



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Conciencia intencional y diferencia ontológica

Un estudio sobre la filiación fenomenológica
del primer Heidegger

Josep Maria Bech i Duró



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution 4.0. Spain License.**

CONCIENCIA INTENCIONAL Y DIFERENCIA ONTOLOGICA

Un estudio sobre la filiación fenomenológica del primer Heidegger

I

Josep M^a Bech i Duró



R. M1

junio de 1987

Tesis para obtener el grado
de Doctor, presentada ante la
Facultad de Filosofía de la
Universidad de Barcelona,
y dirigida por el Prof.
Dr. D. Ramón Valls Plana.

Barcelona, Abril de 1987.

R. M

INDICE GENERAL

Introducción	1
--------------	---

PARTE I

Husserl y Heidegger: un controvertido problema histórico.

1. Uno de los más disputados problemas de la historia de la filosofía. Cuatro esclarecimientos posibles.	19
2. Fenomenología y ontología fundamental como filosofías radicalmente heterogéneas. Posición de la disociación y del salto.	23
a) El Dasein como radicalización de la intencionalidad.	23
b) El Dasein, inconciliable con la conciencia intencional. Originariedad y transcendencia.	28
c) Tematización de la heterogeneidad a partir de las nociones de "presentidad", "fuera-de-sí" y "ex-stasis".	31
aa) El "fuera-de-sí" en la temporalidad.	33
bb) El "fuera-de-sí" en el conocimiento.	35
cc) El "fuera-de-sí" en la posibilidad y en la comprensión.	36
dd) El "fuera-de-sí" en la comunicación.	37
d) La heterogeneidad se hace antagónica: temática de la inaccesibilidad y del salto.	38
aa) La in-diferencia ontológica de Husserl. Objetividad sin realismo.	40
bb) Lebenswelt y "análisis del entorno". Mundo cotidiano. Horizonte como trasfondo necesario.	43
e) Variaciones sobre el tema de la inconmensurabilidad. El testimonio contemporáneo de Heidegger.	45
3. Fenomenología y ontología fundamental como una única filosofía. Posición de la identidad total.	53

a) La interpretación reductiva realizada por Husserl	53
b) Epígonos de Husserl. Oskar Becker: de la transcripción a la concretización.	56
c) Matizaciones y especificaciones surgidas alrededor del tema de la unidad.	58
4. Fenomenología y ontología fundamental como filosofías vinculadas por una "filiación parcial". La intuición categorial como anticipación de la cuestión acerca del ser. El ser como presencia fenomenal. Fenomenología y ontología.	63
a) Formulación de la identidad parcial. Reconstrucción de sus orígenes históricos a partir de la evidencia indicial en los textos. Su centramiento en la doctrina de la intuición categorial.	63
aa) Etapas en el desvelamiento de la filiación parcial.	67
bb) La intuición categorial. Exposición heideggeriana del planteamiento de Husserl.	69
cc) La intuición sensible no realiza todas las intenciones de la significación. Momentos formales y momentos materiales de ésta.	71
dd) La noción de excedentariadad de la significación. El paralelismo excedentario entre expresión y dato intuído o material sensible.	73
ee) La necesidad de una síntesis identificadora-realizadora entre los términos del paralelismo excedentario. La necesidad correlativa de una intuición no sensible de las formas categoriales.	82
b) El ser como presencia fenomenal dada en la intuición categorial. Anticipación de la cuestión acerca del ser.	85
aa) La forma categorial "ser". El ser como dado en la intuición categorial. La percepción como un acto cognitivamente completo.	85
bb) La excedentariadad del ser. El ser, liberado por Husserl de la abstracción por medio de la analogía.	88
cc) La intuición categorial "roza" la cuestión acerca del ser. La presencia fenomenal del ser como alternativa a la donación evidente.	93
c) Fenomenología y ontología. La diferencia ontológica y la compleja relación de fundamentación recíproca entre fenómeno y visión. La intuición categorial, hecha análoga a la intuición sensible.	95

aa)	La versión husserliana de la diferencia ontológica. Excedentari- edad de la visión y excedentari- edad del fenómeno. Duplicidad y pertenencia recíproca de ambos.	95
bb)	La filiación de los temas fundamentales de la cues- tión acerca del ser respecto de la intuición cate- gorial. Las insuficiencias de esta interpretación. Analogía contra mostración (Aufweisung).	98
5.	La ontología fundamental como radicalización y transmuta- ción de la fenomenología, logradas por medio de la amplia- ción del concepto fenomenológico de verdad. Reconstrucción y crítica del análisis de Tugendhat.	109
a)	La transformación del concepto tradicional de donación. El venir-dado o Gegebenheit, substituído por el hacer- -accesible o Erschlossenheit. La complejidad de las re- percusiones originadas por la reorientación hacia el ser-dado o Gegebensein.	109
b)	La primacía de la intención sobre la realización en Hus- serl, y la prefiguración de la Erschlossenheit en la fe- nomenología. El déficit de la función critico-regulati- va del concepto heideggeriano de verdad. El problema de una verdad sin posibilidad de error.	116
6.	Heidegger como interprete en posición privilegiada del vín- culo entre la fenomenología y la ontología fundamental. Sig- nificado, alcance y valoración de las precisiones autointer- pretativas aportadas.	121
a)	Las etapas que componen el proceso autointerpretativo en Heidegger.	121
b)	Las exposiciones de contenido autorreferencial: escritos y seminarios de 1953 a 1973.	123
aa)	Logos y fenómeno: "poner de manifiesto", "des-velar" y "manifestarse a sí mismo".	123
bb)	El "historicismo" heideggeriano y sus raíces fenome- nológicas.	128
c)	Las lecciones del trienio de Sein und Zeit.	130
aa)	Las lecciones de 1925. Los "cuatro descubrimientos fundamentales de la fenomenología".	130
aaa)	La intencionalidad contra la fenomenología.	132
bbb)	La intuición categorial como forma de la inten- cionalidad.	133

