aparecer de lo trascendente es por principio incomprensible: ni está dado ni puede darse. Se corre aquí el peligro de que la fenomenología renuncie a sí misma, a sus descubrimientos en el ámbito del aparecer, de los modos de darse, y se encamine al terreno de una construcción subjetiva.

¿Qué significa: «distintos datos son apprehendidos en el mismo sentido», «son vivificados por la misma intención? Pues nada más que esto: que los distintos lados de un objeto perceptivo, de una caja, por ejemplo, aparecen como lados *de la misma* cosa. Pero la cosa que aparece en estos lados no es obviamente una intención; es una cosa, algo que se mantiene a través de las distintas perspectivas, es lo comprendido a través de las perspectivas y no el propio comprender. Ciertamente ha de existir un comprender: no es otra cosa que este aparecer de la cosa una; concluir de ello que tendría de nuevo que poder ser captado reflexivamente en el original es una suposición arbitraria. El aparecer, esto es, la mirada a través de las perspectivas a la cosa una que se exhibe en ellas, está dado; pero no se puede captar o acreditar ni está dada una «intención vivificadora de datos».

Todavía puede hacerse la siguiente consideración: esta mirada a través de las perspectivas, este trascender lo dado sensiblemente es, sin embargo, una operación que ha de ser realizada por alguien, que viene desde luego propiciada por la repetición y el mantenimiento en la repetición de un algo idéntico que luego se convertirá en objeto. Todo esto es una operación comprensible por la tendencia a la identidad. Sin duda es así, y las operaciones subjetivas presuponen posibilidades en que el sujeto vive y que trata de realizar. Pero, ¿se sigue de esto que ellas mismas sean accesibles en el original por medio de un acto objetivante de reflexión? O si todo esto sólo puede leerse en los fenómenos exactamente de la misma manera, ¿no son tales operaciones subjetivas algo que aparece en un campo de aparición de igual manera que las cosas que ellas hacen aparecer? En el campo de aparición las cosas hacen que lo yoico se manifieste al igual que lo yoico hace, a su vez, que aparezcan las cosas, pero lo yoico no puede captarse en sí mismo y de un «modo absoluto».

Hay, pues, que sostener que el campo fenoménico es subjetivo de otro modo que lo yoico que aparece él mismo en el campo fenoménico. Podría preguntarse entonces: ¿no tiene lo yoico que estar dado, sin

embargo, de un modo que lo capte inmediatamente en su originalidad? ¿No es esto lo que entraña el *cogito* cartesiano? Sin duda, el «ego» es en el «ego cogito» algo inmediatamente cierto. Pero esta certeza no es la certeza de un contenido, sino sólo una certeza de ser *sin* contenido alguno, a excepción de éste: es eso a lo que aparece lo que aparece; el aparecer, el campo fenoménico es *su* aparecer. No hay nada ahí que pudiera captarse «objetivamente», sino simplemente una realizabilidad de los caracteres de requerimiento que se dirigen al yo en el campo de aparición y hacen aparecer lo yoico como realizador.

En lugar de la captación del lado noético y del estudio inmanente de la vivencia como tal, en lugar de una reducción a la inmanencia pura que comprenda la trascendencia noemática, tendría que establecerse un estudio del campo fenoménico como campo de aparición en su aparecer, del ser fenoménico que consiste en mostrar el ente, hacer que aparezca y existir en este aparecer del ente mismo sin llegar a hacerse tema —ocultándose en este sentido a sí mismo en el aparecer de las cosas—.

Hay un campo fenoménico, un ser del fenómeno como tal, que no puede reducirse a ningún ente que aparece en él, que, por tanto, no puede explicarse nunca por el ente, sea de índole objetiva al modo de la naturaleza o subjetiva al modo del yo. El campo fenoménico no es por principio autónomo, es imposible como un ente cerrado en sí de manera absoluta; toda su esencia consiste en manifestar, descubrir y presentar otra cosa.

La intención de la reducción fenomenológica apuntó propiamente a este campo, al aparecer como tal, no a lo «subjetivo» en el sentido de un vivir. El mostrarse de lo fenoménico en el ocultarse en lo que hace aparecer vuelve superfluo el procedimiento reflexivo de «despertar» lo latente. Está ahí, sólo que actúa de otra manera cuando se dirige a otra cosa y cuando se dirige a sí mismo. Pues el campo fenoménico no tiene un ser autónomo, pero sí uno propio que reside justamente en el mostrar.

El sentido objetivo en virtud del cual se pone la mira en un objeto del pensamiento, los caracteres téticos y los caracteres del darse que condujeron sobre todo al descubrimiento de la importante remisión aparential entre el darse vacío deficiente y el cumplimiento mediante la presencia, mejor dicho, la presencia en persona, el «ello mismo ahí» del

objeto, no son nada «subjetivo» en el sentido de una vivencia ingrediente que formara parte «de mí» como mi provisión, sino que entran en la esfera fenoménica en la que vivo y que conozco bien. Tampoco lo mentado como meramente mentado es nada psíquico en este sentido, y tanto menos el «proceso» entero de cumplimiento o decepción de una intención objetiva —todo esto no sucede en mí, sino ante mí—. Justamente en este campo se encuentran los descubrimientos de las *Investigaciones lógicas*, en particular de la quinta y sexta investigación de la segunda parte. Pero a la esencia de nuestra crítica está unido el que no podamos asumir la concepción husserliana del vivir y del acto, y por ello tampoco su concepto de la intencionalidad de la conciencia, sin una crítica de principio. Siendo así, nos gustaría mencionar algunas dificultades adicionales de la concepción husserliana.

De la doctrina husserliana de lo vivido de manera ingrediente resulta inmediatamente su teoría de los «datos originarios de sensación» o, como también dice él, «datos hiléticos», y de su papel en la percepción. Esta doctrina fue siempre criticada, pero sin llegar a ser superada por la mayoría de los críticos radical y consecuentemente. A este respecto nos gustaría remitir a los recuerdos de Ingarden acerca de Edmund Husserl⁶; en ellos se muestra qué tensiones e incoherencias sintió por fuerza el propio Husserl con motivo de esa teoría. Pues, por una parte, el «dato sensible» se distingue netamente del acto aprehensivo, pero luego vuelve a integrarse con él en una unidad. Además, una vez introducida en *Ideas* la diferencia entre nóesis y nóema, esto es, el vivir, por una parte, y lo vivido, por otra, la posición de los «datos hiléticos» se vuelve muy problemática, pues ¿de qué lado se los ha de buscar ahora? Ingarden recalca que los datos difícilmente pueden encuadrarse en las tres unidades que Husserl distingue: la noética, la noemática y la correlativa, pues también falta en Husserl una indicación expresa de aquello en lo que se distinguen unas de otras. (Y esto no es una casualidad —pues probablemente la unidad noética es una proyección pura de la «noemática», de la unidad de lo dado, en el plano fenoménico—).

En nuestra opinión los datos, mientras son vividos, por ejemplo, como «cualidades libres» o «impresiones confusas», son precisamente

otro aparecer de algo distinto, con una estructura objetiva que se distingue fundamentalmente de un objeto espacio-real que se mantiene y se da a través de perspectivas cualitativas. Que en la aprehensión del objeto los «datos» sirvan de vía de paso a algo completamente distinto que no surge de ningún modo en los datos no significa en absoluto que haya aquí un principio subjetivo común de dos «cualidades de acto» diferentes que al menos en parte fueran responsables de la dirección objetiva. El «principio subjetivo común» no es un dato fenomenológico, sino un presupuesto que tiene su origen en la tradición naturalista-psicologista: la manipulación de los datos en virtud de la asociación, la apercepción y el juicio forma parte de la venerable herencia del estilo explicativo de las diferentes escuelas psicológicas del siglo XIX.

Pero tampoco el concepto de acto como se encuentra en la doctrina husserliana de las «menciones», «donaciones de sentido» e «intenciones» se puede considerar susceptible de acreditación descriptiva. A este respecto, nos parece que Natorp tiene razón cuando opina que la conciencia no es nada más que la existencia de contenidos, caracteres y remisiones para *mí*. La cuestión es entonces qué es este «yo» para el que están ahí las cosas, los caracteres y las remisiones dinámicas y cómo se lo ha de aprehender. Mientras se busque al yo y la consistencia yoica como un dato, un contenido, una objetividad de índole especial junto a las cosas no-yoicas, toda búsqueda nos parecerá inútil y hará que surjan construcciones como las que encontramos en la «inexistencia intencional» brentaniana y en su legado. Por una parte, un acto no es nada más que el sentido objetivo, pero distinguido del propio objeto que aparece como tal, «en» que el objeto está ante nosotros; desde este punto de vista descriptivo no puede distinguirse de los caracteres de posición y del darse. Por otra parte, se puede calificar de «acto» ese recurso a sí mismo que se tiene el derecho de atribuir al «sujeto psicofísico» como destinatario de tales datos que están más allá de la propia objetividad tal como la presuponemos en su consistencia «objetiva», recurso que no aparece objetivamente y que tiene que darse por falso en el ensayo de una «percepción» objetiva. Éste es, sin embargo, un concepto de acto de una clase completamente distinta del adoptado por Brentano y Husserl, un concepto que se interpreta y comprende a sí mismo, que no es susceptible de demostración directa en una «percepción interna» o en un «acto de reflexión».

⁶ E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden*, La Haya 1968, pp. 123 ss.

Haciendo uso de una serie de ideas de Ernst Tugendhat en la primera parte de su libro *El concepto de verdad en Husserl y Heidegger*, la crítica que se acaba de esbozar a la fenomenología clásica como filosofía trascendental basada en la autocaptación absoluta de la conciencia reflexiva podría formularse también de la siguiente manera.

La fenomenología clásica ha sido víctima de sus propios descubrimientos y de su inexacta formulación. El gran descubrimiento de los modos de darse y, sobre todo, del modo de la originariedad trajo consigo la revelación de la relación estructural mención vacía-cumplimiento, que acaso sea realmente universal. Husserl confundió esta oposición con otra, la de darse deficiente e intuición. Pero la intuición muestra una manera de darse de un objeto, mientras que el cumplimiento también puede tener lugar allí donde no se puede mostrar ningún objeto, ninguna cosa existente o proceso cósmico. Esta *quaternio terminorum* condujo a las dificultades de la teoría de la intuición categorial y eidética como darse en sí mismos de unos peculiares objetos de naturaleza categorial o como universales de tipo platónico. Pero algo parecido —así se podría ahora completar a Tugendhat— ha pasado también respecto al *cogito*. La certeza de sí de la existencia del *ego*, del *sum*, fue interpretada como presencia, y esta presencia como darse en sí mismo originario, pero el originario darse en sí mismo exige un objeto correspondiente. Como tal objeto se supuso entonces justamente el acto de conciencia, la noésis que se puede captar reflexivamente de manera originaria.

III

Como es sabido, la certeza del yo fue considerada por Descartes una certeza de la existencia y de la esencia. La duda hiperbólica tiene un límite infranqueable en la certeza del yo como certeza de la propia existencia. Para la duda más extrema la existencia del yo es todavía un presupuesto. Esta existencia no puede ser ella misma un mero aparecer, quizá engañoso, de otra cosa, sino que aquí el aparecer mismo engloba la existencia, es por esencia existencia-en-el-aparecer, lo que no es necesario que pase en el caso, por ejemplo, de las cosas de la naturaleza. En este sentido se puede erigir la certeza del yo en principio filo-

sófico: es un presupuesto para el aparecer incluso de lo que no es existencia-en-el-aparecer.

Es natural, sin duda, interpretar la pertenencia de la propia existencia a la esencia del aparecer como:

1. Tesis acerca de la necesidad de un aparecer objetivo de la propia esencia;

2. Tesis acerca del yo como necesario fundamento absoluto de la totalidad del aparecer como tal.

Pero ninguna de las dos es factible. La primera se da en Descartes y en la tradición cartesiana. El *factum* del aparecer para la existencia está aquí interpretado como certeza de la objetividad siempre disponible de las determinaciones internamente disponibles de la esencia propia. Que conduce a un callejón sin salida lo hemos tratado de mostrar arriba.

La segunda se da en Fichte y en la tradición del idealismo trascendental en general. Aquí se trató de construir a partir del yo puro lo que se le opone, la trascendencia; lo que siempre remitía sin embargo a postulados de una actividad inconsciente que, por tanto, no es como tal mostrable.

La cuestión es pues: si se presupone una vez la existencia como *sum* transparente para sí mismo, ¿no se vuelve así necesariamente a un *cogito* que se capta a sí mismo en el original? Intentamos la siguiente respuesta: el ascenso del *sum* a las cosas que aparecen no puede acreditarse fenoménicamente, no puede uno traerlo «ante sí». Lo que está ahí fenoménicamente sería, en cambio, el *factum* decisivo de que no somos nosotros sino el ser fenoménico lo que nos da a entender qué clase de posibilidades de nuestro ser propio están ahí.

El *sum* no es una cosa en cuanto que no puede aparecer nunca independientemente, sino por esencia sólo junto y en el contexto de acciones referidas a las cosas. Por ello aparece siempre como un yo-cuerpo vivo cuyos impulsos es capaz de obedecer el cuerpo vivo que aparece, esto es: el cuerpo vivo responde como yoico a una llamada fenoménica, cumple o intenta cumplir un requerimiento de la cosa que aparece, que se presenta ante nosotros (al darse a conocer lo que ha de llevarse a efecto como un carácter «objetivo», como el carácter de lo no cumplido). Los nexos de acción, las ocasiones y el útil que está dispuesto me atraen o me repelen, y esta atracción y repulsión que tienen lugar en figura fenoménica se cumplen, a saber, se cumplen por media-

ción de mi cuerpo vivo. Al mismo tiempo, el cuerpo vivo constituye el centro no dado de una perspectiva que en sus requerimientos se dirige a mí, que aparezco ahí corporalmente de un modo perceptivo nunca total ni distanciable, y que sólo así «me» despierta y provoca mi intervención. Esto siempre presente, que responde a los requerimientos y pretensiones de las cosas, o que es capaz de cumplirlas, es mi cuerpo vivo, pero con todo yo no aparezco ante mí mismo como cuerpo vivo, sino en el cuerpo vivo o por medio del cuerpo vivo. Esto es, no aparezco ante mí salvo en los requerimientos e indicaciones por cumplir de las cosas que aparecen con todo el repertorio de los caracteres del aparecer y del darse que distinguen al mundo práctico de la vida cotidiana. Las cosas que aparecen «tienen algo que decirme» y dicen lo que ha de hacerse; la presencia, lo presentado en ellas, está rodeado por un halo de lo que no está presente pero es posible y, como posible, atractivo, indiferente o repelente, y justamente de antemano. Así se muestra que las cosas que aparecen son originariamente lo que es susceptible de ser manejado, conservado, modificado, utilizado y cuidado; no son más que las posibilidades de utilización originarias de una actividad que sabe empezar algo con ellas y de esta manera referirse a sí misma a través de este activo desempeño de su función. Así aparezco ante mí en el campo de aparición mismo como un complejo-fin-medio no explícito en el que las cosas que aparecen y el cuerpo vivo que actúa como agente impletivo son momentos de sentido indispensables e íntimamente unidos. Pero, por otra parte, el mismo complejo de fines no aparece por sí mismo como un dato fáctico, sino en la dinámica constante de su prefiguración y cumplimiento, que se suceden inmediatamente uno a otro. Puede decirse así que, aunque yo estoy presente en este complejo de fines, en su desempeño activo, no estoy dado de manera objetiva. El yo es una actividad estructurada de la que algunos momentos aparecen como dados, pero resultan sin sentido y no pueden existir sin el complejo dado. Así, la manera entera en que el yo desempeña su función, o sea, en que es, resulta muy distinta de la manera en que lo hacen las cosas, situaciones objetivas, procesos y relaciones que aparecen en este desempeño de su función. Esta disparidad de modo de ser hace imposible que un yo aparezca en un acto de percepción, pues esto significaría sacarlo del complejo-proyectar-cumplir y convertirlo en algo que aparece en él y en virtud suya. Así pues, el yo no

puede tampoco recogerse en un acto de reflexión, ocasionalmente en una «percepción interna», y captarse corporalmente. La reflexión yoica ha de tener un carácter muy distinto, incluso esencialmente práctico, y un origen en la esencia originariamente práctica de nuestra circunstancia vital.

Si las consideraciones anteriores son correctas, pueden añadirse las siguientes conclusiones:

Ya no puede conservarse tampoco el concepto husserliano de fenómeno de la etapa trascendental, como el correlato de los cursos subjetivos en que se constituye lo objetivo. El fenómeno no es rendimiento de una constitución subjetiva, sino que las propias posibilidades «subjetivas» se aclaran sólo en el fenómeno.

Hay un plano fenoménico, denominado por Heidegger «comprensión del ser», del que tanto las cosas que aparecen como nosotros mismos recibimos las determinaciones que nos son peculiares como existentes. Este plano fenoménico no es de ningún modo nuestro proyecto, ni obra de nuestra subjetividad, sino un campo que tenemos que presuponer como fundamento de toda claridad, no teniendo ningún sentido ponerlo otra vez «dentro» de nosotros para ser proyectado luego fuera de nosotros en forma de «libertad». La comprensión del ser no es obra nuestra, sino que nosotros mismos, que somos efectivamente una existencia en el aparecer, dependemos de la comprensión del ser, y tiene algo de malentendido el que Heidegger dijera en cierta fase de su filosofar que sólo la libertad puede hacer que impere el mundo. El mundo, esto es, las posibilidades de nuestro ser propio como ser por esencia «extático», no está abierto para nosotros por la libertad, sino que la propia libertad junto con el resto del contenido fenoménico del mundo están abiertos por la comprensión del ser. No somos nosotros o nuestra existencia los que en el proyecto del mundo nos indicamos con respecto a qué ente y cómo nos podemos conducir relativamente a él, sino que es a la comprensión del ser, al fenómeno como tal, al que tiene que agradecerse esto, y no es posible ni necesario llegar a más. La trascendencia de la existencia no es ningún salir-de-ella-misma y proyectarse-afuera, no es ningún «proyecto» en este sentido, sino un esencial ser-fuera-de-sí y acoger-se.

LA FILOSOFÍA DE LA CRISIS DE LAS CIENCIAS SEGÚN EDMUND HUSSERL Y SU CONCEPCIÓN DE UNA FENOMENOLOGÍA DEL MUNDO DE LA VIDA

Pocos años antes del estallido de la II Guerra Mundial, Husserl volvió su atención al problema del espíritu europeo, de sus raíces, su estado actual y sus posibilidades de futuro. Estaba convencido de que Europa tenía una misión señalada, incluso privilegiada, para con la Humanidad en su conjunto.

Anclaba esta fe en una filosofía esencialmente idealista, que considera que el mundo es la obra o rendimiento de una intersubjetividad que lo funda, la cual, al moverse en el marco de las experiencias reguladas que manifiestan el ser de las cosas, sería, en su fondo más propio, razón. La privilegiada situación de Europa consistiría precisamente, según Husserl, en que la razón se halla en el centro de la Historia. Existen innumerables tradiciones espirituales, pero la tradición europea es la única que ha colocado la pretensión de universalidad de la evidencia, es decir, la fundamentación y la prueba, en el centro mismo de sus aspiraciones. En Europa nació el proyecto de vivir en la verdad, de vivir, según la expresión de Husserl, de manera últimamente «responsable», y sólo en ella se ha desarrollado este proyecto en la continuidad de un pensar universalmente disponible, susceptible de ser profundizado y corregido en común.

Esta gran tradición, cuya fuente es el pensamiento griego, se renovó en la época moderna con motivos originales que le confirieron aún mayor fuerza y amplitud. Si la principal obra del espíritu griego fue la creación de una ciencia racional, básicamente la matemática, y de una filosofía que, reflexionando sobre las condiciones de posibilidad de su

pensamiento, legitima cada paso teórico, el pensamiento europeo moderno ha levantado una ciencia universal y una tecnología fundada sobre esta ciencia; paralelamente ha concebido, al menos en sus comienzos, la idea de una fundamentación filosófica radical de todo saber racional.

Donde los griegos supieron construir, en medio del océano de la realidad que está ingenuamente dada, islas de pensamiento racional en que algunos dominios de esta realidad podían someterse a la razón, el pensamiento moderno ha extendido sus pretensiones a todo un continente de racionalidad, proponiéndose fundar un cuerpo fijo de saber unificado que lo englobara todo sin excepción. Si la geometría griega gravitaba en torno a algunas formas y relaciones privilegiadas, la pretensión de la moderna es desde un comienzo captar todas las formas y alcanzar una universalidad que no consienta privilegio ninguno.

No hay duda de que el gran impulso que distinguió los inicios de la época moderna se vio coronado por éxitos impresionantes, tanto en el dominio de la teoría como en el de la práctica. Gracias a la universalización de la razón moderna, la ciencia racional se convirtió en un poder incomparable que estaba en manos del hombre. ¿Cómo explicar, así las cosas, el hecho de que tantos contemporáneos de Husserl hubiesen perdido la fe en la razón, y que se apartaran de lo que desde hacía tanto tiempo constituía la grandeza y el sentido de Europa? La ciencia impe-ra en todos los dominios, sin ella ya no podemos existir. Pero la razón —que es su fundamento— ha dejado de atraernos, ya no nos parece la clave del universo, nos volvemos hacia otras cosas, en especial hacia la acción que no se inclina ante el yugo de la razón. Recordemos que estas reflexiones datan de 1935, comienzo de un tiempo que conocerá la cima del irracionalismo. Podríamos preguntarnos, en vista de ello, si aún hoy nos interesan las preguntas planteadas por Husserl, dado que el irracionalismo de entonces carece hoy de toda actualidad. Es verdad que ese irracionalismo se ha evaporado en las tormentas de nuestra época, por así decir. Pero, ¿caso hemos recobrado por ello la fe en la razón tal como la entendía Husserl? De ningún modo. Y esto explica el hecho de que ninguna obra de Husserl haya suscitado después de la guerra mayor interés que *La crisis de las ciencias europeas*. Tras la guerra hubo que plantearse la pregunta acerca de los orígenes de la catástrofe que había hecho colapsar la supremacía de Europa. La obra de

Husserl que con clarividencia había descubierto una crisis de la razón europea —una razón que, sin menoscabo de eficacia teórica ni práctica, había visto desvanecerse su fundamento, su significación existencial, su justificación interna y verdad profunda—, adquirió de este modo una significación que el propio autor no podía prever. La importante diferenciación entre la ciencia como creación doblemente eficaz de la razón, y la razón en su función existencial y metafísica, que es a la vez la fuente de vida de la propia ciencia, constituye una de las tesis principales de la obra y uno de sus atractivos fundamentales.

Esta distinción, fundamental en el último Husserl, entre la ciencia entendida como resultado de la fundamentación evidente de proposiciones teóricas (o sea, del retroceso a lo que se da originariamente) y la ciencia como técnica coronada de éxitos teóricos y prácticos, no es empero una tesis nueva. Ya su primera obra teórica, *Filosofía de la aritmética*, critica a los matemáticos que, entregados a la construcción de teorías abstractas que permitan resolver problemas de orden superior, descuidan analizar las nociones fundamentales y retroceder hasta sus elementos originarios, dados cabalmente; terminan por ello sucumbiendo fácilmente a la tentación de malinterpretar los procesos simbólicos que, usuales en la práctica e indispensables en ella, han perdido ya su sentido original, del que éste se ha «evaporado». La teoría nominalista de los números de Helmholtz y Kronecker puede servir de ejemplo de tal proceder. El tránsito de la intuición originaria al formalismo simbólico, por indispensable y fértil que sea, entraña el riesgo de errores fundamentales que pasen desapercibidos al quedar eclipsados por los estu-pendos resultados de las fórmulas y la formulación. *Las Investigaciones lógicas* proponen en su primera parte, los *Prolegómenos a una lógica pura*, una distinción característica que apunta en esta misma dirección. En el párrafo 9, los procedimientos metódicos son divididos, por una parte, en auténticas fundamentaciones, con sus dispositivos auxiliares de abreviaturas y representaciones simbólicas vicarias, y, por la otra, en artificios que sirven para preparar o facilitar tales fundamentaciones. Las exposiciones de la segunda parte de *Investigaciones lógicas* giran asimismo en torno al intento de clarificar la relación entre el pensamiento simbólico y que confiere significación pero que es mentar «vacío», y su «cumplimiento». Este tema, que se halla en el origen de tantas teorías husserlianas —piénsese en la idea de intencionalidad que mienta «la

cosa misma en distintos modos de donación, o en la teoría de la intuición categorial e eidética—, ha seguido pues ocupando el pensamiento de Husserl hasta su última obra. El rasgo admirable del estilo husserliano de pensar, que reflexiona sobre aparentes «trivialidades», las cuales, precisamente por ser «consabidas», quedan sin tematizar y pasan desapercibidas, se observa aquí en toda su fuerza.

Se entiende que el giro que siguió el pensamiento moderno desde el Renacimiento, con sus nuevos métodos de fecundidad y generalidad desconocidas, acompañados de una formalización más y más radicalizada, haya dado ocasión justamente a seductoras malinterpretaciones. El pensamiento que se separa de la intuición y se vacía de contenido intuitivo no pierde por ello eficacia: sus resultados pueden ser, antes como después, de un extremado interés. Todo el mundo sabe que cabe efectuar operaciones válidas con diferentes especies de «números», sin que se pueda, empero, justificar la verdadera significación de estas estructuras, como las de los «números» negativos, irracionales o imaginarios. En estos casos uno está fácilmente tentado de considerar que los resultados positivos constituyen una garantía suficiente de teorías dudosas, de teorías que se levantan sin el respaldo de un análisis que profundice verdaderamente en su sentido.

De aquí que la teoría husserliana de la ciencia moderna no sea otra cosa sino una reflexión sobre los peligros de la fecundidad intelectual, sobre las asechanzas del genio, sobre lo irracional que la propia racionalidad engendra, si no de manera forzosa, sí de una manera que tampoco es accidental. (¿Acaso esta sombra de la razón, este lado negativo de la ciencia, no está en el origen de determinados males que han preparado la catástrofe que la reflexión husserliana se proponía parar, y que después de ella siguen presentes, grávidos de desgracia?).

Resumamos las reflexiones de Husserl sobre la filosofía, de un lado, y sobre la ciencia y la racionalidad, del otro. La ciencia sólo es verdaderamente ciencia, saber fundado en la razón y claro en sí mismo, mientras permanece en estrecho contacto con la filosofía, que es su suelo originario y fundamento. Y la filosofía no es sino vida que se somete en el pensamiento al principio de una responsabilidad incondicional para consigo misma. La actitud responsable de sí forma sus convicciones en vista y a la vista de la cosa misma, y no al revés. Es patente, pues, que sólo esta actitud responsable de sí hace posible una vida en la verdad, que

es la esencia tanto de la filosofía como de toda ciencia que aún no haya cortado amarras con ella. Ahora bien, vida en la verdad es racionalidad. Y son los antiguos griegos quienes encarnaron esta vida en la verdad en cuanto *bíos* característico; ellos fundaron este modo de vida como una tradición cuyo sentido siempre puede reencontrarse, renovarse y enriquecerse gracias precisamente a la propia tradición.

El punto de partida de esta fundamentación primera es el mundo de la vida, que cabe caracterizar de la siguiente manera. Es un mundo subjetivo pero que no tiene conciencia de esta su subjetividad; es un mundo con una tradición pero que no es consciente de las peculiaridades de esta tradición; es, correlativamente a todo ello, una cierta humanidad que no tiene conciencia de su contingencia. Por supuesto que esta humanidad o comunidad humana tiene que estar de acuerdo en lo relativo al mundo intersubjetivo que comparte, y ella habla un lenguaje común que sirve de fundamento a la verdad y al error (el cual no es más que un modo de la aspiración a la verdad). La verdad del mundo de la vida es práctica, es imprecisa, es relativa a la situación, pero en absoluto es un mero capricho o está dejada al puro arbitrio individual. La verdad del mundo de la vida se basta a sí misma de cara a las necesidades prácticas y es relativa a ellas. Y nunca se aleja mucho de la intuición: los entes que forman parte de este mundo son entes concretos, que están dados en una ingenua originalidad, aunque siempre en perspectivas, y cuya particularidad está ligada a una reciprocidad atemática de los puntos de vista, que hace abstracción de las peculiaridades subjetivas. La consistencia del mundo de la vida destaca en sus rasgos generales, en su forma típica, pues no se trata de individuos humanos particulares; por tanto, las determinaciones del mundo de la vida son inexactas pero lo son por su misma esencia.

Un rasgo del mundo de la vida que debe subrayarse es el ser un mundo de la forma. «Forma» quiere decir «realce que destaca, que sobresale», y determinadas formas disfrutaban de un alcance práctico enteramente especial. Es sabido que, desde los albores de las civilizaciones antiguas, consideraciones de simetría y de proporción permitieron concebir las inmensas construcciones cuyo carácter refinado al tiempo que orgánico sigue hoy despertando nuestra admiración. Empresas de este género suponen necesariamente la existencia de medidas y mediciones. Y el medir resulta posible merced a una forma destacada de entre todas:

la línea recta, la arista de un cuerpo sólido, la forma recta a la que se puede adjuntar otra recta, y así sucesivamente. Esta forma destacada, privilegiada, pone en marcha un proceso de perfeccionamiento ilimitado de los procedimientos de medida, cuyo patrón originario, subjetivo-objetivo, acaba siendo algo puramente convencional en el curso de esta evolución. La medida opera en una dimensión de objetividad pura; posee una validez a la que se debe que el procedimiento de medida tenga significado idéntico con independencia de la persona que lo lleve a cabo. Y todo perfeccionamiento del arte de medir representa al mismo tiempo un paso adelante en la objetivación, en el aumento de la precisión. Bien mirada, la precisión no pasa de ser un límite ideal al que es posible acercarse indefinidamente sin alcanzarlo nunca en la realidad. (Por lo demás, la medida presupone también esa otra objetivación que proviene del contar, de la numeración sobre la base de procedimientos de enlace e intercambio; procedimientos éstos que a su vez se fundan en el enlace originario que llevan a cabo los partícipes de una conversación. De este modo el mundo de la vida se encamina desde sí mismo hacia la objetivación, sin perder por ello su indeterminación subjetiva).

El paso decisivo hacia una nueva etapa de racionalidad y conocimiento del mundo consiste precisamente en adquirir clara conciencia de que este proceso de perfeccionamiento técnico del saber tiende hacia un valor-límite ideal que, sin embargo, no es alcanzable *de facto*, o más bien que justamente por no ser alcanzable *de facto* es valor-límite ideal. Pero en adelante sí se puede considerar este valor-límite por separado, y con su ayuda cabe construir un dominio propio de formas-nociones no sólo objetivas, sino precisas «a la segunda potencia», «con una objetividad de segundo grado». Tales nociones no admiten nunca realización adecuada, pero sí permiten operaciones y construcciones de una identidad modélica: éstas deparan a cuantos son capaces de llevarlas a cabo un marco de identidades absolutas. Esta idealización permite entonces elaborar la geometría elemental como una ciencia racional. Y por el lado de la reflexión filosófica general, la pureza de las formas geométricas engendra la pureza de las ideas. Ambas, geometría y filosofía, persiguen el mismo ideal de una verdad en sí, de una verdad que ya no cueigue del mundo perspectivista y aproximativo de la vida, sino que sea «absoluta» en el sentido de un ideal de no-relatividad y precisión.

Pese a este logro insigne, la ciencia griega siguió siendo, con seguridad, ciencia de formas privilegiadas y de conceptos capaces de agotar las proposiciones verdaderas acerca de estas formas «verdaderas». Las «verdades en sí» que las teorías griegas formulan conciernen a formas ideales y se mantienen por ello cerca del mundo de la vida. La ordenación de la geometría antigua en torno a los «cinco cuerpos platónicos» brinda una imagen adecuada de esta ciencia: abre el mundo de la vida a la racionalidad de las idealizaciones, pero sólo abandona el suelo de este mundo para determinarlo y mostrar las posibilidades de un tratamiento de rigurosa exactitud en aquello que a primera vista parece irremediable confusión. La idealización geométrica no es una mera hipótesis: significa el tránsito a la determinación de un «en sí» que por su esencia apriórica es lo determinado.

Lo que caracteriza a la ciencia moderna es, por el contrario, la idea llevada al extremo de una racionalización universal que proporcione al mundo previamente dado un amazón de exactitud. La ciencia moderna no quiere ya circunscribirse a un dominio válido de racionalidad modélica, ni reconoce casos o dominios privilegiados. Como bien advirtió Augusto Comte, la geometría cartesiana sirve de ejemplo representativo del espíritu de la ciencia moderna. En razón de su capacidad para determinar con precisión cualquier forma espacial, ella se lanza a explorar un universo infinito de formas. Pero se trata sólo de un caso especial que ilustra la idea nueva, inaudita, de un universo entitativo unitario, infinito y racional, que puede ser dominado por una ciencia racional que lo aprehenda metódica y sistemáticamente. Lo que hace que esto sea posible es la concepción, desconocida para la antigüedad clásica, de una matemática formal, que pasa por las etapas del álgebra, la matemática de continuos y la geometría analítica algebraizada. El tránsito a una formalización universal tiene lugar por medio de una aritmetización de la geometría. El desarrollo de la teoría algebraica de los números y las magnitudes se encamina así hacia un análisis puramente formal, una teoría de dominios formalizados, una «logística» en el sentido moderno. Desde fines del siglo XVII, Leibniz trabaja ya en su genial anticipación de una *mathesis generalis*, esto es, de una matemática universal que hasta nuestros días se ha ido construyendo sistemáticamente. (Lo que hoy se denomina teoría de sistemas entra en esta tradición de matemática universal). En el fondo, se trata de una lógica formal de

las formas de «algo» en general, de los dominios de la composibilidad y de la teoría general de estos dominios. En esta esfera de racionalidad específicamente moderna, cuya eficacia crece en paralelo con su propia generalidad formal, la formalización y la axiomatización traen consigo problemas enteramente nuevos.

Tal eficacia es deudora, además, de dos ideas no menos revolucionarias que Husserl asocia indisolublemente al nombre de Galileo. Se trata de la idea de una causalidad exacta y de la idea de una matematización indirecta. El mundo natural de la vida es una reunión de formas inexactas, típicas, y es a la vez la suma de los modos inexactos, típicos, de comportarse los integrantes de este mundo. Ahora bien, lo mismo que todas las formas inexactas o vagas se prestan a una determinación precisa con ayuda de idealizaciones geométricas, cabe también someter los comportamientos vagos de los objetos, las secuencias de sus cambios típicos, a un tratamiento análogo crono-geométrico. De esta manera pudo Galileo traducir el problema del movimiento a una cuestión de legalidad matemática. Y lo mismo que sucedió en el caso de las formas espaciales estáticas con su riqueza cualitativa, sucede ahora que la posibilidad de determinar las formas de movimiento y de encadenamiento causal se amplía indefinidamente; lo que en adelante hizo de éstas magnitudes calculables y analizables. El alcance de la matematización indirecta es aún mayor. También hunde sus raíces en el mundo «ingenuamente dado» de la vida en que experimentamos gradaciones de intensidad, así como una continua intersección de lo cualitativo con lo cuantitativo. La antigüedad griega ya conoció especulaciones acerca de la sustancia, acerca de los números que constituirían el ser mismo de las cosas. Podría parecer por ello que la matematización indirecta presenta un desarrollo estrictamente paralelo al de la idealización del espacio y del comportamiento causal de las cosas. Pero Husserl cree obligado destacar aquí una notable divergencia. La matematización indirecta no descansa sobre una simple idealización, sino sobre una hipótesis. Consiste esta hipótesis en suponer que para toda riqueza cualitativa de cualquier orden debe hallarse un paralelo en el dominio estrictamente matemático de las formas espaciales o espacio-temporales; en vista de lo cual, el examen de tales dominios cualitativos puede y debe circunscribirse en orden a predecir sucesos futuros sobre la base de su determinabilidad exacta. De este modo, también los sucesos futu-

ros se ven sometidos al pensamiento. Pero en contraste con el proceso de idealización, esta hipótesis no goza de ninguna evidencia *a priori*. En su generalidad, es una idea que tiene algo de seductor. Pero el que siempre y para todo dato cualitativo hubiese una estructura correspondiente de racionalidad geométrica, era en su momento y sigue siendo una hipótesis. Una hipótesis de un género particular, que se verifica siempre, sin perder por ello su carácter hipotético. Aquí, en esto que cabría denominar racionalidad objetiva, comparece una dualidad digna de toda atención, a saber: nosotros disponemos sólo de una única forma racional y de validez general de objetividad ideal, a la que no corresponde ningún paralelo en el dominio de lo cualitativo. Este hecho fundamental requiere una consideración más pormenorizada, que distinga el procedimiento metódico y la interpretación. El procedimiento metódico consiste en hacer corresponder una estructura espacio-temporal puramente matemática a las estructuras experimentadas cualitativamente, de las que sólo como tales, como cualidades, se tiene auténtica experiencia (en la medida en que los objetos sólo son intuibles en o con cualidades, y sólo así se dan cabalmente). Para Galileo se trataba preferentemente de estructuras geométricas. Sin embargo, la interpretación que él ofrece difiere profundamente de lo que de hecho hace. *De facto* coordina dos estructuras, mientras que su interpretación, basándose en la tradición de las idealizaciones geométricas, cree alcanzar con ello el verdadero ser de las cosas tal como cualitativamente aparecen, de la misma manera que antes se podía adueñar del ser verdadero de los objetos obtenidos por medio de la idealización geométrica. Así es como hay que entender la famosa frase de Galileo de que el libro de la naturaleza está escrito con círculos y triángulos. Esta frase se halla en el comienzo de una tradición que no ha dejado de afianzarse en la Modernidad y que ha acrecentado inmensamente su poder, sobre todo a consecuencia del desarrollo ulterior de la formalización matemática. Es justamente esta formalización la que permite siempre insuflar de nuevo a la hipótesis fundamental una fuerza aparentemente inagotable. Siempre se encuentran estructuras formales susceptibles de ser coordinadas con el darse de un ámbito concreto, de tal manera que éste sea considerado como un caso modélico de aquellas estructuras. La interpretación galileana conducía entonces directamente a dos consecuencias de importancia capital. Primero, un procedimiento metódico se eri-

gía en metafísica; el mundo natural, el único mundo del que cabe vivencia directa, la única esfera de auténtica experiencia, se convierte en mero fenómeno de un mundo con estructuras de ser en sí y cuya sustancia es matemática. Se confundía, pues, la eficacia de las fórmulas, su capacidad predictiva, con su sentido verdadero, que radica en la idealización progresiva. De ello resulta —y ésta es la segunda consecuencia— una pérdida de sentido del proceso científico entero, que pierde el suelo que lo sustentaba. El proceso científico, dado que en adelante no persigue sino la eficacia práctica, que se cifra en las fórmulas, no percibe ya sino este aspecto técnico de su tarea; el sentido de las propias estructuras y su función en la experiencia resulta cada vez más y más indiferente. (Y para salir en su caso del atolladero, se intenta construir, de un modo no menos abstracto, puentes con la realidad concreta de la experiencia, recurriendo en especial a motivos sensualistas y a su rica tradición, sin tener en cuenta los presupuestos metafísicos que esto a su vez implica). Todo ello acaba privando a la ciencia de su sentido real y vital, en favor del imperio absoluto de lo abstracto que «traspasa» a través de lo dado a nuestros sentidos. Así, el procedimiento metódico pasa gracias a la creciente formalización a ser universalmente aplicable como un fisicalismo abstracto que tiene por consecuencia última expulsar al espíritu y a sus tareas del ámbito de la realidad y proscribirlo para siempre a una región secundaria del ser; condenarlo a ella, sustituido por estructuras objetivas que son las únicas verdaderas y con eficacia causal. El mundo es equiparado a un conjunto de estructuras fisicalistas (no sólo fisicalistas sino objetivas y dotadas de eficacia causal, construidas siempre matemáticamente), en cuya superficie lo subjetivo aparece aquí y allá, disperso y secundario. Es ésta una visión tan chata y monótona como eficaz, visión que al ser humano concreto no tiene ya nada que decirle. Este vaciamiento total de sentido erigido en verdad última (puesto que es la ciencia, la instancia de la razón investida de función vital y social, la que garantiza esta verdad), se contagia a la sociedad contemporánea, al conjunto de sus modos de actuar, y provoca reacciones como el irracionalismo y el misticismo; la recaída en una acción que ya no se funda en la razón, la huida a lo imaginario, al mero sentimiento o a la pura corporalidad.

Este resumen de la actitud de Husserl hacia la ciencia de su tiempo y hacia la crisis que desde ella afecta al espíritu europeo reclama un

pequeño comentario adicional con el fin de indicar el valor que posee en relación con otras teorías de la ciencia. Sin llegar a ser una crítica, tal comentario constituirá, con todo, su preludio. En primer lugar, creemos discernir algunos puntos de coincidencia muy claros con el positivismo. Fue precisamente el positivismo de Mach y Avenarius el primero en invocar una vuelta al «mundo natural» que había sido abandonado en el curso de la introyección metafísica y de la ciencia explicativa que la continuó. La gran diferencia reside, por un lado, en el acento que la concepción husserliana pone sobre el apriori y la idealización, y, por el otro, en que, según Husserl, sería falso reducir la ciencia a predicción y negarle todo carácter clarificador.

La posición husserliana se diferencia del neokantismo en la medida en que es una posición crítica. Para Husserl no se trata de justificar racionalmente la ciencia tal como es *de facto* y tal como se practica en el presente, sino más bien de criticarla desde el punto de vista de una fenomenología pura de la razón. Es de destacar, con todo, que entre numerosos fenomenólogos hay la tendencia a formar un frente común con el neokantismo y a definir la fenomenología como reflexión crítica sobre las condiciones del conocimiento; para esta crítica, la evidencia, la reflexión y la verificación correlativa formarían una estructura indisoluble que permite a la filosofía evitar toda metafísica, teniendo garantizado empero el carácter de ciencia autónoma.

Y todavía cabe una observación a propósito del concepto de mundo de la vida (o «mundo natural»). Este mundo no es en absoluto el mundo dado o sensible por oposición al mundo construido en el pensamiento. El mundo de la vida está «constituido», si no construido, por el pensamiento activo. La concepción kantiana del mundo nos parece bastante próxima a la del mundo natural en el sentido que éste tiene para Husserl. Es el mundo de la experiencia concreta, el mundo en que hay una correlación fundamental entre intuición y pensamiento. En este aspecto sí daríamos la razón a quienes creen que Husserl se equivoca al adherirse a la tradición filosófica cartesiana antes que a la kantiana. Lo que Husserl critica en nuestro mundo artificialmente construido no es un pensamiento que opera hasta en la esfera de lo dado, sino un pensamiento emancipado por completo que, en lugar de buscar cumplimiento intuitivo en la experiencia, se hace enteramente independiente de ella para usurpar finalmente su puesto; y que en realidad

renueva así un empeño del siglo XVII: el del racionalismo, e igual que éste sucumbe al empirismo, que —decimos con Hegel— constituye su verdad.

El tema del mundo natural podría pues proporcionar apoyo a las tentativas de tender un puente entre fenomenología y kantismo. Los husserlianos partidarios del neokantismo parecen en realidad simpatizar poco con este motivo, al conceder más bien prioridad a la reflexión subjetiva que en la objetividad inquiere las funciones subjetivas que la fundan. Es tarea necesaria de la filosofía crítica, que nunca puede darse por conclusa, la investigación, siempre posible, siempre abierta a correcciones, de tales funciones.

Puede quizá hablarse de una cierta analogía entre la actitud para con Husserl de los husserlianos proclives al neokantismo y la de los neokantianos para con el propio Kant. La intención de Kant no era llevar a cabo una crítica del conocimiento en general y del conocimiento científico en particular, sino más bien fundar lo que cabría denominar una metafísica de la experiencia o, dicho en otras palabras, fundar la ontología general en las fuentes de nuestras representaciones. Así, también la intención de la fenomenología husserliana es netamente metafísica. En la *Crisis* Husserl lo afirma expresamente y traza las líneas maestras de esa metafísica. La metafísica es el criterio de distinción entre filosofía fenomenológica y fenomenología en cuanto ciencia filosófica fundamental. De acuerdo con Husserl, esta disciplina fundamental conduce a la fundamentación de una metafísica que, como la de Kant, es metafísica de la experiencia. Su método, no obstante, no es el de una regresión lógica y argumentativa a las condiciones de posibilidad, sino que atiende y sigue a la experiencia o, más bien, a la intuición. Intuición en el sentido de Husserl es la donación originaria de la cosa tal como el sujeto la intuye. Por esta razón el retroceso al mundo natural no es una vuelta a un postulado teórico, como sí ocurre, por ejemplo, en el sensualismo. Al contrario, este retroceso ha de llevarse a cabo mediante una descripción que se abstenga de todo prejuicio, de todo uso de modelos teóricos y teorías preconcebidas, una descripción que esté dispuesta a aceptar todo lo que se dé de este modo originario, y a hacerlo con todas sus consecuencias. Éste era en el fondo el método que Husserl practicaba desde el comienzo de su filosofar, método extremadamente fecundo de desvelar cosas que a causa de su trivialidad que-

dan, de otro modo, sin tematizar. En esto mismo pensaba Hegel cuando decía que lo que conocemos no por ello lo reconocemos.

Antes de discutir la teoría del mundo natural, teoría que ha de servir de base a una terapia de la enfermedad que ha entrado en su fase crítica, subrayemos una vez más el ingenio y la clarividencia del diagnóstico husserliano. También su actualidad, que con el paso del tiempo ha aumentado en lugar de disminuir. Una de las más profundas contradicciones de nuestra época es analizada aquí en términos inusualmente claros y convincentes. Pues de la misma ciencia que constituye el fundamento de nuestra vida y existencia colectivas, sin la cual la humanidad de la era industrial no sería capaz de sobrevivir, surge a la vez el vacío y el anonimato que afligen a la vida moderna, la desaparición de todo sentido asible en una abstracción sin fondo. Lo que nos mantiene en vida nos arrebató al propio tiempo todas las *causae vivendi* de orden superior y nos deja solos ante un caos de instintos y tradiciones cuya argamasa es ya puro artificio. Pero esto no es todo. Hasta las ventajas prácticas se han tornado hoy problemáticas. El vacío que se apodera de la vida ha adoptado una forma enteramente material, se ha convertido en una posibilidad absurda de negación de la vida, en un poder de destrucción que sobrepasa todo cuanto pueda el hombre crear y producir positivamente. Con todos los medios necesarios, Europa ha dispuesto de este potencial para su propio suicidio: una Europa que ha poseído durante más de dos siglos el monopolio de una civilización racional y la hegemonía sobre todo el globo, esta misma Europa que se identificaba con la Humanidad como tal. Hoy, en la era de las sociedades emergentes de masas, este potencial ha cobrado una dimensión gigantesca; y despierta una angustia creciente y tropieza cada vez más con la resistencia de las generaciones jóvenes. Tras un diagnóstico como éste, sobran las razones para analizar la terapia propuesta.

Lamentablemente hay que decir que la metafísica fenomenológica que Husserl nos presenta como resultado y fundamento de su descripción analítica del mundo natural resulta en último término decepcionante. A lo que se añade que Husserl no la desarrolló por completo; la empresa quedó inacabada. En la conferencia de Viena de 1935, su pensamiento directriz se presenta con máxima claridad. Husserl dibuja aquí el mundo natural como el resultado de rendimientos mancomunados de sujetos para los que este mundo representa precisamente un elemento

unificador que, por lo demás, carece de sustancialidad propia. Husserl opera así una inversión completa de la visión fisicalista, una revolución más que copernicana: en lugar de islas de subjetividad rodeadas por el ancho mar infinito de las estructuras fisicalistas y los esquemas abstractos, inertes y desposeídos de toda cualidad, tenemos aquí el mar de una intersubjetividad llamada «trascendental» que baña unas unidades objetivas, unas unidades de sentido que se han constituido merced al trabajo común de las conciencias en comunicación. Pero este resultado metafísico resulta decepcionante en más de un aspecto. Primero, el mundo natural de la vida ingenua queda despojado de la independencia entitativa que caracteriza a sus «objetos» con respecto a las conciencias finitas, las cuales se identifican con sus sustratos corporales; una metafísica de la intersubjetividad trascendental que constituye mundo necesita más bien de sujetos absolutos y absolutamente dados. Da la impresión de que Husserl mezcla en esta solución dos nociones: está, por un lado, el concepto fenomenológico de un mundo natural como estrato elemental de nuestra experiencia, mundo que sin duda es esencialmente subjetivo pero que a la vez se halla en correlación interna con una serie de sujetos finitos; y está, por otro lado, la noción fenomenológica más antigua que necesariamente concentra el esfuerzo fenomenológico sobre la inmanencia apodíctica tal como se da de manera absoluta y originaria en la reflexión de la corriente de conciencia. Si la subjetividad ha de identificarse con el mundo natural, entonces no sólo es superfluo sino sencillamente imposible encontrar un fundamento infinito para este mundo, puesto que él mismo es la infinitud. En consecuencia, la intersubjetividad trascendental no es más que un sueño que la fenomenología del mundo natural en modo alguno justifica.

¿No se pone con esto de manifiesto que la idea de un retroceso al mundo natural como fundamento olvidado de la institución del sentido de la ciencia es un camino extraviado? La idea como tal parece abrir al pensamiento una vía nunca antes transitada, pero falta por ofrecer un análisis descriptivo de este mundo natural y una determinación de su relación con el ser humano concreto. Con todo, ciertas investigaciones fenomenológicas sí parecen aportar contribuciones valiosas a puntos que Husserl descuidó.

Cabría preguntarse, en primer lugar, si el mundo natural de la vida es captado realmente en su condición originaria cuando se lo conside-

ra el fundamento olvidado de la razón científica, o si, más bien al contrario, mirado desde esta perspectiva, no queda simplificado. ¿No es el mundo de la vida en primer término el mundo de la praxis humana, el mundo en que trabajamos y comemos, en que nos preocupamos de nuestros asuntos, y ello a partir de nuestra existencia corporal como ese trasfondo nunca percibido expresamente mas siempre disponible? ¿No se abre este mundo a un «yo puedo» antes que a un «yo percibo» o a un «yo observo»? Si por tanto la originariedad del mundo de la vida es en primer término de orden activo, si hacia lo que tendemos no es hacia *objetos*, si al dejarme guiar por las líneas de fuerza de las cosas me abandono a ellas, que me llevan de tarea en tarea, entonces el mundo natural no es el mundo de la intuición, sino que se sirve de la intuición como la vía de paso por la que acceder a sus funciones primordiales. Estas funciones son el «por mor de» en que se lleva a término la praxis con los πράγματα que encontramos en nuestro camino. ¿En camino hacia dónde? Justo hacia ese «por mor de» que es siempre un οὐ ἔνεκα¹, y que constituye mi propia presencia en orden al contexto pragmático que en cada caso depende del quehacer, de la tarea. En vista de este οὐ ἔνεκα yo me comprendo a mí mismo, y este οὐ ἔνεκα no es sólo el que desencadena y conduce mi acción entre los πράγματα del caso, sino que me hace comprenderlos a ellos al tiempo que me comprendo a mí mismo. La comprensión de las cosas y mi autocomprensión forman un todo estructurado cuyas partes remiten unas a otras, y todas mis acciones, todo ocuparme con las cosas, se guía por este todo; en este sentido mi actuar se orienta hacia ese todo sin que nunca lo ponga yo ante mi mirada, sin «tematizarlo». Cada acción tiene su tema, una tarea natural que me obliga a la acción, pero cada tema trasciende hacia esa totalidad atemática sin que tenga yo necesidad de «pensar» en ella o de «representármela», y *unifica* de este modo el οὐ ἔνεκα con los πράγματα que le sirven de puntos de apoyo, de soportes. Esta totalidad atemática es, pues, hacia la que trasciende toda praxis realmente vivida por nosotros; esta totalidad es el «lugar» del vivir concreto; en ella es en la que pensamos cuando hablamos de «vivir» en el sentido de «ser en el mundo»; es la que abandonamos cuando morimos. En ella tenemos el

¹ «Aquello por causa de lo cual o en gracia de lo cual».

fenómeno en que pensaba Heráclito cuando decía que los que están despiertos comparten un mundo desde el que cada uno se pierde luego en su mundo propio al entregarse al dormir y al sueño. Así la acción se trasciende hacia una totalidad cuya clave reside en nuestro *oũ êveka*. Y esta totalidad merece el nombre de mundo, de mundo natural de la vida. Dicho filosóficamente, lo que merecería este nombre no es el mundo entorno concreto al que nuestra vida debe su estructuración, sino lo que en los fundamentos de nuestra vida concreta hace posible una estructuración como ésta: la mundanidad del mundo hacia la que «el ser-ahí» del hombre se trasciende.

Un mundo natural así concebido no se destaca ya en primer lugar por una experiencia que haya que determinar como intuición, sea ésta sensible o de otra índole; se trata aquí más bien de un mundo de bien y mal. Pues el bien no es sino ese «por mor de», ese *oũ êveka* que más allá de todos los objetos, tareas, programas y manipulaciones, guía la estructuración. La exigencia husserliana de una originariedad primordial, la exigencia de remontar de lo derivado a la fuente primera, nos conduce así más allá de su propia concepción del mundo natural: conduce de un mundo que es correlativo de la intuición que da la cosa misma (o sea, en que las cosas mismas están dadas, y no ya sus sustitutos simbólicos o puramente formales, no ya sus derivaciones, sea en intuición vacía o en cumplimiento imaginario), a un mundo que, en cuanto mundo ante todo de bien y mal, merece por ello llamarse mundo de la existencia humana concreta.

Ahora bien, la existencia humana concreta en cuanto ser-en-el mundo nunca puede captarse por sí misma y a partir de sí misma, con independencia del movimiento que la sitúa en medio de las cosas y la hace entrar en contacto con ellas. De aquí que la subjetividad sea precisamente el mundo de la vida en su totalidad concreta. Y esta subjetividad es esencialmente finita, es decir, tiene que relacionarse con las cosas que nuestro trato y manejo, marcados por presupuestos fundamentales, someten a estructuración. La subjetividad ni crea estas cosas ni les añade nada, y sin embargo sí está en el origen de la *comprensión* de las cosas, del hecho de que comprendamos que están ahí y de que comprendamos qué son, cómo funcionan y a qué remiten. Husserl creía en la necesidad de captar la subjetividad desde dentro, como inmanencia, por una reflexión objetivadora. Claro es que tal subjetividad abso-

luta existe en tan poca medida como el mundo natural de la vida se disuelve en experiencias intuitivas. El mundo de la vida es el mundo de bien y mal, y la subjetividad está en medio del drama del bien y del mal; bien y mal de un ser esencialmente finito que no podría vivir si no es proyectando de manera atemática un bien, y sin «saber», no menos atemáticamente, que sobre este proyecto pesa la sombra de la posibilidad extrema del no ser.

De esto se sigue sin ninguna violencia que el mundo natural es un mundo en que se ha de poder vivir, vivir en común, ser aceptado y acogido, recibir esa protección que permite luego asumir tareas concretas de defensa y lucha contra lo que nos amenaza en el entorno de las cosas y de los hombres. El mundo natural es el mundo de los seres dotados de cuerpo, que luchan y trabajan, que se acercan unos a otros y se alejan unos de otros y viven distanciados; que están en comunicación con el mundo de los otros merced a la comprensión y al lenguaje; que se refieren a la existencia en su totalidad y, por ende, al mundo como tal. Corporalidad, reciprocidad, espacialidad concreta que engloba lo familiar y lo extraño, lenguaje: todo ello son estructuras permanentes de este mundo. Arraigo, acercamiento, renovación de los vínculos de protección, forman uno de sus movimientos circulares fundamentales, mientras que el otro consiste en las estructuras de distanciamiento humano, de organización con vistas a esa lucha que de continuo enfrenta a unos hombres con otros y contra el poder opresivo de las cosas. Hay finalmente otros soportes de nuestra existencia, también irrenunciables en un sentido muy distinto, que brindan a la vez la recóndita profundidad de lo que nos interpela: el cielo y la Tierra, lo que en las cosas de la naturaleza y a través de ellas está ya siempre ahí, de modo no fenoménico, y que en última instancia se desvela como lo abarcador de los misterios de las cosas y de la vida. Y todos estos movimientos los sostiene la movilidad básica de la existencia humana en vista de su dilema fundamental, a saber: que ella sólo puede vivir gracias a un saber que para ella misma está oculto, saber acerca de un bien cuya presencia irrenunciable permanece siempre misteriosa y sobre la que pesa una sombra igualmente misteriosa y ambigua. De aquí que el mundo natural haya de considerarse en último término como mundo de la historicidad concreta, no sólo en razón de la tradicionalidad que le es esencial, sino por el drama que en él se representa, por las «historias»

que en él discurren, historias que bajo trajes viejos ocultan siempre lo nuevo. Permítaseme entonces añadir algunas observaciones críticas a este esbozo muy sumario de la problemática de un análisis del mundo natural entendido como mundo del bien y del mal.

Es cierto que el mundo natural en cuanto mundo del bien y del mal hace saltar el mundo husserliano de una subjetividad que quiere ante todo conocer y que lo transforma todo, incluido a sí misma, en objeto de intuición. Una subjetividad de este tipo está seguramente en condiciones de detectar ciertas enfermedades de la razón, como Husserl ha hecho al renovar, a la vista de una ciencia tecnificada, el problema crítico que Kant había dirigido a la metafísica. Pero la cuestión husserliana ¿verdaderamente nos indica el camino que ha de tomar la razón no sólo para fundar una nueva ciencia o para fundar la ciencia de nuevo, sino para instaurar una *praxis* humana auténtica? En una conferencia acerca de las ciencias sociales que Jürgen Habermas dictó en Praga hace algunos años, expresaba sus dudas acerca de las posibilidades de las soluciones fenomenológicas tal como se desarrollan en *La crisis*. Ya es mucho seguramente que Husserl haya descubierto en un sentido crítico la fuerza fundamental que mueve en nuestro presente a la vida social. Y cuando señala el punto en que esta fuerza se toma, doquiera puede, en técnica desencadenada, da ya a esta meditación un giro práctico. Pero también es justo decir que con ello no se ha ganado nada realmente positivo. La terapia de una enfermedad no es todavía la dietética que pueda devolver a la vida su energía, que pueda dar a la vida la posibilidad de reencontrarse consigo misma.

¿Podría acaso conseguir ese objetivo la concepción del mundo natural como mundo de bien y mal? Quizá lo pudiera en el caso de que nos muestre una realidad capaz de albergar algo así como un *sentido* que promete cumplimiento y que no sería sólo subjetivamente válido, sino en cierta medida válido en sí. A fin de cuentas, el hombre toma sobre sí de buen grado toda negatividad con tal que su experiencia vaya acompañada de luminosidad. Mas el mundo natural en cuanto mundo de bien y mal, ¿no es por su parte un mundo subjetivo y como tal expuesto a todas las oscuridades y catástrofes de la existencia finita? Pues si lo concreto es la existencia finita, si ésta es la que instaura el mundo primordial de la vida, ¿no hemos entonces destronado un subjetivismo para simplemente caer en otro incluso más angustioso?

Ahora bien, aun aceptado que sea efectivamente la existencia finita la que, proyectando sus posibilidades en forma de un *oû êνεκα* atemático, trascienda hacia el mundo, ello no significa en absoluto que este mundo sea creación íntegra suya. El mundo de la vida desaparece en las cosas y personas que él mismo desvela y permite aparecer: tal es su función. Este mundo pertenece a una dimensión específica del ser, que cabría denominar la del *aparecer*. Las reglas y estructuras del aparecer no deben equipararse a las reglas y estructuras de lo que aparece. El ser del aparecer no es obra hecha por hombres; el tiempo que el aparecer necesita no es creado por la existencia. El aparecer engloba ciertamente al hombre, necesita de él, pero no sólo de él. Y, en mi opinión, aquello por lo que la fenomenología pregunta es por el aparecer, por el ser del fenómeno. Terminaré por ello con una cita del prólogo de Hegel a la *Fenomenología del espíritu*, que aquí puede entenderse fuera del contexto del espíritu absoluto: «El fenómeno es un nacer y un perecer que él mismo no nace ni perece, sino que existe en sí y constituye la realidad y el movimiento de la vida de la verdad».

LOS PELIGROS DE LA TECNIFICACIÓN DE LA CIENCIA EN EDMUND HUSSERL Y LA ESENCIA DE LA TÉCNICA COMO PELIGRO EN MARTIN HEIDEGGER

Hay motivos filosóficos que preocupan mucho tiempo a un pensador y cuya significación más profunda sólo le resulta clara a él mismo más tarde, pero que entonces arrojan sobre sus anteriores trabajos intelectuales una nueva luz. Algo de esta índole puede constatarse en Edmund Husserl, cuya larga actividad intelectual, consagrada a la cimentación de la filosofía como ciencia estricta, giró desde un principio en torno a la relación de la intuición dadora y la significación vacía de intuición, para descubrir por fin en el vaciamiento de sentido de la ciencia natural moderna, formalizada completamente, la razón de una crisis que es científica, pero que amenaza después no sólo a la ciencia a secas, sino a nuestra vida espiritual y con ella también a la consistencia de nuestra propia vida. Puesto que la ciencia y la filosofía científica fueron desde el principio de su constitución las instancias de una vida en la verdad y la responsabilidad, lo que le falta al hombre, cuando ellas entran en estado crítico, es entonces toda plataforma sobre la que poder llevar una vida fundada en la evidencia intelectual.

La primera obra de Husserl, *Filosofía de la aritmética*, trata por entero de la relación entre los conceptos «propios» e «impropios» de número, así como de la demostración de que la aritmética es un dispositivo condicionado por nuestra limitada capacidad intuitiva para sustituir por relaciones la captación directa de los conjuntos y sus conexiones. La finitud fáctica de la constitución humana sería, según esto, la base en la que descansa la aritmética, que en el fondo no sería, por tanto, más que un colosal dispositivo técnico, siendo la tarea de una filosofía de la

aritmética hacer claramente conscientes sus fundamentos intuitivos. Encontrar las condiciones iniciales para la pretensión de existencia de lo matemático-infinito en la intuición finita: en este propósito se encuentra, junto a todas las demás diferencias profundas, algo que enlaza la primera obra de Husserl con la inacabada obra tardía sobre la crisis de las ciencias¹. Pues es el mundo de la vida finito, no idealizado, el que en el Husserl tardío es el único suelo de la intuición dadora², intuición que constituye la instancia «últimamente fundante» para toda pretensión de verdad, incluida la de las ciencias naturales objetivas³. Entre estas etapas de su vida científica se encuentra una investigación en la que la relación de la mención vacía y el cumplimiento coincidente, de la intención y su presente intuitivo, representa uno de los importantes temas que conformaron la originalidad de la investigación trascendental-fenomenológica. Sólo sobre este suelo podía desarrollarse la recién concebida exploración de la razón que investiga sobre una base amplia los grados de evidencia y sus correlatos objetivos. En el curso de esta investigación, cuyo aparato metódico y motivos temáticos principales no necesitamos exponer aquí, el sentido de las objetividades de grado superior que surgen en una acción espiritual activa, como, por ejemplo, los juicios, los conjuntos, las teorías o la multiplicidad, se muestran dependientes sin excepción de operaciones en lo predado; estas objetividades no son en absoluto esos objetos y estados de cosas aproblemáticos por los cuales se los toma de momento en la praxis científica⁴. Una teoría que avance con una voluntad de claridad radical no puede, por tanto, dar estos constructos por buenos en virtud de su extraordinaria capacidad de rendimiento, de sus resultados teóricos y prácticos,

¹ Cf. L. Eley, «Introducción del editor» a E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik*, Husserliana XII, La Haya 1970, p. XV. Eley señala a la vez que la infinitud en acto se opondría a una reducción a la subjetividad finita.

² E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental-Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Husserliana VI, La Haya 1954, p. 130.

³ *Ib.*, p. 127.

⁴ *Ib.*, pp. 129 s.

⁵ *Ib.*, p. 131: «Con la posibilidad de tener experiencia de algo objetivo pasa lo mismo que con la de figuras geométricas infinitamente lejanas, y en general con la de todas las 'ideas' infinitas, también, por ejemplo, con la posibilidad de tener experiencia de la infinitud de la serie numérica...»

pues precisamente el sentido de estos rendimientos permanece de momento en la oscuridad. E incluso ha de decirse que son estos extraordinarios resultados los que entrañan el peligro de una aceptación no problemática, acrítica, pues estos resultados se encuentran de la manera más palpable en el ámbito de aplicación de la matemática a la naturaleza, y justamente esta aplicación suscita la apariencia de que uno se mueve aquí en el campo de la auténtica realidad, de la que el entorno humano predado inmediatamente se interpreta entonces, por regla general, como su mero «fenómeno»⁶.

Ahora bien, Husserl ha intentado mostrar en profundas investigaciones que la ciencia moderna, animada por la voluntad de racionalidad universal⁷, cultiva una matemática formal⁸ que tiene como consecuencia una aritmetización de la geometría, pero que paralelamente tiene lugar una matematización indirecta de las «cualidades que llenan espacio» y el bosquejo de una causalidad exacta⁹. Es cierto que con cada paso se alcanza la determinabilidad exacto-universal de lo predado en la experiencia, lo que en la práctica se revela como previsibilidad y calculabilidad exactas; pero al mismo tiempo se produce también en cada nivel un peculiar vaciamiento de sentido¹⁰, ya que los procedimientos adoptados en la aplicación de las fórmulas son de naturaleza formal. Así, esta ciencia se convierte en τέχνη, en un arte del cálculo exacto de la naturaleza¹¹, y no habría, desde luego, nada de malo si esto sucediera con plena conciencia, si se fuera consciente a cada paso de lo que propiamente se hace, esto es: enfundar al mundo originariamente predado, que era subjetivo e inexacto, un ropaje de ideas¹² que lo refiere a un universo exacto de verdades para todos y lo hace así calculable. Pero el malentendido de que también aquí está alcanzada una verdad en sí y

⁶ *Ib.*, pp. 51 s.

⁷ *Ib.*, pp. 18 s.

⁸ *Ib.*, pp. 19, 49.

⁹ Este giro, que debo a la sugerencia de Agustín Serrano de Haro, traduce mediante perifrasis el término de *La crisis de las ciencias europeas* que aquí evoca Patočka: «qualitativen Füllen» (nota de la traductora).

¹⁰ *Ib.*, pp. 29 s., 32-36 (Füllen).

¹¹ *Ib.*, pp. 42-45, 48.

¹² *Ib.*, pp. 48, 53; para la técnica, p. 54.

¹³ *Ib.*, p. 51.

un último ser verdadero procede de que desde el principio de este proceso de racionalización se adoptaron las herramientas básicas de la racionalidad, los constructos y teorías matemáticas de una tradición no cuestionada¹⁴. Se los empleó técnicamente y se prescindió además de plantear la pregunta por su sentido y origen. De este modo se salvó el ámbito entero de la racionalidad fundadora que pasa del mundo de la vida subjetivo-inexacto, que opera en una inductividad natural, a las idealizaciones objetivantes y, así, al ser y a la verdad para todos¹⁵.

Así pues, la razón de la crisis espiritual tiene, por tanto, que buscarse en el vaciamiento y el desplazamiento de sentido iniciados por la inevitable, pero erróneamente interpretada, tecnificación. Mas esto puede evitarse mediante una radicalización de la racionalidad que aspira a la evidencia intelectual, tal como se materializa en la nueva filosofía que procede fenomenológicamente y, especialmente, en esa disciplina filosófica que está consagrada a los rendimientos del mundo de la vida y a las actividades que tienden y conducen a la ciencia exacta y la inducción exacta.

El análisis heideggeriano de la situación tiene en común con el husserliano más de un rasgo singular: por ejemplo, el subrayado de lo técnico entre los rasgos capitales de la ciencia natural moderna¹⁶. Pero en nuestra opinión se diferencia fundamentalmente del husserliano en que considera el vaciamiento de sentido, estigmatizado por Husserl, como un componente inevitable del nuevo sentido del ser característico de nuestra época. En Husserl el dominio de la técnica es algo negativo, una privación (*στέρησις*), una falta de sentido que es preciso suplir mediante una doctrina de la constitución del mundo que proceda sistemáticamente. Una fundamentación más completa sobre un nuevo plano, el de la subjetividad trascendental que rinde, podría corregir la situación. Para Heidegger, sin embargo, las cosas son diferentes. Los procedimientos técnicos del cálculo seguro y exacto son propios de la manera moder-

¹⁴ Ib., p. 26. La geometría como «medio para la técnica».

¹⁵ Cf. para esto W. Biemel, «Reflexionen zur Lebenswelt-Thematik», en *Phänomenologie heute, Festschrift für L. Landgrebe (Phaenomenologica 51)*, La Haya 1972, pp. 61 ss.

¹⁶ Cf. M. Heidegger, «Die Frage nach der Technik», en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, p. 29.

na en que todo aquello que hay sale de lo oculto. Y el retroceso, como fuente suprema de la donación de sentido, a una subjetividad que se dice rinde últimamente no es por ello, según Heidegger, lo bastante radical, porque un retroceso así no puede descubrir el último fundamento histórico del sentido y la verdad. El retroceso a un «mundo de la vida» está lleno de sentido¹⁷, pero no como camino a la subjetividad absoluta, sino para poner a la vista lo que «en» el hombre es responsable del sentido, la claridad y la verdad.

Así que Heidegger empieza allí donde había llegado el análisis de Husserl, o sea, en el carácter de *τέχνη* de las ciencias modernas. Pero precisamente porque ellas son, en esencia, técnica, porque «pertenecen al dominio de la esencia de la técnica moderna»¹⁸, desocultan lo que existe. Esto sucede, claro está, de un modo peculiar, a saber, como «dispositivo» (*Gestell*), como posición (de la naturaleza y el hombre) en el sentido del desafío, en tanto que la ciencia pone a prueba lo que comparece en primer término en orden a su utilización: lo abre, transforma lo abierto, acumula el producto y lo apresta de nuevo para ulteriores disposiciones¹⁹. Este proceso no refiere simplemente el mundo de la vida a un plano universal de generalidades formales: el carácter no intuitivo del ámbito representativo de la física moderna viene provocado por el imperio del dis-positivo, el cual hace superfluas las posibles solicitudes por parte de la naturaleza y su prestarse a un tratamiento calculador tal como el último estadio de causalidad alcanzado históricamente lo permitía²⁰. En el curso de este proceso el propio mundo de la vida cambia de forma; su consistencia fáctica y su contenido de sentido se trasmutan y transforman. De la esfera de las significaciones el vaciamiento de sentido pasa, pues, a la de la realidad misma. Se pone en marcha un proceso universal de desocultación al que nada escapa: tanto las cosas como los hombres, todo sin excepción adquiere en este proceso su «sentido», su puesto. Todo sin excepción se orienta a cierto rendimiento, se demanda y pone a disposición. Todo sin excepción se con-

¹⁷ Sin embargo, hay que tener en cuenta que Heidegger no utiliza el término «mundo de la vida», sino que habla, para citar un ejemplo, de «concepto natural de mundo».

¹⁸ M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, Tübingen 1971, p. 49.

¹⁹ «Die Frage nach der Technik», loc. cit., pp. 30 s.

²⁰ Ib., pp. 26 s.

vierte en provisión de disponibilidades para demandas posibles y reales. Así empieza a desvanecerse no sólo el carácter cósmico autónomo de las cosas, sino también el carácter de objeto de lo objetivo, o sea, la referencia al yo de las representaciones, que, aunque ordena las cosas en un nexo universal, las subordina al sí mismo que se opone a ellas²¹. Las antiguas entidades autónomas se ven así sujetas a una formidable red de relaciones en que más bien funcionan que se demoran, más bien obran que tienen consistencia; pero donde, en este sentido, son; su mismo sentido de ser ha cambiado.

¿Dónde está, empero, el peligro en todo esto? Pues también puede verse el enorme cambio en su aspecto positivo. Se alcanza una transparencia y una disponibilidad sin precedente del entorno humano. Por primera vez el hombre se hace realmente universal, se convierte en ser planetario. Puede demandar para sí casi todo, al menos si se prescinde de que tanto en calidad de individuo como también a título de portador de un papel en el orden social él mismo pertenece a ciertos recursos demandables. El gran peligro no se ve en que, como se dice a veces, la «técnica esclavice al hombre», como si se supiera sin más qué significa el hombre, su libertad y esclavitud. Para descubrir el peligro puede que fuera bueno recordar una vez más el punto de partida husserliano de nuestra consideración. Husserl ha visto la crisis de la humanidad en que para el hombre de hoy está a punto de perderse la instancia de una vida en la verdad. Según Husserl, esta instancia es la ciencia, entendida como ciencia universal que puede perseguir toda tesis, toda proposición, hasta la fuente intuitiva originaria de que procede. Ahora bien, la verdad en el sentido tradicional, la verdad proposicional como corrección, depende, según Heidegger, de verdades más originarias: primero, de la verdad de la conducta abierta; luego, todavía más profundamente, de la que, como desocultamiento del ámbito claro —en que puede aparecer sólo aquello relativamente a lo cual nos conducimos—, hace únicamente posible la verdad proposicional. Este ámbito claro del aparecer no es visible por sí mismo, sino que sólo se despliega en lo que se nos aparece: hace claro, pero se retira él mismo, pues sólo de este modo puede prestar el servicio de apertura originaria de la verdad sin

²¹ Cf. *Die Frage nach dem Ding*, Tübinga 1987, p. 171.

ser él mismo algo que aparece entre otras cosas. Ahora bien, la técnica moderna es en su esencia, como hemos visto, una desocultación, un acontecer de la verdad en el sentido de que hace posible. Su eficacia transformadora indica a la par que, como todo aparecer profundo de la verdad, es de naturaleza histórica. Pero entre todos los modos de acontecer la verdad, la técnica se distingue por poner en marcha un desocultar universal que no tolera siquiera una noción o noticia indirecta y escueta del fundamento del desocultar mismo. Pues, precisamente por su manera de aprehender lo que es, esta desocultación se ha cerrado a todo lo que pretendiera trascender su esfera: nada más que la provisión calculable de una demanda puede penetrar en la red unitaria de su realidad, desocultada de manera técnica, que comprende todo lo objetivamente fundamentable y que no muestra ninguna laguna.

Y ahí está el peligro. Si bien la desocultación que impera en la esencia de la técnica puede dominar el ente en una medida nunca vista (para demandarlo, calcularlo de antemano, interrogarlo y aprovechar de múltiple modo sus consecuencias y efectos), esta desocultación tiene que dejar a un lado la esencia del ente (y todo lo esencial en él) y asir la esencia del ser como fundamento del aparecer, de manera que el dominio del ente no sólo concuerda, sino que se solapa con el del ser.

El mundo técnico se vanagloria de su «positividad», de la ausencia de todas las fantasías y ficciones, de todas las representaciones del más allá y los mitos. En este sentido no cabe duda de que es un mundo sin metafísica. No obstante, si se observa más profundamente, se confirma que comparte un modo de proceder intelectual con la antigua metafísica: identificar el ser, en cuya luz aparece lo que aparece, con el propio ente; pensar el ser como ser del ente sin considerar la *diferencia* entre ambos. Pero cuando la voluntad se capta como ser del ente y ante todo como la voluntad que se quiere a sí misma, entonces se cae funestamente en esa identificación que se expresa en la calculabilidad y domeñabilidad generales del ente y que no conoce otro modo de conducirse relativamente al ente.

Si es así, ya no extraña a nadie el hallar patente la esencia del mundo técnico en pensadores que a primera vista están lejos de él; la esencia de la técnica sólo puede, y por tanto debe, expresarse metafísicamente. Es más, el mundo técnico lleva hasta el extremo esta identificación metafísica y el olvido de la diferencia. Por eso el hombre de la época

técnica *tiene* a la vez que aprehenderse a sí mismo como el origen profundo, como fundamento del aparecer, como la voluntad que se quiere a sí misma y se pone absolutamente como subjetividad en este sentido: la inversión de la metafísica que comenzó con la duplicación del mundo para culminar en la negación de todos los más allá es ella misma la forma última y suprema de la metafísica.

Preguntemos una vez más: ¿en qué consiste el peligro provocado por la esencia de la técnica como mundo técnico?

El peligro más grave amenaza con la pérdida del acceso a las fuentes originarias de la verdad, con la pérdida de la propia verdad originaria. Así, la esencia del hombre, que entre todos los seres que conocemos está ciertamente señalado por la capacidad de verdad y de vida desde la verdad, se altera; parece revalorizarse, pero de hecho se degrada profundamente. El hombre se erige en amo y señor de la naturaleza y la historia, pero la verdad es que se convierte en vehículo señalado del juego de fuerzas que, sobre todo en la forma de los enormes poderes colectivos, lo despersonalizan, cuentan con él como una fuerza entre las fuerzas y que incluso a las «verdades» someten a cálculo como a meras fuerzas².

La verdad desecada en su fuente significa a la vez la pérdida de profundidad de la esencia del hombre, su expulsión del misterio de su carácter de abierto para el ente en su insondable riqueza, en las dimensiones de éste que sólo imperan desde lo oculto, en sus correspondencias y simpatías. Lo cual quiere decir al mismo tiempo que en el mundo del dis-positivo no pueden entrar siquiera los objetos como tales, menos aún las cosas como cosas, los elementos como dimensiones del mundo, lo vivo en cuanto tal, lo sobrehumano en general. Lo más natural, el mundo en torno humano en la multiplicidad de sus caracteres significativos, no puede ya dejar libre al ente en la misteriosa profundidad de su oculta riqueza, sino que lo deja libre sólo para las conexiones de demanda, con lo que su significación queda empobrecida, degradada y nivelada.

Así se hacen patentes en el campo del acceso al ente las vastas consecuencias que tiene la obstrucción del acceso a las fuentes originarias

² «Die Frage nach der Technik», loc. cit., pp. 30 s.

de la verdad. No resulta sorprendente que precisamente aquí, en el campo de la verdad originaria, vean algunos la clave de problemas como la «muerte de Dios» o la «falta de Dios», ni que sea el propio Heidegger el que se disponga aquí a la superación del nihilismo.

Por otra parte, también es comprensible el que, visto desde aquí, no sea la técnica la que represente el peligro en todos los aspectos que se mencionaron arriba. También se habría dado un paso esencial en la discusión moderna sobre la técnica, que casi siempre se mueve en el plano de la evaluación de las conquistas técnicas singulares. No es la técnica la que entraña esos profundos peligros para el ser del hombre, pero también para el orden del ente en el sentido extrahumano. La técnica, sus descubrimientos, los objetos y hallazgos técnicos concretos no son ni una panacea ni algo demoníaco. El peligro no reside en las realizaciones técnicas, sino en la *esencia* de la técnica, en el mundo técnico y en el grado de verdad que le pertenece. Sólo dentro del mundo técnico corresponde a las realizaciones técnicas un carácter significativo que puede sembrar la desgracia en un sentido profundo. Pero del mismo modo que otras singularidades concretas de una cierta mundanidad pueden sobrevivir en el marco de una comprensión del ser distinta de la que permitió descubrirlas originariamente, así pasa con las conquistas técnicas. El Dios cristiano y la concepción cristiana del alma, que surgieron en el marco del mundo de la revelación, han conservado su significación mucho tiempo después de que el mundo del hombre no fuese ya un *mundo* de la revelación. El hallazgo griego del Estado como obra del hombre en la que se realiza la libertad del ciudadano vivió y vive aún, después de que el mundo haya dejado de ser mundo-polis, mundo de hombres coexistentes que se realizan a través de la *vita activa*. El arte griego subsistió como siempre a la luz de una nueva norma cuando la piedad griega que estaba en su origen hacía tiempo que no existía ya. Así, tiene que considerarse fundamental la diferencia entre lo técnico como objeto y modo de proceder, por una parte, y la esencia de la técnica (del mundo técnico), por otra. Lo técnico puede conservarse en el marco de una concepción del ser fundamentalmente distinta y, por ello, en un mundo histórico fundamentalmente distinto.

El problema de la significación de la técnica suele plantearse como la cuestión de su subordinación a «donaciones espirituales de sentido», como si hubiera tales donaciones de sentido fuera de la historia, que,

en lo más profundo, es historia de la verdad originaria, de la iluminación del ser finita y, por tanto, nunca carente de sombras. Pues bien, esta iluminación, el proyecto de nuestras posibilidades de ser, es aquello por mor de lo cual el hombre existe personal e históricamente; el hombre no existe simplemente, como las cosas, sin una relación posible con el ser, sino que existe por mor de esta relación, y por ello es en su caso posible y necesario hablar de un *sentido* de su existencia, de su vida, por ello es este sentido un problema que a él se le plantea. A decir verdad, no está excluido, sino que es incluso la norma, el que a pesar de ello vivamos como si este vivir no fuera un problema sino algo que se encuentra sin más, igual que esas cosas ante las cuales parece que basta con haber abierto ojos y oídos; aun así, precisamente entonces estamos alejados de nuestro ser propio, esto es, del ser como tarea. Pero esta tarea no es nada privado propio de la humanidad, personal o colectivamente: no es el hombre el que da la luz, el *dispensator luminum*; no somos nosotros mismos, los hombres, los que proporcionamos al ente el ser y, con ello, el aparecer, pues el ser aparentemente positivo del hombre no es otra cosa que el lugar en que todo ente se traspasa. Este paso más allá del ente no es nada realizado por *nosotros*, sino lo que únicamente nos «crea» a nosotros, los hombres, y pone en obra una conducta humana que está abierta. Concretando: sólo trasciende también un ente a cuya esencia pertenece la relación con la posibilidad (o imposibilidad) última de su existencia, y esta trascendencia no es otra cosa que el trabajo oculto y constantemente inadvertido del ser que trabaja, que crea presencia. Pero tal esencia es a su vez algo que es, algo, por tanto, de lo que nosotros como existencias, como comprensores del ser, no disponemos. La trascendencia, la diferencia fundamental entre ser y ente, el más originario estado de desoculto, es, por consiguiente, aquello de lo que el hombre en su esencia depende, y no a la inversa. Pero el estado de desoculto que hunde aquí sus raíces no es nada único-supratemporal, sino el fundamento de toda historia, fundamento que es él mismo histórico y del que nadie dispone nunca, del que nadie puede apoderarse. Por esta razón, el advenimiento del correspondiente mundo histórico y de una época mundano-histórica tampoco es algo sobre lo que podamos decidir arbitrariamente. El advenimiento de nuestras donaciones de sentido no está en nuestro poder. Pero tampoco puede por ello plantearse la cuestión de una «espiritualización» de la téc-

nica y del «darle a ella sentido» sobre un plano suprahistórico: la suprahistoricidad es de hecho una ficción abstracta. La cuestión de una donación de sentido para la técnica es la cuestión de una nueva época de la verdad, de una nueva época histórica, y el disponer sobre ella no está en poder del hombre sino que alcanza el fundamento de la condición humana como tal. Toda concepción del ser en que la época de la humanidad tiene en último término su origen es finita, es decir: excluye ciertas entidades del acceso al mundo sin facilitar la decisión sobre la clave que abre el ser.

Pero por ello la meditación general sobre la historicidad de la verdad originaria, sobre el hecho de que la técnica tenga a la postre su origen en el mundo técnico y en su comprensión del ser, en el dispositivo, puede también calificarse de «salvadora»: que la verdad sea en su raíz histórica significa, es cierto, la reemplazabilidad por principio de toda época histórica por otra, pero esta evidencia intelectual en ningún caso representa aún la superación concreta del mundo técnico en que vivimos actualmente, querámoslo o no. Semejante reemplazo tampoco puede ser provocado por un acontecimiento intramundano que tuviera lugar en el marco de las posibilidades abiertas por un mundo histórico, en el sentido de que pudiera una época eclosionar gracias a su «dialéctica» propia. Así se representan algunos el desarrollo aquí en cuestión: el mundo técnico es conducido *ad absurdum* por sus propios productos, como la bomba atómica. O también: la vivencia generalizada de Hiroshima tiene que conducir al abandono general de los «principios» del mundo técnico. Sin embargo, *el abandono* no crea aún un nuevo mundo, una apertura del ser que sea liberadora, salvadora. Lo mismo puede decirse de las concepciones de la crisis ecológica que, según los cálculos de teóricos como F. Meadows²³ y de acuerdo con la fórmula del estado del mundo creada por Forrester²⁴, ha de producirse si no tiene lugar un μεταβολή (una conversión) de principio. Pues el pensar sobre esta crisis se mueve por principio dentro del mundo técnico y de su aprehensión universal de la calculabilidad. La contradicción interna de

²³ Cf. D. Meadows e.a., *Die Grenzen des Wachstums*, Stuttgart 1972 (nota del editor alemán).