ccc) El "a priori" como universalidad desvinculada de lo subjetivo. El camino hacia el ser.	135
ddd) El principio fenomenológico. El fenómeno como estructura de autoostración. Phänomen contra Erscheinung.	138
bb) Las lecciones de 1925-1927. La necesaria preservación del nexo entre lo ideal y lo real. Crítica de la crítica al psicologismo.	142
cc) Las lecciones de 1927. La fenomenología según Heidegger: la comprensión de la realidad, anterior a la experiencia del ente.	145

PARTE II

Las aporías de la principialidad en fenomenología y los problemas de filiación planteados por la ontología fundamental.

1. Consecuencias metodológicas de la inespecificidad de la fenomenología.	148
a) La indeterminación de la identidad de la fenomenología, y la indecidibilidad en la relación Husserl-Heidegger.	148
b) La cuestionable fundamentalidad de "Zu den Sachen selbst!".	153
2. El problema de la determinación de lo esencialmente fenomenológico.	160
a) El "problema" específico de la fenomenología.	160
b) Los rasgos de identidad de la actitud fenomenológica.	162
c) Los elementos fundamentales de la funcionalidad fenomenológica	164
3. La imposible principialidad del eidetismo fenomenológico.	175
a) La venatio essentiarum fenomenológica y las dificultades de la Wesensschau.	178
b) Las aporías del eidetismo husserliano.	182
c) Itinerario variacional sobre la interdependencia de los fundamentos de la fenomenología.	186

4. La imposible principialidad de la reducción fenomenológica y de la "metodología de la inmediatez".	192
a) Reducción, epojé y mónada.	192
b) El lugar de la fenomenología en el postcartesianismo.	195
c) La "metodología de la inmediatez". Unidad e identificación de las vivencias.	197
d) Intuición sin comprensión. Husserl, Hegel y Kant.	201
e) La impuesta exclusividad de la descripción y del análisis. La inevitabilidad de la especulación.	204
5. La imposible principialidad de la intencionalidad y de la temporalidad absoluta.	207
a) La fenomenidad como unidad de lo fenomenal. Objeto representado contra sujeto representador. La representación y el representar.	207
b) El caracter voluntarista de la fenomenidad. La presencia en sí mismo de lo fenomenal a partir de la epojé.	210
c) La primordialidad de lo relacional y la ontología fenomenológica. "La intencionalidad no soluciona nada".	214
d) La subjetividad absoluta y la autoconstitución del fluir temporal.	218
e) El surgimiento de la temporalidad a partir del "presente protofenomenal" o "yo primigenio".	222
6. La imposible principialidad del "principio de todos los principios", de la presencia intuitiva y originaria del yo para sí mismo, y de la realidad primordial del sujeto fenomenológico.	225
a) La "intuitividad presentificadora" y el "venir-dada-por-sí-misma" o Selbstgegebenheit de la cosa. La utilización husserliana de "selbst".	
b) La intuición y la unidad de la "conciencia de sí mismo" o Selbstbewusstsein. La estructura atemporal de la presencia intuitiva para sí mismo del yo puro.	229
c) Ser y fenómeno. La unidad de lo inmediatamente dado no es dato fenomenal alguno.	232
d) Recapitulación. La dificultad de localizar el "denominador común" de la fenomenología en la primordialidad del sujeto puro. El problema de la unidad del sujeto fenomenológico.	233