²⁴ Cf. J. W. Forrester, *World Dynamics*, Cambridge, Mass. 1971 (nota del editor alemán).

un mundo histórico, ni proporciona una prueba de que este mundo esté condenado a desaparecer, ni es un motor interno que transformaría este mundo en uno nuevo por el que es entonces reemplazado.

¿En qué consiste pues la renovación del mundo, el «giro» en la verdad del ser? ¿De dónde puede esperarse? ¿Qué puede «hacer» el hombre por ella, en caso de que pueda en general «hacerse» algo? El nuevo principio del mundo depende, para Heidegger, del retroceso al fundamento de la metafísica: cuando ya no se examinen, como desde siempre, las posibilidades del ser *identificable* con el ente, sino aquello en que radica el ser como ser en su *diferencia* del ente, se pondrá en camino como tarea del pensar un nuevo comienzo más allá de todo lo subjetivo, de la voluntad no menos que de la trascendencia. Lo trastocado de la iluminación técnica del ser, el olvido que se dirige contra el propio ser, se pondrá entonces a la luz, y se tendrá experiencia de la amenaza del ser como tal, del peligro como peligro. Y también la esencia del hombre tiene que iluminarse de nuevo en esta experiencia, y el hacer y la conducta humanas, lejos de ser un hacer dominador, volverán a ser un descubrir y un ligar los ámbitos fundamentales del ente; un ente que ya no se violenta sino que se descubre en sus dimensiones misteriosas.

En el ensayo *La pregunta por la técnica* se da a entender que el arte puede ser el lugar en que podría acontecer el giro a la verdad del ser. «Porque la esencia de la técnica no es nada técnico; por esto la meditación esencial sobre la técnica (...) tiene que acontecer en un ámbito que, por una parte, está emparentado con la esencia de la técnica y, sin embargo, por otra, es radicalmente distinto de ella. Tal ámbito es el arte»²⁵. Claro está que no es el arte en el sentido de lo artístico y lo estético, en que el arte queda entregado a la subjetividad, sino en un sentido que no se cierra a la pregunta por la verdad. Es de tal arte del que se trata: del traer-a-la-palabra el acontecimiento de la verdad. También la escritura es un arte de esta índole: arte de la memoria, que, como Mnemosyne, es la madre de las musas. Un arte que abre en el hombre órganos de correspondencia con el ente sería quizás capaz de insertar lo técnico en una nueva relación significativa.

²⁵ «Die Frage nach der Technik», p. 39.

¿Qué puede hacer el hombre mismo, ya que no para iniciar el giro, sí para hacerle frente de una forma que no sea meramente pasiva y expectante? El hombre tiene que aprender a ver el peligro como peligro, o sea, tiene que empezar *a pensar* la esencia de la técnica. Esto significa: por una parte, reflejar las fuentes del peligro, no perder de vista la historicidad de la verdad; por otra, no instalarse cómodamente en la provisionalidad, en la pasividad, ni persistir en una espera que no sea más que espera. Pues la escucha, el disciplinarse-a-sí-mismo al objeto de que ninguna obstinada actividad se inmiscuya en la cosa misma, es sin duda también una acción, aunque negativa, la acción de dejar ser.

Hay además una clase ulterior de abandono de la esfera de la voluntad, en cuya esfera se busca ayuda generalmente por una necesidad sentida, pero no vista claramente. Sobre esto volveremos al final²⁶.

II

Fijemos ahora nuestra atención sobre una similitud entre dos temas de ambos pensadores, pensadores que se presentaron al mundo durante algún tiempo como maestros de la fenomenología; ¿se trata en este caso de una extracción externa de analogías o de una relación más profunda? En el dominio no comprendido y metafísicamente hipostasiado de la tecnificación de la ciencia, Husserl ve un peligro para la relación originaria del hombre con la verdad, relación que según él descansa ciertamente en la intuición. Heidegger en cambio cree que semejante ciencia «dominada por la técnica», que se ocupa en la calculabilidad del ente, en el aseguramiento de su consistencia y en la acumulación de su eficacia, pertenece a la esencia de la técnica; es uno de los orígenes esenciales del mundo técnico en que vivimos, y en tanto que la domeñabilidad del ente en virtud de las medidas técnicas se muestre ilimitada, creará un gran peligro para la verdad originaria, para el hombre en su esencia, para el ente mismo que es devastado por un dominio que va en contra de su esencia: un peligro para lo salvífico, para lo alegre, lo divino al que ya no se

²⁶ Patočka no redactó ya el correspondiente pasaje; de ahí que nosotros recurramos a la conclusión de la primera versión y que aquí la pongamos como apéndice al final (nota del editor alemán).

permite ningún acceso al mundo. ¿Es sólo un parecido externo? ¿No se descubre entonces ninguna comunidad profunda de ambos pensadores? En favor de lo primero parece hablar la circunstancia de que, aunque los dos vean el peligro más profundo en la amenaza de la verdad más originaria, conciben sin embargo de una manera esencialmente diferente la esencia de la verdad. Ciertamente los dos pensadores han superado en los planteamientos iniciales de sus pensamientos el concepto tradicional de verdad (como acomodación de cosa y pensamiento), pero en una dirección claramente distinta y con resultados patentemente diferentes. Para Husserl, en lugar de la tradicional acomodación de la síntesis judicativa a la estructura de la cosa se da la acomodación de lo meramente mentado a lo intuitivamente cumplido, a la intuición en el sentido amplio de la palabra. La investigación heideggeriana parte del fundamento del correspondiente nivel de aparecer: la verdad proposicional depende, en su acomodación, de la conducta abierta y de la libertad perteneciente a ella, y remite a éstas, pero la propia libertad depende de lo que pone en marcha y posibilita. En estos diferentes planteamientos iniciales de la problemática de la verdad, que están ambos dirigidos del mismo modo contra la tradición, se refleja sin embargo la temática fundamental en que ellos ven la cuestión de la fenomenología. Para Husserl, el aparecer como tal está ligado a la esencia de la conciencia, y por tanto a la relación-sujeto-objeto y a la intencionalidad como carácter fundamental de los actos de conciencia. Esta ligazón tiene como consecuencia que la propia «conciencia» se aprehenda como una especie de ente, como un suelo existente en el que se lleva a cabo el juego trascendental de los apareceres y se puede leer mediante la intuición eidética la esencia del aparecer como tal. A pesar de las interpretaciones de otro tipo, en Husserl hay en algunos lugares, y de manera por completo expresa en el «Epílogo a mis Ideas»²⁷, declaraciones inequívocas de un «idealismo universal»: «el idealismo trascendental-fenomenológico no es una teoría y una tesis filosófica particular entre otras, sino que la fenomenología trascendental como ciencia concreta es en sí misma, aunque no se diga una palabra sobre idealismo, un idealismo universal realizado como

²⁷ En: E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Drittes Buch*, Husserliana V, La Haya 1971.

ciencia»²⁸. Cuál es el sentido de este idealismo se declara allí donde se dice, no que sea su intención la negación de la existencia efectiva del mundo real, sino la aclaración del sentido del modo de ser del mundo real en el sentido de «que sólo la subjetividad trascendental tiene el sentido de ser del ser absoluto, que sólo ella es 'no relativa' (esto es, relativa sólo a sí misma), mientras que ciertamente el mundo real existe, pero en una esencial relatividad con respecto a la subjetividad trascendental, puesto que sólo puede tener el sentido de existente como producto intencional de sentido de esta subjetividad trascendental»²⁹. Pero ¿qué significa esto sino que la conciencia (en este caso la conciencia trascendental, a la que no hace finita ningún mundo externo limitador) se une consigo misma, o sea, con sus productos intencionales de sentido, que forman parte de ella y de sus nexos significativos únicamente como correlatos necesarios? De este modo, la conciencia se cierra sobre sí misma. Este idealismo existía en Husserl desde la primera concepción de una «Idea de la fenomenología» en las cinco lecciones introductorias al curso sobre cosa y espacio de 1907, y precisamente en la forma de la «reducción a la inmanencia pura». Ésta no era una inmanencia ingrediente, sino la «inmanencia en el sentido del darse en sí mismo» que procuró tanto al intuicionismo de Husserl como a su nueva forma de trascendentalismo *intencional* el campo preciso³⁰. Es cierto que Husserl habló expresamente en *La idea de la fenomenología* de una problemática epistemológica, pero Husserl utilizó este término, muy habitual por entonces, en un sentido muy peculiar: para él no se trata en ningún caso de los «fundamentos de las ciencias», sino de las estructuras fundamentales en las que puede tener lugar algo así como el aparecer de los objetos en el sentido más amplio y versátil de la palabra, su devenir presente, su aparecer como ellos mismos o bien en indicaciones, alusiones indirectas y actos de traer a intuición, en identificaciones de lo mismo a través de estas formas hasta llegar al darse ello mismo; en pocas palabras: se trata de una doctrina del fenómeno *puro* como tal, de una doctrina del *aparecer* de las cosas en lugar de una doctrina de su estructura y legalidad real-efectiva.

²⁸ *Ib.*, p. 152.

²⁹ *Ib.*, p. 153.

³⁰ E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, Husserliana II, La Haya 1973.

Y esta primera doctrina del aparecer será idealista (en el sentido de la fundamentación en la inmanencia) mientras no existan aún los otros motivos intelectuales que alcanzan especial importancia más tarde en *Ideas*: la idea de la tesis general de la actitud natural y la idea de la ἐποχή (el nombre está presente, pero falta la estructura específica de la ἐποχή —la división de la duda cartesiana en dos componentes de los cuales sólo se conserva uno, el no-escéptico, que consiste en la suspensión de la ejecución de la creencia—: el nombre mismo se emplea *promiscue* para la reducción a la inmanencia pura en el sentido del darse ello mismo).

A. de Waelhens ha ofrecido en su trabajo *Phénoménologie et vérité* una interpretación de la fenomenología husserliana que, en nuestra opinión, no es exacta ni realista, pero de acuerdo con él vemos en la filosofía heideggeriana una profundización de la husserliana³¹. De Waelhens cree poder apoyar esta tesis en la necesidad de un apriori material para el carácter de abierto humano respecto al ente.

Nosotros creemos, en cambio, que esta tesis de la profundización puede fundarse en un motivo intelectual husserliano central, esto es, precisamente en la ἐποχή. Si en la ἐποχή, tal como se expone en *Ideas*, se expresa una demanda central de la fenomenología como tal, entonces se puede plantear la pregunta de si, puesto que se presenta en nuestro pensador con posterioridad al inmanentismo de la reducción y al idealismo, ese motivo no es quizás independiente en el fondo también de éste. Creemos que la ἐποχή expresa en realidad el motivo, propio de la fenomenología como tal —como doctrina del aparecer del ente—, de un ir más allá del ente como tal, un motivo que ciertamente no se lleva a término en Husserl porque entra con el motivo de la inmanencia en un conflicto que Husserl zanja gracias a un compromiso peculiar.

En *La idea de la fenomenología* se caracteriza la ἐποχή o reducción como una actitud en la que el mundo entero recibe «el índice de la problematicidad». Se oculta así la diferencia fundamental entre la reducción y el escepticismo cartesiano, o cuando menos se evita desarrollarla adecuadamente. Sólo en los famosos párrafos 31 y 32 de *Ideas* se muestra una posibilidad que pertenece al pensar como tal, a saber, la posi-

³¹ A. de Waelhens, *Phénoménologie et vérité*, París 1953, p. 163.

bilidad de adoptar una actitud radicalmente no-tética que está plenamente en el ámbito de la libertad del pensar (lo que no vale para las tesis mismas y sus modalizaciones).

La separación del contenido del juicio con respecto a la tesis del juicio es una idea que surge dondequiera que se ve en la tesis la esencia del juicio, por tanto en Bolzano y Brentano; en Frege esta idea se hace efectiva expresamente con el título «separación de la fuerza asertiva con respecto al predicado»³². Pero en Husserl este motivo se somete a un examen a fondo y se vincula en *Ideas* con la nueva doctrina de la tesis general de la actitud natural, con la doctrina de la tesis no expresa, implícita, del «horizonte del mundo».

Todos estos motivos van mucho más allá de la concepción tradicional del conocimiento como juicio; ciertamente, la teoría del horizonte no está desarrollada en Husserl y, a decir verdad, choca con la teoría originaria del acto intencional como «conciencia de algo». La teoría del horizonte no puede hacerse tampoco compatible con la teoría de la intención y su cumplimiento (un horizonte no puede por principio pasar a ser una objetividad; la explicitación del horizonte es algo completamente diferente de la relación intención vacía-intuición-darse ello mismo; en cierto modo, un horizonte es una conciencia vacía constante que no puede cumplirse nunca y bajo ninguna circunstancia). La teoría del horizonte no es en ningún caso un *complemento* esencial de la teoría de la intencionalidad de acto, sino más bien su quiebra. Resulta, por ejemplo, muy problemático decidir si es el mundo el que se puede hacer comprensible desde el concepto de horizonte o, a la inversa, el concepto de horizonte desde el concepto de mundo.

No es, por tanto, hasta *Ideas I* cuando se habla de «poner fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural»³³, de «poner entre paréntesis el mundo natural entero», y se ofrece una descripción adicional del carácter de esta acción: yo «no niego este mundo (...), como si fuera un sofista, ni dudo de su existencia, como si yo fuera un escéptico; sino que práctico la ἐποχή 'fenomenológica' en sentido pro-

³² «Kurze Übersicht meiner logischen Lehren», en G. Frege, *Nachgelassene Schriften*, Hamburgo 1969, p. 214.

³³ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch*, Husserliana III, La Haya 1950, p. 57.

pio, esto es: no tomo el mundo que me está constantemente predado como existente, como lo hago en la vida práctica natural entera, pero más directamente tampoco como lo hago en las ciencias positivas: como un mundo existente de antemano, y en último término tampoco como un suelo universal de ser para un conocimiento que progresa en la experiencia y el pensar. En adelante no llevo a cabo ninguna experiencia de lo real de manera ingenuamente directa.³⁴

Con su genial, sagaz penetración analítica en la consideración cartesiana de la duda metódica, Husserl no sólo ha descubierto en la *ἐποχή* una estructura que durante siglos nadie pudo descubrir en ella; él ha consumado aquí, para hablar con su sucesor, un «paso atrás» ante el ente en total, cuya radicalidad supera incluso su propia intención filosófica.

No hacer uso de ninguna tesis sobre el ente: así se puede parafrasear el sentido de la *ἐποχή*. Y gracias a este no-uso preparar el terreno para una captación del fenómeno como tal, para la problemática del aparecer como tal. Sin duda Husserl sabe que la problemática del aparecer como tal no se domina sino combinando este «paso atrás» con una captación reflexiva de la conciencia que se ha hecho infinita (porque no está limitada por ninguna tesis del mundo externo). También está Husserl muy lejos de sospechar que el paso de la *ἐποχή* no es ninguna negación, sino mucho más negativo que toda negación: contiene lo negativo, el no, en el no-uso, en la *des*-conexión. A lo sumo, Husserl parece haber sospechado que en el fondo el filósofo ha avanzado aquí hacia una libertad única del hombre respecto al ente, libertad que no sólo no tiene nada que ver con el idealismo, sino que despliega su significación precisamente cuando se evita toda la temática del idealismo.

Pero esta sospecha está contenida en un giro fácil de explicar de las formulaciones husserlianas: si se avanza hacia el fenómeno puro como tal —en el que está dada ante nosotros la esencia del aparecer, del mostrarse, del manifestarse, en contraposición a la estructura de *lo que aparece*— sólo en virtud de una actitud que, más negativa que toda negación judicial, pone de manifiesto una libertad radical, nunca expresamente descubierta, del pensar humano respecto al ente, entonces es precisamente esta posibilidad, aunque imprevista, la que distin-

³⁴ Loc. cit., § 32.

gue al hombre como tal y constituye el fundamento para que justamente el hombre se convierta en el lugar del aparecer como tal. Aquí se asienta un fundamento del ser del hombre y de la espiritualidad humana más profundo que el tradicional, distinguido por la racionalidad: el fundamento de la racionalidad misma.

Ciertamente, la *ἐποχή* es concebida por Husserl como un acto específicamente filosófico, y la problemática de la *ἐποχή* entera se formula *partiendo del juicio*. También la *suspensión* de la tesis general está todavía adaptada al estilo de una especie de «separación de la fuerza asertiva con respecto al predicado» («existe en el mundo real uno podría aprehenderse como un predicado»). Pero, ¿no resulta muy natural plantear la pregunta: es la *ἐποχή* como actitud filosófico-reflexiva la que *crea* esta libertad única del pensar, y justamente del pensar humano y finito, abriendo así la puerta a la infinitud, o está fundado el acto de la *ἐποχή*, comprendido como «paso atrás» ante el ente en total, en la libertad única de la esencia del hombre con respecto al ente? ¿No hay todavía otras posibilidades, incluso más profundas, de atestiguar esta libertad?

Parece que Husserl tendió, al menos durante algún tiempo, a la solución de la cuestión en el sentido de un «salto al pensar absoluto», pero el planteamiento del problema encierra ya más que la posibilidad de una sospecha de la alternativa. Sin duda, Husserl habría tenido en este caso que hacer efectiva la *ἐποχή* de manera por completo universal, y esto habría significado a la vez: renunciar a su intuicionismo (y es que la intuición es siempre en el fondo intuición de un ente), al «principio de todos los principios» y, por último, incluso al ideal de una filosofía como ciencia estricta (mientras la ciencia sea precisamente ciencia del ente), o, al menos, no poder ya defender este ideal con el enorme *pathos* de convicción que le caracteriza.

La fenomenología husserliana ha retrocedido ante la *universalidad* de la *ἐποχή* porque en tal caso no habría quedado ninguna experiencia ni suelo de la experiencia, por consiguiente tampoco un suelo de ser para una posible ciencia³⁵. Husserl busca un *residuo* que no sucumba a

³⁵ Cf. para esto las preguntas al principio del § 33 de *Ideas I*, Husserliana III, p. 168.

la *ἐποχή*, una conciencia no-real, in-finita y absoluta que pueda captarse en la intuición pura-inmanente y describirse junto con sus correlatos intencionales.

Pero, ¿puede verse la fuerza especulativa de la *ἐποχή* husserliana sólo en esta dirección, seguida por el propio Husserl, que le aproxima al idealismo alemán, o por el contrario puede la idea heideggeriana de un hacerse atrás ante el ente fundarse en la relación de la esencia del hombre con el ser, y aprehenderse como el desarrollo de «lo no dicho en la teoría husserliana»?

El concepto de verdad heideggeriano no se orienta en general, como el de Husserl, por la idea de intencionalidad (y esto quiere decir por el ente). Heidegger supera la tradición al clasificar las estructuras judicativas como estructuras de verificación de lo idéntico, igual que Husserl había hecho en la problemática de la intencionalidad, sobre todo en la oposición de lo vacío y la plenitud, pero va todavía más lejos al subordinar la intencionalidad al concepto de conducta descubridora. La conducta descubridora se entiende entonces como dirigida por la comprensión de las estructuras de conformidad que se fundamentan en la comprensión de las posibilidades propias y que fundan la «estructura-como» de la interpretación originaria, estructura como modo derivado de la cual se acredita el juicio predicativo. La problemática de la verdad da así un giro que la aleja de la dimensión tradicional «intuición-mero pensar» (en Husserl esta relación se aprehende de manera original, pero se conserva la polaridad fundamental) y la introduce en la dimensión de la cura como ser del ser-ahí. La conducta práctica es verdadera, realmente descubridora, en caso de que encuentre aquello de lo que hay que curarse y lo que ha de hacerse en el nexo de las remisiones prácticas y, siguiendo estas indicaciones, abra realmente camino a la posibilidad proyectada previamente. (Las posibilidades de ser previamente proyectadas no pueden entenderse como planos e ideas que puedan realizarse, sino que su realidad es la de la posibilidad misma). De primariamente verdadero y presupuesto de las estructuras de descubrimiento íntegras puede calificarse el ser-ahí descubridor, abierto: la cura. De secundariamente verdadero se podría calificar entonces el ser intramundano descubierto. Sólo entonces, como modo derivado del ser-verdadero, viene la articulación lingüística del curarse-de y el modo derivado de esta articulación: el juicio predicativo.

Así pues, en la fase de *Ser y Tiempo* la problemática originaria de la verdad se emplaza en la apertura del ser-ahí. Pero la apertura es aquí la de las posibilidades fundamentales en cuyo campo acontece el ser del ser-ahí como «movimiento» originario-ontológico. Las posibilidades fundamentales se abren desde el encontrarse, cuya comprensión, por tanto, hace posible interpretar la apertura del ser-ahí. El encontrarse fundamental de la angustia tiene entonces una importancia crucial. La angustia singulariza en el ser-ahí puro, propio, libre de todo término medio, porque conduce a la comprensión de la posibilidad más propia, irrefe-rente e irrebasa-ble: la del no-ser. Pero esta comprensión de la posibilidad que «trabaja» siempre en el fondo del ser-ahí, posibilidad de la que el ser-ahí se evade en la cotidianidad pública cuando huye a la otra posibilidad, la que alivia, es la que en el fondo hace posible toda claridad, todo aparecer, y por ello también la verdad como tal. Si no hubiera este ser-ahí finito que está abierto a sus posibilidades gracias al encontrarse fundamental de la angustia, no podría haber claridad alguna en el universo ni verdad.

¿Qué significa entonces, desde el punto de vista de la problemática de la fenomenología, este encontrarse fundamental que nos abre nuestras posibilidades fundamentales? Creo que no nos equivocamos si afirmamos: la posibilidad de llevar a cabo «el paso atrás ante el ente en total» se concibe aquí como perteneciente a la esencia (=ser) del hombre en general, como el acontecer fundamental en él que determina la concreción de toda la estructura del ser-ahí, como fundante de esta esencia. Lo que la *ἐποχή* husserliana como acto filosófico *κατ'ἐξοχήν* puso de relieve se acredita entonces como algo fundado en el ser-ahí humano y su trascendencia. La comprensión del ser como tal, como diferente del ente, se convierte con ello en el fundamento del fenómeno. Así se supera a la vez la problemática de la conciencia y del sujeto consciente, pues la conciencia se revela como *ser* «que eclosiona» en una situación fáctica. Ciertamente que el ser como tal se considera posible sólo en la comprensión del hombre, y esto significa: sólo en un ente que está por principio *interesado* en su ser (lo que también significa que está interesado en el ser en general), que no es «indiferente» respecto a él, sino que es *por él ahí* —y que tampoco puede por esto ser aprehendido en ningún caso como lo que sencillamente está ahí delante, previamente dado—. Con todo, se reconoce cada vez con mayor claridad que no es el hom-

bre quien por su modo de ser condiciona, constituye y hace funcionar la comprensión del ser, sino que es el ser que eclosiona en la esencia del hombre el que puede perfilar al hombre como tal. Esta eclosión de la diferencia fundamental entre ente y ser, efectuada por el ser mismo, es al mismo tiempo fundamento del carácter de abierto del hombre para el ente y fundamento de toda verdad como libertad para el ente. Así pues, esta eclosión tiene en adelante que calificarse de verdad más originaria. Pero, del mismo modo que el ser-ahí humano y el ser mismo (que no puede ser nunca un ente, y por ello tampoco puede producir y determinar activamente lo que, siendo, existe), tal verdad originaria es finita. Y por esta misma razón también toda relación del hombre con ella de modo expreso, todo intento de asir el ser como tal, tiene ciertamente que comprenderse sólo como una relación que parte del ser mismo y, por tanto, como su «destino», pero por ello mismo también siempre *históricamente* y de manera fragmentaria, de modo que siempre queda presupuesta y no puede nunca alcanzarse la eclosión originaria de la diferencia fundamental, el des-ocultamiento en sentido profundo.

La problemática de la verdad se ha movido de manera originariamente *práctica* alrededor de la oposición ético-existencial entre propiedad-impropiedad y autenticidad-inautenticidad del ser-ahí y su apertura. Tiene, por consiguiente, que conseguir realizar una dimensión mucho más importante, a saber, una dimensión *histórica*. El hombre histórico, el hombre que en el arte y la filosofía vive en conformidad con el destino del ser, en una relación expresa con el ser, puede ver y tematizar el ser sólo como ser del ente; el ser como tal, como origen de la luz (de la verdad, del aparecer como tal) se le oculta, y en verdad de manera cada vez más decidida, asimilándose a la desocultación del ente y, finalmente, obstruyendo por completo el acceso al origen: la historia, cuyo principio ya conocemos, es al final la historia de la esencia de la técnica. No podemos repetirla aquí, lo que significaría desviarse mucho de nuestro propósito. Pero podría ser pertinente la observación de que esta teoría a-subjetiva de la verdad que toma por base la finitud de la verdad, del ser y del hombre hace posible por primera vez desde Hegel (y Marx) una aprehensión de la historia que no es ni teo-lógica ni antropológica en el sentido de una síntesis de finitud e infinitud como la que la sociología del siglo XIX volvió a intentar, una y otra vez y de diversa forma, por la vía de la sociedad.

Volvamos ahora de nuevo a la *ἐποχή* husserliana e intentemos confrontarla con la concepción heideggeriana del ser. Ambas consideraciones filosóficas coinciden en proponerse la ejecución de ese fundamental ir más allá del ente y en que están en condiciones de llevarlo a cabo. Los dos tienen así mismo ante sí la problemática fundamental del aparecer como tal, problemática que intentan resolver en su alcance fundamental: Husserl en el retroceso a una subjetividad trascendental, Heidegger en el retroceso a la eclosión de la diferencia ontológica como verdad más originaria, como verdad ontológica en cuanto fundamento de toda verdad óptica relativa al ente como tal, sea la verdad de la apertura, sea la del estado de descubierta. Las dos consideraciones son en esencia de naturaleza negativa, pero ninguna de ellas opera con una negación judicativa: la *des*-conexión, la *abs*-tención del juicio y la *sus*-pensión de la creencia son, para expresarlo de manera paradójica, mucho más negativas que cualquier negación, y descansan sobre una libertad de *no*-afirmar. El ser heideggeriano, el ser de la metafísica, el ser de la ontología, aparece por de pronto como nada del ente, y lo negativo en que se manifiesta es, naturalmente, más originario que cualquier negación judicativa (que ya por su lugar en el juicio hace patente su carácter derivado): aparece, pues, como anonadamiento, como rechazo afectivo de toda ocupación en los nexos mundanos, especialmente en los de conformidad, aversión que implica una peculiar versión hacia el ente como tal. La diferencia fundamental entre ambos pensadores parece a primera vista radicar en que la *ἐποχή* es un acto específicamente filosófico, mientras que el ser anonadante como nada del ente es inseparable de la posibilidad fundamental del hombre como hombre. Pero en el fondo también es sólo la *ἐποχή* la que revela la naturaleza del hombre como ser espiritual y pensante, su libertad primordial en medio del ente, una libertad que es fundamento de la verdad, pues sólo sobre la base de ésta se muestra el espíritu humano como el suelo de todo aparecer posible. Una diferencia profunda está en que la apertura del ser-ahí (y por ello también su relación con el ser) está arraigada originariamente en un *πίθος* del que no puede encontrarse huella alguna en Husserl; la *ἐποχή* parece ondear como una bandera libre sobre el campo del pensar. Que ésta no necesita ser, sin embargo, una diferencia fundamental, que sólo una inadvertencia la determine, podría desprenderse de la semejanza de la *ἐποχή* con la consideración cartesiana de la duda,

cuyo πάθος es, obviamente, *la duda*; en Husserl la duda pretende más bien convertirse de nuevo en un θαύμα, en el πάθος originario de los filósofos antiguos, que está ligado al abismal estar suspendido característico del pensar que se abstiene de toda tesis, y que justamente empieza a vislumbrar el ser como «espacio» del hacerse atrás ante el ente allí donde únicamente puede aparecer algo. Husserl da su «paso atrás» en la esfera del pensar, del juicio, de las tesis expresas; en él no se menciona ningún «anonadamiento», el ser no se manifiesta como nada del ente (y nada de las ciencias, que no se vuelven hacia la filosofía, hacia la metafísica). Da así la impresión de que «el paso atrás» es una invención, un hallazgo de la filosofía, cuando, sin embargo, está inscrito en el hombre como tal. También Heidegger hace, ciertamente, realizar al filósofo el paso atrás *expreso*, articulado intelectualmente, y luego ve en *este* paso el comienzo de la historia en el sentido propio de la palabra; pero su creador no pregunta a la ἐποχή por su origen, por su posibilidad fundamental, y nada parece oponerse a una interpretación de ella desde la esencia de la finitud humana.

La diferencia más decisiva entre ambos pensadores en lo concerniente al «paso atrás» me parece que reside en que Husserl no vio claro que su ἐποχή presupone la finitud humana, y en que, por ello, se quedó fluctuando entre la finitud y una infinitud como la que tenían en mente los pensadores del idealismo alemán. La consecuencia es que Husserl no pudo captar históricamente ni el ser ni la verdad, y por esta razón tampoco pudo superar el concepto tradicional de tiempo —a pesar de su gran arranque para una nueva aprehensión del tiempo; pues si no estamos equivocados, la conciencia interna del tiempo husserliana, que constituye la *corriente* de conciencia, finalmente continúa ligada a la corriente misma y sigue siendo un *ente* en el sentido trascendental—.

Una de las consecuencias de la retirada husserliana ante el abismo de la finitud que se abre en la ἐποχή, ante sus presupuestos y las consecuencias de su ejecución ilimitada, fue también ésta: que Husserl no fuese capaz de desprenderse realmente del ideal de la filosofía como ciencia estricta, esto es, como ciencia válida atemporalmente y que tiene que desarrollarse en lo infinito, y que subordinase a este ideal la teoría del aparecer.

Los contactos entre estos dos pensadores nos parecen con todo lo bastante importantes como para juzgar verosímil en otro respecto la

tesis de De Waelhens: ambos pensadores comparten el motivo fundamental de su pensar, el fenómeno del fenómeno, el aparecer como tal, la verdad originaria, y en ambos se trata de una lucha en vista de la profundidad del problema, de profundizar en la consideración. Se puede discutir una u otra consideración analítica, no estar de acuerdo en lo tocante a las evidencias intelectuales: la dirección del avance es en ambos la misma, y si se considera a Husserl un pensador crítico, costará mucho tildar a los otros fenomenólogos de metafísicos acrílicos.

Apéndice

Concebir la crisis como crisis del ser: en ello radica un cierto paralelismo entre Heidegger y el marxismo. En Heidegger, sin embargo, ni se examina el ser del hombre en su objetivación social, ni se sostiene la creencia en poder agotarlo y captarlo con ayuda de la dialéctica histórica. La concepción heideggeriana de la historia, si ha de haber una, nos parece girar en torno a las decisiones «raras y simples» de la historia. Aunque a veces parece que en él la historia, sobre todo la occidental, tuviera lugar en la esfera del pensar, donde acontece el «destino del ser», la posición de partida en el ser-ahí que comprende el ser no está en modo alguno ligada a esta esfera, pues hay comprensión del ser tanto en la esfera del no-concebir como también en la de la comprensión conceptual expresa, tanto en la esfera de las necesidades como en la de la creación espiritual. En todo ámbito semejante es posible una relación más originaria con el ser y así una verdad más originaria. Pero la historia no obedece a ninguna «lógica del ser», se tenga ésta que asegurar empíricamente o que construir especulativamente. Como quiera que el ser mismo es originariamente finito, pero igual de originariamente tiene y debe tener una dimensión de ocultamiento, la historia que obedece al «destino del ser» no puede ser un desarrollo progresivo. Sólo puede representar un repetido ejercicio de elevación a partir de la caída, pudiéndose ocultar esta caída, caracterizada por la pérdida de la relación originaria con la verdad, bajo la máscara del progreso, la ilus-

tración y el poder (lo que, por otra parte, no significa que estos fenómenos sean por ello idénticos).

De tal ejercicio de elevación, de semejante giro de la historia, que no está a disposición del arbitrio humano pero tampoco es independiente de la comprensión de la propia finitud y de su aceptación, parece tratarse allí donde el mundo técnico de hoy se convierte en una cuestión realmente filosófica.

Tal vez habría, además, que reparar en lo siguiente.

¿Cómo puede lo salvador convertirse realmente en lo salvador, esto es: salir del olvido y desplegar un poder histórico? En el mundo técnicamente dominado no parece haber ninguna posibilidad de llevar la esencia de la técnica a la comprensión propia y a la autorrevelación. Hay, sin embargo, ciertos fenómenos del mundo técnicamente dominado que parecen plantear el problema de si en ellos no se prepara un cambio fundamental en la relación del hombre con la verdad. Un cambio que de una verdad en el sentido de la corrección, sujeta al dominio de la técnica, podría volver a llevar a una verdad más originaria.

Puesto que la era técnica es la época de los recursos calculables y de su utilización según demanda, y sabe cargar con todas las cosas y exprimir las con vistas a su posible rendimiento, es una época de un despliegue de poder sin precedentes. Como el medio más poderoso de aumentar este poder se ha revelado la confrontación, la escisión y el conflicto. Especialmente en el conflicto resulta claro que el hombre como tal no se comprende como el dominador, sino como algo demandado. Sin duda, es un hecho que innumerables hombres han entrado voluntariamente en este conflicto, ofreciéndose así como instrumentos a la concentración de poder, a su aumento y descarga, conscientes de sacrificarse o de ser sacrificados en él. ¿Qué significa aquí sacrificio y por qué se habla en general de sacrificio y no simplemente de recursos, de su empleo y su gasto?

La idea de sacrificio es de origen mítico-religioso. Incluso allí donde ya está oscurecida y encubierta por motivaciones tardías, se expresa en ella una voluntad de vincularse, a través de la autodegradación y la resignación, con algo superior, una voluntad de unirse a lo superior en virtud de la reciprocidad así provocada y de asegurarse de su poder y favor. La idea paradójica es que uno gana con la pérdida voluntaria. Se habla de que los padres se sacrifican por su hijo y con ello por la con-

tinuación de su línea de existencia, de que los combatientes lo hacen por la existencia futura de la comunidad y del Estado, etc. Pero desde el punto de vista de una visión técnica del mundo no hay en el fondo diferencias de rango relativas al ser; toda jerarquía es más bien arbitrario-subjetiva, y objetivamente sólo hay diferencias de fuerza de orden cuantitativo. Que todavía se hable aquí de sacrificios es, por tanto, una inconsecuencia y un prejuicio.

Pero en el sacrificio en el auténtico sentido de la palabra está contenida la idea de una diferencia de rango. El sacrificio religioso presupone la diferencia de rango entre el ser divino y el no-divino. El sacrificio por algo o por alguien presupone el pensamiento de la diferencia de rango entre el ser humano y el meramente cósmico, y a su vez, en lo humano, las posibilidades de acrecentamiento o degradación del ser. No se sacrifica lo que no importa, sino que un verdadero sacrificio es siempre sacrificio de la vida, bien en el sentido absoluto, bien en el sentido de lo que acrecienta nuestro ser, lo enriquece, lo hace valioso, lo cumple.

Se habla así mismo de los sacrificios en vidas humanas que una catástrofe natural ha provocado, y en ello resuena la diferencia de rango entre el ser humano y el ser muerto. Esta diferencia también resuena en las pérdidas económicas, por ejemplo cuando se las califica de «sacrificio» causado por un huracán. Se habla en cambio de «ser sacrificado a sangre fría» cuando alguien del rango de ser del hombre es tratado como una cosa y «sacrificado» en interés del desarrollo y de la autoconservación.

En suma, el término sacrificio remite a una comprensión del ser por completo distinta de la que posee de manera exclusiva la época técnica. Cuando los hombres tienen la impresión de que ellos mismos u otros se sacrifican o son sacrificados, ceden con completa naturalidad a una comprensión del ser, o, mejor dicho, a una comprensión del ser relativa al modo de ser del hombre que está impregnada de la diferencia de rango entre los modos de ser.

Ahora bien, la experiencia del sacrificio es una de las experiencias subyugadoras de nuestra época, tan poderosa y decisiva que la humanidad a duras penas pudo superarla y evadirse de ella; evadirse precisamente a la comprensión técnica del ser, que promete eliminar esta experiencia y para la que no hay nada parecido al sacrificio, sino sólo

recursos empleables. Los conflictos revolucionarios y bélicos de nuestro siglo nacieron y se extendieron en el espíritu del dominio técnico del mundo, pero quienes tuvieron que asumir sus costes no eran en modo alguno una mera provisión de fuerzas disponibles; más bien no podían reducirse a ello, y justamente esto es lo que se expresa al hablar de sacrificios.

Los sacrificados son así la presencia constante de lo que no se agota en los cálculos del mundo técnico. La posguerra se entregó a la técnica para evitar su reproche, y precisamente de un modo que, no sólo garantiza el olvido, sino que es capaz a la vez de reforzar la propia técnica a través del conflicto. Pues una parte del mundo se concentró en el aumento de lo suministrable y se dedicó así al proceso de su disfrute, mientras la otra está empeñada en proseguir la lucha y por ello capta y emplea lo técnico de otro modo, aunque se ponga en sus manos de manera no menos estricta. Y al encontrarse ambas partes de acuerdo, pero en una unidad disonante y conflictiva, el proceso de dominación del planeta experimenta un constante aumento.

En modo alguno debe minusvalorarse el milagro económico de la posguerra y pasarse por alto la obra social vinculada con él, que no es comparable con nada anterior. Pero tampoco es lícito ignorar la circunstancia de que lo humano aparece aquí en una forma que, aunque capacitada para aumentar el rendimiento y sus resultados, no está en situación de comprender que los sacrificios, dondequiera que ocurran, nos conciernen como seres que viven por una diferencia de rango en el ente mismo, seres a los que importa su modo de ser en su misma «sustancia».

En estas circunstancias quizás es importante que existan hombres que hayan intentado repetir la experiencia del sacrificio y sustraerse al olvido. Muy importante parece ser también la circunstancia de que sorprendentemente esta repetición tenga lugar con frecuencia por parte de quienes son conocidos como protagonistas del mundo técnico. Pues resulta así claro, por un lado, que ello no puede achacarse en su caso a residuos metafísico-mitológicos, y, por otro lado, que en su experiencia humana del mundo han dado con un auténtico límite de lo técnico.

La repetición de la experiencia del sacrificio entrafía ciertas peculiaridades que pueden enlazarla con un cambio de la relación con la verdad.

Los «sacrificados» de las guerras que fueron revoluciones mundiales o estuvieron vinculadas con ellas, los sacrificados de la época técnica y de sus perturbadoras posibilidades, vivieron en la experiencia ingenua del sacrificio, que ciertamente presupone una comprensión ontológica del ser específicamente humano, comprensión que, sin embargo, opera en la forma de una «precomprensión». El ser humano en su índole propia no se hace explícito en ella. El resultado de esta operatividad es un sacrificio en el sentido material-objetivo, casi podría decirse en el sentido cósmico, una especie de intercambio de un ente por otro. Lo que con ello entra expresamente en el campo de visión son cosas, que, aunque están unas respecto a otras en un orden jerárquico y en modo alguno aparecen a los interesados como productos de un poder arbitrario, no dejan aparecer el fundamento de este orden.

La repetición del sacrificio no presupone sólo, como el sacrificio «ingenuo», una ejecución voluntaria del sacrificio. Puesto que la repetición apunta en el fondo a la superación de esa comprensión técnica del ser que constituye el fundamento del desconocimiento y de la inutilidad del sacrificio, ya no basta en absoluto con una actitud ingenua de sacrificio. Por esta razón, el por-mor-de-qué concreto del sacrificio no se abre paso en el sacrificio repetido. La acción entera puede entenderse desde la protesta, protesta no contra los hechos concretos singulares sino —en el fondo— contra la comprensión que los sostiene. Visto desde aquí, el sacrificio repetido no lo es por nada sustancial-afirmativo. Como en todo sacrificio radical, ciertamente está a la vista además la finitud propia; no como tema de meditación o reflexión, pues no se trata de esto sino del esbozo de una dimensión por lo demás cegada. De hecho la finitud no se elude, por más que tampoco se exhiba ostensiblemente. Sin despreciar o quitar importancia a ciertas determinaciones concretas de objetivos histórico-sociales, el peso de la cuestión se distribuye de otra manera. Del entregarse por algo nace un entregarse por lo que no «es» una cosa ni algo cósmico. El sacrificio adquiere el sentido de que deviene expresa la auténtica relación entre la esencia del hombre y el fundamento de la comprensión, fundamento que le convierte en hombre y que es radicalmente finito, esto es, que no es ningún fundamento del ente, ninguna causa, ninguna fuerza. Precisamente por esta circunstancia es necesario que el hombre responda de ello y que a ello se inmole, llegando sólo así a conquistar su humanidad en el

sentido auténtico. El fundamento de la comprensión no es verdaderamente, considerado en sí mismo, un poder, sino que, por el contrario, es una luz y algo abierto que revela. Pero en el hombre, cuyo ser eleva tal fundamento esencialmente, se convierte en poder, en un poder formidable e inquietante, como pone de manifiesto la esencia de la técnica, pero también en un poder que quizás puede tornarse gracias al sacrificio en lo salvador.

El sacrificio adquiere de este modo una figura curiosamente radical y paradójica. No es un sacrificio por algo o por alguien, si bien en cierto sentido es un sacrificio por todo y por todos. Es en un sentido esencial sacrificio por nada, si entendemos con «nada» todo lo que no es ningún ente.

En el fondo podría considerarse que es esta comprensión del sacrificio lo que constituye la diferencia entre el cristianismo y esas religiones que han concebido siempre lo divino como poder y fuerza y el sacrificio como la acción que vincula con este poder. El cristianismo, en cambio, ha puesto el sacrificio radical —como quizás permite creer la interpretación apuntada— en el centro, y fijado su objetivo en la mayoría de edad del ser del hombre. En la radicalidad del sacrificio está puesto lo divino en el sentido de lo sobrehumano, lo sobrehumano en el sentido del abandono de lo usual-cotidiano. La forma madura de cristianismo desmitologizado tiene quizás que buscarse en esta dirección.

Sea como fuere, nos parece que el sacrificio radical es la experiencia de nuestro tiempo y del pasado más reciente con que podríamos vincular un giro en la comprensión de la vida y del mundo; giro que, sin despreciarla románticamente, podría por primera vez conducir a sí misma y de este modo superar esta época de la comprensión técnica, externamente rica pero en esencia indigente.

CARTESIANISMO Y FENOMENOLOGÍA

I

Nuestro asunto no es, como alguien podría suponer, un estudio comparativo de la fenomenología de Husserl o Heidegger con la filosofía de Descartes o con alguno de sus filosofemas. Aquí el término «cartesianismo» se utiliza más bien en el sentido en que lo emplea también Medard Boss en su *Grundriss der Medizin [Compendio de Medicina]*, que está emparentado con el que Husserl utiliza en *La crisis* al hablar de Galileo y de su ciencia matemática de la naturaleza. Se trata de una «construcción ideal» cuyo componente básico es el dualismo de *res extensa* y *res cogitans* en que la *res extensa* concebida matemáticamente concentra toda la realidad y eficacia causal, mientras que la *res cogitans* es una mera copia derivada.

Aunque el término «cartesianismo» pueda parecer inapropiado en la medida en que designa algo que el propio Descartes nunca sostuvo, sí resulta adecuado cuando se hace objeto de reflexión el surgimiento y la índole de la ciencia moderna de la naturaleza y del proceso de cientificismo que sigue sus pasos. Es, pues, un dualismo cuyo representante es Regius antes que Descartes. Se comprende desde luego que Husserl prefiera hablar del espíritu de Galileo, más que del de Descartes: un matematismo de alcance universal que se endereza a la formalización y tecnificación y que condena a la *res cogitans* a una necesaria dependencia; aspectos todos éstos que el espíritu cartesiano no comparte propiamente y que en un principio más bien se esforzó en combatir. Queremos en

todo caso anticipar que usamos el concepto de cartesianismo como designación sumaria de un determinado y característico curso del espíritu del siglo XVII, del que A. N. Whitehead ha dejado dicho vivamente: «La vida intelectual de los pueblos europeos durante los últimos 225 años puede describirse breve y cumplidamente diciendo que han vivido del capital de ideas que les legó el genio del siglo XVII».

Uno de los componentes principales de este «capital de ideas» cabe identificarlo como «ciencia y científicismo». La ciencia deja de proceder de la filosofía y deja de proceder como filosofía; es decir, la ciencia no corresponde ya al estremecimiento que la certeza ingenua siente en punto a que el ser nos sea directamente accesible y esté lleno de sentido, y tampoco corresponde por tanto al esfuerzo por restituir tal certeza y tal sentido. La ciencia irrumpe más bien como un saber enérgico que sólo se deja guiar por lo que existe y cuyas tesis vienen dictadas «a todo trance» por la pura objetividad. Sobre ello, la ciencia va creciendo paulatinamente también como un saber especializado, que aplica los esquemas formales de la objetividad pura, puestos a prueba en un determinado dominio, a más y más regiones del ser, a más y más sectores de nuestra experiencia. Los rasgos esenciales de esta nueva ciencia, que en su origen sí se fundó —es verdad— en la idea de la filosofía, pero que se fue haciendo más y más extraña a ella, pueden quizá condensarse en los siguientes puntos:

1. La nueva ciencia tiende al formalismo, a la forma más que al contenido, y no sólo por cierto en la figura de la nueva matemática, del álgebra, del análisis infinitesimal, de la matemática de los continuos, sino también, por ejemplo, en la figura de una lingüística racional universal.

2. Está internamente constituida como «saber de dominación» (según la denominación de Scheler); saber que prima la predicción, y también la «retro-dicción», la construcción, los mecanismos, el «hacer».

3. En ella la especialización no resulta sólo del crecimiento del saber positivo, sino fundamentalmente de retrotraer lo que existe a esquemas matemáticos e incluso formales, y de hacerlo una y otra vez y siempre de nuevo.

4. Allí donde el retroceso a esquemas matemáticos o formales ya no es posible, como ocurre en la filología o en las humanidades, surge, con todo, una captación de la realidad digna de crédito en la medida en que

se basa en conclusiones obtenidas de aquello accesible como dato, a saber: de los documentos valorados críticamente. Con lo que incluso aquí la realidad se vuelve un constructo.

Es claro que todos estos rasgos fundamentales pueden explicarse en virtud del matematicismo ilimitado, irrestricto, cuyos precursores en la Antigüedad fueron Demócrito y Platón y cuyo potencial y alcance fue Descartes el primero en mostrar. Galileo practicó ciertamente este matematicismo, pero no reflexionó sobre sus fundamentos. Tal es quizá la justificación de hablar en general de cartesianismo, aunque haya otras razones de detalle. Descartes es uno de los promotores de esa geometría analítica para la que una figura plana y determinados pares numéricos son dos modelos de la misma estructura; es también el padre del concepto de *mathesis generalis*, y Chomsky lo tiene por el predecesor de su «gramática transformativa» dominada por el espíritu del «formalismo creador»: en el lenguaje radica la prueba principal, y propiamente la única, de que el hombre difiera de la máquina (y merced a esta diferenciación, Descartes entiende el *animal rationale* de modo enteramente distinto de cómo lo hacían los griegos). Descartes asignó al saber dominador, como su dominio primario, la *res extensa*: ella es el terreno primordial en que se aplican las formas matemáticas y en que, por consiguiente, domina la causalidad universal y la predicción exacta (y esto aunque él en persona fracasara en la formulación concreta de las leyes de la naturaleza). También fue Descartes quien enunció de manera lapidaria la meta del saber depurado metódicamente: éste había de hacernos «los amos de la naturaleza y como los dueños de ella». A la especialización científica contribuyó Descartes en especial en la psicología con el concepto de asociación y con la doctrina de la vida emocional fundada fisiológicamente. Se insiste frecuentemente en que careció de sentido para la filología y para la Historia, pero la idea de la crítica histórica y la exigencia moderna de reconstrucción de la Historia sobre la base documental se inspiran en el espíritu de Descartes. Por lo que puede decirse también que toda la historiografía de la Ilustración, que en su momento —hasta finales del siglo XVIII— alcanzó una significación tan revolucionaria que sin duda superó ideológicamente a la de la ciencia aplicada de la naturaleza, es justo un fragmento de cartesianismo.

La figura de Descartes reviste asimismo gran significado para las ciencias médicas, tanto por su interpretación mecanicista de los organismos

animales y humanos como también por la idea de que la medicina es la ciencia señera de entre todas las aplicadas. La mecánica misma se halla en último término al servicio del bienestar humano. De aquí que la medicina sea la técnica *par excellence*, y, tal como Etienne Gilson ha subrayado en su comentario al *Discurso del Método*, ella es el fin práctico que dirige los afanes cartesianos de reforma del saber. Desde entonces el mecanismo del organismo humano ha sido el punto de partida del cartesianismo médico, es decir, biológico. Un punto de partida globalmente invariable de la medicina, aunque perfeccionado incesantemente y sometido a creciente refinamiento, ya que el proyecto filosófico, es decir, ontológico, que lo sostiene no ha variado en lo principal. Pues se trata siempre de un objeto subsistente, que no depende ontológicamente de nada externo y que en este sentido es una sustancia, respecto de la cual únicamente el modo de entender su funcionamiento cambia con el progreso del conocimiento científico: se lo concebirá primero como una máquina neumática, luego como máquina química, más tarde como una combinación de distintos mecanismos gobernados cibernéticamente... Con todo derecho podríamos hablar de este cartesianismo en medicina como de un fisicalismo ilimitado. Fisicalismo es el aferrarse coherente a la idea de que la esfera de objetos de la física (o para hablar con Descartes, la *res extensa*) es la esfera de la eficacia causal, y ante todo la esfera de la causalidad exacta sin la que no es posible la predicción. Tal fisicalismo prescribe a la etiología médica dónde ha de buscar las causas últimas de los fenómenos patológicos, y a la terapéutica, de qué modo ha de acometerse el tratamiento efectivo.

Ciertamente que el propio Descartes no llegó aún a concebir la *res extensa* como dominio de la causalidad exacta; lo impedía su convicción de la acción recíproca entre cuerpo y alma, así como también la convicción, fundada en su idea de la conservación del impulso, acerca de que el cambio de dirección de un movimiento en el espacio no requería gasto de energía; pero ya Spinoza (con el paralelismo mecánico-metafísico) y Leibniz, los dos más grandes cartesianos, eliminaron esta incoherencia. Ahora bien, la idea capital de que el mundo es *res extensa* significa ya el paso decisivo en el camino hacia la objetivación que es por esencia el fisicalismo, y que la ciencia moderna consume con tan enorme éxito en un proceso de especialización que sigue el modelo de la ciencia matemática de la naturaleza. En este punto, los dos grandes críticos de la ciencia matemática de la naturaleza que parten de la pers-

pectiva fenomenológica sí están de acuerdo, por muy profundamente que diverjan sus interpretaciones. La ciencia moderna de la naturaleza se caracteriza —afirma Husserl— por haber olvidado su propio punto de partida en el mundo natural de la vida y haber saltado por encima de éste. Heidegger por su parte afirma que en Descartes, el pensador que funda ontológicamente la ciencia matemática de la naturaleza, se muestra de manera ejemplar que este designio «salta por encima» del mundo natural tanto «óntica» como «ontológicamente». Acerca de cuál sea el sentido concreto de eso sobre lo cual «se ha saltado» y acerca de cómo se produjo y de cómo se produce todavía el salto, divergen las perspectivas de ambos pensadores; y lo hacen en razón de dónde ve cada uno de ellos el centro del problema: en el descubrimiento de la subjetividad esencial del mundo en que la experiencia intuitiva es posible, cual es el caso de Husserl; o en el ocultamiento del rasgo fundamental del ente que primariamente encontramos, en el arrumbamiento del mundo como estructura del ser «abierto» que nosotros somos, en el caso de Heidegger. En un principio la cosa se plantea así: para Husserl la ciencia pasa por alto un aspecto esencial del ente, que es imprescindible para la comprensión del ente, mientras que para Heidegger la ciencia da la espalda al ser en su diferencia respecto del ente, y el arrumbamiento del «mundo» práctico circundante es sólo un síntoma de este abandono más profundo; la ciencia enlaza así con una tendencia hondamente arraigada en nuestro modo de ser como hombres, que pretende reducir la comprensión del ser al plano único de «lo que existe ahí delante». Por razones que se discutirán más adelante, nosotros nos inclinamos a la visión de Heidegger, aunque a la hora de caracterizar la ciencia matemática de la naturaleza y el naturalismo científico que sigue sus pasos, el fisicalismo, Husserl entra más en los detalles. Seguiremos por ello a Husserl, que es tanto como decir que hacemos provisionalmente abstracción de problemas ontológicos (en el sentido de la pregunta por el significado del ser); problemas que Husserl no tematiza, aunque en ocasiones topa con ellos en el curso de su revisión del punto de partida cartesiano.

El mundo «natural» de la vida (o mejor, nuestro entorno concreto) es un mundo práctico; es el único mundo accesible a la intuición y es por ello inexacto en su misma esencia. Con este carácter de inexactitud se vincula la técnica especial de la «idealización», por medio de la cual nosotros construimos formas y conceptos exactos basándonos en un

proceso de «paso al límite»; estas formas y conceptos permiten por su parte proposiciones exactas, conocimientos exactos, tesis exactas. Los conceptos y proposiciones en cuestión no se caracterizan sólo por la exactitud: son asimismo «representaciones en sí» y «verdades en sí» que todo hombre puede pensar con perfecta identidad. Al ser retroaplicados a la experiencia inexacta, permiten el dominio técnico de ésta. Pero así surge también el peligro de que el origen de estos conceptos caiga en el olvido, de que su origen se abandone sin más a una tradición recibida de manipulación de la experiencia, y de que los resultados de la idealización se conciban entonces como la auténtica realidad de los objetos de la experiencia. El peligro crece cuando, por una parte, la matemática se hace cada vez más y más abstracta, al proponerse siempre nuevas tareas universales que al cabo sólo se dejan dominar por la formalización y la tecnificación; y cuando, por otra, hace aparición la idea de que la ciencia de la naturaleza puede lograr, gracias a la aplicación de conceptos y métodos matemáticos, la misma objetividad, la misma «verdad en sí» que la matemática. Un paso de gran alcance resulta en este contexto la «matematización indirecta», consistente en que los objetos de la experiencia no originariamente matematizables y sus determinaciones se coordinen a objetos directamente matematizables, a estructuras tomadas del dominio de formas universales del espacio y el tiempo. Así, a la naturaleza vivida se subroga hipotéticamente una naturaleza «verdadera», que supuestamente existe en sí y que es de índole exacta. Tan pronto como el complejo origen técnico de esta naturaleza exacta es pasado por alto y echado en olvido, de nuevo por razones técnicas, tal naturaleza pasa a ser y pasa por ser la auténtica realidad a la que asintóticamente nos «aproximamos» mediante la construcción continua de hipótesis y teorías. En este proceso se alcanza una verificación constante de hipótesis (que no por ello dejan de ser siempre hipótesis) y se construyen conceptos hipotéticos siempre nuevos que sólo de manera mediata se relacionan con nuestra experiencia y de los que sólo importa que sus propiedades predictivas se adecuen a la tarea a que se destinan.

La ciencia natural exacta «explica» lo que está directamente dado a la experiencia (pues incluso en el laboratorio del físico se trata de una experiencia del mundo natural) formulando conceptos contruidos, hipotéticos, que en el contexto de la ciencia responden a la constitución

exacta de las estructuras matemáticas. Donde la explicación procede «según el modelo» de precisión matemática, se emplean únicamente conceptos contruidos y luego coordinados. Con la subrogación de estructuras matemáticas bajo las secuencias de la experiencia se genera un plano de causalidad exacta. Y dado que este plano es universal, ninguna experiencia puede ya referirse a él si no es coordinándose a estructuras fisicalistas. Por esta razón metódica, toda la psicología naturalista moderna es en realidad un vástago de la «matematización indirecta».

En las ciencias en que no cabe partir de hechos de la experiencia, pues éstos no están dados —como en la Historia, que tiene por objeto al pasado, a lo que ya no es—, los hechos tienen que construirse sobre la base de los datos del presente y de las conclusiones que se deduzcan lógicamente de ellos. Los *facta* de este modo contruidos son luego reelaborados reductivamente en un nivel superior del mismo modo y manera.

La idea de Comte de que las ciencias teóricas más elevadas dependen de las inferiores, pero no son reducibles a ellas, no es en realidad otra cosa que una representación poco clara del carácter metódico del reduccionismo científico moderno.

En suma, aunque la ciencia moderna no sea desde su inicio únicamente ciencia matemática de la naturaleza —y a este respecto cabe citar disciplinas tan diversas como la lingüística, la filología, la historia crítica, la economía—, sí es la ciencia matemática de la naturaleza no sólo la que mayor éxito teórico y práctico alcanza, sino también la que por medio de su universalidad tiende a absorber a todas las restantes ciencias en su dinámica de cientificismo y a hacer así de sus motivos y procedimientos específicos el modelo de todas las demás ciencias.

¿Por qué entonces no tuvieron éxito tantos y tantos intentos por arrancar el saber y el comprender que el hombre tiene del ente, de este marco universal y de los procedimientos de la ciencia matemática de la naturaleza? Recordemos primero algunos de estos intentos. Sin duda ya se contaba entre ellos el empeño de Descartes por fundar la interacción causal entre la *res extensa* y la *res cogitans*. Más hondo penetraba el intento de Kant por mostrar que la realidad de la ciencia matemática de la naturaleza no es una «cosa en sí» sino un «fenómeno». Y todavía más se apartan de la ciencia matemática de la naturaleza la noción de Fichte de que el yo es «un ojo en acción», así como la idea que él mismo se hace de un saber productivo y de la intuición intelectual. Desde este

punto la filosofía de la naturaleza de Schelling conduce a la fundamentación absoluta del saber natural e histórico según líneas de desarrollo histórico-dialécticas. Pero otras tentativas de «filosofía de la naturaleza», que llegan en parte hasta el presente, tampoco han conseguido, pese a su indudable genialidad, imponerse a la fuerza de cientificidad de la ciencia matemática de la naturaleza y resultar convincentes. También la filosofía dialéctica busca, frente al «carácter abstracto» del matematicismo, un campo creador sobre el que el hombre pueda hacer la prueba de la mundanidad de su pensamiento, es decir, de su efectividad real.

Hay sin duda en todas estas direcciones motivos intelectuales muy relevantes, que no podemos sopesar aquí pero que debieran tomarse en consideración en una discusión detallada del cartesianismo. Lo cierto es, con todo, que naturalismo y fisicalismo se erigen una y otra vez en ejes de un proceso de cientificación de nuestra vida y nuestro pensamiento que no deja de ganar nuevos dominios. Llevaría demasiado lejos probar esto por extenso y en detalle. Contentémonos, empero, con un ejemplo mencionado por Medard Boss: el de Sigmund Freud: el primer estudio en mostrar que sucesos como el sueño, las equivocaciones, los actos fallidos, o bien fenómenos psicopatológicos como la histeria, tienen todos ellos un sentido; no obstante lo cual, él abandona al punto, una vez más, la esfera del sentido y recae en los esquemas explicativos de descargas de energía, o sea, en esquemas fisicalistas, naturalistas. Boss apunta cómo el caso de Jung es parecido, sin que importe demasiado el que Jung rechazase el psicoanálisis clásico precisamente por causa de su naturalismo y constructivismo. Una suerte de triunfo constante del objetivismo fisicalista se hace patente en el pensar de una época en que la genética y la cibernética resultan ejemplos poco menos que modélicos de fisicalismo puro, y en que las direcciones psicoanalíticas transformaron en motivos naturalistas motivos previos apenas concebibles sin determinados conceptos de filosofía de la naturaleza (la conexión con Schopenhauer y con E. von Hartmann es suficientemente notoria).

¿En qué se basa esta marcha victoriosa del objetivismo por sobre tantas reflexiones y objeciones serias que provenían de la filosofía, y hoy también de las disciplinas científicas? Ofrezcamos una mínima selección de esto último. Hoy sabemos, por ejemplo, que en la microfísica actual el principio de causalidad exacta se ha vuelto problemático, y que el propio principio de objetividad en sentido absoluto, con su premisa de

la repetibilidad de un acontecimiento bajo las mismas condiciones, ha sido problematizado. Con ello la *res extensa* en sentido clásico ha adoptado una forma inesperada para la más exacta de entre las ciencias naturales. Y pese a todo, no se trata sino de una versión ulterior de los mismos procedimientos, de la misma hipótesis que siempre se confirma y que por siempre sigue siendo una hipótesis. De las ciencias exactas no cabe esperar, pues, como es patente, ningún cambio de orientación.

Igualmente insuficiente nos parece entender el avance victorioso del objetivismo como una función de factores sociales; función que sea independiente, por tanto, de nuestro comprender las cosas, como si ambos aspectos fuesen separables y el comprender fuera a su vez retrotraíble a factores «objetivos».

Dígame lo mismo del intento de hacer responsable de este avance triunfal a la orientación de la época moderna hacia los efectos y la eficacia, hacia el poder y el éxito en el sentido más amplio. Pues justo esta orientación tiene que ver, como es muy evidente, con cómo entendemos lo que existe, con qué es lo que tomamos por realidad, con qué es lo que esperamos y en qué confiamos. E igualmente la orientación de las ciencias «hacia lo fáctico», orientación a investigar sencillamente lo que hay, sin consideración del «sentido», es una mera consecuencia de esta forma de comprender. La medicina moderna por ejemplo es ante todo, y sin lugar a dudas, una historia de los éxitos del objetivismo, éxitos incontrovertibles que han traído gran bienestar al género humano.

Para profundizar más en las razones del éxito de la ciencia natural, tenemos que indagar en su propia esencia. La ciencia se limita a seguir la tendencia espontánea en nuestro espíritu a interpretararnos a nosotros mismos a partir del «mundo», es decir, a partir de las cosas y del modo de ser que es objeto únicamente de constatación por nuestra parte, pero que ciertamente no es el nuestro. La ciencia enlaza así con una tendencia a la cosificación, a la alienación de uno mismo, que se refleja ya en nuestra experiencia precientífica, cotidiana.

La ciencia tiene por ende raíces «instintivas». Sobre ello, es necesario además tomar en consideración la conocida circunstancia, citada ya más arriba, de que el espacio es la forma general de las cosas y posee propiedades que hacen posible una idealización, y de que la comprensión de las relaciones espaciales es la que nos abre el acceso a las cosas, la que las hace accesibles como construibles y computables. Construir y

calcular significan al propio tiempo predecir. En el espacio como forma del comprender —no como esquema abstracto del ente— está ya contenida implícitamente la posibilidad de matematizar; el desarrollo metódico de esta posibilidad puede sin duda ser arduo pero es un proceso natural. Si emprendemos la vía de la idealización, la construcción y el cálculo, rápidamente pasamos sobre la experiencia sensible ingenua, «corriente», y la dejamos atrás. Cada descubrimiento apunta entonces hacia adelante y conduce más y más lejos. La ciencia en el sentido de la ciencia matemática de la naturaleza no es sino el reiterado aprovechamiento de las posibilidades primordiales de idealización que brinda la comprensión del espacio.

Una vez decidido que «ser» significa «ser mundano», que no hay ninguna otra forma de ente, y una vez que es claro que el saber geométrico, sobre la base de nuestro dominio de la forma del espacio, pone a nuestra disposición la posibilidad de penetrar en los entes mundanos, en ese mismo momento puede arrancar la ciencia. La ciencia matemática presenta además el aspecto de notable importancia de que en la medida en que la construimos desde nosotros mismos, desde nuestro propio comprender, estamos plenamente seguros de avanzar hacia nuestro objeto.

Basta con definir la verdad como certeza para que el matematicismo y con él el fisicalismo puedan desarrollarse en plenitud. Y justamente fue Descartes quien definió la verdad —es decir, la coincidencia del conocimiento con su objeto, la «penetración del espíritu en las cosas»— por la *certeza*.

La significación del enunciado cartesiano sobre el *cogito* no estriba ni en que sea cierto de manera absoluta ni tampoco en que se ofrezca como modelo de toda certeza, sino en que es el punto de partida de un pensar en que la certeza es la auténtica esencia de la verdad, en que certeza es idéntica a verdad.

Mientras restrinjamos la significación del enunciado cartesiano al hecho de que nos garantiza el acceso a un dominio cierto e indubitable del ente, será imposible apreciar tanto su significación para la ciencia como esa extraña ambigüedad de que el enunciado sea punto de partida a la vez del subjetivismo moderno y del objetivismo matemático. El *dictum* de Descartes no concierne al ente sino a la verdad, y en particular no sólo a la verdad del juicio sino a ese carácter de la verdad que

deja que las cosas aparezcan, que hace patente *el que sean y lo que son*. En ello radica para Descartes la certeza. La certeza del *cogito* precede, con toda seguridad, a cualquier otra; pero se trata en cualquier caso de una certeza «matemática», puesto que no nos viene «de fuera» sino que se encuentra únicamente en la reflexión pura.

Va así clarificándose poco a poco por qué Medard Boss ha caracterizado con todo derecho de «cartesianismo» al objetivismo de la moderna ciencia matemática de la naturaleza que implica el dualismo de *res extensa* y *res cogitans*. El fisicalismo matemático se basa en la concepción de la verdad como certeza obtenida activamente en la reflexión. La verdad nunca se recibe de fuera, sino que pasa siempre por el filtro de la autocerteza. Sólo de este modo puede la ciencia construirse sistemáticamente. Pero al mismo tiempo se clarifica también por qué ninguno de los intentos de la filosofía moderna por confrontarse críticamente con la unilateralidad, sentida como tal, del objetivismo fisicalista puede detener o llega a detener el curso triunfal de su presunto antagonista. Y es que tales intentos ponen el acento en el sujeto, en alguna de las distintas formas que la filosofía moderna ha desarrollado y de las que más arriba he mencionado las más importantes.

He llamado «presunto» a su antagonista por cuanto el fundamento ontológico de lo que ónticamente cabría denominar como objetivismo de la ciencia matemática de la naturaleza es una certeza esencialmente «subjetiva». Las doctrinas idealistas modernas no pueden poner freno al objetivismo porque en realidad se mueven sobre el mismo terreno que él; se afanan, ciertamente, por esclarecer el fundamento ontológico de éste y con ello se apartan temáticamente de la objetividad, llegando incluso a descubrir en ocasiones nuevas posibilidades de comprensión del ente, pero no pueden conmover algo que sostiene el mismo suelo que ellas pisan, y, menos aún, algo que se infiltra por doquier en las coordenadas de nuestra vida.

II

Cuán seductor es el cartesianismo y cuán difícil escapar de él, puede mostrarse en el caso de un pensador extraordinariamente profundo e innovador, que quizá del modo más ejemplar repensó la marcha ine-

luctable de la ciencia, por un lado, y su situación crítica en la encrucijada de su tiempo, por el otro. Estoy pensando en Edmund Husserl, el creador de la fenomenología.

Husserl se apropió casi instintivamente de un concepto que estaba en curso en la filosofía moderna desde el siglo XVIII: el concepto de «fenómeno». Pero lo hizo en un sentido que en lo esencial era opuesto al habitual en la filosofía de su tiempo. En ésta «fenómeno» significaba una mera apariencia en contraste con lo que auténticamente es, así fuese apariencia coherente y sujeta a ley; para Husserl, en cambio, fenómeno no es ningún concepto privativo, sino un modo autónomo y legítimo de manifestarse el ser.

Mientras que en Kant y sus seguidores «fenómeno» significa una objetividad que se diferencia de lo que la cosa es «en sí» —o sea, en cuanto creada en la visión de Dios— y se trata por tanto de una objetividad «para nosotros», en Husserl la reflexión sobre los fenómenos significa profundizar en el modo en que las cosas mismas se nos dan en nuestra experiencia cotidiana; experiencia cotidiana que ciertamente es «muy conocida, mas por ello mismo no es todavía reconocida». Los fenómenos son para Husserl, pues, las cosas mismas, el ente que existe en la experiencia, y Husserl cree poder construir una disciplina sistemática que investigue el aparecer del ente en la experiencia, su modo de aparición. Se trataría de una rama nueva del saber, hasta ahora desconocida, que sin embargo convergería con todo lo que en la filosofía anterior se fundaba en auténtica intuición; tal disciplina podría incluso identificarse con la pretensión más genuina de la filosofía de ser un conocimiento último, y configuraría por tanto una suerte de «filosofía primera».

El captar los fenómenos tal como se muestran, y en los límites en que se muestran, no es ninguna obviedad consabida. En un comienzo podría parecer que para ello basta con observar atentamente lo que nos rodea, pero en el intento de captar lo que se da tal como se da y de aclarar por qué se da tal como se da, comprobamos sin tardanza que se trata de una empresa de extremada dificultad y largo aliento, y que en absoluto se deja despachar más sencillamente que otros problemas filosóficos. Los fenómenos son dignos de auténtico crédito en virtud de que en ellos algo se muestra en su ser, de suerte que esta demostración haga innecesarias discusiones argumentativas que nunca lleguen a fin. Pero la

dificultad reside en que con frecuencia creemos ver algo y saber algo cuando en realidad únicamente lo mentamos; la dificultad está en que no somos capaces de ver qué es lo que vemos; en que entre lo visto y nuestro saber se inmiscuyen instancias intermedias que han de ser sistemáticamente apartadas. Estas instancias intermedias no son algo accidental y carente de significado. Más arriba se mostró cómo en el caso del cartesianismo nuestra ciencia moderna de la naturaleza, en la medida en que se entiende a sí misma como saber acerca de las cosas con una entera independencia respecto de nosotros —tal es la concepción «natural» que ella tiene de sí—, lleva a consecuencias que impiden ver las cosas tal como ellas se muestran. Para conseguir acceder a las cosas tal como se muestran, sin aditivos que les sean extraños, sin el aditivo de lo que nosotros tomamos por saber, tenemos que llevar a cabo una especial «abstención» respecto de las afirmaciones que la ciencia de la naturaleza da ingenuamente por evidentes de suyo; y es que lo que nosotros tomamos por saber sólo se ha acreditado hasta el momento como tal por éxitos indirectos, es decir prácticos, y no por lo que en última instancia debe ser la fuente de todo nuestro comprender, a saber: la visión directa, el mostrarse cabal de las cosas mismas. (Husserl identifica —quede aplazado si con razón o sin ella— estos dos términos: mostrarse de las cosas y su intuición inmediata).

A primera vista la filosofía de Husserl responde a una doble motivación. Para ella se trata en primer lugar de dejar sin suelo a los motivos del escepticismo relativista, a sus motivos, en orden a que el conocimiento absoluto (en el sentido de lo incommovible de la ἐπιστήμη frente a la mera δόξα) tenga vía libre. En esta dirección apunta su polémica con el psicologismo, que se revela una degeneración del naturalismo. Husserl asume aquí una posición antinaturalista que priva de fundamentos al psicologismo.

De la intelección, vinculada a esta posición, de que en cuestiones gnoseológicas no cabe proceder, en ningún nivel, por vía científico-natural, o sea, causal, emerge en segundo lugar el empeño de buscar una fundamentación distinta, una auténtica fundamentación al conocimiento y a la verdad. El hecho de escapar del escepticismo no puede por sí solo motivar este empeño. Épocas enteras del pasado se conformaron con la afirmación dogmática de ciertas verdades que tendrían validez con independencia del proceso real-psíquico de pensamiento;

muchos, ciertos neokantianos por ejemplo, no dudaron siquiera en considerar a la psicología empírica, a la ciencia relativa a este proceso de pensamiento, como una mera rama de la ciencia natural (en el sentido matemático-experimental moderno).

¿Cómo puede caracterizarse con más detalle esta segunda motivación? Ella no aspira sólo a un determinado saber, sino que inquiere las condiciones que están a la base de todo posible saber en general. En esencia se trata, pues, de la pregunta por las condiciones de la posibilidad, o sea, de la motivación trascendental.

Pero en contraste con la motivación trascendental en Kant y en el idealismo alemán, Husserl no asume el residuo metafísico-causal de la cosa en sí como fuente de lo dado empíricamente a la intuición bajo las condiciones del conocimiento. Para él, además, la intuición no es ninguna facultad especial que haya que diferenciar del pensamiento; intuición es más bien el nombre genérico de una estructura dinámica en el marco de la referencia intencional al objeto; y finalmente —y en conexión con lo anterior—, Husserl no basa su método en la lógica sino que se plantea también la pregunta por las condiciones de posibilidad de la lógica, igual que lo hace a propósito del conocimiento del objeto en el sentido realista de la palabra.

Lo anterior implica que el problema trascendental adopta en Husserl una figura que se diferencia del análisis lógico-metafísico, el cual presupone la validez de determinadas tesis, por ejemplo las de la lógica, y la necesidad de determinados datos, los de la razón pura y la razón empírica.

La idea de que la intuición significa el modo en que una cosa meramente mentada se vuelve concreta, y finalmente, en la intuición originaria, se muestra a sí misma, cobra ahora una significación de principio, significación trascendental. La motivación trascendental de la filosofía de Husserl consiste en perseguir los modos de darse la cosa, el aparecer de la cosa, su mostrarse. Lo que se muestra es, empero, el fenómeno.

¿Por qué entonces no sigue la filosofía husserliana al trascendentalismo kantiano, distinguiendo un «mundo en sí» del «mundo para nosotros» al que Kant reserva el nombre de «fenómeno»? ¿Por qué opta por un camino que a primera vista recuerda al idealismo alemán, el camino de la reducción de la objetividad a la subjetividad (trascendental) —en especial a la intersubjetividad—?

Pero Husserl no sigue el camino del idealismo alemán. Pues éste presupone la concepción de Kant de la cosa en sí y la tesis del yo como cosa en sí, como absoluto. Lo cual entraña un concepto de conocimiento absoluto que es distinto del de Husserl.

El paso de Husserl hacia el campo trascendental no es otra cosa que un intento de clarificación de la objetividad, intento de decir lo que propiamente es el mundo, o bien, lo que propiamente es la tesis acerca del mundo cuya validez inaclorada presupone también el trascendentalismo kantiano. Con ayuda de la dualidad materia-forma, Kant interpreta y clarifica el mundo como «fenómeno» a partir de la forma que el sujeto le aporta. Lo cual significa que queda algo en la oscuridad: la materia y su origen.

Y de acuerdo con Husserl, esto significa a su vez que el trascendentalismo kantiano no ha terminado de superar la «actitud natural» en que discurre nuestra praxis habitual tanto como nuestro conocimiento científico. Ni la praxis ni el teorizar científico pueden penetrar —ni por tanto aclarar— el presupuesto básico en que descansan, a saber: que el mundo existe como algo absolutamente independiente de la subjetividad, como mundo de cosas que existen absolutamente. Este presupuesto no es ningún conocimiento expreso, ningún juicio; es la potencialidad de una innumerable multitud de juicios, que nosotros convertimos en una necesidad de tipo especial en la medida en que para nosotros sólo se trate de explorar el mundo con una mayor profundidad y detalle.

El pensamiento del trascendentalismo kantiano de que el mundo es una forma subjetiva no basta para aclarar la actitud natural, para comprender que ella no es ni el *único* acceso posible al mundo ni el filosóficamente *decisivo*.

Hablando metafóricamente, la situación del hombre en la actitud natural se asemeja a la de los prisioneros de la caverna de Platón, para quienes su férreo encadenamiento es el único acceso posible a lo único que importa, al ente que existe. La clarificación de la tesis de la objetividad quiere liberarnos de esta estrechez. La liberación no es, empero, ningún conocimiento sino un determinado *acto*, y en verdad un acto de libertad, en que todo pasa por que nos convenzamos de que semejante acto siempre es posible y de que no depende en absoluto de nada objetivo —como es el caso de los juicios objetivos habituales—. A lo

que este acto apunta es cosa que resulta del sentido mismo de la actitud natural, que quiere proseguir la exploración del mundo haciendo uso, como premisa, de la tesis del mundo. La liberación ha de tener por tanto el carácter de una suspensión de la fe en el mundo como realidad absoluta. No por ello es el mundo negado, ni su existencia puesta en duda, sino que es desconectado como el presupuesto, como la premisa de nuestros conocimientos. El sentido de esta gran desconexión no es obtener ciertos conocimientos indiscutibles en el marco del mundo objetivo; la meta es más bien clarificar y conceptualizar la tesis acerca del mundo, esta premisa que lo es de la vida entera en la actitud natural.

La desconexión de «la tesis general», la *epojé* a propósito de ella, es, en suma, el fin de la actitud natural y el comienzo de una nueva actitud. De esta nueva actitud piensa Husserl que en ella nosotros no operamos como seres reales, como sujetos psicológicos que están entre las realidades en que creemos y que conocemos. Más bien operamos en ella como observadores no ya de realidades en el mundo, sino de vivencias que en sí mismas tampoco son reales; aquí estamos en el plano del vivir trascendental, de la corriente trascendental de conciencia. En consecuencia, no es mediante razonamientos abstractos sino por el hecho, por la acción, cómo se muestra que es posible «no vivir en el mundo», y se muestra que la fe en la objetividad absoluta es cosa de la actitud que se toma, y que la actitud natural con su premisa propia puede acreditarse en una actitud de vida que es distinta respecto de ella, que es trascendental. Pues la actitud natural no ha desaparecido, no ha sido tachada sin más, sino que ha sido puesta fuera de uso por nosotros, filósofos, en orden a tener intuición de ella, a penetrar intuitivamente en ella. El punto de partida de la meditación es la estructura intencional de la vida subjetiva. La vida subjetiva se refiere a la objetividad, y este «referirse a» no es ni una relación entre dos objetos, ni una relación entre un sujeto, con sus objetos «inmanentes», y un objeto «trascendente». El sujeto, el vivir consciente, no deja de tener un objeto cuando ejecutamos la *epojé*, este acto de desconexión de la fe en la objetividad, de la fe en el mundo.

Si aspiramos a clarificar las relaciones entre el sujeto y el objeto, no nos está permitido aprehenderlas como relaciones reales, y en especial causales, que se produzcan entre realidades, sino que debemos comprenderlas «en la pura inmanencia», comprenderlas en el sujeto que encierra de manera necesariamente inmanente la totalidad de las rela-

ciones para con los objetos (los cuales, merced a la *epojé*, quedan desposeídos de su carácter de realidades trascendentes). Tales relaciones presentan una ordenación legal y una estructura de fundamentación que son por esencia no empíricas —por ejemplo, el que los actos lógicos se funden sobre el dominio de la *aisthesis*, de la percepción—. La investigación de esta estructura permite comprender la estructura entera de la objetividad y de su esencial estar en relación con las estructuras correlativas de vivencias. A esta comprensión llama Husserl investigación de la *constitución* de la objetividad en la conciencia pura trascendental.

Así, pues, la *epojé*, la desconexión de la creencia en el mundo, es lo que lleva por vez primera a una concepción adecuada de la relación intencional, a una reducción de la objetividad a la conciencia trascendental y a una *constitución* del objeto en esta conciencia. Constitución no significa ninguna suerte de *creación* del objeto (lo que comportaría nuevamente su independización y, además, la presuposición de su existencia trascendente), sino que significa el primado del sujeto en la investigación. Pues el objeto es aquí algo esencialmente no independiente, algo que sólo sobre el fundamento del ser subjetivo es posible, mientras que el sujeto es precisamente la instancia fundante, que además tiene el carácter de un darse real frente al correlato objetivo cuya naturaleza toda es «ideal». El mundo se toma de este modo fenómeno de mundo, y por cierto fenómeno trascendental, «puro», depurado de todos los presupuestos, fenómeno no-real; con lo cual todos los actos en el mundo, junto con sus correlatos objetivos, se toman también fenómenos puros.

Husserl cree poder formular ahora, de una manera propia suya, el problema trascendental, el problema de la aclaración de la objetividad. Para él se trata de una cuestión que no es retrotraíble a la relación entre forma y contenido, entre forma y materia. Ambas, la materia y la forma, la sensibilidad tanto como la espacialidad y los otros momentos no sensibles de la objetividad, caen desde la actitud natural en el olvido que, gracias a la *epojé*, la reducción y la constitución, ha de acompañar al que filosofa. Quien filosofa comprende así dónde se oculta la llave que abre la paradójica contradicción en que se mueve el vivir cotidiano, y que la moderna ciencia matemática de la naturaleza acentúa. A saber: por una parte, nosotros vivimos originalmente la realidad; pero las cosas que nosotros percibimos son, por la otra parte, las mismas que la reali-

dad nos presenta como absolutamente independientes de nosotros. De aquí que Husserl formule la cuestión trascendental de un modo más inclinado a Hume que a Kant: ¿cómo puede hacerse inteligible lo que va de suyo, el que la realidad, o sea, la experiencia sensible, nos dé el original mismo de las cosas? ¿Cómo evitar la contradicción entre estas dos tesis¹. La solución a la contradicción viene precisamente del despertar del olvido de sí, que se produce al esclarecerse *la tesis de la condición absoluta* de la realidad como una *absolutización* de la actitud natural. Pues la actitud natural vive originalmente en olvido de sí, y del olvido sólo hay un paso a la expresa absolutización del objeto por la teoría filosófica y científica. ¿Cómo es que las cosas pueden estar dadas originalmente a nuestra experiencia? Porque no son sino el resultado de una constitución compartida de los objetos por obra del universo trascendental de mónadas, por los sujetos trascendentales que, gracias a la mediación de la objetividad, operan entre sí unos con otros. ¿Cómo es que podemos pensar que las cosas son absolutamente independientes de nosotros? Porque en nuestra vida estamos primariamente interesados en la objetividad, de suerte que se nos escapan los lazos que la objetividad mantiene con nuestra vida: no comprendemos la objetividad como polo, como resultado de una objetivación, sino que saltamos por sobre este proceso de objetivación igual que en la idealización geométrica ignoramos la aproximación al límite y hacemos como si el límite ideal fuese una realidad.

La motivación de la filosofía de Husserl se aparta así profundamente de la de Descartes, por cuanto para Descartes se trata de hallar el principio de un conocimiento absoluto de la realidad, de un conocimiento en el mundo pues, mientras que Husserl, al orientarse por el problema: «¿Qué es la realidad? ¿Qué es el mundo real?», busca rebasar la realidad, trascenderla. ¿Con qué derecho afirmamos entonces que, pese a todo, el peligro del cartesianismo ronda amenazante a la filosofía de Husserl?

Husserl rebasa la realidad por la suspensión de la tesis general de la actitud natural y desemboca en una actitud más abarcadora y filosóficamente más fundamental. La nueva actitud sólo puede desplegarse

¹ Esta contradicción en el pensamiento del Husserl tardío la reconstruyó P. Janssen en: *Geschichte und Lebenswelt*, La Haya 1970, pp. 29-50.

sobre un terreno que ella misma está en condiciones de dominar: tal es el suelo de la subjetividad, y en primer lugar el de la subjetividad propia. No es el suelo del sujeto psicológico, que Descartes nunca abandona, sino el suelo del sujeto trascendental. Pero igual que en Descartes, este suelo se ofrece como el dominio de un «ente» señalado al que hay un acceso interno, a saber: la captación en la reflexión, en la experiencia interna. He aquí el dominio del percibir interno, que se caracteriza por una autodonación carente de perspectivas y que, en este sentido, es en potencia enteramente adecuada; una autodonación cuya supuesta ventaja parece residir en la inmanencia de su darse. ¿Pero el sujeto que es objeto de la percepción interna es captado con ello tal como de hecho es? La subjetividad que se limita a ser objeto de un rayo de la mirada que se dirige a su intimidad, ¿puede en general ser la subjetividad originaria? ¿Puede la inmanencia ofrecer una solución a la cuestión de la trascendencia? Husserl no se plantea estas cuestiones, y justamente en ello sucumba quizá a la sugestión propia del énfasis cartesiano en la certeza y la búsqueda de certeza. Los conocimientos adquiridos por reflexión son ciertos, y, no obstante, lo que es cierto puede ser derivado, puede no ser originario, puede enmascarar la verdadera índole de las cosas.

Husserl advirtió de manera genial que la auténtica significación de la subjetividad se revela en un «estar relacionado» especial, *sui generis* y no real, que con máxima claridad se expresa como «intencionalidad». Brentano había hablado de la inexistencia intencional o mental, y más tarde, en giro algo extraño, de la «referencia relativa en el sentido de lo relativo» (*relative Beziehung im Sinne des Relativlichen*). Fue Husserl, sin embargo, el primero en reparar con claridad en que para comprender qué significa en esta fórmula «lo relativo» es necesario suspender por entero nuestra actitud y relación habituales, normales, con el mundo. A este fin concibió el procedimiento de *epoché*, en el que vio correctamente un acto de libertad que es independiente de la objetividad en su conjunto. Observó, también correctamente, que la *epoché* sólo tiene sentido con vistas a la reducción, con vistas a retrotraerse a algo que sea independiente de las contingencias reales; algo que hace que nuestro espíritu no sea un ser ciego que simplemente está ahí y del que sólo cabe tomar nota, sino que hace que todo su ser exista en *apertura*, exista comprendiendo y sea como traslúcido.

Este procedimiento de la reducción, tal como Husserl lo concibe desde un comienzo, está en realidad diseñado para completar lo que Descartes descuidó. Pues en el esquema cartesiano de *ego cogito cogitatum*, este último, el *cogitatum*, se quedaba muy corto: se lo concebía sólo en relación con *ideae* singulares, que a su vez eran comprendidas «representativamente», o sea, de una forma absurda, trascendente, de una forma realista. De aquí que Husserl quiera suspender de manera total y completa la fe en el mundo, y que lo haga paso a paso, llevando a cabo reducciones particulares: reducción del mundo de la experiencia ordinaria y reducción de las ciencias, reducción de Dios, de la lógica, etc., para al cabo obtener la *cogitatio* con su *cogitatum* puro. Ahora bien, en orden a comprender realmente esta condición «traslúcida» que nuestra vida tiene, ¿basta con una reducción así concebida? ¿No queda un fragmento de cartesianismo en la reducción entendida de este modo? La actitud dirigida hacia los objetos, ¿no es ya cartesiana por más que esta actitud se vea como «rayo de la mirada» dirigido en un caso a lo externo, y en el otro a lo interno? ¿No estriba aquí el cartesianismo en poner el acento en una «inmanencia» que buscamos captar con seguridad en la mirada interna de la autoconciencia? ¿No se sigue de ello esa extraña teoría —marcada por un doble darse— de la «animación», de la «aprehensión» de los datos sensibles o momentos no traslúcidos de la vivencia, que se vuelven traslúcidos gracias a los «momentos noéticos del acto» —animación que hace misteriosamente surgir el «correlato» objetivo en la «vertiente ideal opuesta», en el llamado nóema—? La reducción husserliana no nos dispensa de preguntar por el mundo, por los componentes históricos del mundo, por el ser del mundo, cuya comprensión Husserl toma inadvertidamente de la tradición cartesiana. Mientras este problema del ser no se plantee con todas sus letras, cuando menos en la forma de pregunta por el modo de ser de la intencionalidad, no bastará con llevar a término una reducción a una conciencia que todavía está muy idealizada.

Que Husserl en persona siente esta necesidad se desprende de que él no sólo diferencia entre distintos *niveles* de la reducción (reducción a la conciencia pura, al yo propio, al presente vivo), sino que también conoce distintas *maneras* de llegar a la reducción, distintos caminos a la reducción. En ellos, además de mostrarse la reducción de dominios

del ente que siempre varían entre sí, se hace problema, más bien, del sentido mismo de la reducción; se trata del sentido de las vivencias, del sentido de lo *a priori-a posteriori*, del sentido de lo que deba significar «sujeto», «conciencia», «mundo», de cómo haya que comprender lo que somos y el hecho de que somos. Para Husserl, el sentido de todo esto siempre permanece en último término ligado a la inmanencia de un correlato idealmente trascendente, pero aun así nosotros observamos en la exploración de las distintas vías a la reducción algo semejante a un movimiento que tiene un sentido propio. Y esto es lo que a continuación vamos a intentar rastrear.

Ha sido Iso Kern en su significativa obra *Husserl und Kant*² quien se ha ocupado con especial profundidad de los distintos caminos husserlianos a la reducción, y ello bajo el punto de vista del distinto sentido de cada uno de estos modos de reducción. Kern intenta fundamentalmente una crítica del proceder cartesiano y trata, siguiendo una sugerencia de Natorp, de aproximar a Husserl al neokantismo. (Para nosotros lo más importante es que Kern es uno de los primeros en ver como decisivo en el camino filosófico de Husserl su proceso de liberarse del cartesianismo; es dudoso, en cambio, si la aproximación a Kant y fundamentalmente al neokantismo, en que el cartesianismo en el sentido arriba indicado sigue incidiendo con fuerza, supone de hecho una salida).

El sentido de la reducción puede captarse primeramente con ayuda de ciertas preguntas que conciernen a «la creencia en el mundo»; creencia que se inhibe en la *epojé* y se somete a investigación en orden a que su esencia, arrancada así al funcionamiento anónimo, llegue a mostrarse. Las preguntas en cuestión pueden formularse del siguiente modo:

1. ¿En lo que se cree es en un mundo (o sea, en un objeto que es propiamente la reunión de todos los objetos posibles), o el mundo es un mundo *a través* del cual se cree (una estructura del «sujeto»)?
2. ¿Es el mundo una realidad única *sui generis*, o es una estructura ontológica (universal, pues)?
3. ¿Quién lleva a cabo la reducción, y qué motivo tiene para ello?
4. ¿A qué es a lo que se reduce?

² La Haya 1964.

5. ¿Qué relación guardan entre sí la experiencia no reducida y la reducida?³.

1. El camino cartesiano

El mundo sobre el que se lleva a cabo la reducción es la suma de las cosas que existen: es el mundo en que se cree. No se da ninguna indicación acerca de que el mundo pueda ser pensado o experimentado de otro modo que como objeto. Se trata de una realidad única *sui generis*, y no se la investiga como estructura ontológica. El sujeto que hace la reducción es el que lleva a cabo el acto de *epojé*, un sujeto que es claramente libre, es independiente de todo lo dado. Su motivación es la voluntad individual de responsabilidad absoluta en el conocer. Tal responsabilidad no se alcanza nunca en el conocimiento «natural», que por esencia trasciende hacia el objeto «mundano», hacia el objeto externo. Pero sí puede lograrse mediante la reducción a la conciencia pura, trascendental, con su estructura *ego-cogito-cogitatum* (originariamente, en *La idea de la fenomenología, cogito-cogitatum*). La reducción capta el auténtico sentido de la referencia intencional al objeto y muestra la «trascendencia en la inmanencia» de este último. El rasgo característico del plano a que se reduce es el carácter de evidencia de la donación absoluta: la *cogitatio* con todos sus correlatos objetivos y caracteres de donación es absoluta, es originariamente accesible, lo que la abre como campo de investigación. El camino cartesiano conduce al yo singular, mío propio, y desemboca en un solipsismo de un tipo especial, que no excluye la generalización eidética. Pero la evidencia que alcanza es únicamente la evidencia del yo *mío propio*, mientras que todos los demás yoes, igual que los restantes objetos, son reducidos. Desde luego no queda claro en qué medida eso a lo que se reduce (la conciencia pura) ha de ofrecer un dominio *más amplio* que el objeto de la reducción, el

³ La amplia síntesis de su planteamiento que el propio Kern publicó con el título «Los tres caminos hacia la reducción fenomenológica trascendental en la filosofía de Edmund Husserl» en: *Tijdschrift voor Filosofie* 24/2 (1962), puede leerse en traducción española de Andrés Simón Lorda, en: Agustín Serrano de Haro (ed.), *La posibilidad de la fenomenología*, Madrid, Universidad Complutense, 1997 (ndt).

mundo. La conciencia pura da la impresión más bien de ser una abstracción, una parte de un todo mayor.

2. El camino por la psicología

Hasta relativamente tarde Husserl no describe el camino por la psicología como un acceso especial a la reducción (y aún entonces lo hace conjuntamente con la exposición de la vía cartesiana). No por ello deja de estar el camino por la psicología en estrecha relación con la problemática de *Investigaciones lógicas*, con el problema del psicologismo. Como señaló Heidegger en su curso sobre lógica del año 1923, la crítica al psicologismo es en realidad una crítica de la psicología⁴. Pero ahora para Husserl ya no se trata sólo de diferenciar negativamente los modos de ser ideal y real y de prevenir así el naturalismo, sino de alcanzar una concepción no naturalista de la relación intencional que pueda fundar en positivo la posibilidad de la verdad; se trata, en suma, de los fundamentos del problema de la verdad. Sólo desde este punto de vista puede entenderse la sustitución de la psicología empírica por la fenomenología pura. Husserl se posiciona ciertamente contra la «psicología empírica», lo que no significa que él contemple el motivo trascendental en una oposición de principio a la psicología intencional, como sí ocurre en el método «regresivo» de Kant —que renuncia a toda «experiencia interna», a la intuición y la reflexión—. Por el contrario, a la luz del «principio de todos los principios», que se traslada también a la actitud trascendental y sólo en ella se realiza en plenitud, Husserl tiene que establecer una estrecha relación entre la psicología y el motivo trascendental, relación que en las distintas etapas de su producción formula,

⁴ M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, en: *Gesamtausgabe* 21, Friburgo 1976, p. 88. En el ensayo «La separación de Husserl del cartesianismo», L. Landgrebe menciona que Heidegger conoció, por su etapa en Friburgo y por conversaciones posteriores con Husserl, la problemática de *Filosofía primera* en que estas cuestiones se desarrollaron; y que él además advirtió el fracaso de los intentos de Husserl por dar una fundamentación absoluta a la verdad del ente y sacó de ello consecuencias. (Vid. L. Landgrebe, *El camino de la fenomenología*, trad. Mario A. Presas. Sudamericana, Buenos Aires 1968, pp. 253-254).

empero, de diferente manera: desde un paralelismo entre la psicología puramente intencional y la «fenomenología trascendental» hasta una casi identidad entre ambas.

En esta vía se dan algunos pasos esenciales en el proceso de superación del cartesianismo, y ello aunque el objeto de la psicología se entienda en el sentido de un «complemento» de la naturaleza como *res extensa*, o sea, de la naturaleza en el sentido de la ciencia matemática de la naturaleza. Se entiende, pues, como una segunda abstracción, la abstracción de la esfera puramente anímica separada de toda *res extensa*.

Podría decirse que aquí la *epojé* es llevada a cabo por un contemplador que hace psicología y que observa los procesos puramente internos en razón del interés exclusivo que él tiene por lo psíquico como tal, que debe distinguirse netamente de lo «físico».

La decisión en favor de la *epojé* no viene motivada en este caso, como en la vía cartesiana, por la problematicidad de la trascendencia, aunque también ahora se trate de un acto de la libertad. En este contexto se observa entonces lo siguiente:

1. La abstracción intencional no es una abstracción de la objetividad en general, sino sólo del objeto no correlativo, del objeto que no es nóema en absoluto. Y esto en oposición al objetivismo naturalista de los psicólogos empíricos, que llevan a cabo esta abstracción en el sentido de la *res cogitans*, de la conciencia como *res*. Encontramos así un motivo ulterior: el sentido de ser de la intimidad, el sentido de la «esfera del alma», no puede ser el mismo que el de la *res extensa*. En él hay un tiempo distinto, una causalidad distinta (la de la motivación), una individuación distinta. Lo que viene a significar que aquí la reducción no lo es sencillamente al dato absoluto de la conciencia; lo es, antes bien, a algo que ya no es un mero ente, sino un ente que se refiere al ser, ente que comprende el ente y también el ser⁵.

2. Sobre ello, se hace patente que con la abstracción de la objetividad en el sentido de la *res extensa* cartesianamente comprendida de la ciencia matemática de la naturaleza, ya no se obtienen, en el dominio reducido, unos sujetos incorpóreos. Igual que los sujetos reducidos psicológicamente son sujetos orientados a objetos, estamos más bien ante

⁵ Cf. a este respecto *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, §§ 60, 62.

sujetos relacionados *corporalmente* con la objetividad, desde una corporalidad que sin duda es muy otra que la puramente objetivo-fisiológica. Esto dibuja una nueva brecha, rica en consecuencias, en el cartesianismo: el cuerpo de carne no es cuerpo físico, no es objeto; es cuerpo de carne con un «saber suyo propio», cuerpo que no cae del lado del objeto. Además del conocimiento de que un ser con estructura intencional nunca existe sin objeto, lo que en este camino salta sobre los marcos del cartesianismo no es la reducción a un terreno trascendental de subjetividad puramente inmanente, sino la reducción a la relación del ser intencional con el Ser.

3. Cosa parecida ocurre con la subjetividad del otro: no existe sólo como objeto; hay más bien un comprender originario del *sentido* de ser de la subjetividad, el cual está implicado en la comprensión del sentido de mi propia subjetividad.

Así, el mundo afectado por la *epojé* ya no puede ser el mundo *sin más*, sino sólo el mundo como objeto, el mundo de los actos expresamente objetivantes, de las «tesis». Junto a éste, se alza un mundo distinto, a saber, el mundo como horizonte en su donación específica de horizonte, del que no cabe decir sin más que se dé como objeto, que tenga el mero «modo de darse» de un objeto. En el problema del horizonte emerge un nuevo concepto de mundo como horizonte de significado.

Iso Kern considera que una de las carencias principales del segundo camino es que no supera ese carácter negativo de la abstracción como un «abstraer de...» y que no tiene, pues, alcance universal. Con todo, es característico de este camino aspirar a la universalidad siguiendo una dirección especial, *enderezarse hacia* la universalidad. El punto de partida es lo puramente psíquico, pero a él se van integrando la objetividad, la corporalidad, la relación con los otros. Y no lo hacen como meros objetos de una mirada vuelta hacia dentro de sí misma, sino como una nueva dimensión en que descansa *el sentido del ser* del ente: la dimensión del sujeto intencional, del aspecto corporal, de la relación con mis congéneres humanos. En ningún sitio se detiene Husserl a diferenciar expresamente entre este nuevo resultado de la reducción y el suelo de la subjetividad trascendental que es accesible con evidencia como el objeto de la intuición (adecuada) de un espectador desinteresado. Tampoco se dilucida con la claridad precisa que no es que el suelo reducido se limite a ampliarse con nuevas objetividades,

sino que el suelo se modifica hacia una nueva comprensión del *ser* de todos estos entes.

Rica en resultados, la vía psicológica lo es aún más en indicaciones de posibles soluciones no cartesianas. Esto no quiere decir que en todos los casos se encuentren tales soluciones; pues no siempre se sacan todas las consecuencias de una posición recién conquistada. Diríase, por ejemplo, que la nueva concepción del mundo como horizonte y la del cuerpo de carne, no fisiológico y con un saber suyo propio, ponen patentemente punto final a la espinosa cuestión de los datos hiléticos, que ahora ha de aparecer como un vestigio de empirismo y cartesianismo. Pero Husserl continuará debatiéndose largamente con esta concepción, y nunca renunciará expresamente a ella.

Así, también el problema de la percepción, de la instancia o plano fundamental de nuestra creencia en el mundo en el sentido de un complejo de cosas, ha de quedar sin resolver. Desde el comienzo de su fenomenología ha visto Husserl que la percepción se orienta a las cosas, pero asumiendo que esta intención a las cosas está mediada por los datos hiléticos que actos intencionales, actos dadores de sentido, «animan». Se queda, pues, en el umbral mismo de la evidencia de que la percepción entra en contacto con la cosa a través del medio que es el comprender del cuerpo; una comprensión o saber corporal, que discurre en el marco de la apertura al ser de las cosas. Tropezó aquí Husserl con el obstáculo de su concepción de la trascendencia en la inmanencia tal como la vía cartesiana la había elaborado. En suma, los análisis del propio Husserl y todavía más sus vacilaciones muestran no sólo una diferencia entre los dos caminos a la reducción, sino directamente una contradicción entre ambos.

3. El camino por la ontología

Al tercer camino lo llama Iso Kern *camino por la ontología*, y dado que todas las ontologías, las formales y las materiales, presuponen el darse del mundo natural de la vida, es posible denominarlo también el camino por la ontología del mundo natural.

Kern considera esta vía como la más completa y la que más plenamente se adecua a los propósitos filosóficos de Husserl. La *epojé* como

suspensión de la creencia en el mundo no es una desconexión de determinadas esferas del ente, sino una desconexión de cierto *modus procedendi* de nuestra actividad de conocer, a saber: del análisis real-causal; y éste es desconectado no porque se desconfió de él o por estéril, sino porque no nos sirve en orden a una clarificación esencial de los problemas del conocimiento. El análisis real-causal proporciona objetos, no las condiciones de posibilidad de tener acceso a los objetos. Por ello se trata aquí de una nueva dimensión; a las dimensiones de superficie se añade una tercera dimensión que no está entañada en las otras dos.

¿Qué es entonces esta «tercera dimensión»? En la solución de Husserl desempeña un papel importante, acaso el más importante, el principio de acuerdo con el cual la verdad (el conocimiento) siempre es en último término cosa de una intuición evidente de la que brota originariamente la verdad. Por ello considera él esta «tercera» dimensión como una conciencia trascendentalmente depurada (liberada de la creencia en el mundo en el sentido de una totalidad del ente). En la nueva dimensión está anclada la libertad, que se da a conocer en el acto de *epojé* de la creencia en el mundo; la libertad de la *epojé* es un rasgo peculiar en que la conciencia trascendental revela su verdadera naturaleza. Desde la superficie la libertad penetra así en lo profundo, pero es esta profundidad, esta tercera dimensión, la que ha preparado por anticipado tal libertad, de suerte que la libertad hunde sus raíces en lo más profundo de un ente determinado. De aquí que Husserl busque este ente último, este fundamento último de toda intuición; de aquí que él se mueva del ámbito «mundano» al trascendental.

En el curso de este movimiento hacia el suelo «absoluto» se muestran, sin embargo, dos cosas distintas. En primer lugar, el mundo *en que* se cree, o sea, lo que existe de manera temática, adquiere un sentido sólo en el contexto de los horizontes «anónimos», no temáticos, latentes, que son por tanto el elemento propiamente instaurador de sentido de una vida en el sentido. Con todo, el más abarcador de estos horizontes recibe de nuevo el nombre de «mundo». Éste ya no es el mundo *en que* se cree, sino un mundo *en virtud del cual, a través del cual*, nosotros «creemos», o sea, comprendemos y afirmamos que las cosas, los objetos, las acciones son, y comprendemos y afirmamos qué son.

La temática del horizonte nos pone ante la necesidad de reconstruir el concepto de mundo, de profundizar en él, de apartarnos de esa «tota-

lidad de las cosas que existen en dirección a un componente indispensable y esencial, que es la índole propia de nuestro propio ser afinado entre las cosas. La conciencia de horizonte nos fuerza por su entero carácter a concebir de manera nueva el concepto mismo de conciencia. Surge con ello el problema de si la conciencia puede en realidad concebirse simplemente como un sujeto dirigido a un determinado objeto o a determinados objetos; el problema de si basta con la intencionalidad en el sentido de los actos para definir la conciencia; de si la significatividad, que sin duda proviene del comprender vivo o en vivo, puede determinarse en virtud de una «intención que anima» los datos sensibles no intencionales, los datos «hileéticos» en que se basa. Ya vimos en la exploración de la vía psicológica cómo la nueva comprensión de la corporalidad como una que capta activamente conmovía el cartesianismo de los datos. Pero ahora es la entera concepción de la creencia en el mundo la que resulta conmovida, pues el mundo que es mentado cobra un nuevo significado.

El propio Husserl emprende ahora la meditación acerca de que la reducción operada hasta este momento, la reducción al yo puro propio, no es el auténtico sentido de la reducción a la subjetividad pura, y acerca de que debe alcanzarse una reducción de todas las tesis implicadas en los horizontes y acerca de que sólo así se desvelarán los rendimientos permanentes de los horizontes. Pero la «conciencia de horizonte» ¿es en verdad sólo una forma distinta, no temática, latente, de intencionalidad? Quizá justamente en esta cuestión sea donde aguarden a la fenomenología problemas nuevos, hasta este punto irresueltos.

En determinado respecto es posible considerar el horizonte como la forma «subjetiva» y latente de creencia en el mundo. El horizonte tiene por otra parte una función instauradora de sentido; sin hacerse presente, sin volverse tema, el horizonte es el presupuesto de dar sentido al ente en relación con el cual yo me comporto y con el cual me confronto. Pero lo más importante parecemos el hecho de que el rendimiento de los horizontes no se circunscribe a la instauración de sentido, a la apertura hacia el ente, sino que, *cuando menos en determinadas formas* de la conciencia de horizonte, se forja una comprensión de qué significa que las cosas sean lo que son, de cuál es el modo de ser que les es propio: comprensión de ese «apriori» con el que el ente que entiende, el ente abierto a las cosas a través del mundo, ha de acercarse al ente para con-

frontarse con él, para ajustarse a él. Por una parte está claro que el mundo como horizonte, el mundo que no es una reunión de las cosas que existen, ha de preceder ya siempre al presente de cualquier ente individual y no puede depender sin más de los entes individuales. Pero por otra parte es asimismo patente que también el mundo en este sentido toma una forma y cambia de forma; que nuestro mundo, pues, se modifica y que por tanto hay algo así como una génesis del propio apriori. El fenómeno del horizonte no entraña, pues, sólo un estrato más profundo del sujeto. Al horizonte corresponde más bien ese estrato que no sólo se orienta al tráfico teórico y práctico con lo que hay, con el ente y con todo lo que está en relación con él, sino que configura el supuesto vivo de la comprensión del presente como tal. De este estrato brota, pues, lo que posibilita el comportamiento abierto hacia el ser de las cosas. En consecuencia, el horizonte no está orientado sólo a cosas, sino que está esencialmente «vuelto» hacia lo que no es ente subjetivo ni ente objetivo, y tal «estar orientado» no es en sí mismo, a su vez, una intención, una «dirección a» (que apunta siempre a algo que es); justamente por esta razón el horizonte está oculto y sólo puede mostrarse a un análisis filosófico explícito. Que no pueda ser un análisis en la intuición reflexiva, que el análisis no pueda llevarse a cabo como reflexión del espectador trascendental en la corriente de contenidos y en la forma del *ego-cogito-cogitatum*, tiene que ver con el hecho de que en cierto sentido aquí abandonamos el suelo de la intuición en general, el suelo del ente, que es lo único que es presente y por ello también el único objeto posible de intuición.

El mundo que es puesto entre paréntesis por la *epoché* es el mundo del ente en que se cree, y es puesto entre paréntesis, es sometido a la *epoché*, en orden a obtener un mundo distinto: un mundo *por medio* del cual se cree, o mejor, el mundo por medio del cual comprendemos que el ente es y de qué modo es. Este segundo no es el mundo del ente; es más bien yo⁶, un ente que entiende el ente que es distinto de él, un ente que está abierto a los entes distintos; y el núcleo de este mundo, que yo soy, es una comprensión en acción relativa al ser de las cosas que son, un comprender que me abre a ellas. Mas es importante entender

⁶ Este giro es una traducción literal, que es la única que parece admisible (ndt).

ahora que eso en virtud de lo cual yo estoy abierto a las cosas de modo que ellas estén ante mí, ante mi mirada, nunca puede en sí mismo ser llevado *ante* mi mirada y ser puesto del mismo modo ante ella; y que, pese a ello, no se trata de una mera nada que caiga fuera de toda «experiencia», de toda familiaridad, de todo comprender. La *epojé*, la renuncia a la creencia en el mundo en sentido objetivo-intuitivo, nos franquea el acceso a lo que llamamos el mundo *en virtud del cual* experimentamos los entes como llenos de sentido; pero no lo hace de tal modo que este mundo se convirtiera ahora en nuestro objeto en el mismo sentido. Muy al contrario, ahora no nos encontramos en el dominio de las objetividades que están *ya* ahí delante de algún modo, sino en el dominio de las *directrices* que, por así decir, disponen sobre nosotros; con esto no se trata tampoco de nuestros «valores» o «exigencias», que se fundan en determinaciones ya existentes, predadas. El tiempo o la temporalidad, horizonte de todo sentido, nunca se vuelve, como un todo, algo objetivo. El ser por el que medimos los entes no es él mismo una cosa, sino una apertura que nos invita a un comportarnos abierto. Nosotros mismos, en la medida en que no somos meros objetos de reflexión, es decir, objetos de la articulación expresa de lo que *hemos sido* hasta ahora, sólo podemos acceder a nosotros como *libertad responsable*; es decir, no podemos ser cosa para una mirada, sino que la propia mirada reflexiva tiene sentido sólo en relación con esta autocomprensión prerreflexiva⁷.

El hombre puede relacionarse expresamente con el ser, pero esta relación con el ser no es ningún tipo de objetivación, sino un precur-sar, un ir por delante. Significa un colapso de toda objetividad, una catástrofe que hace aparecer el ente en total desprovisto de todo su sentido; a este respecto y en este sentido, el ente en total «no tiene ya nada que decirnos». Aquí, en el colapso del mundo vigente hasta ahora, puede el ser anunciarse. En esta relación con algo que nunca es ente y que por tanto no puede ser objetivado, residen las condiciones de posibilidad de la *epojé*.

Vemos al mismo tiempo que quien lleva a cabo la *epojé* no puede ser un teórico puro, absorbido en el juego de las intenciones que se

⁷ Cf. sobre este punto, L. Landgrebe, «La separación de Husserl del cartesianismo», en: *El camino de la fenomenología*, entre otros lugares.

abren ante su mirada reflexiva. La *epojé* es ejecutada por un ser libre que se abre a la responsabilidad con todo su ser, que asume sobre sí la plena facticidad y finitud de su situación. El poder disponer sobre la situación habría sido, desde luego, el presupuesto de la mirada que contempla.

Como resultado de la tercera vía, vemos en suma que el propio concepto de mundo se modifica esencialmente; no obtenemos sólo un estrato profundo de la «constitución» intencional, de los pares correlativos «sujeto-objeto», sino que nos colocamos ante lo no objetivable que no podemos dominar por medio de la mirada y que, sin embargo, sí podemos interpretar y debemos interpretar, porque lo comprendemos como un desafío que nos capacita para actuar en lo abierto. A partir de este punto el programa entero del idealismo trascendental se torna problemático: el mundo de las cosas no está ante nosotros como polo ideal de los noémata, sino como el ente mismo en la medida en que estamos abiertos a él.

¿Qué cabe decir en síntesis, sobre la base de una comparación de las tres vías a la reducción, acerca del sentido de esta empresa filosófica?

La segunda y tercera vías son claramente etapas de un mismo esfuerzo. En ellas se trata de superar los atolladeros del cartesianismo. El espíritu cartesiano, la tendencia a la inmanencia, domina, en cambio, el primer camino, por mucho que esta tendencia reciba la figura, peculiar al idealismo fenomenológico, de «trascendencia en la inmanencia». Mientras nos atengamos a formulaciones explícitas, también las otras dos vías permanecen en último término presas de este idealismo; en ellas se refleja que la filosofía de Husserl sigue siendo hasta el final una filosofía de la reflexión, lo que quiere decir: de la inmanencia. Pero la tendencia a la superación del cartesianismo que se percibe en la segunda y tercera vías es una tendencia a la trascendencia: hay una nueva aprehensión del cuerpo, que ha dejado de ser mero objeto; el acento recae sobre la «intencionalidad» de horizonte (en contraste con la intencionalidad de actos), de la que surge al cabo un mundo que no es objeto sino un rasgo esencial del vivir; la búsqueda de una motivación de la *epojé* no puede hacerse por caminos puramente teóricos, y, en relación con ello, hay un nuevo sentido de la vida del ser libre que es capaz de llevar a cabo el acto de *epojé*. Todos estos rasgos están en oposición inmediata con la determinación del mundo, del sujeto, del sentido de la

epojé y de la reducción que caracterizan al primer camino, al camino cartesiano. El cual buscaba en la reflexión del filósofo sobre la «corriente» trascendental de conciencia el absoluto de una evidencia apodíctica. Los caminos segundo y tercero conducen, por el contrario, al fracaso del intento de realizar en concreto esta apodícticidad adecuada.

Las contradicciones entre la primera vía y las otras dos resultan patentes en la siguiente contraposición:

Primer camino	Segundo y tercer caminos
El ser de la conciencia se caracteriza por la evidencia absoluta, apodíctica, con que se da.	A ningún contenido, por tanto tampoco a ningún ente, le pertenece evidencia absoluta.
El mundo es la suma de los objetos de la conciencia tética.	El mundo es horizonte de todos los horizontes, por tanto es algo «subjetivo»; el mundo de los objetos intramundanos es secundario.
El cuerpo es un objeto en el mundo, en principio una realidad fisiológica; las consideraciones psico-fisiológicas tienen cabida y sentido en el dominio de la psicología empírica.	El cuerpo es cuerpo vivido, y no hay ningún paralelismo entre <i>res extensa</i> y <i>res cogitans</i> .
El sensualismo tiene en parte razón: es necesario aceptar datos hiléticos últimos, no intencionales, como una parte real de la nóesis, es decir, de la conciencia.	La «hyle» es un concepto dudoso, que desaparece ante las cinestias del «yo puedo» corporal.
El observador trascendental, el filósofo que reflexiona sobre el darse absoluto y los datos absolutos, es un teórico puro.	El filósofo que lleva a cabo la reducción es un ser libre que carga con su responsabilidad por la verdad.
La conciencia y sus correlatos objetivos no los distinguimos por su carácter esencial, sino por la evidencia con que una y otros se dan.	La «conciencia» y sus correlatos objetivos se distinguen por su carácter esencial a propósito de su respectiva temporalidad, causalidad, individuación.

La superación del cartesianismo es un camino que Husserl ha pisado en el mismo momento en que él coloca la problemática de la fenomenología en el lugar de la psicología empírica y en que, con la introducción de la intencionalidad, da claramente la espalda a la concepción de una complementariedad de *res extensa* y *res cogitans*, que hace de la naturaleza objeto de una física —o de una psicología— que procede matemáticamente y la reduce a los datos empíricos y a las leyes que la gobiernan. ¿Sería demasiado atrevido afirmar que Husserl ha pisado, sin duda, este arduo camino, pero que desde luego no lo ha recorrido hasta su final?

Husserl es el caso excepcional de un gran pensador que ha puesto a disposición de los demás, sin reservas de ningún tipo, el laboratorio de su pensar para que sea objeto de comprobación responsable, y con ello ha desvelado también las contradicciones que acompañaban a su propio camino teórico. Si se ha dicho con razón que la nota esencial de su filosofar es una constante autocorrección, cabe entonces preguntar también si él mismo llevó tal autocorrección de su pensamiento hasta su meta immanente.

Importantes conocedores de la obra de Husserl —tanto discípulos inmediatos como estudiosos de los Archivos durante largos años— constatan, sobre la base de las autocorrecciones de las investigaciones concretas, cómo la filosofía de Husserl que en algunas de sus tesis sucumbía a la metafísica cartesiana, siempre sabía a la vez crear desde sus propias fuentes teóricas remedios sanadores contra ella. Pienso ahora en los análisis de Landgrebe sobre los tomos VII y VIII de *Husserliana*, en las descripciones del último gran intento de Husserl por hallar el *fundamentum inconcusum*, fundamento absoluto de la filosofía, y por instaurar de este modo la fenomenología como fundamento de una filosofía científica —intento de forjar «una metafísica que pueda presentarse como ciencia»⁵. Y quiero recordar también la *Phänomenologie der Assoziation* de Hohenstein, que sobre el ejemplo de la asociación rastrea cómo va cambiando la concepción husserliana de la «conciencia»⁶.

⁵ Landgrebe, op. cit., pp. 251-252.

⁶ E. Hohenstein, *Phänomenologie der Assoziation. Zur Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, La Haya 1972.

Landgrebe muestra sobre todo la compleja problemática que se vincula a los esfuerzos ordenados a una fundamentación última, intuitivo-apodictica, de la filosofía, señalando los descubrimientos que se hacen a lo largo de este camino, así como su fracaso final; se fija ante todo en la imposibilidad de que un ser libre, es decir, primariamente dirigido al futuro, tome posesión de sí en una reflexión que por su misma esencia está dirigida hacia el pasado. Holenstein rastrea, por el contrario, las posibilidades que brinda la reflexión de Husserl, a partir de sus propios análisis concretos, para una superación del rígido cartesianismo inicial que amenaza al trascendentalismo husserliano. Ya Landgrebe había mostrado cómo Husserl supera el atomismo sensualista que está a la base de la teoría de los «datos hiléticos», gracias a la evidencia de que la sensibilidad pertenece a la esfera de la movilidad corporal, y esta movilidad del cuerpo lo hace a su vez al orden del «vivir ante y en posibilidades», las cuales en ningún momento serían puramente cósicas, «neutrales», en el sentido de algo meramente ahí delante como las *sensations* de Hume o los elementos de Mach. En su minuciosa interpretación de las investigaciones de Husserl, Holenstein ha expuesto cómo en los análisis de la conciencia interna del tiempo el pasado inmediato emerge *sin* ningún sustrato hilético; también apunta Holenstein a la problematización de la doble donación objetiva: primero en las conexiones hiléticas y luego en las noemáticas, y al papel de la hipótesis de la constancia, que Husserl no consiguió desactivar por entero mientras se atuvo a la concepción de los datos hiléticos¹⁹. Pero lo que Holenstein pone de manifiesto como una de las aportaciones específicas de Husserl a la superación del cartesianismo es su concepción de la «afección» y la asociación; pues en Husserl la asociación no es un enlace mecánico de datos, sino que se caracteriza por ser un vínculo sintético, una relación de semejanza o contigüidad como tales, o sea, es la experiencia de una síntesis pasiva con un carácter puramente racional, lo que nada tiene que ver con la mecánica asociacionista clásica, que no capta, ni mucho ni poco, el fenómeno.

Ahora bien, todo lo que los investigadores han puesto así de relieve acerca del combate de Husserl contra el sensualismo, ¿no es en realidad

¹⁹ Ib., pp. 101 ss.

parte de su constante combate con el cartesianismo y con la herencia metafísica cartesiana? Landgrebe así lo apunta cuando dice que el combate contra la metafísica alumbró en ocasiones una nueva metafísica.

Ninguno de los autores que examinan el camino filosófico de Husserl ha subrayado, sin embargo, el momento que según nuestra perspectiva es el decisivo, el que hace en último término que Husserl no supere por entero el carácter metafísico del pensar moderno, y ello aunque el conjunto íntegro de las antítesis que arriba adujimos parece empujar de manera inmanente, con cierta necesidad, en esta dirección. Por la lógica interna del combate con la herencia cartesiana, Husserl se ve llevado a *plantear el problema ontológico al menos como la cuestión del modo de ser de las cosas que existen*. Y sin embargo él no desarrolla esta cuestión de una manera sistemática. Formular esta cuestión en toda su agudeza habría significado para él despedirse de esa forma de trascendentalismo que trató de defender hasta el final de su vida; un trascendentalismo que arraiga en una concepción del sujeto, de la reflexión y del tiempo que se orienta hacia el pasado.

Landgrebe captó con agudeza que desde este punto de vista el acto libre en que la *epojê* tiene su raíz no es integrable en la concepción general de la subjetividad tal como aparece a la mirada del espectador trascendental. Y se fundaba en que la libertad está esencialmente vinculada con el «éxtasis» de futuro de la temporalidad, mientras que la intuición, la contemplación, el interés teórico descansan, por su entera naturaleza, en el «ya» de pasado que pertenece a lo que está listo, acabado, y hacia lo cual se orienta un ser libre.

Si ahora volvemos sobre las tres vías a la reducción, vemos que la segunda y tercera están emparentadas muy de cerca; conducen en la misma dirección, no están entre sí en la oposición decisiva en que la primera se encuentra respecto de las otras dos. La diferencia entre la segunda y la tercera vía consiste en que aquélla discurre por la psicología, por una disciplina particular de la que Husserl afirma que al cabo debe fundirse con la investigación de la subjetividad trascendental, pero que, en todo caso, no desemboca en la tercera vía. Pues ésta sí es filosófica en el pleno sentido de la palabra, sí capacita para investigar el mundo y el apriori de cualquier tipo de ente. Su interés apunta, pues, en una dirección esencialmente distinta de la vía psicológica, aunque en opinión de Husserl ambas sean finalmente investigaciones trascendentales.

Esta diferencia tiene, sin embargo, un significado de la mayor importancia. Cuando Husserl despliega su meditación de principio sobre la crisis de la filosofía y de la ciencia, cuando desarrolla la etiología de la crisis y se afana por encontrar una terapéutica, el acento recae, muy marcadamente, justo sobre la diferencia entre la filosofía y las disciplinas científicas. Por otra parte, se destaca con nitidez, sin embargo, que la psicología que (sobre la base de la concepción cartesiana de la naturaleza) se había constituido como ciencia natural y, en consecuencia, había dejado fuera de su consideración la problemática filosófica, trascendental, la psicología —digo— es *el verdadero y decisivo campo de batalla* entre objetivismo y trascendentalismo. La causa última de la crisis yace en la imposibilidad de dirimir esa contienda, que ambas partes zanján por las bravas, tanto en la filosofía como en la ciencia. La problemática trascendental es el terreno del sentido, del significado, de la verdad; el objetivismo científico-natural es, por el contrario, el terreno de los hechos sin sentido, de los «meros» hechos; y la psicología se encuentra en la intersección donde una y otro chocan.

Si volvemos ahora sobre ese acto fundamental de libertad cuya expresión es la *epojé*, nos aparece entonces la problemática de la *reducción* a una nueva luz, y ello en dos aspectos.

Por una parte, *en perspectiva filosófica* la reducción no puede ser reducción a un ente por idealizado y «desmundanizado» que sea, ni a ningún «proceso de constitución», que incluso conservaría elementos o momentos de «opacidad» en el modo de ser del hombre, vestigios de la *res cogitans* cartesiana. La «reducción» reduce todo ente a esa capacidad sin la cual no podemos comprender ni el que las cosas son, ni lo que son, ni cuál es su modo característico de ser. Reduce a lo que nunca puede hallarse en las cosas como componente real o ingrediente suyo, y que hace primeramente posible un encuentro con ellas, «un comportarse abierto hacia ellas» y finalmente su «comprensión».

Pues, desprovisto de metáforas, ¿qué significa «el correlato noemático» de la vivencia intencional? No otra cosa que el hecho de que en la vivencia yo no sólo tengo la intención y lo intencido, sino que tengo más bien esto que intiendo pero comprendido como algo que existe autónomamente, independientemente, intacto en sí mismo al comprender; y no otra cosa que el hecho de que todos estos caracteres no pertenecen a lo intencido como caracteres «fenoménicos» del «aparecer» (tal

como lo son, por ejemplo, los de cercanía-lejanía, certeza-duda), sino que le pertenecen internamente, y sin embargo no como partes de un todo en cualquier sentido que sea. En suma, si he de buscar una solución a la pregunta de la filosofía, así sea en la formulación tan acusadamente subjetiva de Husserl: «¿Cómo puede hacerse comprensible lo que va de suyo (la trascendencia de los seres que están originalmente dados)?», no me cabe recurrir, como Husserl hace, a objetos y a sus atributos y caracteres, aunque se trate de atributos y caracteres «subjetivos» e «inmanentes». No me cabe buscar en dirección al ente y a las estructuras del ente, pues mi pregunta llegará siempre demasiado tarde. Así sólo llegará a saber acerca de qué es lo que está ya al descubierto y acerca de cómo aparece, de cómo está estructurado, a qué «*intentio*» corresponde y cómo se articula esta *intentio*; así nunca llego a tomar conocimiento acerca de lo que me capacite para, «en la otra parte del acto» (en el nóema, mas ¿qué significa esto?), ver cosas, ente, objetividades.

Al propio tiempo me resulta ahora claro, de un modo quizá nuevo, por qué es necesaria una suspensión de la «creencia en el mundo». No lo es para obtener sin distorsiones la índole de los entes, sino para alcanzar lo que hace posible el acceso al ente, lo que hace posible la comprensión de él, lo que «abre» el ente en este sentido. Ésta es la razón de que no podamos detener la *epojé* ante el «ser subjetivo», alegando que sin él no tendríamos ningún objeto en absoluto. Debemos avertirnos a dar el paso atrás ante el ente en general, ante el ente como tal, y en ello residirá la auténtica significación de la *epojé*.

En relación con esto, tampoco la reducción lo es entonces a un ser subjetivo, comoquiera que éste se articule, y en consecuencia caducan también el «idealismo trascendental» y su empresa propia de constitución de la objetividad en la conciencia *in specie*. La reducción será ahora reducción a la específica comprensión del ser de que se trate, la que proceda en el dominio del ente en cuestión, que sólo de este modo típico y de ningún otro puede ser desvelado.

La misma *epojé* no acertará a ser una liberación con vistas a una nueva concepción del «cómo» de la subjetividad si no se vincula a una *des-trucción histórica* de las comprensiones previas del ser de la subjetividad. A primera vista podría parecer que tal condición se cumple con sólo observar la exigencia de no permitir que se cuelen en los fenómenos teorías de ningún tipo. Pero aquí no se trata ya de afirmaciones, del

acto de poner un determinado ente o una determinada existencia, sino del *comprender su ser*, y esto *no* está contenido de manera positiva en la *epojé*. La destrucción es, en todo caso, un acto «dialéctico» positivo: niega, y mediante la negación pone —pone no en el plano de lo que hay, sino en el plano del ser—¹¹.

La crisis de la filosofía no podrá superarse, pues, con la versión husserliana del trascendentalismo. ¿Pero qué decir de la crisis de las ciencias? ¿No queda atrás *toda* la problemática que Husserl diseña en sus reflexiones sobre la crisis de las ciencias tan pronto como se muestra que la crisis *filosófica* no puede solventarse al modo objetivo-científico que Husserl propugna? ¿O acaso es posible dar un sentido nuevo, más lleno de vida, al combate del trascendentalismo con el objetivismo fisicalista?

Recordemos dos cosas. En primer lugar, el esfuerzo de Husserl por pensar el trascendentalismo rige en principio para ese ente dotado de sentido al que primeramente se llamó ψυχή, y más tarde *sujeto*, *subjetividad*, *yo*. Se trataba de preservar para este ente su sentido propio, su «lucidez» respecto de sí, su interna verdad, su acceso a lo que es, y de que en todo ello encontrase él mismo apoyos. Permítaseme, por otra parte, que cite aquí a Heidegger: «La dirección al sujeto, o a lo que en el fondo es significado por él (...), es también seguida por el planteamiento ontológico de la Antigüedad, el de Platón y Aristóteles, sin que por ello estuviera orientado de forma subjetivista en el sentido moderno»¹². (En Platón puede mostrarse con especial claridad que la ψυχή se encuentra en el centro de toda su filosofía). No se trata, pues, del ser, sino del ente dotado para el sentido, del ente que es capaz de la verdad (y capaz por tanto de error) —del ente al que hace referencia la crítica de Husserl al naturalismo psicologista—. Pero en la vertiente teórica del problema del ente, el ente no pertenece a la filosofía sino que sigue siendo objeto de la ciencia. Por tanto, en lo que hace a esta vertiente, el *problema* de Husserl sigue abierto, aunque haya que modifi-

¹¹ Esto nos lleva a los tres elementos fundamentales del método fenomenológico, tal como Heidegger los diferencia en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, § 5: reducción, construcción, destrucción. El orden de la serie es distinto en este lugar, pero el sentido es en esencia el mismo.

¹² *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. de Juan José García Norro, Trotta, Madrid 2000, p. 103.

car su formulación y hacerlo seguramente en profundidad. ¿Qué traerán consigo estas modificaciones?

Es muy comprensible que afectarán al *modo de ser* de este ente dotado de sentido. Su modalidad de ser ya no podrá ser aprehendida con naturalidad consabida: 1. Como objeto de la ciencia matemática de la naturaleza; 2. Como cosa en general, en el modo de ser de lo que está ahí delante; y 3. Tampoco como un ente captable en categorías.

De 1. se sigue que todo lo que en la «psicología» moderna se pone a cuenta del paralelismo del alma con lo material en sentido físico-químico desaparece necesariamente; o sea: la problemática entera de la psicofisiología en sentido tradicional, y la problemática del «campo» propio del alma, así como todo paralelismo de tipo cibernético o de teoría de la información. Bajo esta navaja ontológica cae todo lo que Husserl incluyó en su crítica a la psicología contemporánea atomística y que ignoraba la intencionalidad, pero también otras muchas concepciones más actuales.

En relación con 2. ocurre que la ciencia de que se trata no podrá llamarse ya «ciencia de la conciencia». Ninguna *res cogitans* puede pasar la prueba en cuestión —ni una no intencional, ni una intencional en el sentido de Brentano, Descartes o incluso Husserl—, comoquiera que cada uno de estos planteamientos pretende para el objeto de esta ciencia un modo de ser cósmico, que desde el punto de vista «subjetivo» pueda entonces caracterizarse como «inmanencia». Tan pronto como el problema de este ente se plantea en términos de «inmanencia» se pierde empero su peculiaridad ontológica, y en su lugar se dispone una *res*, puesto que inmanencia es, naturalmente, un concepto espacial, un concepto de estar algo contenido en algo...

La ciencia buscada tampoco será «ciencia de la conciencia» por cuanto uno de sus componentes habrá de ser la teoría del cuerpo; no una teoría de la *imagen* del cuerpo en el sujeto y en su conciencia, sino la teoría del cuerpo efectivo, del cuerpo vivo en toda la extensión de sus funciones y acciones, en su unidad real con esa orientación entre las cosas que significa vivir en el mundo.

Pero, sobre ello, esta ciencia indagará otro aspecto de la «corporalidad», a saber: el de la corporalidad que hace posible el trato entre los seres y les permite comprenderse entre ellos y comprender también las cosas, en sus relaciones y conexiones; en suma la corporalidad de los

gestos y los signos, de la expresión, etc. No se trata, pues, de una corporalidad que nosotros *somos*, sino de una *sin la que* nosotros no somos, la existencia y desarrollo de la cual hace posible nuestro propio comprender en una extensión y profundidad que en cuanto sujetos individuales nunca alcanzaríamos.

«Antropología» antes que «psicología», habría por tanto que preferir claramente como denominación de esta teoría sobre cuya base se solventarían los factores científicos de la crisis. Su dominio objetivo será, sin duda, mayor que el de la psicología tradicional.

En relación con el punto 3. resulta no sólo la imposibilidad de una «psicología dinámica», sino la imposibilidad de toda teoría constructiva que se guíe por las categorías científicas al uso, y que aspire a una interpretación causal o cuasi-causal que suponga como medios explicativos auxiliares conceptos no acreditables (inconsciente, subconsciente, anhelos y deseos inhibidos, tendencias impulsivas pertinaces o regresivas).

Ya hemos visto que Husserl no puede ganar con sus propias armas el combate contra el vaciamiento de sentido de las ciencias y la filosofía no científica, «cosmovisional»: su combate en el doble frente de las enfermedades correlativas del pensar contemporáneo, una vez que ambas han entrado en su fase crítica.

Filosóficamente ya no es sostenible: 1. El postulado de una filosofía absolutamente apodíctica como ciencia; 2. El pensamiento de que el idealismo trascendental de un universo monádico correspondería a esa idea de la filosofía o estaría en condiciones de garantizar al mundo el sentido que exige el combate contra una ciencia fijada a los hechos y una filosofía sólo cosmovisional, subjetiva por privada. Mucho menos podría este planteamiento resolver la cuestión de la verdad y la trascendencia.

Científicamente ha dejado de ser sostenible la idea de una psicología pura de la interioridad, sobre cuyo suelo pudiera dirimirse el conflicto entre fisicalismo y trascendentalismo; como también en general la idea de la psicología como una ciencia autónoma de la «conciencia» (sea empírica, sea trascendental).

La idea filosófica de la fenomenología husserliana requiere necesariamente ampliarse hacia un planteamiento ontológico. Así lo comprendió Heidegger, iniciando él mismo con gran energía el cambio de orientación. Con este paso —con la diferenciación clara entre ser y ente, con el con-

cepto de diferencia ontológica, de desocultamiento del ente y apertura del ser, con la pregunta por el ser como objeto de la filosofía en contraste con el conocimiento del ente como objeto de las ciencias—, Heidegger se adelantó muchos años a las cuestiones que Husserl planteó luego en *La crisis* a la vista de las carencias de la filosofía y la ciencia contemporáneas. Cuestión distinta es si la concepción que Heidegger se hace de la estructura esencial del *Dasein* basta para cumplir la exigencia que Husserl plantea en la segunda parte de su reflexión sobre la crisis, a saber: que la superación de la crisis presupone la creación de una nueva ciencia. La urgencia tan acusada y la relevancia de la obra de Husserl acerca de la crisis de la ciencia europea, ¿no descansan justamente en el hecho de que la crisis perdura y perdurará *mientras no haya ninguna nueva ciencia*? Cuando la filosofía persigue con entera autonomía su propósito ontológico, quizá no sea siempre consciente con la suficiente claridad de que entre ella y el presente crece necesariamente el abismo y se agudiza la forma externa de la crisis.

Heidegger diseñó, de acuerdo con perspectivas no cartesianas, una teoría del *Dasein*, del existir humano, en la medida en que tal teoría podía servirle de base al despliegue de la pregunta por el sentido del ser. ¿Pero es suficiente este punto de partida para un diseño ontológico de una ciencia o ciencias del hombre? ¿No sería éste el caso sólo si el diseño ontológico del modo de ser del hombre no solamente estuviese caracterizado por el comprender el ser, sino que estuviese guiado por este comprender como una tarea posible y como una fuente de sentido? Ciertamente que una ontología fundamental brinda la posibilidad de entender la vida humana en su caída y en su impulso moral; pero esto que ella ofrece, ¿es fundamento suficiente para una filosofía del hombre en la sociedad, del hombre en el lenguaje y en las costumbres, en su esencial generatividad, en su inserción en la tradición y en su necesaria pero tampoco meramente contingente historicidad?

Y añádase a lo anterior la cuestión de en qué medida el nuevo proyecto ontológico acerca de la vida humana no sigue aún determinado por su oposición negativa al cartesianismo. (Parece que esta duda se hace sentir en el giro posterior de Heidegger, que se aparta del elemento voluntarista contenido en el concepto de existencia).

Y finalmente: ¿determina la temporalidad por el modo de su temporizarse sólo acontecimientos del individuo, sólo escenas individuales de

nuestro vivir, o no es ella a la vez la fuente de los grandes movimientos en que el vivir se articula y que, por así decir, son como movimientos contrapuntísticos? ¿No somos siempre a la vez miembros de las conexiones de movimiento generativo-afectivas, veritativo-prospectivas y de las ordenadas al cuidado y la protección, conexiones que operan fenoménicamente en cada caso individual? Estos órdenes fundamentales de movimiento en los cuales vivimos, ¿no se encuentran ontológicamente condicionados? El comprender los seres y las cosas, ¿no consiste primeramente en comprender *tales órdenes*? ¿Y no es ello así tanto más cuanto que en estos *movimientos* se perfilan con nitidez los ejes día-noche, «región» individualizada-no individualizada del *universum*, tal como Eugen Fink ha señalado en algunos de sus trabajos filosóficos?

Una fenomenología que se ha desembarazado de la herencia trascendental que le llega en la figura del cartesianismo, nos coloca ante una multitud de cuestiones más que ante un edificio unitario. Ocurre aquí al contrario que con la psicología eidética de la interioridad o con la teoría trascendental de las vivencias, las cuales sobresalían por lo pronto por su aspecto sistemático que en apariencia les permitía presentarse como ciencias.

En cierta intervención en un congreso de médicos decía Heidegger que la ciencia no debiera filosofar sin necesidad, que no debiera dejarse apartar de lo que son sus tareas palpitantes. Si entendemos esto correctamente, las tareas de la ciencia consisten en desvelar el ente, en ponerlo al descubierto con una profundidad siempre mayor. Lo que significa que el diseño de la ciencia no depende del perfeccionamiento del diseño ontológico de la correspondiente región del ser, sino de cómo, sobre la base de éste, pueda el científico replantear la problemática que le urge de modo que de ella broten nuevas perspectivas reales de conocimiento.

III

Si la aserción de Heidegger es verdadera, entonces no es correcto propiamente el partir, para la sanación de la ciencia, de consideraciones generales como la constatación de una pérdida general de su sentido. Más bien habría que empezar por problemas concretos y, allí

donde ello fuese posible, por la clarificación de aquellas tareas en torno a las que se concentran las dificultades, ganando así desde una perspectiva nueva —determinada en último término, claro está, por una inesperada modificación del diseño del ser en la disciplina del caso— una visión evidente en la profundidad de las cosas. Sin duda que la idea de intencionalidad brinda una perspectiva capaz de proporcionar evidencias nuevas sobre muchos de los problemas tradicionales de la psicología. Pero nosotros quisiéramos mostrar, de la mano de un ejemplo concreto, que también la ontología fundamental de Heidegger, cuando se aplica a una meta determinada, o sea, a la consecución de fines científicos, y se orienta en sentido óntico, puede concebirse como instrumento de superación de la crisis en que está sumida la ciencia —como medio, pues, para resolver alguna de las tareas que *La crisis* de Husserl ha establecido con tanta claridad—. Heidegger en persona no se ocupó de tales tareas; no se le puede por tanto hacer responsable de los presuntos que nos tomemos de ciertos motivos individuales de su pensamiento; pero, por otra parte, este uso de la «ontología fundamental» surge de una manera espontánea y no encierra nada ilegítimo. No nos planteamos aquí en qué medida el *Compendio de medicina* de Medard Boss supone, en efecto, una ruptura fructífera en la psicoterapia y en la medicina en general¹³; rebasa nuestra competencia la valoración de la fecundidad del planteamiento y los métodos de Boss. Sí quisiéramos mostrar, con todo, primero, que la crítica de Boss al cartesianismo de la medicina tradicional coincide en lo esencial con la crítica husserliana de la psicología moderna; y en segundo lugar, que los nuevos puntos de vista que Boss trata de hacer valer en la psicoterapia, no sólo aplican la ontología fundamental de Heidegger, sino que en buena medida coinciden con los puntos de vista que Husserl ganó en ese debatirse de toda su vida con el cartesianismo (si es que nuestras reflexiones sobre las vías a la reducción y las tendencias de desarrollo que en ellas se dibujaban son, en efecto, sostenibles).

Con plena conciencia, Boss pone en relación sobre todo las actuales interpretaciones neurofisiológicas de lo psíquico o lo mental —confrontándose en especial con los autores anglosajones— con la tradición

¹³ M. Boss, *Grundriss der Medizin und der Psychologie*, Berna/Stuttgart/Viena 1975, 2ª ed. ampliada (nota del editor alemán).

de la *cogitatio* de Descartes¹⁴. Lo cual suena muy semejante a las manifestaciones de Husserl, en la parte correspondiente de *La crisis*, acerca de los presupuestos dualistas de la psicología moderna¹⁵. Pues Husserl no sólo hablaba en general del naturalismo de la psicología, sino que veía en la circunstancia de que el dualismo de las sustancias fuese un paralelismo entre dos abstracciones (*res extensa-res cogitans*) el verdadero origen de la tendencia a tratar la «esfera psíquica» como un ente al que corresponde la misma esencia que a la *res extensa*. El mérito admirable de Boss reside en su ampliación concreta de las posibilidades de esta crítica de fundamentos, hasta aplicarla a los experimentos científicos más recientes¹⁶. Encontramos en su obra una crítica de las interpretaciones científico-naturales de lo «psíquico» a partir de lo «somático», con especial atención a la cibernética y a la teoría de la información. Como seguidor de Heidegger, Boss pone ciertamente un mayor énfasis en el significado del cálculo y de la medición dentro de los intentos modernos de explicación. En ello está también cerca de Husserl, que tan certeramente analiza el factor formal que en la ciencia de la naturaleza posee el componente matemático moderno. Es nuevo, sin embargo, el apuntar que los planteamientos que operan con conceptos como «isomorfismo» o «información» y con esquemas cibernéticos proceden desde un principio de una forma metafórica; con lo cual estos intentos explicativos más actuales se enredan en un pensar oscuro, semimítico, y ello justamente en su esfuerzo por hacer realidad los designios de la ciencia exacta fuera del dominio propio de la *res extensa*, que sí se tematiza de manera metódicamente abstracta. También Husserl mostró con suma concreción cómo el carácter exacto de la ciencia matemática de la naturaleza es una hipóstasis metafísica del método matemático, una hipóstasis que nunca deja en verdad de presuponer la realidad bajo la figura del «mundo de nuestra concepción natural de la vida». Y puede reconocerse con justicia que el mérito nada despreciable de Boss estriba en la ampliación de la profunda crítica al cartesianismo moderno de las ciencias del hombre que Husserl había iniciado; crítica al cartesia-

¹⁴ Op. cit., p. 49.

¹⁵ Cf. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*, § 60 y en particular § 64.

¹⁶ En relación con la neurofisiología de Pavlov había mostrado esto mismo E. Straus en su escrito *Vom Sinn der Sinne*, Berlín 1935.

nismo de la hora presente, que en las disciplinas humanísticas más dispares se ha hecho cada vez más y más sofisticado gracias a las técnicas matemáticas actuales, con sus instrumentales estructuralistas y su ideología derivada de la matemática y la lingüística¹⁷. Es enteramente natural que la construcción de la *res cogitans* según la forma ontológica de la *res extensa* no pueda conducir finalmente sino a consecuencias materialistas, dado que la *res cogitans*, la *mens*, *mind*, etc., no es sino una *res extensa* que ha perdido determinadas propiedades. En esencia sólo queda aquí un problema, que es el de cómo reconducir esta dualidad a unidad. Y la psicología contemporánea, con todos sus procedimientos en que hace uso preferente de la matemática formal y la lógica, no se plantea en realidad ninguna otra tarea. Si merece notarse que la inversión de este proceder no es pensable: los intentos idealistas por derivar la *res extensa* de la *res cogitans* suponen a su base la misma *res*; pueden por esta razón desembocar en una filosofía genética de la naturaleza, pero es empresa imposible por principio el propugnar una génesis válida del mundo material a partir del espíritu. Leyendo la revisión de Boss de las teorías cibernéticas actuales acerca de los hechos psicofisiológicos, no podemos menos que acordarnos del antiguo y desacreditado psicologismo; así en Rohrercher, de quien leemos, con todas sus consecuencias, que «las leyes de la lógica son en verdad leyes de la vida estimular central»¹⁸: el trabajo de los filósofos a lo largo de todo un siglo sencillamente no se toma en consideración. Creemos, pese a todo, que la aguda polémica de Boss contra el doble sentido del concepto de información (viendo en él un antropomorfismo) sólo es verdadera en parte: el antropomorfismo descansa en el fundamento más hondo de la ontología matemática; de la cosificación del hombre; descansa en la concepción de la *res cogitans*.

Resulta interesante y atractiva la crítica de Boss a los intentos actuales de aplicar conceptos como campo, isomorfismo, información (en cuanto estructuras no materiales, no energéticas, y sin embargo aprehensibles matemáticamente) al dominio de la fisiología de los sentidos

¹⁷ Una visión panorámica de este proceso la proporciona Piaget en: *Le structuralisme*, París 1968² (trad. de J. García-Bosch y Domià de Bas, Barcelona, Oikos-tau, 1974).

¹⁸ H. Rohrercher, *Die Arbeitsweise des Gehirns und die psychischen Vorgänge*, München 1953.

o de la teoría fisiológica de la memoria, la afectividad, la motricidad, la voluntad. Ello no aporta, con todo, ninguna perspectiva *esencialmente* nueva que la fenomenología no hubiese hecho valer con anterioridad de manera explícita o implícita. En el ámbito objetivo-cósmico de la ciencia natural al que pertenece la corporalidad considerada de manera fisicalista-fisiológica, se han producido a primera vista una gran variedad de intentos por introducir bajo el nombre de «información» algo que se parezca a la experiencia; en realidad sólo se trata de distintas formas de «tender un puente» sobre un foso que, en la forma en que aparece en estos intentos de solución, no existe en absoluto en la realidad. Pues el abismo que el puente salva no se cierne entre un modo de ser que consista en comprender y un ente que por principio no esté capacitado para ello, sino que discurre entre dos modos de la existencia como cosa, ambos igualmente ajenos al comprender y meramente operacionales; y no puede ser de otro modo, dado que incuestionadamente se presupone que «ser» significa ser cosa, o ser una determinación de una cosa.

No quiero decir con esto que la fenomenología anterior haya dejado resueltos los problemas vinculados a la cuestión de la relación entre cosidad y comprensión; quizá ni siquiera los ha planteado con plena claridad. Si en las relaciones entre las cosas y el ser humano es inevitable, por ejemplo, sustituir el concepto de causa por el concepto de motivación, como Husserl propuso muy tempranamente, se siguen entonces, obviamente, toda una serie de cuestiones ulteriores que Boss no enumera de forma expresa: ¿Qué relación guarda la índole de la auténtica naturaleza existente, el mundo efectivo de las cosas y de los procesos en y de cosas, con las estructuras matemáticas? ¿Qué relación guarda la cadena de las causas con la cadena de las motivaciones? A la hora de entender el cuerpo vivido que comprende y su propio operar corporal, ¿es posible renunciar por completo a esos conceptos que Boss reprocha a Merleau-Ponty como vestigios de cartesianismo: por ejemplo, el concepto de cuerpo «habitado por», y los conceptos de distintos planos de significación? En el marco de este artículo dejaremos a un lado estas cuestiones, y centraremos nuestra atención en otro aspecto de la crítica de Boss al cartesianismo de la psicología actual —entendiendo por tal las concepciones que no operan con estructuras fisiológicas, no al menos directamente, sino con un constructo psíquico—.

¿Qué ocurre cuando se reflexiona sobre el hombre bajo el aspecto concreto de la salud y la enfermedad y, en vista de la medicina positivista —una de las secuelas modernas del cartesianismo—, se reconoce al punto que salud y enfermedad son acontecimientos-*de-sentido*, que el vivir humano es justamente humano como un vivir con sentido, vivir que comprende, y que el ser humano es, dicho metafóricamente, un ser traslúcido y clarividente? Una posibilidad es buscar un compromiso entre ambos enfoques, una conciliación. El descubrimiento del sentido significará desde luego el punto de partida sin el cual no es posible ni una ciencia del hombre ni una terapia concreta que se esfuerce en ayudar al hombre por medio del comprender. Pero igual que ocurría en Dilthey y en su distinción entre una psicología comprensiva y una explicativa, la ontología cartesiana mantiene por principio su vigencia y define el plano de la auténtica exposición teórica. De este modo el sentido mismo se convierte en un *factum*, en un «hecho» objeto de mera constatación, que, en lugar de explicar, debe él mismo primeramente ser explicado, con lo cual resulta incomprendible por partida doble. Estamos pensando ahora, claro está, en la «psicología profunda» de Sigmund Freud y sus seguidores directos e indirectos. En su pensamiento el cartesianismo presenta la paradójica articulación de una doctrina que pone en cuestión su propio punto de partida, la autocerteza de la conciencia. Así lo hace al convertir explícitamente la conciencia en «mero fenómeno» de una objetividad más honda y al pretender reconocer el sentido, cuya existencia consta, en un juego de fuerzas objetivas explicable y propositivo; nos llena con ello de desconfianza hacia lo que se muestra, como algo cuyo sentido debe empezar por componerse con hipótesis «objetivas». No es que el psicólogo profundo no filosofe; su trabajo es en gran medida una especulación acerca de la índole de lo que se toma por sentido, por significativo. Pero no hay la reflexión sobre las condiciones bajo las que es posible un ser que comprende, sino la reflexión sobre las condiciones bajo las que es posible concebir a este ser como un mecanicismo, como un dinamismo en las palabras del propio Freud. De punto de partida a su construcción sirve el hecho, entendido como libre de todo sentido, de que una rememoración de situaciones olvidadas, sea poshipnótica o sea ganada por análisis de las resistencias, puede conducir a la desaparición de un síntoma o de un estado anó-

malo¹⁹. Para la explicación de este hecho se utiliza entonces un aparato de deseos y tendencias inconscientes: son deseos, son tendencias, tienen, pues, un sentido; pero son inconscientes y son, pues, dinámicos objetivos, cósmicos. La teoría que así se elabora conoce toda una «topología» de este dominio objetivo de lo psíquico: el superyo, el yo y el ello; o bien, en otros lugares, la conciencia, el preconscious y el subconsciente o inconsciente, que desempeña el papel dominante en el aparato. Y es que en el aparato es donde se halla la verdadera realidad causal de los fenómenos psíquicos.

La situación se vuelve aquí más complicada que en la psicofisiología. Nos encontramos ante un intento por construir algo que la ciencia de la naturaleza no conoce y cuya existencia sólo se explica por la confesión de que la metodología científico-natural a este respecto está agotada, unido al empeño por mantener la objetividad científico-natural como la única base interpretativa que sea operable y que sea posible. Lo «psíquico» se vuelve fuente-de-sentido, o sea, fuente de algo no trasladable a un mero proceso de cosas o en cosas y, sin embargo, sólo sobre la base de procesos cósmicos habrá lo psíquico de ser fuente de sentido. La verdadera tarea de la psicología profunda en su designio concreto es la cuadratura del círculo. Lo «psíquico» ha dejado de ser una simple estructura cósmica, como lo es en la teoría de la información y en la psicofisiología cibernética, pero su constitución ontológica sigue siendo un enigma.

Metodológicamente se podría reparar en que, a diferencia del proceder básico de la ciencia matemática de la naturaleza —que consiste en la matematización indirecta—, esta otra construcción se caracteriza por no llegar a ninguna estructura que pudiera identificarse con la topología de lo psíquico. Los deseos reprimidos, inconscientes, no son verdaderas estructuras fisiológicas ni operan como tales, sino que lo hacen en virtud de su contenido propio. Lo único que legitima el contenido teórico de esta ciencia se encuentra a la vez en aguda contradicción con el principio metodológico fundamental de la ciencia matemática de la naturaleza. Pues mientras que la riqueza cualitativa de la experiencia desempeña para la matematización indirecta el papel de base expe-

¹⁹ M. Boss, entre otros lugares, p. 199.

riencial primaria, a la que se busca hipotéticamente una estructura unívoca con que coordinarla, aquí, en el caso de la psicología profunda, lo que se reconduce a dinamismo nervioso ya es al cabo, en sí mismo, una construcción —una construcción de esa dinámica psíquica topológicamente diferenciada que en su parte esencial, inconsciente, *no es susceptible de venir a la experiencia*—.

Esta rareza metodológica del psicoanálisis es también propia de la psicología profunda de los arquetipos de Jung, y se encuentra tanto en la psicología individual cuanto en la teoría que se conoce como «psicología de la personalidad». Nos parece un mérito de la obra de Boss el haber perfilado con nitidez estas rarezas metodológicas, que no brotan directamente del pensar científico-natural sino más bien del atoladero metafísico. Es claro que la introducción de los conceptos de «subconsciente» e «inconsciente» por Freud y sus herederos no enlaza con su uso en la tradición metafísica clásica del XVII, fundamentalmente en Leibniz. Las *petites perceptions* de Leibniz pueden quizá fundarse incluso fenomenológicamente; descansan sobre el principio de continuidad, observable en el plano de los fenómenos. La interpretación freudiana del inconsciente infravalora, por el contrario, la continuidad de lo «psíquico» e incluso la rechaza, comoquiera que la conciencia es normalmente *falsa* conciencia, que se cierra contra los deseos reprimidos del estrato profundo de lo psíquico, que los silencia, los transforma, los deforma. Pero no ocurre que esta deformación y silenciamiento tengan en sí mismos un fundamento en el fenómeno, que la «conciencia» como tal *dé testimonio* de su trastocamiento, que *en ella misma* vivan el rechazo y la huida, sino que la conciencia no tiene idea de lo que en ella acontece y de lo que ello significa. Es como si Freud no supiese que la discontinuidad entre lo verdadero y lo falso presupone una continuidad, que la conciencia sólo puede ser falsa sobre la base de su capacidad de verdad.

Aunque la psicología profunda y la medicina psicosomática hayan fracasado en sus intentos de fundar de nueva planta la psicoterapia y la medicina que admite el sentido, sí representan un enriquecimiento en la búsqueda moderna del sentido desde la ciencia. Se muestra así no sólo cuán insatisfactoria es la concepción del hombre como objeto, y se demuestra *ad oculos* no sólo la necesidad para la medicina de *comprender* —en todo lo cual hay en cierto modo una tendencia común

con el programa fenomenológico husserliano de salida y sanación de la crisis de la ciencia—; sino que, sobre ello, se dibuja también un concepto enteramente nuevo de aplicación de la ciencia, nuevo al menos en el contexto de la práctica científica moderna. Pues la ciencia no es aquí primariamente una teoría que se limite a observar y que se vuelva práctica por aplicación de sus conclusiones teóricas a los casos concretos, como ocurre con las tecnologías fisicalistas y químicas. Más bien, la ciencia como tal ciencia es aquí práctica: el paciente sana porque aprende a *comprenderse a sí mismo*, porque entiende sus conflictos y aprende a «convivir con ellos», porque deja en libertad los deseos reprimidos y se libera del poder de los complejos incomprendidos que le oprimen; sana porque encuentra un camino en una situación que parecía sin salida, dado que él mismo no sabía decidirse, y no sabía hacerlo, a su vez, porque no contemplaba los componentes de su conflicto íntimo.

Con esta intención, con esta comprensión de una ciencia como referida al sentido, la concepción fenomenológica queda enriquecida en la obra de Boss; enriquecimiento que él debe a Freud y a su psicología profunda. Que Boss se mantenga fiel en lo fundamental a la fenomenología tiene que ver con el hecho de que él no asume la fenomenología en la forma que Husserl le había dado, o sea, en la forma de una teoría que escapa al objetivismo, pero que antes y después se mantiene en deuda con el cartesianismo; tiene que ver, por tanto, con que asuma la fenomenología más bien en la forma que Heidegger le dio, de hermenéutica de la existencia humana. Ello le permite ver la vida del hombre como vida en el mundo, como movimiento de posibilidades empuñadas; como un movimiento al que pertenecen asimismo el descuido de sí y la alienación y cuya *κοινή*, o sea, su significado para la vida tiene que ser sondeado, y no en una transferencia de sentido desde fuera sino por parte del ser mismo que vive. En el centro de todo está la libertad de un ser que se busca a sí mismo, igual que en los análisis heideggerianos del existir del hombre en el mundo. La búsqueda de uno mismo era la novedad de la teoría y la terapéutica freudianas, mientras que la intelección original de Boss apunta a que este buscarse y encontrarse no se someta a la construcción hipotética de un «dominio psíquico» concebido topológicamente, estratificado, sino a un análisis y explicación fenomenológicas. La pérdida, la búsqueda, el encuentro, la oscuridad y el ocultamiento, aunque también la iluminación, nada de

todo esto son acontecimientos que se produzcan tras bambalinas, en algún lugar del reino del dinamismo objetivo, sino que son etapas de una vida que es lúcida respecto de sí y a la que se muestran asimismo las cosas que existen y a las cuales ella se abre. No hay elementos hipotéticos de ningún tipo, no se construye objetivamente un ente de ninguna especie que esté oculto tras los fenómenos; se trata más bien del ente que está en el centro del aparecer, que se *muestra* a sí mismo, y que ya no es entendido como una estructura supratemporal sino como la esencia más íntima del humano vivir.

Para su propósito de orden óptico-médico Boss no podía, sin embargo, limitarse a asumir sin modificaciones el concepto de existencia que Heidegger expone en *Ser y tiempo*. En esta obra la búsqueda de sí está vinculada al problema de las condiciones de posibilidad de una vida moral y una vida histórica: a la posibilidad de ese heroísmo que pertenece a toda decisión moral y al logro de la lucidez a propósito de la situación histórica en que el hombre se expresa en su originalidad. Cuando se trata, en cambio, de esbozar una fenomenología de la *medicina*, las modalidades de la libertad no pueden pensarse como lo que se sale de lo ordinario, como la originalidad y el heroísmo del correr hacia posibilidades extremas, sino que deben concebirse según un proceso de normalidad en las figuras de la enfermedad y la salud. La contrafigura no puede ser meramente el «se» del anonimato impersonal y público, que ya siempre ha ocupado el lugar de la autenticidad, sino que se trata más bien de combatir aquellas de nuestras posibilidades que se oponen a lo que somos «normal» y cotidianamente; que intentan alienarnos de nosotros mismos y absorbernos hacia un plano más elemental que el que representa el combate contra las comodidades y distracciones de una existencia no resuelta.

Si no nos equivocamos, ésta es la razón que llevaba a Boss con cierta necesidad a, visto fenomenológicamente, desligar los distintos existenciaros del contexto dramático de *Ser y tiempo*. La búsqueda de la «autenticidad» tiene para él un sentido distinto. Cada uno de los distintos existenciaros: el ser del hombre en el espacio, en el tiempo, el «encarnarse» corporal del hombre, el ser con otros en un mundo común, el estado de ánimo, la memoria y la historicidad, la muerte y la finitud, cada uno se tematiza con el propósito de hallar en su marco los modos del existir humano que permite al hombre huir de sí; y ello antes aún

de poder convertirse en un yo, siquiera sólo formal, que resista al empuje de la objetividad cósmica. En el «gran análisis» de Boss, en ese «test» que representa el caso de Regula Zürcher, podría parecer como si la búsqueda del propio yo consistiese, en efecto, en la lucha desigual con una tradición muerta, que, junto con todas las creencias y modos de conducta extraños que adopta, se ha convertido en un elemento aflictivo para el todo de la existencia humana. Pero en realidad se trata únicamente de cómo alentar a una mujer sana a una conducta normal, de «término medio», que incluya la alegría espontánea por la vida del cuerpo, y se trata únicamente del cambio en el mundo que la nueva situación lleva aparejada. Mucho más patente resulta esto mismo en el amplio esbozo que Boss hace de una patología de los movimientos, en que los distintos existenciales sirven de hilo conductor para acceder a los orígenes de las anomalías. El «ser uno mismo» tiene en estos casos una significación claramente distinta respecto de la de *Ser y tiempo*. Desde luego que hay —si nos dejamos confiadamente guiar por Boss— un dominio más modesto del *ser uno mismo*, que, sin embargo, no deja de encerrar muchas pretensiones y que en amplia medida depende de nuestra conducta libre: no es el dominio del heroísmo sino el de la *salud*, el de la «normalidad». No es ya tarea de este ensayo nuestro el reflexionar sobre en qué medida el esbozo sumario de Boss acerca de los problemas patológicos pueda corresponder al estado de la disciplina y de su problemática. Quisiéramos sólo llamar la atención sobre dos cosas. Si Boss está en lo cierto, por un lado en sus análisis fenomenológicos, y por el otro en sus esbozos etiológicos de cara a la patología general, entonces si resulta conveniente emprender una revisión de la «ontología fundamental del *Dasein* del hombre» como hombre auténtico, y una tal que la búsqueda de autenticidad y su irrupción no comporte sólo el hacer posible una vida moral-histórica sino el hacer posible una vida «normal» que pudiera verse como expresión de libertad. Lo que nos aliena no es sólo ni en primer término el «se» del dominio público, el yo anónimo. Alienados estamos por todo empuje del ente que nos interpela y nos plantea pretensiones a las que cedemos o resistimos. Al decidimos, al elegir, quizá necesitemos en ocasiones, y en medida difícil de precisar, lo que Heidegger llama «soltar lastre», «aligerar» o «rebañar el decidir», con el fin de poder vivir externamente de manera saludable; y quizá los héroes del espíritu, que osaron ir hasta el borde del

abismo, sacrificaron esta «normalidad» en aras de algo superior. Esto apuntaría a nuevos abismos en la problemática del ser-ahí en el mundo, al abismo del clarificarse sobre uno mismo y del encontrarse con uno mismo, y revelaría que los esbozos de la obra de Boss de cara a una patología general no pueden integrarse en la línea unitaria de una sistemática que se mueva sólo entre dos polos, alienación de sí y encontrarse a uno mismo, que señalarían la vía de salida del laberinto de la libertad humana.

Pero cabe prestar atención a otro rasgo de este atrevido intento —que sin duda tenía que ser arriesgado si estaba dispuesto a tomarse en serio el programa fenomenológico de denuncia de la crisis de la filosofía y las ciencias—. Me refiero a que la singularización de los distintos existenciales a partir del todo del acontecer moral va acompañada de una serie de peculiares «desde-hasta», o bien «desde-a». La serie muestra cómo el intento de fundar una medicina antropológica, de levantarla sobre una nueva concepción filosófica del ser humano, significa en su núcleo un combate con el dualismo cartesiano, y cómo a este respecto el intento es una prolongación del que la fenomenología de Husserl había iniciado. Boss habla de progresar «desde la representación del cuerpo humano hasta la evidencia de la corporalidad del existir» (cosa que, como observábamos, ya Husserl se proponía claramente en su vía psicológica a la reducción); o bien, de progresar «desde la idea de ψυχή hasta el comprender al hombre en el mundo como *Dasein*» (paralelo notorio de lo que Husserl tenía en mente en su tercera vía). Que Husserl no abandonó la concepción de la conciencia, y que por tanto él no forma parte del movimiento teórico que progresa «del concepto de la conciencia a la comprensión de la esencial apertura de la existencia humana», tiene que ver con el hecho de que Husserl no consiguiera clarificar esa problemática ontológica a la que sin duda tendía su fenomenología. Que también el tránsito de un pensar causal al pensar por conexiones de motivación es un proceso del que el pensamiento husserliano participa decisivamente, es cosa que no necesita subrayado especial; todo lector de *Ideas II* lo sabe. Boss aporta desde luego otras transiciones distintas que nada tienen que ver con el camino husserliano de superación del cartesianismo: del inconsciente del alma al autoocultamiento de uno mismo; de la idea de las facultades mentales a la comprensión de los distintos modos de conducta del hom-

bre: de la teoría de la empatía a la evidencia de la comprensión inmediata de los otros. Pero la tendencia global también de estas otras vías no es otra que la de un «lejos del cartesianismo».

Por tanto, quizá cabe decir a modo de conclusión lo siguiente. La gran idea fenomenológica de una reconstrucción en profundidad de la filosofía y la ciencia contemporáneas, que padecen ambas una crisis de sentido, atraviesa por igual, y a despecho de todas las orientaciones y perspectivas filosóficas en que divergen, la obra de Husserl y la obra de Heidegger, los dos grandes filósofos creadores. Y en proyectos como el de Boss de un intento de reforma de la medicina se advierte una de las formas en que esa misma idea sigue viva en nuestro tiempo.

EPOJÉ Y REDUCCIÓN

Según la exposición de G. Funke, la reducción fenomenológica es, junto con el motivo de la constitución, una de las dos ideas directrices de la fenomenología¹. En una primera aproximación quizás se podría expresar la relación entre ambas como sigue: «ninguna constitución sin reducción», pues sólo la reducción permite conquistar el suelo sobre el que puede realizarse la constitución sistemática del nexo de sentido de los fenómenos puros. Este nexo de sentido en su peculiar autonomía es, por otra parte, sentido, fin y motivo de la reducción fenomenológica. Es decir: la reducción no se basta a sí misma, sólo es un medio que hace posible fundar la fenomenología pura y gracias a ella la filosofía. En consecuencia, también es válido en cierto sentido lo contrario de lo dicho arriba, esto es: «ninguna reducción sin constitución». Las dos ideas fundamentales están así en una especie de enlace antagónico: una rechazando, la otra construyendo; una tiene una función descubridora, la otra intenta hacer pie en lo descubierto y explorar el territorio recién descubierto. Indudablemente ambas ideas directrices formaban para Husserl un todo sistemático, un nexo unitario de fundamentación, y en modo alguno es sólo una ocurrencia ingeniosa la que inspiró a un intérprete la idea de que la constitución era la reducción cumplida, y de que ella podía hacer que la conciencia destacara como la posterioridad originaria². Es ésta una apre-

¹ G. Funke, *Zur transzendentalen Phänomenologie*, Bonn 1957, p. 56.

² Cf. K. Schuhmann, *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie*, La Haya 1971, p. XXXVIII.

hensión que permite comprender tanto la índole peculiar de la actitud natural como también la posibilidad y necesidad de la reducción fenomenológica. Lo dialéctico en esta estructura salta a la vista, y nos recuerda que Hegel fue el primero que proyectó una fenomenología como «camino de la conciencia natural (...) o como camino del alma (...) que se depura hasta elevarse al espíritu, al llegar, a través de la experiencia completa de sí misma, al conocimiento de lo que ella es en sí misma»³.

Sin embargo, de ningún modo se va a hablar aquí, con esta reminiscencia incidental, en favor de una aprehensión «dialéctica» de la fenomenología, sino que aquélla querría sólo subrayar por medio de un paralelo histórico el propósito de esta exposición. Así como algunos se han propuesto destacar analíticamente, en la arquitectura en ruinas de la sistematización dialéctica, los motivos que han resistido al hundimiento, así también aquel al que no le parezca evidente el propósito sistemático de la meditación fenomenológica fundamental podría quizás intentar considerar algunos temas de esta magnífica serie de ideas para preguntar si no sirven también para propósitos sistemáticos distintos de aquellos a los que su autor los había destinado.

En favor de la unidad sistemática de ambos motivos parece hablar el hecho de que haya una etapa en el desarrollo de la fenomenología en que la reducción (que sólo se convierte en un problema independiente gracias al motivo, entonces todavía ausente, de la tesis general y de la *epojé* estrictamente definida) se presentó más bien como parte integrante de la propia constitución. En la primera exposición sistemática de *La idea de la fenomenología* ocupa una posición central el concepto de «trascendencia en la inmanencia», de «inmanencia en el sentido del darse ello mismo»; se dedican capítulos enteros al trazado de los problemas constitutivos del objeto temporal, de las idealidades, etc., mientras que lo reductivo propiamente dicho no está aún en absoluto desarrollado⁴. Ciertamente se podría objetar que el concepto de constitución todavía no está desarrollado en esta primera obra y que sólo en *Ideas* adquiere su forma clásica y sistemática, así como esa riqueza de determinaciones genuinamente fenomenológicas de las que no se habla en

La idea de la fenomenología. Pero la exposición del concepto de constitución únicamente se amplió, y a veces esta riqueza resulta incluso problemática, mientras que el concepto de reducción sólo se convierte en lo que es gracias a ciertas precisiones, y sólo por medio de ellas alcanza su profundidad decisiva.

La idea de la fenomenología entera parece un intento de descubrir la verdadera intención de la meditación cartesiana sobre la diferencia real del alma y el cuerpo humano. Aunque el punto de partida (en Descartes, metafísico; en Husserl, epistemológico) es tan distinto como el punto de mira (allí, la obtención de un punto de partida para una física moderna; aquí, una fundamentación de la filosofía independiente de toda «física»), nos parece que Husserl permanece en el terreno de las coincidencias tanto tiempo como le es posible. Ciertamente se debe volver a recalcar que «en Descartes descubrirla y dejarla perder fue todo uno»⁵, y que Descartes fue infiel a su intención fundamental, que apuntaba al sentido del darse ello mismo absoluto y de su claridad. Pero al mismo tiempo Husserl dice que «nosotros no hacemos otra cosa que captar en su pureza y desarrollar de modo consecuente lo que ya se hallaba en esa antiquísima intención»⁶. Así que, aunque se introduce la idea de no hacer *ningún uso* del saber natural y de la ciencia natural⁷, la diferencia profunda entre esta manera de proceder y el escepticismo metódico cartesiano se deja en la oscuridad, no se destaca a fondo. Este no-uso se designa luego como reducción fenomenológica⁸ y se introduce para él la expresión «epojé»⁹. Pero, este «índice de problematicidad» ¿no sirve sobre todo para ocultar la diferencia respecto al escepticismo tradicional? ¿No tiene entonces que dar origen a malentendidos la afirmación de que la crítica del conocimiento no sólo puede valerse de este no-uso como punto de partida, sino que tiene que perseverar en él? ¿No se favorece con ello la opinión de que se trata de una renovación del intento cartesiano de duda universal con exactamente los mismos medios metódicos? ¿Y no se despierta con ello la sospecha de que sólo

³ Ib., p. 10.

⁴ Ib.

⁵ Ib., p. 6.

⁶ Ib., p. 8.

⁹ Ib., p. 29.

³ G. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Introducción.

⁴ E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, Husserliana II, La Haya 1950, p. 5 y passim.

se trata de una variante del escepticismo cuando más adelante se sabe de Hume y se tiene noticia de su recurso de dar por explicada la trascendencia del conocimiento como un prejuicio¹⁰. El pensador de *La idea de la fenomenología* se apresura, por así decir, a pasar de los preliminares y llegar a su resultado, el darse ello mismo absoluto de la percepción inmanente de sí y la fundamentación de toda trascendencia en la inmanencia de las *cogitationes*, en resumen: a la constitución.

En *Ideas* la cosa es completamente distinta. En esta breve exposición no puede ciertamente intentarse un verdadero análisis de la «meditación fenomenológica fundamental» y todavía menos una comparación con el bosquejo primitivo de *La idea de la fenomenología*. Sólo destacaremos lo siguiente: del intento de duda cartesiano se distingue claramente otra actitud, que está por completo en el ámbito de nuestra libertad¹¹, en la que no se pretende o intenta una modalización de la tesis, sino que sólo se experimenta aquella libertad propia del pensamiento de toda tesis y, a la vez, su libertad para usarla o no-usarla¹². Haber puesto de relieve esta actitud como componente inadvertido y prespuesto del intento de duda, haberla descubierto de manera absolutamente nueva en el camino del pensar mil veces revisado de Descartes, este logro genial aún no existía como tal en *La idea de la fenomenología*. Esta actitud se llama ahora «*epojé*» y se distingue expresamente del proceso de la reducción o, más bien, de «las reducciones»¹³. Inmediatamente se apunta también que no es una acción de pensamiento abstractiva, un hacer abstracción de los contenidos de las tesis, sino que éstos siguen ahí presentes, no modalizados, y que el resultado de este paso no es una simplificación y disminución del patrimonio espiritual sino un enriquecimiento¹⁴. Husserl hace constar, además, que esta ejecución de la *epojé* va en cierto sentido más allá de la reducción y alcanza más de lo que requieren los fines de una fundamentación de la fenomenología¹⁵. La *epojé* en su

¹⁰ Ib., p. 38.

¹¹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I*, Husserliana, III, La Haya 1950, pp. 61-66.

¹² Ib., p. 65.

¹³ Ib., p. 67.

¹⁴ Ib., p. 73.

¹⁵ Ib., p. 65.

¹⁶ Ib., p. 67.

universalidad absoluta haría últimamente imposible incluso cualquier tesis sobre lo subjetivo. Así, se «rendiría» demasiado. Para fundamentar la fenomenología no puede permanecer en este quedar en suspenso de la libertad, sino que ha de crearse un nuevo vínculo.

¿Cómo se lleva a efecto este nuevo vínculo y qué se espera de él? Se dice expresamente que se trata de la conquista de una nueva región de ser que todavía no ha sido nunca mostrada en su carácter propio; una región de ser que, como toda región originaria, es una región de ser individual, originariamente accesible en un modo de experiencia coordinado a ella¹⁷. Hablar de ser individual y de la experiencia coordinada a él significa evidentemente que se trata de un caso análogo al de la experiencia del mundo, del acceso a un ente de nueva especie que ahora deberá caracterizarse. En la misma dirección se mueve también la explicación de que la experiencia que da lo psicológico mismo se ha transformado por obra del método de la *epojé* en una experiencia de una clase completamente diferente¹⁸. En adelante, la esfera de ser «inmanente» pierde el sentido de un estrato real de la facticidad del hombre y gana el de una esfera de ser absoluta que es en sí lo que es, libre de la pregunta por el ser o no ser del mundo y de sus hombres. La reducción fenomenológica tiene por ello la tarea¹⁹ de mostrar cómo esta esfera recién descubierta de la inmanencia de la «subjetividad trascendental» lleva en sí²⁰ todos los mundos reales posibles: tiene que retrotraer el mundo al suelo de la constitución en que, sin que nosotros pudiéramos sospecharlo en la actitud natural, se había originado. La *epojé* es sólo el primer acto de este modo de proceder, acto que no puede extenderse a todas las cosas. Así pues, la reducción se articula metódicamente en los diferentes pasos de la «desconexión» y la «puesta entre paréntesis». Por ello, en el capítulo cuarto de la meditación fundamental tampoco se habla de reducción, sino de reducciones. (Husserl también vuelve a emplear este procedimiento siempre que se trata de hacer más transparente una trascendencia específica, por ejemplo en la quinta «Meditación cartesiana»).

¹⁷ Ib., p. 70.

¹⁸ Ib., p. 71.

¹⁹ Ib.

²⁰ Ib., p. 73.

Respecto al resultado de la *epojé* tiene todavía que advertirse que la peculiar abstención que se manifiesta en ella, a saber: la renuncia a la creencia en la realidad del mundo sin renuncia a sus contenidos, tiene precisamente la importante significación de ser una reducción sin abstracción. Se trata justamente de este mundo concretamente vivido, del que no se cercena nada de su plenitud. Este mundo reducido se muestra ahora como un mundo fundado en los rendimientos de la conciencia premundana. El medio de este análisis no es, pues, una argumentación abstracta, sino un análisis concreto de la experiencia. El análisis a-causal de la estructura de la conciencia que se empezó a ensayar en las *Investigaciones lógicas* empleando la idea de intencionalidad se eleva, gracias a la idea de la reducción, a la dignidad de un trascendentalismo de una índole completamente diferente.

¿Cuál es entonces el objetivo de este trascendentalismo de nueva especie? En nuestra opinión no es la «*empíria trascendental*» como tal, sino su valoración de principio. Esta valoración también es, en relación con *La idea de la fenomenología*, en gran parte nueva. Ahora ya no se pregunta a la *empíria trascendental* simplemente por la trascendencia y la inmanencia. Ya no se permanece en la inmanencia en el sentido de la donación de la cosa misma, sino que precisamente esta donación de la cosa misma se diferencia más y se busca en ella el acceso a dos modos de ser distintos: la accesibilidad de principio en el acto de volverse reflexivo, la capacidad de ser perceptible por principio en el modo de la reflexión; es desde ahora el modo de ser de la vivencia²¹; el modo de ser de la realidad es, por el contrario, exhibirse siempre por mediación de un cierto estrato de vivencias —los «*datos hileéticos*»— sólo fragmentaria y unilateralmente, incluso en su «*ello mismo-ahí*» y precisamente en él²².

La reducción aboca, por tanto, a una ontología, ontología que está fundada en el modo de acceso a un ente de índole doble. El modo de aparecer de un modo de ser decide sobre la forma fundamental de su carácter ontológico. La conciencia, la vivencia, la subjetividad, se aparece a sí misma de manera inmediata y hace aparecer lo demás. Lo real, en cambio, no aparece por sí mismo, sino que tiene que exhibirse por

²¹ Ib., p. 105.

²² Ib., pp. 96 s.

mediación de la vivencia. Como es fácil de ver, esta ontología no está fundada en la *empíria trascendental*, sino en la reflexión sobre el modo de acceso a lo accesible en ella. Pero hay algo en esta ontología llamativamente insatisfactorio. Presupone la reflexión como acto inmediato de autocaptación sin dar cuenta de su posibilidad. Otros ya han dejado constancia de que este recurso a la evidencia de la experiencia interna desde el punto de vista de la fundamentación no ayuda mucho, sino que más bien echa a perder el bosquejo de una fenomenología pura como captación estrictamente científica de la estructura de los fenómenos puros²³.

Nosotros querríamos además plantear esta pregunta: ¿qué sucedería si la *epojé* no tuviera que detenerse ante la tesis del sí mismo propio, sino que fuese comprendida de modo por completo universal? En una *epojé* que procede así yo no dudo, ciertamente, de lo indudable, el *cogito* que se pone a sí mismo. Yo sólo dejo de servirme de esta tesis «*automática*», por decirlo así; no hago de ella ningún uso. Pero quizás es entonces, en virtud del hacerse atrás ante esta tesis, cuando en general se vuelve primeramente accesible para mí la tesis-del-yo en ese apriori suyo que la hace posible. Quizás la inmediatez del darse del yo es un «*prejuicio*» y la experiencia de sí tiene, exactamente igual que la experiencia de cosas, su apriori, un apriori que posibilita el aparecer del yo.

Entendida así, la *epojé* no es un acceso a ningún ente o pre-ente, sea mundano o no-mundano, pero justamente por ello es quizás el acceso al aparecer en lugar de a lo que aparece, esto es, al aparecer como tal. En vez de atenernos a lo manifiesto, lo suspendemos en la *epojé* para sólo entonces llegar a ver lo que manifiesta. Llegamos así hasta las condiciones de posibilidad del aparecer de lo que aparece; no permanecemos ante lo que aparece, sino que hacemos que aparezca el propio aparecer. Pero gracias a la universalidad de la *epojé* también resulta entonces claro que, así como el sí mismo es la condición de posibilidad del aparecer de lo mundano, el mundo como protohorizonte (y no como totalidad de realidades) representa la condición de posibilidad del aparecer del sí mismo. Ciertamente lo yoico no es nunca percibido en y por él mismo, o experimentado inmediatamente como quiera que sea,

²³ Cf. A. Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion*, La Haya 1970, p. 187.

sino sólo como centro de organización de una estructura universal de aparición que no es reductible a lo que aparece como tal en su ser singular. Nosotros la llamamos mundo, y tenemos derecho a llamarla así, porque ella es lo que se encuentra en la *epojé* y, sin embargo, no se niega o pone en duda, sino que sólo entonces se saca de su anonimato originario a la luz. El sí mismo es lo que es sólo en la confrontación con el mundo. Preguntas como la de si hay un yo «puro», o si puede concebirse la conciencia como carente originariamente de un yo, son desde este punto de vista preguntas secundarias, meramente psicológicas y en absoluto filosóficas en el sentido pleno de la palabra. Quien muestra su sorpresa por el hecho de «que Husserl nunca haya sentido como enigmático el modo en que las *cogitationes* están dadas a sí mismas, el modo en que tienen, por tanto, que entenderse la autoconciencia y la reflexión»²⁴, nos parece que está plenamente justificado por las razones arriba aducidas: una percepción de las *cogitationes* con ayuda de una «mirada interna», que corresponde a la externa como su correlato invertido, es un mito. El sí mismo se experimenta en el mundo y contra el fondo del mundo exactamente igual que las cosas, aunque, como de suyo se comprende, no es por esencia una cosa y no puede considerarse nunca una cosa. Pues ninguna cosa puede llevar a término el rendimiento que es inherente a la dualidad de la vivencia y lo real en la ontología husserliana.

El mundo no es sólo la condición de posibilidad del aparecer de lo real, sino también la condición de posibilidad de un ente que vive en relación consigo mismo y de este modo posibilita el aparecer como tal. La *epojé* conduce así de golpe a un apriori universal que abre el lugar del aparecer tanto para lo real como para el sujeto que vive. Pero no constituye un acceso a un suelo de ser absoluto; la *epojé* no sirve para revivir el intento hegeliano de reflexión absoluta. La *epojé* realizada de manera universal no conduce a un ente o pre-ente de tipo individual que se pueda encontrar en una experiencia cualquiera. Precisamente por ello sobra la pregunta de si en virtud de la reducción fenomenológica se da con un absoluto y se descubre un suelo de ser en el que toda finitud esté eliminada. La *epojé* llevada a término de manera conse-

²⁴ E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín 1967, p. 209.

cuente no conduce a un ente infinito, sino a un apriori que de ninguna manera puede considerarse como existente, sino que desarrolla su función haciendo posible una relación consigo mismo, una estructura de ser sin la que no es posible ningún aparecer. Así, la alternativa finitud o infinitud de la conciencia trascendental, la cuestión de si pertenece a ésta un carácter «creativo» o «figurativo» está resuelta por la consumación de la *epojé*, y la fenomenología ya no necesita considerarla.

Edmund Husserl intentó fundar en la «reducción fenomenológica» la fenomenología pura como filosofía primera. La dificultad mencionada hace un momento (la teoría no aclarada de la reflexión, lo insostenible de la diferencia fundamental del ser como vivencia y el ser como realidad en virtud de su perceptibilidad) nos lleva a dudar de si puede efectivamente recorrerse este camino sin correcciones básicas y de si puede en él lograrse el objetivo del gran pensador, esto es: fundar la filosofía como ciencia estricta. Por el contrario, el propio ejemplo de Husserl atestigua que, sin una cierta ontología, no es posible una fenomenología como teoría del aparecer como tal (un problema que no puede siquiera plantearse en la actitud natural y en la ciencia natural, menos aún resolverse, y que, por ello, pese a la disolución de la ciencia total en ciencias particulares, no puede nunca disputársele a la filosofía como propiedad suya). La teoría del aparecer como tal no es posible de otro modo que convirtiendo en fenómeno el apriori del mundo que opera originariamente de manera anónima. Pero este apriori del mundo es a la vez lo que hace posible la relación consigo mismo y, de este modo, el sí mismo en su constitución ontológica. ¿Se convierte por ello el mundo en algo, con todo, subjetivo? Sólo en cierto sentido, pues lo «subjetivo» es ambiguo y significa, por un lado, lo que pertenece al contenido estructural del sujeto y constituye una vertiente de él; pero, por otro, significa aquello relativamente a lo cual se conduce el sujeto como horizonte de su comprensión. Pero el mundo es subjetivo en este segundo sentido, y el acceso a esto subjetivo se abre a través de la *epojé*. Quizás sea posible, por tanto, una fenomenología sin reducción, pero no una fenomenología sin *epojé*.

Tal ontología fenomenológica lograría quizás el propósito husserliano de afirmar, de hacer efectiva la autonomía, con respecto a la realidad, de lo que se llama convencionalmente centro de las vivencias, pero no por ello lo sobreinterpretaría como un absoluto, como un infi-

nito. La inserción en el mundo y, con ello, en el ente mundano pertenecería más bien a la constitución ontológica del vivir comprensor, y sólo ella abriría la posibilidad de una antropología filosófica. Pues mientras que el ente que pertenece a la constitución ontológica «realidad» es algo real, cósmico y finalmente material, al ser de la comprensión no le corresponde ningún ser «espiritual» puro, sino el hombre.

Semejante fenomenología tendría a la vez que proyectarse necesariamente como una filosofía de la libertad finita, pues la posibilidad de la *epojé* habría también de comprenderse a partir de la constitución ontológica de un sí mismo que se conduce relativamente a sí. Sería incompatible con las tradicionales posiciones metafísicas fundamentales del materialismo y también del idealismo: pues mientras que el materialismo no podría sino hacer imposible la aclaración de la diferencia ontológica que implica el aparecer, la insuprimible facticidad de la libertad finita impediría el idealismo.

Cómo tendría que procederse metódicamente sobre el suelo de la *epojé* así comprendida, si y en qué sentido tendría la fundamentación de la filosofía como ciencia una perspectiva de realización: discutir esto ya no pertenece al tema de estas líneas.

¿QUÉ ES FENOMENOLOGÍA?

Introducción

Con el inicio del siglo XX surgió una filosofía nueva que trata de poner en práctica un estilo de pensamiento diferente de los que hasta entonces se habían conocido. Como verdadera filosofía, se niega a trabajar en un seguimiento obediente de las ciencias particulares, de sus métodos y de las problemáticas en ellas habituales. Su propósito es ante todo sacar a la luz los prejuicios que dominan tanto en la vida cotidiana como en el conocer natural, y en el curso de este esclarecimiento ella tiene que elaborar un planteamiento metódico propio así como unas problemáticas originales, fundando un dominio del saber enteramente autónomo. No por ello aspira, sin embargo, a ser una disciplina formal-abstracta o a renovar alguna disciplina de este orden, sino que, con toda su elevada generalidad, la nueva filosofía quiere ser sumamente concreta. Ella concede al positivismo que la filosofía no puede ser una ciencia particular, y que ningún sitio quedaría ya libre para una filosofía que quisiera ocuparse de investigar las estructuras reales y las legalidades de las cosas. Pero tampoco se trata aquí de una disciplina apriórica que reflexione en pura formalidad lógica sobre presupuestos y condiciones de posibilidad. La nueva filosofía, que no quiere dar por supuesta siquiera a la lógica, pretende investigar justamente la base y el suelo de la lógica. Pues no es la realidad sino el aparecer de todo cuanto aparece; lo que ella aspira a indagar. Dado que esta tarea la concibe como filosófica, y como una

de alcance fundamental, la nueva filosofía no puede dar por buena la subordinación usual del problema del aparecer a una psicología que procede según el modo científico-natural y que se basa en la ciencia natural. Más bien tiene que tematizar el aparecer como tal allí donde se produce y tal como lo hace. Su modo de proceder únicamente está en deuda con el aparecer como tal, no cediendo por ello a ninguno de los prejuicios habituales acerca del aparecer de lo que aparece, cualesquiera que sean las tradiciones metafísicas o científicas de que procedan.

Así las cosas, la fenomenología ha sido y sigue siendo la dirección filosófica más original del siglo y la que alienta o alentó pretensiones más altas: aspira a fundar de manera nueva la autonomía de la filosofía, a poner en práctica una filosofía como ciencia estricta, a lograr una metafísica que alcance por fin reconocimiento general, a plantear de manera nueva el problema filosófico fundamental: la pregunta por el ser, a retrotraer la metafísica entera por vez primera a su fundamento, y a penetrar en este fundamento, a liberar a la cuestión de la verdad de la esclerosis que sufre en la tradición; aspira a un comienzo distinto para la filosofía toda. El que estas grandes metas sean en parte contradictorias se debe a que la problemática fundamental de la fenomenología, a saber: la pregunta por el fundamento último del aparecer de lo que aparece, ha recibido dos respuestas radicalmente distintas de dos grandes pensadores. Uno y otro se aferran, sin embargo, a haber ganado tal respuesta a «las cosas mismas», a los fenómenos tal como se dan, y ello de acuerdo con un proceder que sería el único adecuado para delimitar cuál es la cosa misma de la fenomenología.

Mal iría, pues, la cosa, el asunto de la fenomenología si no hubiese forma de conciliar las oposiciones entre las dos teorías fenomenológicas fundamentales de un modo tal que descubra el fundamento de su diferencia, y que lo haga además fenomenológicamente, en las cosas mismas, y esto si es que la cosa misma no puede decidir sobre los puntos en disputa. A este fin es necesario indagar los temas que son comunes a ambos pensadores, o que muestran aspectos comunes, y más allá de su oposición y por debajo de ella es necesario tratar de elaborar aquello que une a ambos. Lejos de conducir a un eclecticismo, lo que los une ha de servir de ayuda justamente para una toma de postura crítica en relación con ambas teorías.

¿En qué sentido la orientación fenomenológica más joven lleva a su término motivos teóricos abandonados por la más antigua? ¿En qué sentido el hecho de atenerse la fenomenología más antigua a determinadas posiciones puede iluminar las dificultades de la más joven? He aquí algunos ejemplos de las cuestiones que se intentan afrontar.

Pero el presente ensayo quisiera servir sobre todo a una renovación del «A las cosas mismas». Tratará de partir realmente de las cosas tal como se muestran, tal como aparecen, e intentará permanecer en este mostrarse sin ceder a especulaciones.

La Crisis, la obra tardía de Husserl, ha mostrado que la ciencia y la filosofía metafísica de la tradición parten, en cambio, de conceptos contruidos, y nunca topan ya con algo así como la experiencia pura, la experiencia sin quebrantar. Lo que presta su punto de partida al método fenomenológico no es la reducción fenomenológica, sino este descubrimiento del *modus procedendi* de la ciencia y la filosofía tradicional. De este descubrimiento del construir como el procedimiento de las disciplinas que operan proyectando matemáticamente y experimentando, resulta una tarea casi obvia: la de, por medio del cuestionar retrospectivo y crítico, retroceder a la experiencia genuina originaria en que ha de descansar en último término toda construcción.

Esta tarea no tiene carácter puramente reflexivo, como Husserl creía en la medida en que él consideraba garantizada en la intencionalidad de la conciencia la «donación» originaria de la cosa presente. Es preciso renunciar al prejuicio de que lo originariamente dado se deja sorprender en la «percepción inmanente», y con él hay que renunciar también al método correspondiente de los hilos conductores objetivos. El mostrarse de las cosas se descubre al preguntar a las cosas que aparecen por aquello que las hace aparecer tal como aparecen, y al intentar uno abrirse paso, mediante un preguntar que va diferenciando, hasta este fundamento de lo que aparece.

El desmontaje de las construcciones no significa en modo alguno, naturalmente, que este proceso pueda acometerse sin anticipaciones de ningún tipo, sin la guía que presta una idea fundamental. La diversidad de proyectos fenomenológicos, las diferencias incluso en las descripciones y los análisis concretos de fenómenos, dependen de esa idea directriz que marca el rumbo básico del trabajo fenomenológico, el camino de acceso a la experiencia concreta. Es claro que se divisan

fenómenos distintos si uno se atiene firmemente a la intencionalidad como fundamento del aparecer de lo que aparece, o sea, a la idea del vínculo originario de toda experiencia con un correlato objetivo, y así al concepto mismo de conciencia, o si más bien se parte de la experiencia básica de estar referido al ser y del anonadamiento que acontece en el fundamento mismo del «ser-ahí», con lo que se abandona el concepto de conciencia y se abandona la intencionalidad como fundamento último de la experiencia. Pero es más bien el modo de abrirse paso hacia los fenómenos, hacia su plenitud de contenido y orden de conexión, lo que decide de las ideas directrices. Estas últimas deben, pues, ponerse a prueba en su relación mutua; aquello en lo que divergen, aquello en que entran en conflicto, es lo que exige atención; son las fuentes del conflicto las que deben examinarse mejor. Y sobre todo es preciso observar dónde las fuentes de la experiencia originaria fluyen francas, y dónde esas fuentes se encuentran obstaculizadas o incluso obstruidas por restos de construcciones. Husserl creyó ganar libremente una mirada pura hacia los fenómenos gracias al expediente de la reducción, activado de una vez para siempre. Lo cual se ha revelado una ilusión. Las sedimentaciones históricas de las posiciones acerca del ser exigen ser cuestionadas siempre de nuevo. Pero incluso en el plano de los análisis preliminares el intento de despejar las estructuras originarias de la experiencia tiene que ser una y otra vez reasumido, pues sólo de este modo, sólo inquiriendo y volviendo a inquirir, cabe penetrar más y más hondo.

Esta superación de las construcciones que se abre camino en la filosofía orientada fenomenológicamente no es un asunto puramente teórico que incumba sólo a los filósofos en su quehacer profesional.

La construcción teórica es como tal imprescindible y no entraña peligro. El peligro empieza a dibujarse allí donde se transforma en una ontología abstracta, en una concepción de la esencia del ente. Y esto viene ocurriendo desde hace trescientos años, como testimonia la historia de la ciencia y la filosofía modernas. Todo este tiempo hasta el día de hoy puede caracterizarse como una marcha triunfal del proceder constructivo. En una serie de ofensivas, la modernidad ha repetido el acontecimiento que la funda, es decir: la escisión sujeto-objeto, el diseño matemático del ser, la especialización creciente bajo el punto de vista de una estructuración «objetiva», la reducción de todos los vestigios

todavía «no-objetivados» a su fundamento objetivo. La civilización técnica no es otra cosa que la puesta en práctica de este proyecto, el cual va apareciendo paulatinamente como algo natural y consabido, pues se vuelve importante para la vida, se hace incluso imprescindible para ella.

Hablaba más arriba de «repetidas ofensivas», comoquiera que el proceso se vio interrumpido por algunos interludios de carácter reflexivo: el movimiento espiritual que tuvo lugar en Alemania entre 1770 y 1830, el giro filosófico acontecido en los primeros decenios de nuestro siglo. Pero la marcha triunfal de la construcción arreflexiva reinició pronto su camino, alcanzando siempre nuevos éxitos.

Cuanto mayores son los éxitos, más difícil se hace la meditación reflexiva. Hoy sí se advierte, finalmente, que la mayoría de las ciencias constructivas empiezan a reflexionar —debido a sus respectivas crisis— sobre su carácter de construcciones, lo que es desde luego un factor enteramente nuevo y merece valorarse como una etapa importante en esta marcha.

He aquí alguna de las razones que hacen tan difícil la meditación reflexiva: no existe ninguna posición opuesta a la de la construcción que pueda asemejarse a ésta en la clausura que ella opera sobre sí misma. Además, la construcción es el único punto de partida necesario allí donde se buscan éxitos prácticos con los que ayudar a los seres humanos. Lo «natural y consabido» de la construcción hace entonces que quienes previenen frente a ella y señalan su condición amenazante para el hombre, aparezcan como unos taimados enemigos del género humano y de su objetivo supuestamente evidente, el «progreso».

En este contexto podría hacerse referencia al hecho de que hoy en día se producen intentos significativos de fundar el proceder científico y el actuar práctico en una consideración «a escala humana» de las situaciones antropológicas, es decir, en un modo de consideración que es de fundamento fenomenológico. La psicoterapia parece un ejemplo de ello. Que en la educación y en la ciencia de la educación cabe un planteamiento semejante es también evidente. Asimismo, y con el eclipsamiento de los intentos recientes de fundar una teología puramente teónoma que, sin embargo —*contradictio in adiecto*—, remitiera a la experiencia del hombre, la teología como dominio filosóficamente trabajado parece devolver al hombre la posibilidad de una experiencia básica de lo divino. Y quizá podría mencionarse también la posibilidad

de esbozar una meditación crítica de alcance parecido acerca del dominio de la política, incidiendo así positivamente en la humanización de los dominios más importantes de la acción humana (no se trata de un «humanismo» en el sentido del consabido ideal de la Humanidad, sino de una fenomenología de la acción, de la praxis, el trabajo y la labor, siguiendo acaso los puntos de partida de H. Arendt).

Cabría aún reparar en que nuestras consideraciones últimas dan, en efecto, la razón a Husserl y a su *Crisis* en cuanto a que tales hechos y posibilidades sugerirían aparentemente que la crisis actual de la Humanidad no puede encontrar sanación mientras no haya a la vista ninguna nueva ciencia que, en sus proyectos ontológicos, deje de partir de lo constructivo. Sin duda es discutible si a día de hoy estamos en condiciones de crear esta nueva ciencia o si el nuevo proyecto no se hará esperar largo tiempo; si no estamos condenados, pues, a permanecer siempre en lo provisional y en la fase previa de la crítica. Como se indicó más arriba, si hay ya signos que anuncian un giro, y el propio conflicto entre concepciones y sistemas fenomenológicos parece mostrar lo siguiente: que una fenomenología no puede ser sustituida por un modo de consideración constructivo, sino sólo por un modo más profundo de consideración fenomenológica.

Dice Heidegger en *Ser y tiempo* § 7: «El nombre de fenomenología es por su sentido, según esto, un nombre distinto de las denominaciones como teología y demás semejantes. Éstas designan los objetos de la ciencia correspondiente en su respectivo contenido material. [...] La palabra se limita a indicar *cómo* mostrar y tratar *lo que* debe tratarse en esta ciencia. Ciencia 'de' los fenómenos quiere decir: *tal forma* de aprehender sus objetos, que todo cuanto esté en discusión sobre ellos tiene que tratarse mostrándolo directamente y demostrándolo directamente». «Tomada por su contenido es la fenomenología la ciencia del ser de los entes —ontología—».

Lo anterior implica que la fenomenología no es *por su objeto* una ciencia nueva sino la más antigua de todas, comoquiera que su preocupación fundamental coincide con la de la filosofía, y ésta, como ontología, es la más antigua de las ciencias y el origen de todas ellas.

La primera frase de Husserl en la Introducción a *Ideas I* reza así: «La fenomenología pura, de la que aquí queremos buscar el camino, caracterizar la singular posición que ocupa entre las ciencias y mostrar que es la ciencia fundamental de la filosofía, es una ciencia esencialmente nueva, alejada del pensar natural por lo que tiene de peculiar en principio y por tanto pugnante por desarrollarse sólo en nuestros días». La «peculiaridad de principio» de esta ciencia de los «fenómenos» radica en que sus fenómenos, que son los mismos que están también a la base de las restantes ciencias, comparecen ante ella en una actitud que se define ahora por primera vez y que modifica el sentido de estos fenómenos de determinada manera.

Aquí se trata, pues, de una ciencia enteramente nueva que tiene a los fenómenos por objeto, mientras que allí se trata de un método para la que es por su tema la más antigua de todas las ciencias. «Lo principal», la nueva actitud, podría sin duda cifrarse justo en el método, y lo sería *primariamente como método* —se dirá asimismo con razón—; pero «*primariamente*» sería entonces tanto como decir «introdutoriamente», «en calidad de acceso a lo que opera como lo propio y auténtico de la nueva ciencia». En Heidegger «primario» designa por tanto a lo originario, a aquello de lo que todo depende y en que consiste la esencia de la cosa. Para Husserl, en cambio, lo esencial está en el suelo de los fenómenos modificados que ahora se gana; de este suelo surge la ciencia *enteramente nueva*, el *auténtico* tema de la fenomenología. De aquí que Husserl prosiga: «Estudiar estas modificaciones, elevar por medio de la reflexión lo que tienen de peculiar esta actitud y las naturales al nivel de la conciencia científica, he aquí la primera y nada leve tarea que debemos llevar a cabo plenamente». Lo primero, pero no lo central: el centro es el suelo mismo, y por ello añade: «si es que queremos abrirnos el campo de la fenomenología y adueñarnos científicamente de su peculiar esencia».

Vemos así señalarse una oposición, y por lo ya expuesto cabe imaginar que no será tarea fácil dilucidar el alcance y el trasfondo o trasfondos de esta oposición. Se siente que hay puntos en común, pero lo que al cabo emerge con claridad es una oposición.

Husserl se abre paso a la fenomenología pura buscando en la subjetividad un acceso adecuado para su «idea de la lógica pura»; cosa que en la psicología empírica de sus contemporáneos no podía encontrar.

La psicología «desde un punto de vista empírico» de Brentano, que concibe como caracteres básicos del fenómeno psíquico la certeza de su existencia y la relación intencional, era más apropiada desde luego, pero no bastaba para obtener los «elementos de un esclarecimiento del conocimiento». (Nótese de paso que esos dos rasgos brentarianos remitían en el fondo a Descartes, aunque Descartes, que señaló la idea de la intencionalidad, no la persiguió en dirección subjetiva). Para Husserl se trataba de problemas de teoría del conocimiento, o sea, de problemas filosóficos y en particular de metodología filosófica. El descubrimiento y el análisis del carácter dinámico de la relación intencional (como intención-cumplimiento en la referencia idéntica a un objeto), convirtieron a esta relación en la intencionalidad, y a la intencionalidad a su vez en la esencia de lo espiritual. Lo que quiere decir que la dinámica intencional tiene una significación universal; no hay intención-cumplimiento únicamente en el ámbito del ser individual, en lo sensible, sino también en el ámbito de lo ideal, lo categorial, etc. Se hacía así posible un proyecto filosófico-metodológico que permitía unificar las ventajas del empirismo con las de un racionalismo «intuitivo». Con el empirismo compartía el acceso inmediato a los fenómenos, el empeño por prestar a la problemática filosófica un enfoque intuitivo que repose sobre la mostración directa, la aversión, pues, a las construcciones a partir de principios abstractos. Pero con ayuda del cumplimiento categorial y de la intuición de esencias resultaba posible superar la unilateralidad empirista, atada a lo individual y a lo contingente. El mismo principio de intención dinámica ofrecía una perspectiva de consideración puramente estructural de todo lo espiritual, que procedía bajo desconexión de cualesquiera influjos externos, y ante todo de los del diseño matemático de la naturaleza, pues ahora la relación sujeto-objeto (*res cogitans-res extensa*) no precisaba ya de un tratamiento causal, sino que bastaba con aprehenderla y analizarla en su sentido puramente intencional-estructural. A este fin se precisaba justamente una exclusión depurada de cualesquiera formas de consideración causal, tanto las naturalistas (o sea, las cartesianas) como también las trascendentes-teológicas, que son más bien las del propio Descartes en persona. La solución vino de un análisis extremadamente agudo y original del escepticismo metódico de Descartes, análisis que diferenciaba dos partes independientes en el proceder cartesiano: de un lado, una suspensión

del juicio o puesta entre paréntesis de las tesis, la llamada *epoché* como dejar en suspenso que se abstiene de tomar partido, y, de otro lado, la incoación propia de la duda. En orden a la exclusión de toda forma de consideración causal no es preciso llegar hasta la duda; basta con el dejar en suspenso, con la desconexión o puesta entre paréntesis, que no tiene por qué circunscribirse a tesis individuales sino que ha de afectar a la «tesis general de la actitud natural», es decir, a la convicción (instintiva) anterior a las tesis individuales y que las sostiene a todas ellas, acerca de que hay un todo del ser que existe de manera absoluta e independiente de toda tesis. Esta «tesis general» hace referencia, pues, antes que a nada, a la naturaleza, es decir, al conjunto total de las cosas físicas y los procesos físicos, del que también depende, en el orden natural, el ámbito de lo vivo y lo espiritual. Cuando pongo fuera de juego la tesis general, queda suspendida la creencia en este ser del todo del mundo, autónomo por su propio sentido, y con ello queda igualmente suspendida la creencia en todo lo trascendente a la conciencia y puede entonces emprenderse su «reducción a lo puramente inmanente». Pues no es que el mundo de objetos sea tachado ni que se difumine en la duda, sino que este mundo de objetos se conserva, junto con todos sus caracteres fenoménicos, bajo la figura de correlatos objetivos de los actos intencionales. Tales correlatos reciben ahora el sentido de fenómenos, y lo subjetivo recibe el sentido de apareceres puros, o sea, depurados de la tesis objetiva del ser. Apareceres puros que forman un reino que el investigador está en condiciones de tematizar en la pura intuición interna y de someter a abstracción eidética y a intuición de esencia a fin de obtener su esencia pura. Se abren de este modo las perspectivas de un campo de investigación desconocido hasta el presente, pero que es infinito como lo es la naturaleza en cada uno de sus campos; se trata, empero, del campo de una ciencia enteramente distinta e insospechada, en que el sentido de la investigación sufre una inversión completa dependiendo del ser mismo de lo investigado. Pues si el proyecto de investigación de la «ciencia natural» se había guiado por la idea del ser absoluto del mundo y del ser dependiente de lo espiritual, ahora es al revés y lo objetivo se contempla e investiga en su dependencia no causal sino esencial-estructural respecto de los correlatos subjetivos (en su constitución estructural). En lugar de rehacer la fábrica del universo sobre la base del proyecto matemático-constructivo

de una *res extensa*, ahora se construye intuitivamente —en el sentido de la intencionalidad— sobre el *ego cogito cogitatum*.

Las cinco lecciones impartidas en 1907 sobre la idea de la fenomenología testimonian que el pensamiento de esta inversión y modificación metódica del sentido por reducción a la pura inmanencia —que no se opone a la trascendencia en su donación cabal— existía ya antes de la elaboración metódicamente madura del procedimiento reductivo¹. Pero ni el pensamiento de la tesis general ni una diferenciación clara entre *epojé* y escepticismo se contienen en las «cinco lecciones»; de aquí el pensamiento de una formación o edificación de la objetividad en la pura inmanencia, o sea, el pensamiento de la constitución². Cuando el pensamiento de la *epojé* aparezca más tarde en puridad, como acto de libertad capaz de suspender todas las tesis acerca del ser, surgirá con entera naturalidad la pregunta de si la suspensión aquí caracterizada se llevó en realidad lo bastante lejos, tan lejos como para poder mostrar su pleno alcance. Y se esclarecerá que, ante la puerta de entrada a la subjetividad, la suspensión de la suspensión viene motivada por algo que no puede hallar su fundamento en la propia *epojé*. Husserl dice: «Con buenas razones limitamos la universalidad de esta *epojé*. Pues si fuera tan amplia como en general puede ser, dado que puede modificarse con plena libertad toda tesis o todo juicio, o colocarse entre paréntesis toda objetividad susceptible de ser sujeto de un juicio, no quedaría dominio alguno de juicios no modificados, ni mucho menos de ciencia³. La limitación se produce, pues, al servicio de la fundamentación de una ciencia. Esta ciencia presenta rasgos muy claros de ser una ciencia *positiva*, *ciencia de un ente* en sí. Es verdad que los fenómenos puros se designan como irreales⁴. Pero son irreales sólo en cuanto despojados de toda tesis sobre la trascendencia, y esto quiere decir en cuanto no pertenecientes al mundo real-trascendente. El sentido de su ser está modificado, no es ya ser mundano. Pero *ellos son*: acerca de ellos tiene sentido

decir que son, y ante ellos se detiene la suspensión de la posición del ser, o sea, se restablece el derecho a ponerlos como existentes, y así se subraya de un modo expreso. No son reales, pero no todo ente necesita ser real, o sea, dependiente del mundo. Más bien estamos a punto de descubrir un modo de ser del ente que no es real ni ideal; pero sí se trata en todo caso de un ente.

La ciencia de los fenómenos puros es, pues, una ciencia del ente, una ciencia positiva. Tiene como tal un dominio infinito que, aunque inagotable, puede ordenarse en una investigación progresiva. Posee incluso ciertos rasgos innegables del ideal de ciencia propio de las ciencias particulares; así, la acumulación del saber merced a una investigación que no deja de progresar de generación en generación. Otros rasgos la emparentan ciertamente con la *epistème* antigua, en particular su carácter absoluto, la irrevocabilidad de las verdades que alcanza —frente al carácter esencialmente hipotético que, por el contrario, asume la ciencia moderna—. Claro que la *epistème* platónica (como también la aristotélica) no es ciencia del ente —pues el ente en nuestro sentido es en Platón objeto de la *dóxa*— sino ciencia de ideas, de las ideas que la modernidad caracteriza de no-reales y no-efectivas. El ideal de ciencia de Husserl está además muy claramente marcado por la relación con la psicología. El escrito «La filosofía como ciencia estricta» considera la ciencia de los fenómenos puros como el fundamento de una psicología verdaderamente científica (y en segundo lugar, como fundamento de una verdadera crítica de la razón). Lo cual no ha de significar, desde luego, que la ciencia de los fenómenos sea una ciencia *como* la psicología; su relación con ésta se concibe más bien, *mutatis mutandis*, como análoga a la de la matemática con la ciencia natural: relación de una ciencia positiva en el sentido moderno, con otra ciencia positiva; relación en que cada una de ellas crece y progresa por sí misma y tiene su objeto particular, así como también su propia articulación metódica. Tal es, en la fenomenología, la primacía de la intuición en el sentido de la originariedad de la reflexión y la intuición de esencias, por sobre el proceder deductivo-constructivo que impera en las disciplinas matemáticas.

Tanto en «La filosofía como ciencia estricta» como en *Ideas I* hay, ciertamente, dilucidaciones que dan fe de cómo Husserl asigna a la fenomenología la tarea de indagar la esencia de lo psíquico en la forma de los fenómenos puros, más que la tarea de indagar el ser de lo psí-

¹ E. Husserl, *La idea de la fenomenología*, trad. de Miguel García-Baró, FCE, México/Madrid/Buenos Aires 1982.

² Cf. A. J. Bucher, H. Drüe, T. M. Seebohm (eds.), *Bewusst-sein —Gehrad Funke zu eigen*, Bonn 1975, pp. 76-85.

³ *Ideas I*, § 32 —trad. esp. de José Gaos, FCE, México/Buenos Aires 1985—.

⁴ *Ideas I*, «Introducción».

quico. Él habla de que jamás cabrá acercarse a la esencia de lo psíquico por medio de la experiencia contingente y la experimentación; y combate el naturalismo sobre la base de juicios acerca de la esencia del ser como cosa y del ser psíquico y de su diferencia fundamental: el ser como cosa tiene una «naturaleza» idéntica en la multiplicidad de sus lados, aspectos, acciones y efectos; la esencia de lo psíquico no existe, en cambio, como un algo idéntico en las multiplicidades de apareceres.

En síntesis, el comienzo de la introducción a *Ideas I* podría acaso interpretarse del siguiente modo: Husserl busca una nueva ciencia fundamental de la filosofía, a la que llama fenomenología pura⁵. Esta nueva ciencia fundamental es, por su fundamentación rigurosa y por su desarrollo sistemático, la primera de todas las filosofías y la precondition inexcusable de toda metafísica y del resto de la filosofía —por metafísica Husserl entiende ciencia del *factum*—⁶. Su primera tarea consiste en determinar con rigor científico el sentido de la modificación que sufren los fenómenos —en cuanto fenómenos físicos, psíquicos, históricos, etc.— cuando se vuelven fenómenos puros; o sea, diferenciar la actitud fenomenológica respecto de la actitud natural.

Pero ¿qué significa diferenciar la actitud fenomenológica de la actitud natural? ¿Hay que definir el cambio de actitud en un sentido únicamente subjetivo, por un acto del sujeto? Si así fuera, no se entendería los réditos que la nueva actitud trae. Por su contenido los fenómenos siguen siendo, después del cambio, lo que ya eran y no sufren modificación. Lo que les concierne como un «algo» del que puede decirse que «ellos lo son» (son ese algo), sigue siendo lo que era. Lo modificado, sin embargo, es este «es» (o ese «son»); es el sentido de su ser lo que sufre modificación. De lo que se trata en esta actitud es, pues, del *sentido de ser* de los fenómenos puros en comparación con el sentido de ser de lo que está dado en la actitud natural.

La ciencia buscada (y buscar significa cuestionar) está así en camino hacia *la pregunta* por el ser de los fenómenos puros (que incluye preguntar por el ser de la conciencia y por el ser del objeto de conciencia). La ciencia buscada pregunta por el ser, ya que el resultado de las operaciones fundamentales de *epoché* y reducción surgidas del cuestiona-

⁵ Ib.

⁶ Ib.

miento es la determinación de cómo puedan delimitarse el ser del mundo y el ser de la conciencia y cómo se relacionen uno con otro. Ahora bien, Husserl cree poder alcanzar esta meta con una ciencia del tipo que le ofrecen las modernas ciencias positivas, que siempre tienen a *un ente* por objeto, el escrutinio del cual pretenden realizar en un progreso infinito en el curso de generaciones y por un crecimiento acumulativo de los logros de la investigación.

Mirada la situación de esta manera, el *preguntar* husserliano es algo profundamente distinto de una reunión y clasificación sistemáticas de las experiencias sobre el suelo de la inmanencia pura: algo profundamente distinto, en suma, de *la respuesta que se ofrece*. Las preguntas husserlianas apuntan al ser, a lo que determina el sentido básico del ente en el modo del mundo y en el modo de la conciencia, mientras que la respuesta consiste en enunciados que presuponen ya tal sentido y que, en lo fundamental, no pueden por tanto determinar ulteriormente este ser. En consecuencia, las respuestas que se ofrecen mediante el objeto de ciencia a que con tanto empeño se aspira *no* pueden por principio responder a las cuestiones que irrumpen con la concepción de la *epoché* y con la idea de una reducción del ente mundano.

Husserl busca, pues, *una* ciencia y encuentra *dos*. Busca la ciencia fundamental de la filosofía; por tal siempre se ha entendido a la metafísica, que, sin embargo, como es sabido, cayó en descrédito en la Modernidad al no poder justificarse como ciencia positiva en el sentido de ese progreso sólido y acumulativo sobre el suelo firme de un objeto asegurado. Lo que Husserl pretende coincide así, en muy buena medida, con lo que Kant se representaba al hablar de una metafísica que pueda presentarse como ciencia. Pues también Kant, en los famosos párrafos de la segunda introducción a la *Crítica de la razón pura* en que describe el proceso de surgimiento de una ciencia, mide a la filosofía por la unidad de medida de la ciencia positiva⁷. Pero donde Kant tomaba por modelos a la lógica, la matemática y la ciencia matemática de la naturaleza, Husserl se hace más bien la idea de una psicología científica, de una ciencia del espíritu. Y mientras que para Kant lo que sienta las bases de la ciencia (en lugar del tanteo empírico a ciegas) venía del giro hacia el apriori del objeto, que ha de estar predispu-

⁷ *Crítica de la razón pura*, B VII-XV.

en el espíritu humano, Husserl encuentra que el acto decisivo para la fundación de su ciencia *filosófica* está en la *epoché* como suspensión de toda vigencia del mundo, de toda validez objetiva en general. En todo caso, Husserl no habla tanto de una metafísica como ciencia, cuanto más bien de una nueva crítica de la razón⁹; así, pues, la fenomenología pura ocupa —ya se ve— el lugar de la metafísica tradicional.

Pero si tal es la situación, cabría seguramente formular los siguientes problemas: lo que Husserl concibe como su respuesta, es decir, como la auténtica ciencia de la fenomenología, ¿se ajusta realmente a la cuestión fundamental que él se plantea? ¿Y la respuesta que sigue un desarrollo correcto no requiere acaso de una pregunta que se ajuste a ella?

¿Es la *epoché* una actitud llamada a hacer posible el acceso al reino de los fenómenos puros, esto es, a un ente de un sentido nunca antes diviso y discernido, o es más bien en esencia un acto que, acometido con plena universalidad, permite apartar la mirada del ente en general para dirigirla al ser, y no sólo al ser de los «fenómenos puros» sino al sentido del ser en general?

De otro lado, ¿ocurre acaso que por el mero hecho de suspender la tesis de lo trascendente en orden a poder dirigir la mirada a lo puramente inmanente en su presencia absoluta, el ente reciba ya un sentido de ser distinto del de *res* (pues también la *res cogitans* es tal, por mucho que falte en ella el atributo de la *extensio*)? ¿Es lo originario la autoposición reflexiva, y es lo que en ésta se contempla la esencia del yo? ¿No es ante todo en el momento en que la verdad óptica se contempla como la certeza, como rendimiento fundamental de un «sujeto», cuando la autoposición reflexiva ha de considerarse como el rendimiento más importante, el fundamental, del sujeto, y cuando ha de proyectarse como tal? Pero en el ente que se designa habitualmente como «sujeto», ¿no se hace visible, justo gracias a la *epoché*, algo que la captación originaria de él ha de respetar necesariamente, a saber: la posibilidad no sólo de re-presentarse el *ente* sino, antes aún, la de captar el ser?

En el planteamiento del problema por parte de Husserl, ¿no tenía que quedar esencialmente rebajada la fundamentación de la filosofía como ciencia? Pues ¿qué respuesta resulta, en el cuestionamiento de Husserl,

⁹ «La filosofía como ciencia estricta», en: Edmund Husserl, *Textos breves (1890-1937)*, Salamanca, Sígueme, en preparación.

de la pregunta por el sentido de la actitud trascendental? ¿Cuál es el sentido del ser de los fenómenos puros? Son «ser absoluto», que «*nulla re indiget ad existendum*», pues ellos mismos *son* el fundamento-*res*. «La reducción fenomenológica nos dio por resultado el reino de la conciencia trascendental como reino de un ser 'absoluto' en un sentido muy preciso. Es este ser la protocategoría del ser en general (o, en nuestro lenguaje, la protorregión) en que tienen sus raíces todas las demás regiones del ser, a que se refieren por su esencia, de la que por tanto dependen esencialmente todas». El sentido de esta protorregión es, pues, ser el fundamento, el substrato de todo otro ser. «La teoría de las categorías no puede menos, en absoluto, de partir de esta distinción, la más radical de todas las del ser —el ser como conciencia y el ser como lo que se 'da a conocer' en la conciencia, el 'ser trascendente'—. Es claro, en consecuencia, que la problemática ontológica no alcanza aquí demasiadas novedades frente a Descartes. La división fundamental de los modos del ser finito es la cartesiana; sólo que el inmanentismo queda subrayado, y queda debilitado, como ser objeto, el sentido de la *res extensa*, y la relación entre ambas pasa de ser causal-objetiva a ser intencional. Pero las regiones del ser no son los únicos conceptos entitativos que aparecen en este contexto; se habla asimismo de la esencia, de las categorías y de una protocategoría, del fundamento y lo fundado, y el sentido de todo ello exige sin duda un tratamiento sistemático. Cosa que, sin embargo, Husserl dejó aplazada por las prisas por construir la ciencia de los fenómenos puros, la ciencia enteramente *nueva*».

Pero ¿ha quedado entonces sin fundamentar la idea husserliana de la posibilidad de una teoría de «la subjetividad depurada», la de una concepción del sujeto que sea originaria? También afirmar esto lisa y llanamente sería unilateral. La teoría en cuestión no debe verse como lo único y como lo originario a que la *epoché* abre camino. Concebida con radicalidad, la *epoché* abre el camino hacia el ser del ente de cualquier modo de ser. Pero para la «comprensión depurada de la subjetividad» no se precisa únicamente de la *epoché*, sino también de una evidencia que penetre en la trama histórica de las concepciones del ser. La *epoché* está

⁹ E. Husserl, *Ideas I*, § 76, entre otros lugares. Cf. M. Heidegger, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. esp. de Juan José García Norro, Trotta, Madrid 2000, p. 162.

en condiciones de guiar la mirada desde el ente al ser; puede quebrar el prejuicio del modo de ser absoluto de lo trascendente, del ente en el modo de la *res extensa*. ¿Pero es también capaz de despejar los prejuicios que en la concepción del ser resultan de una tradición que en sí misma no es diáfana, que confunde ser y ente? La *epojé* nos previene de considerar al ente como el único tema posible del saber, y hace saltar el prejuicio que así lo supone. Pero a tanto como a desvelar las trasposiciones, encubrimientos y ocultamientos completos que afectan al ser mismo no alcanza. De esto sólo es capaz un acercamiento histórico que en las representaciones y concepciones habituales del ser desvela las conexiones que provienen de la tradición, las asunciones que no han pasado por la intuición, los elementos incuestionados cuya supuesta obviedad tiene que ser llevada a intuición y que tienen que ser liberados, por así decir, de su inercia dogmática. Sólo llega a divisarse la «subjetividad purificada» cuando se descubren las raíces del prejuicio de la autocaptación genuina del yo gracias a la mirada reflexiva que habría de atrapar la *res cogitans* en su puridad; y sólo llega a divisarse la «subjetividad purificada» cuando se descubre el suelo bajo el que tales raíces crecen. Y es que la actitud teórica de la mirada pura es, en efecto, en esencia, un comportarse que presupone un «por mor del cual»; por tanto, la mirada pura sería más que «pura» mirada, más que un rayo «presente» de la mirada; sería más bien, en virtud del «por mor de», una «no indiferencia», un «irle (a uno) algo en ello». Y todo esto son estructuras que se han de captar de modo reflexivo —es verdad—, pero que remiten a un ser esencialmente activo y responsable; a un ser activo y responsable que debe hacerse valer por tanto como originario y como aquel al que se preordena el comportarse de la representación del que se ocupa predominante, si es que no exclusivamente, el planteamiento cartesiano. De esta manera llega a ofrecerse no sólo la temporalidad más originaria del vivir humano: «el estar a la expectativa» y la disposición o situación en que ya nos «encontramos», sino también el fenómeno de la responsabilidad como «entrega», y con él la tarea de concebir el ser «subjetivo» como *libre*, como ser que, a la vez que ser que comprende, es, de consuno, un ser moral en sentido ontológico.

Si esto significase un planteamiento dogmático-metafísico del problema, también sería dogmático el idealismo alemán entero, empezando por Fichte, e incluyendo los intentos del propio Kant por superar el

dualismo entre el yo de la representación y el yo que actúa libremente. Valga esto como observación a la toma de postura crítica de un filósofo contemporáneo, quien barrunta un propósito de metafísica dogmática en la crítica al primado de la conciencia y de la reflexión¹⁰.

La concepción de la fenomenología como método de la ontología presta impulso, pues, a *dos* ciencias, ninguna de las cuales ha de considerarse nueva sino renovada por el método: la ontología como búsqueda de respuesta a la pregunta por el sentido del ser, y la ontología de la vida humana, que también podría denominarse teoría del alma. La doctrina del alma es una ciencia nueva en el sentido de que se opone esencialmente a la ontología cartesiana de la *res cogitans* y trata de desarrollar la teoría de un modo de ser que esencialmente no es *res*. Esta «ontología fundamental» viene, empero, posibilitada porque despliega de manera nueva la pregunta por el ser, ya que es en esta pregunta, obviamente, donde el «ser-ahí» del hombre ha de perfilarse como lugar del ser (en la comprensión del ser). La vida humana no debe concebirse por tanto como una *res cogitans* que «está ahí delante», intuible a la distancia que pone la reflexión, como un ente consciente que «está ahí delante», sino como un ser que se comporta respecto de sí mismo en la comprensión del ser. Lo que implica que la autocaptación no es el puro verse un ente a sí mismo, no es «intuición intelectual pura», sino que está condicionada y guiada por un apriori. Ni la autocaptación ingenua ni la reflexiva y filosófica tienen lugar nunca sin una interpretación, sin una precomprensión apriorica, como se comprueba mejor que en ningún otro sitio en el caso del *cogito* cartesiano: una autocaptación que tiene sin duda certeza absoluta, pero sólo a propósito del punto de ahora del presente, lo cual presupone una aprehensión matemática del tiempo en la cual Descartes sigue a la tradición. El concepto de reflexión sufre una profunda modificación en el mismo momento en que se observa que «conciencia» no es el concepto fundamental de todo comprender en cuanto comportarse respecto del ente, sino que antes de todo hay un comportarse hacia el ser que, de manera en sí misma atemática, hace posible la presentación temática del ente. La autoconciencia no puede ser otra cosa que el giro de la mirada hacia este ente

¹⁰ G. Funke, *Phänomenologie — Metaphysik oder Methode*, Fráncfort 1975. [Trad. de Mario Caimi, *Fenomenología: ¿metafísica o método?*, Caracas, Monte Ávila, 1991].

en su comportarse respecto del ser, giro que en sí mismo está guiado por una comprensión del ser, pero que en absoluto puede ofrecer adecuadamente el modo de ser del ente que aquí asoma, sino sólo una comprensión «de término medio» y nivelada; y no podrá hacerlo mientras no se alcance una comprensión originaria que sea capaz de ver merced a la destrucción crítica de los prejuicios heredados.

Presuponer el concepto de conciencia como algo último más allá de lo cual no es posible ir, se cuenta entre los intentos de poner límites últimos a la interpretación filosófica. A la base de tales intentos siempre hay una determinada manera de entender el ser, que se pretende así absolutizar. (Piénsese por ejemplo en la doctrina de la supuesta imposibilidad y a la vez inutilidad de la ontología, dado que el ser no se dejaría definir y sería, además, un concepto que va de suyo y no es ulteriormente analizable).

Es empeño vano, en suma, el querer atrapar la conciencia en la pura reflexión, por cuanto la captación de este ente depende de lo lejos que se haya iluminado el horizonte desde el que se lo comprende. Y esto nunca podemos conseguirlo a partir de nosotros mismos como sujetos que proyectan un proyecto de saber. Pues nosotros no disponemos de los presupuestos de nuestra vida, sino que, al contrario, estos presupuestos disponen de nuestro vivir. Nosotros tenemos únicamente la experiencia histórica, que nos enseña cómo estos presupuestos se desplazan en cierto sentido, cómo el ser «alumbra» de modo distinto. Nunca podemos afirmar, por ende, haber alcanzado el límite de lo cognoscible, el apriori último.

El punto de vista husserliano puede por tanto caracterizarse del siguiente modo: se trata de la continuación de los esfuerzos de la metafísica en torno al concepto de ser, sin hacer clara, expresa, la diferencia ontológica entre ser y ente. Ahora bien, en esta diferencia reside el auténtico sentido de la *epojé* si se la concibe en su generalidad. Como ocurría ya en los presocráticos, se pregunta por el ser y la respuesta pone sobre la mesa un ente: Tales de Mileto pregunta por el ser de las cosas, por lo que ellas son «auténticamente», y responde con el «agua», con un ente que puede servir de «modelo» a la mutabilidad del ser¹¹.

¹¹ Cf. M. Heidegger, op. cit., pp. 378-379.

También Husserl da en la *epojé* el paso atrás desde el ente y busca el ser (pregunta por el ser), mas su respuesta es el ente de la *cogitatio* de un *cogitatum*. Renueva, así, la metafísica cartesiana con el concepto kantiano de lo trascendental.

En el esclarecimiento del concepto metódico de fenomenología no es preciso abandonar el concepto de la filosofía como ciencia estricta, entendido en oposición a la filosofía como visión del mundo, como teoría acerca del ente¹². Ciertamente la fenomenología no es ciencia *positiva* por cuanto no pone ningún ente y lo investiga en su condición de estar puesto. No es ciencia positiva, ya que ella se coloca por principio en la *epojé*, y no en una limitada sino en una general. De aquí que también pueda ser denominada, bien que de un modo paradójico, ciencia *de nada*. Pues, en efecto, el objeto de la filosofía no es nada de lo que pueda decirse que «es» (que es un ente); antes bien «se da» y este mismo «darse» es su objeto¹³.

Una concepción de esta índole hace posible lo que la comprensión husserliana del fundamento de «la nueva ciencia inaudita» de la fenomenología no podía lograr, a saber: hallar en la vida misma una fundamentación de que algo como la *epojé* sea posible. En Husserl este acto de libertad irrumpe «como un pistoletazo» y es en sí mismo fundamento que funda y que no es ulteriormente fundado. Una fundación de la *epojé* en la vida es, en cambio, lo que ha querido aportar el escrito heideggeriano *¿Qué es metafísica?*

Aunque la *epojé* no sea en verdad ninguna negación o denegación de algo, sí se cuenta entre las actitudes que son de naturaleza negativa: es un no-afirmar y no-negar, un dejar en suspenso, un modo de comportarse fundado en el anonadar.

¿En qué medida es la *epojé* un comportarse que anonada? En la medida en que es un no *hacer uso* de ninguna tesis. En ella se experimenta una libertad, una ausencia de ataduras al ente. Frente al comportarse judicativo, que no es libre, que depende del ente, se descubre una esfera en que el ente *no impera*, en que no *fuereza* a afirmar ni a negar. Mas ¿cómo sería posible un comportarse de esta índole, una libertad tal, si a su base no hubiese una experiencia de la posibilidad

¹² Op. cit., pp. 34-35, 38-39.

¹³ Op. cit., pp. 35-36, 38.

fundamental de distanciarse de toda actividad, incluida la judicativa? La *epojé* parte de un determinado carácter de la tesis, su carácter no-obligatorio. La posibilidad de una *epojé* y de su dejar en suspenso se incoa en la experiencia del anonadamiento. Sólo sobre la base de éste quedar en suspenso puede surgir un nuevo interés, el interés por aquello que justamente no es ente.

Cabría resumir esto diciendo que no es la *epojé* la que funda el quedar en suspenso sobre el que se levanta la reducción fenomenológica, sino que la *epojé* presupone la experiencia del quedar en suspenso, el anonadamiento al que remite, como a su origen, toda actitud (negativa) de renuncia.

Por otra parte, el quedar en suspenso de la *epojé* debe evocar la trascendencia del «ser-ahí» y evocar aquello que no puede ser considerado como existente en el sentido habitual (o sea, que en este sentido habitual es no existente).

Como la negación lógica, también la *epojé* se ubica en la esfera de los actos y acciones lógicas. De aquí que no se la pueda tomar por el auténtico origen de lo que ella pretende desvelar. Lo por ella desvelado es una «región», un «plano» que se sitúa fuera de lo que es objeto de tesis, fuera de lo que puede designarse como ente que existe. El propio Husserl llama a esta región, en efecto, un «pre-ser», pero por no llevar la *epojé* hasta su final y por creerse obligado a insistir en el suelo subjetivo identifica este pre-ser con la conciencia trascendental; y es que de otro modo no quedaría ningún objeto para una teoría que mereciera la consideración de ciencia estricta.

Pero en realidad la *epojé* es sólo un testimonio del anonadamiento y de la posibilidad de, incluso en lo teórico, avanzar merced al anonadamiento hasta el borde mismo en que puede y debe abandonarse el suelo del ente como tal. La *epojé* tiende a consumir en términos puramente teóricos el paso atrás que lleva más allá del ente.

El origen de este «paso atrás» no puede fundarse, empero, en la propia *epojé*, pues la *epojé* presupone el imperio de la lógica en la «tesis general», es decir, en la interpretación de la referencia original al ente como tesis, como una posición lógica, como afirmación. Visto fenomenológicamente, sin embargo, la «tesis» del mundo como universo del ente no es ningún acto posible, ya que para ello el universo del ente debería primeramente ser representado, lo que es imposible; además, el

mundo como horizonte no es justamente objeto, y por ello tampoco puede ser el objeto de una tesis-juicio.

La «tesis general» es, en suma, un concepto problemático. Significa o una tesis lógica efectiva, en cuyo caso no es susceptible de llevarse a cabo, o una apertura de orden anímico o afectivo, que entonces no es ninguna tesis. La situación se clarifica, en cambio, si el énfasis se pone no en que la conducta primaria hacia el mundo sea una tesis, algo teórico que apunta a objetos, sino en advertir que la conducta primaria hacia el mundo está contenida en la «esfera afectiva», en la disposición anímica en que uno se encuentra, y precisamente en ella se produce la apertura originaria del ente como tal *en total*.

El dejar en suspenso que es obra de la *epojé* topa con las dificultades que más arriba se han señalado: 1. No se deja llevar a cabo sin circunscribirlo, pues de otro modo conduce *in nihilum*; 2. No es admisible como acto teórico, pues nunca se tiene «al todo» como objeto. Y la dificultad misma de la *epojé* relativa a que un acto teórico sea capaz de dejar en suspenso el ente, se supera cuando la suspensión se desvela más bien como la conducta anonadante que se funda en el «anonadamiento» originario y que franquea el acceso no ya a un ente (del tipo que sea), sino más bien al «ámbito abierto» de lo que queda alumbrado, ámbito que el «ser-ahí» que comprende el ser puede «sostener». A lo que Husserl apunta como conciencia trascendental, como conciencia absoluta, no es tal en el sentido auténtico, sino que es algo enteramente distinto de todo ente, tanto objetivo (que está ahí delante) como subjetivo.

Si estas consideraciones estuvieran en lo cierto, sería posible una interpretación de *¿Qué es metafísica?* como polémica implícita con la *epojé* husserliana entendida como la pieza nuclear de la reducción, o, cuando menos, cabría interpretar el escrito como conteniendo una confrontación polémica de este orden. La presencia de Husserl en la lección inaugural de Heidegger hace verosímil que en ella se discutieran las cuestiones que más profundamente afectaban a ambas filosofías fenomenológicas. El problema husserliano fundamental era el de la filosofía como ciencia fenomenológicamente estricta, pero ciencia positiva fundada sobre la *epojé* y la reducción; mediante este proceder metódico se trataba de fundar la filosofía fenomenológica como ciencia positiva que diese fundamento a todas las ciencias teóricas particulares y

que de este modo alcanzase también una metafísica (metafísica del espíritu) que pudiera finalmente presentarse como ciencia. A esta pretensión opone Heidegger su concepción de la fenomenología fundada en el anonadar de la nada. Esta concepción ya no puede aceptar el dominio que la lógica ejerce sobre la filosofía (y que hace de la filosofía teoría de la razón), un dominio que, aun siendo oriundo de la tradición, en la Modernidad ha partido de Descartes. Aunque la *epojé* husserliana se oriente hacia la superación del dominio ejercido por la lógica, no puede, empero, consumir tal superación de una manera radical y consecuente, sino que se detiene en la idea indeterminada de una «tesis general» de la actitud natural. Heidegger intenta, por el contrario, una ofensiva general contra el dominio ejercido por la lógica al tratar de mostrar cómo uno de los presupuestos de ésta, a saber: la negación, se funda en lo pre-lógico, en la apertura del «ser-ahí» al ser, y justamente en el anonadamiento. La idea de una filosofía como ciencia positiva se revela entonces como un resto de cartesianismo en el seno de la fenomenología.

Desde el arranque mismo de la investigación se hace patente que el horizonte de la lección heideggeriana es la filosofía en su relación con la ciencia positiva, lo cual incluye al programa de la filosofía como ciencia estricta. La filosofía como ciencia estricta debía desembocar según Husserl en una metafísica que se presente como ciencia; la metafísica es, pues, lo primero por lo que aquí se pregunta. Y la exposición de ella, como auténtica filosofía, no ha de consistir en disertar sobre sus propósitos, sino en articularlos expresamente. La metafísica se caracteriza (provisionalmente) por dos rasgos: cada una de sus cuestiones abarca el todo de su «dominio» y, sobre ello, quien pregunta queda, al propio tiempo, puesto en cuestión él mismo. El poner en cuestión a quien pregunta resulta un poner en cuestión al científico positivo, lo cual abarca, naturalmente, a la «filosofía como ciencia estricta» de Husserl. Fue de hecho el propio Husserl quien se esforzó por enraizar en su fundamento esencial a las ciencias, cuyos dominios en este tiempo de especialización tanto se apartan unos de otros. En pleno acuerdo con él, Heidegger constata que el enraizamiento de las ciencias hoy ha «desaparecido». (La fenomenología no quería sino renovarlo, y la puerta de entrada a la fenomenología era, en efecto, la reducción con su pieza nuclear, la *epojé*: una actitud mucho «más negativa» que toda

negación, un camino a la filosofía más allá de toda ciencia del mundo, más allá de toda ciencia del ser efectivo). Las ciencias sin excepción se caracterizan en primer término por esta referencia al mundo: sean exactas o históricas, exploran el ente para acercarse a la esencia de las cosas objeto de su investigación. La ciencia se dirige hacia la cosa misma (la exigencia husserliana, que él extendía a la filosofía), y exclusivamente por servidumbre hacia la cosa y en sometimiento a la cosa, quiere la ciencia colaborar a que la cosa llegue a sí: pues desde sí misma la cosa no es capaz, por así decir, de *ser* ella misma. Se trata, por tanto, del «irrumper» el ser que es «el hombre» en el todo del ente (en el universo), en orden a que el todo del ente «pueda romper» en lo que es y tal como es. El ente como tal necesita de este «irrumper» y «romper en», que desde sí mismo no le puede advenir, pues mientras no es un ente del tipo del «ser-ahí» no es capaz de entrar en ninguna relación con su propio ser, y mientras no es del tipo del ser-ahí, en ninguna relación *expresa* con él. Pero esta irrupción sólo puede a su vez producirse en virtud de una existencia que está en relación originaria no ya con el ente sino con el ser. Relación con algo o hacia algo, que no es ningún ente, y que en este sentido *no es*; así, pues, una relación que desde el punto de vista del ente lo es hacia el no ser. Mas esta relación es el fundamento del aparecer de lo que aparece. De aquí que el *fundamento* del aparecer deba rastrearse fuera del ente. Tal fundamento, el ser, es, empero, el objeto de la metafísica. Considerado desde el ente, comoquiera que no es ningún ente, ha de ser una nada. Lo cual pone en movimiento la pregunta de la lección: ¿Qué pasa entonces con la nada?

A primera vista la caracterización que Heidegger ofrece parece superflua y arbitraria: la ciencia aspira a conocer todo lo que existe en el mundo, y *fuera de esto nada*; la actitud científica se guía por lo que existe, y *fuera de esto por nada*; se debate con lo que existe, y *fuera de esto con nada*. Pero en realidad esta *nada* da expresión a lo que presta a la ciencia la fuerza del irrumper por el que el ente rompe a ser. La discusión del concepto de nada que sigue a continuación es a la vez una confrontación con la lógica. ¿Y es acaso accidental el que ello acontezca en presencia del gran fenomenólogo que en su más radical empeño teórico (la consideración de la *epojé* en *Ideas I*) siguió sometido al dominio de la lógica en medida tan notable que retrocedió con temor justamente ante la nada? ¿Es acaso accidental que se produzca cara a

cara con el pensador que, por esta precisa razón, siguió preso de la relación sujeto-objeto (en versión trascendental) y del idealismo trascendental?

En todo caso, la investigación toma ahora un rodeo hacia su meta, para mostrar cómo, frente a la nada, la lógica desiste, cómo la lógica no es capaz de captar este concepto y cómo *por ello* lo único que puede hacer es negarlo. ¿Prueba quizá esta negación que para la lógica la nada carece de importancia? Ciertamente que la nada no es ningún ente al que remita un concepto en el auténtico sentido, un concepto que está siempre inserto en un contexto que, ya desde antes, ha tenido que alumbrarlo. En el caso de la nada no hay nada de este género, lo que significa que no hay el concepto mismo. ¿Para qué sirve entonces el concepto? Ciertamente que la lógica no puede utilizarlo, pero ¿es esto una prueba contra la nada? Por lo demás «la nada» es una objetivación lógica. Si no es por medio de una operación objetivadora de este tipo, la lógica no acierta a circunscribir la nada. Para ella la nada es, pues, la *negación* pura y simple de la totalidad del ente. Con lo cual se subordina la nada a una operación lógica y se la hace proceder de la negación. Sin embargo, una operación como ésta no es realizable en absoluto, es una mera intención vacía; choca con la esencia del cumplimiento, que en y para la supresión de algo presupone siempre una tesis parcial positiva: sólo cabe «realizar» una negación sobre la base de algo positivo. Y sobre ello, tampoco la totalidad del ente puede realizarse nunca de un modo positivo, que se opone a la donación de los seres particulares necesariamente en horizontes.

No obstante lo cual, esta información que da la lógica: «la nada es la negación de la totalidad del ente», no carece por entero de sentido. Pues indica una confusión de dos conceptos distintos de totalidad: el de totalidad como conjunto universal del ente (algo no realizable) y el del todo como fenómeno sin el cual no es posible el aparecer como tal, el todo como condición de posibilidad del aparecer. Este todo es lo abierto del aparecer, el «mundo» en el sentido de un ámbito que ya ha de estar abierto al «ser-ahí» si es que éste ha de comprender y acoger el ente. Tampoco el todo es en sí mismo ningún ente, sino un más allá del ente, que se da como todo al sentimiento, que se abre afectivamente al estado de ánimo. Este sentimiento o estado de ánimo mantiene unido incluso lo más dispar y escindido de lo que se muestra en nuestros afanes;

hace de ello algo que siempre sigue procediendo de un todo, que queda abierto primeramente por el todo.

Esto significa que lo que en cada caso aparece puede interpelarnos porque nos referimos a ello desde una apertura previa, porque *nos encontramos* (afectivamente) en esta apertura. Pero hay un encontrarse afectivo fundamental, que ataja todas y cada una de las interpelaciones, que las cierra; y que sigue teniendo, sin embargo, el carácter de un encontrarse afectivo «en el todo». Ningún conducirse en lo abierto, ningún ocuparse de, ninguna solicitud es aquí posible, como tampoco lo es el puro mirar y acoger en una intuición que se interese puramente por su aspecto. Todo lo que emerge en esta «apertura» tiene el carácter del rehusarse: no hay *nada* por donde empezar, *ninguna* posibilidad que se ofrezca. Este encontrarse afectivo nos brinda la experiencia de la nada, del no interpelar, del no haber *ninguna* posibilidad. Si la negación objetiva sólo es posible como negación que se cumple por sustitución, aquí en cambio no hay ninguna alternativa, ninguna sustitución sino el puro *desvanecerse*. Que puede también expresarse de este modo: el ente no ofrece aquí «apoyo» a *ninguna* posibilidad, no ofrece ninguna superficie de ataque; se escurre tan pronto como se hace el intento de captarlo. En esta experiencia se aprende que el «ser-en-el mundo» habitual se sostiene sobre las cosas que captura, que es justo lo que aquí fracasa.

La negación de la totalidad del ente es imposible. El disiparse el todo del ente es, por el contrario, acontecimiento fundamental del ser-ahí. ¿Y qué es este disiparse? No otra cosa que la desvelación del ser-ahí como tal. El ser-ahí no es un ente que se limite a estar delante, sino un ente que comprende lo otro que él y que se comprende a sí mismo, o sea, es el ente al que aparece el ente. En el disiparse del ente, que nos rehúye y nada dice, se aclara que sólo sobre la base de algo no existente podía aparecernos el ente. Sólo al «trascender», al dar el ser-ahí «un paso atrás» respecto del ente, sólo entonces comprende el ente, le aparecen las cosas y él mismo aparece. En «el paso atrás» experimenta, pues, que su fondo es «inhóspito», que él «no tiene residencia entre las cosas»: experimenta lo ajeno, la alienidad del ente como tal, es decir, la alienidad de su ser. En el presente de la nada hace la experiencia del ser, y sin la posibilidad de esta experiencia no hay ser-ahí del hombre, ni hay el ente que comprende, que está en lo abierto del ente, al que el ente se revela, para el que el ente está abierto.

La nada del ente como experiencia *del ser* de lo experimentado es, pues, lo que constituye el punto de referencia constante desde el que puede desplegarse el comportarse claro, abierto, hacia el ente. Lo que no es, el ser, es el punto de apoyo en torno al que se forma un ámbito de claridad, ámbito abierto en cuyo interior es posible el aparecer del ente. Este ámbito es el *cómo* y el *qué* del ente que puede interpelarnos. El ser como tal, sin embargo, únicamente es presente en el rehuirse, lo que significa que el ser se hurta a sí mismo mientras apunta hacia las cosas y nos remite a ellas. El ámbito despejado en cuyo interior el ente se abre está necesariamente ligado al hurtarse del ser, que se hace sitio bajo la figura de la nada.

Pero dado que el ser es condición de posibilidad del comprender, del proyectar posibilidades y, con ello, del aparecer, resulta que el hombre o el «espíritu» del hombre no puede concebirse como algo puramente «positivo», como luz que recae sobre las cosas y con sus rayos las ilumina; tampoco como luz que «constituye» objetividad. No bastan por principio los conceptos de «conciencia», siquiera sea definida por la intencionalidad. Aun abstrayendo de que el modo de ser de la conciencia permanezca indeterminado, o incluso de que, captada en la pura reflexión interna, sea un objeto de constatación, algo ahí delante, la «conciencia» sigue siendo un ente enteramente positivo incapaz de proveer ningún rebasamiento, y por ello ningún aparecer, ningún romper del «es» en su alienidad básica. Dicho con más precisión: o bien «conciencia» implica, sin que se sospeche tal cosa, el trascender hacia el no ser, con lo cual es un concepto engañoso por su positividad —la subjetividad trascendental husserliana parece así vacilar entre un concepto de conciencia orientado al trascender y uno tradicional-positivo—; o bien, como ocurre en Brentano, la conciencia es un ente sin trascendencia, con lo que el problema del aparecer del ente, lejos de resolverse, no llega siquiera a plantearse.

A esta altura cabría también preguntarse por qué Heidegger no emprende entonces una polémica expresa con la *epojé* y la reducción, en lugar de seguir este camino indirecto de difícil esclarecimiento.

La respuesta está encerrada en parte, creo yo, en el curso de Heidegger *Problemas fundamentales de la fenomenología*¹⁴. En él se

¹⁴ Cf. M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, § 5: «El carácter metódico de la ontología. Los tres componentes fundamentales del método fenomenológico».

distinguen tres componentes del método fenomenológico que ahora estamos en condiciones de comprender con claridad, y en el marco de la confrontación con Husserl: 1. La reducción, acerca de la cual se aclara lo siguiente: «El componente fundamental del método fenomenológico, en el sentido de reconducción de la mirada inquisitiva desde el ente comprendido ingenuamente hasta el ser, lo designamos como *reducción fenomenológica*. Adoptamos así un término central de la fenomenología de Husserl, valiéndonos de la expresión pero no de su contenido. Para Husserl la reducción fenomenológica (...) es el método de la reconducción de la mirada fenomenológica (...) hasta la vida trascendental de la conciencia y de sus vivencias noético-noemáticas, en las cuales se constituyen los objetos como correlatos de la conciencia. Para nosotros la reducción fenomenológica significa la reconducción de la mirada fenomenológica desde la comprensión, siempre concreta, de un ente hasta la comprensión del ser de este ente (proyectada sobre el modo de su estar desvelado)»¹⁵. 2. La construcción, que es el proyectar que se acaba de mencionar. 3. La *destrucción* inherente a la construcción reductiva, es decir, «una deconstrucción de los conceptos tradicionales que, al comienzo, deben ser necesariamente empleados, que los deconstruya hasta las fuentes a partir de los que fueron creados»¹⁶.

¿Pero por qué conserva Heidegger la denominación de «reducción», que puede dar ocasión a devastadoras confusiones? En vista de lo expuesto anteriormente, ¿no había acaso dos razones determinantes para ello? La primera es que, pese a la diferencia objetiva —tan honda, en último término—, hay en ambos procedimientos un aspecto común, que es justamente lo que al considerar la *epojé* hemos llamado «paso atrás ante el ente», a saber: la suspensión de las tesis a propósito del ente. La segunda razón es que, dado que en el período de *Problemas fundamentales* —que es también el de *Ser y tiempo*— aún había alguna esperanza de trabajo en común, Heidegger quiere buscar una interpretación ontológica de los logros concretos de la fenomenología. Esto mismo será igualmente el sentido de la observación de *Ser y tiempo* § 7 C. —de la que más tarde se aclarará que es la auténtica justificación de que la obra esté

¹⁵ Op. cit., p. 47.

¹⁶ Op. cit., p. 48.

dedicada a Edmund Husserl¹⁷—. Se habla aquí de que su investigación personal se contempla como «algunos pasos hacia adelante en el camino que abre las 'cosas mismas'», lo cual se ha de agradecer en primer término al propio Husserl. ¿No señala esto con bastante claridad que el punto de vista personal de Heidegger (a saber, el de la ontología como *la cosa* de la fenomenología) se había ganado en una polémica en que se refleja el planteamiento husserliano? Descubrir el camino que esta reflexión podía haber recorrido ha sido aquí nuestro único propósito.

Acercas de la «construcción» y «destrucción» ya nos hemos manifestado más arriba cuando hablábamos de la «ontología fundamental» del ser ahí del hombre.

Contra ciertos discípulos de Husserl se ha levantado con frecuencia el reproche de que han interpretado a Husserl desde Heidegger y no han respetado la intención científica *propia* suya. Ésta no habría consistido en fundar una nueva metafísica (así se afirma, pese a los numerosos pronunciamientos de Husserl que acreditan lo contrario), sino en desarrollar el método de una reflexión «tópica», históricamente condicionada, acerca de las condiciones de posibilidad del planteamiento teórico, que en ese momento era ingenuamente objetivo. Lo llamativo está, sin embargo, en que justamente Heidegger haya subrayado con tanta fuerza el carácter metódico de la fenomenología y que él mismo lo haya vinculado también a una meditación de corte fundamentalmente histórico. La crítica al proceder heideggeriano debería por ello descansar ante todo en su posición respecto de los conceptos husserlianos fundamentales; y en el modo y manera en que el proceder heideggeriano resulta de repensar y escrutar el planteamiento fundamental de Husserl, o sea, los conceptos de tesis general, *epojé*, reducción.

También la cuestión, que tanta confusión ha provocado, acerca de si hay en Heidegger una reducción o no, o si al menos hay la *epojé*, podría aclararse ahora. El concepto heideggeriano de construcción, como proyecto del ser del ente en atención a este ente, presupone —creemos nosotros— una *epojé*, pero no la reducción en el sentido husserliano. Que Heidegger no mencione expresamente la *epojé* se deberá más bien

¹⁷ Martin Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. Trad. esp. de Ramón Rodríguez, Tecnos, Madrid 1989.

a que, como un comportarse que anula, él la encuentra fundada en algo más hondo, a saber, en el anonadamiento que se produce originariamente ante el ser del ente en total.

Faltaría aún tratar brevemente, y en descripción positiva, la cuestión de qué significa la fenomenología *para nosotros*, de qué es lo que la coloca en la situación singular que tiene en el pensamiento del presente. La fenomenología no es una filosofía de escuela dedicada al cultivo de una tradición académica; tampoco una filosofía que quiera afirmar su vitalidad contribuyendo a cambiar el mundo —o sea, no es filosofía revolucionaria ni aspira a serlo—. Ella es más bien meditación, y meditación justamente sobre la crisis. Comoquiera que pretende poner al descubierto las raíces de la ciencia positiva y de la cientificidad en general, la fenomenología tiene que investigar la crisis de la Humanidad hasta sus orígenes últimos. Y esto implica un retroceso radical hacia los orígenes, un empeño de ausencia de prejuicios que ha de despejar también los prejuicios científico-positivos. En esta radicalidad la fenomenología no tiene igual, y avanza por el camino contrario al que, con ingenuidad no advertida, pisa toda otra ciencia y filosofía. Los descubrimientos que en este camino se le ofrecen son múltiples, pero existe uno que reviste particular importancia, y por el que ambos corifeos, Husserl y Heidegger, han trabajado en común. Es el descubrimiento del cartesianismo esencial de nuestra época como un todo, entendiendo por cartesianismo —por utilizar la terminología heideggeriana— el conjunto de secuelas ópticas del planteamiento ontológico del dualismo de las sustancias, o sea, de la teoría de los dos modos cósmicos de ser. El esfuerzo por contraponer a este concepto fundamental de la Modernidad, puesto así al descubierto, otro camino, un camino *que se busca...*, eso es la fenomenología.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS

Con la única excepción que consta en el sexto lugar, la traducción española se ha basado en el texto fijado en: Jan Patočka, *Ausgewählte Schriften* Bd. IV: *Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II*, Klaus Nellen, Jiří Němec e Ilja Srubar (eds.), Klett-Cotta, Stuttgart 1991.

—El mundo natural y la fenomenología.

Aparecido primeramente en traducción eslovaca en 1967, no conoció una edición checa hasta 1980. Versión alemana de Dan Adler.

Traducción española de Agustín Serrano de Haro —cotejada con la versión francesa de Erika Abrahms en *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Kluwer, Dordrecht 1988, y a la vista asimismo de la traducción inglesa de Erazim Kohák en *Jan Patočka: Philosophy and Selected Writings*, Prensas Universitarias de Chicago, 1989—. Se ha contado con el asesoramiento de Valeria Kovachova sobre el original checo.

—¿Qué es la existencia?.

Aparecido originalmente en checo en 1969. Versión alemana de Peter Sacher.

Traducción española de Agustín Serrano de Haro —cotejada con la versión francesa de Erika Abrahms, op. cit., y con asesoramiento de Valeria Kovachova sobre el original checo—.

—Universo y mundo del hombre. Observaciones a un planteamiento cosmológico contemporáneo.

Redactado en alemán y publicado originalmente en: W. Beierwaltes y W. Schrader (eds.), *Weltaspekte der Philosophie. Festschrift für R. Berlinger*, Rodopi, Amsterdam 1972.

Traducción española de Teresa Padilla.

—El subjetivismo de la fenomenología husserliana y la posibilidad de una fenomenología 'asubjetiva'.

Redactado en alemán y aparecido en *Philosophische Perspektiven, ein Jahrbuch*, Bd. II, Klostermann, Fráncfort (del Meno) 1970.

Traducción española de Teresa Padilla.

—El subjetivismo de la fenomenología husserliana y la exigencia de una fenomenología 'asubjetiva'.

Redactado en alemán, y aparecido en: *Sborník prací filosofické fakulty brněnské university XIX-XX*, 14-15, Brno 1971.

Traducción española de Teresa Padilla.

—La filosofía de la crisis de las ciencias según Edmund Husserl y su comprensión de una fenomenología del mundo de la vida.

Conferencia pronunciada en francés en Varsovia en 1971, que se publicó originalmente en: *Archiwum historii filozofii i myśli społecznej* 18, Varsovia 1972.

La traducción española de Jesús María Ayuso ha seguido, en este caso, la edición francesa contenida en: *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Kluwer, Dordrecht 1988. Ha sido cotejada con la versión alemana de Klaus Nellen por Agustín Serrano de Haro.

—Los peligros de la tecnificación de la ciencia en Edmund Husserl y la esencia de la técnica como peligro en Martin Heidegger.

Texto de la conferencia redactada en alemán para el XV Congreso Mundial de Filosofía celebrado en Varna (Bulgaria) en 1973. Fue publicada en *samizdat* en traducción checa en 1979.

Traducción española de Teresa Padilla.

—«Cartesianismo y fenomenología».

Aparecido en checo en el escrito de homenaje a Karel Kosík por su 50 cumpleaños, en *samizdat*, Praga 1976. La traducción alemana es del propio Patočka, revisada por K. Nellen

Traducción española de Agustín Serrano de Haro.

—«Epojé y reducción».

Redactado en alemán y aparecido en: Bucher, Drüe, Seebohm (eds.), *Bewusst-sein. Gerhard Funke zu eigen*, Bouvier, Bonn 1975.

Traducción española de Teresa Padilla.

—«¿Qué es fenomenología?».

Redactado en alemán y publicado originalmente en: *Reason, Action and Experience. Essays in Honor of Raymond Klibansky*, Meiner, Hamburgo 1979. Una segunda versión con leves variaciones, a la que se atiene la edición de Klett-Cotta, apareció en: *Tijdschrift voor filosofie* XLIV 4 (1982).

Traducción española de Agustín Serrano de Haro.