7. La imposible principialidad de la estructura reflexiva de la teoría fenomenológica, y de la autorreferencia inmediata y autofundamentación absoluta del yo puro. 237
- a) La estructura reflexiva de la teoría fenomenológica. La caracterización presencial de la autorreferencia del yo puro. La autofundamentación absoluta del yo como auto-presencia originaria. 237
 - b) El esquema autorreferencial de la conciencia. Los problemas de la autoconstitución del yo trascendental en tanto que idealidad pura y principio absoluto. 241
8. El esencial pluralismo temático de la fenomenología, y las consecuencias de la identidad metodológico-formal de la doctrina. 248
- a) La ambigüedad de la fenomenología: la inexistencia de tema o contenido específicos de la misma. Su posible identidad en tanto que universalismo metodológico-formal. 248
 - b) Las consecuencias de la identidad metodológico-formal para la unidad entre la fenomenología y la ontología fundamental. La cuestionable vinculación de ambas aproximaciones formales. 252
9. SuZ como crítica múltiple: verdad, fundamento y trascendentalidad en la ontología fundamental. La temporalidad como problema mediador con la fenomenología. 255
- a) Alternativas a la plena identidad fenomenológica de la ontología fundamental. La posición múltiplemente crítica de Heidegger. El problema de la verdad de lo fáctico y el Dasein. 255
 - b) La radical originariedad del Dasein en tanto que fundamento. El sentido del transcendentalismo heideggeriano. 258
 - c) La transcendentalidad de la comprensión del ser, vinculada al tiempo en tanto que horizonte transcendental. La recepción por Heidegger de la problemática de la temporalidad autoconstituída. La aproximación formalista y la noción de formalidad auténtica. 262
10. El revisionismo de la ontología fundamental, inconciliable con el legado fenomenológico. La facticidad como historicidad: concretismo, finitismo y practicismo en Heidegger. 264
- a) Verdad práctica y temporalidad kairológica. El desciframiento heideggeriano del sentido de lo temporal: la autoconstitución del tiempo, transformada en problemática de la temporalización. 264

b) El carácter antifinitista de la fenomenología y la tardía aproximación de Husserl a la facticidad. El problema de su mediación con el rigor fáctico-finitista de Heidegger en SuZ.	267
11. La transformación por Heidegger de la conceptualidad fenomenológica, y la crítica al presencialismo en tanto que quinquagesencia de la tradición. El replanteamiento heideggeriano, ¿es una revisión, o es una ruptura?	272
a) La experiencia del existir histórico, y la del "tiempo mismo" en la vida fáctica. Lo fáctico se comprende a sí mismo en tanto que histórico.	272
b) Heidegger intérprete de Aristóteles. La verdad práctica y la primacía de la phrónesis. Fundamentación mutua, según la tradición, del ser y del tiempo en la presencia.	275
c) El presencialismo de la tradición, asumido por la fenomenología. La imposible tematización de lo fáctico por medio de la intencionalidad. La autointerpretación de la ontología fundamental como hermenéutica.	277
d) Crítica de Heidegger al antifinitismo y al presencialismo fenomenológicos. La raíz antiteórica del ontologismo heideggeriano. La revisión fundamental-ontológica del concepto de fenómeno.	280

PARTE III

Revisión de la "convicción acreditada" acerca de la interconexión de las componentes de continuidad y de ruptura entre la fenomenología y la ontología fundamental.

0. Introducción. Justificación del itinerario seguido. La doble dimensión del vínculo entre fenomenología y ontología fundamental. Componentes de continuidad y componentes de ruptura.	284
1. La dimensión de continuidad.	289
a) El método. Fundamentalismo, trascendentalismo y sistema. Categorías y Existenzialien. La cuestión trascendental del sentido del ser.	289
b) El apriorismo. Vorgängigkeit (precedencia) y Vorverständnis (precomprensión). La búsqueda heideggeriana de una fundamentalidad última.	302
c) El concepto de fenómeno. Descriptivismo y Selbstgegebenheit. Conciliación de método e inmediatez.	305

d) La primacía de la dimensión de continuidad. Reconstrucción secuencial del vínculo entre Husserl y el primer Heidegger.	310
2. La dimensión de ruptura.	321
a) La diferencia ontológica.	321
aa) El antiontologismo husserliano: el "ser absoluto" de la conciencia pura.	321
bb) La diferencia ontológica, concepto articulador central de la ontología fundamental. Ser y transcendencia: el Dasein como "ente ejemplar". Ente existente y ente subsistente.	326
cc) El progresivo declive o degradación de la diferencia ontológica. Las tentativas "metafísicas" de nivelación del ser hacia el horizonte óntico.	341
b) El finitismo. La naturaleza del infinitismo husserliano. Finitud, receptividad y objetualidad. La carencia congénita del finitismo. La finitud y el carácter transcendental de la existencia.	347
c) Mundanidad y transcendencia. El "mundo" como principio y como fundamento en Husserl y en Heidegger. La dimensión mundana del sujeto. La primacía del orden práctico.	357
d) Presencialismo y virtualismo. Actualidad y patencia contra posibilidad y latencia. La estructura de pars pro toto. Intencionalidad, abertura y proyecto.	363
e) Objetivismo y theoreticismo. La revisión heideggeriana de la relación sujeto/objeto. Objetivismo, reflexión y representación. La primordialidad de la theoria y la irrupción de la facticidad. Actitud teórica y autoconstitución del sujeto.	371
f) Hermenéutica. La dimensión interpretativa de la fenomenología. La Auslegung husserliana como mediación entre construcción y descripción. Comprensión, teoría y sentido. El "als" apofántico y el "als" hermenéutico. Explicitación y circularidad.	384
g) La temporalidad. El status ontológico del presente y de la presencia. Temporalización, historicidad y ex-stasis. La necesidad de pensar el "tiempo mismo", y el concepto de "temporalidad auténtica". Temporalidad, comprensión del ser y apriorismo.	403
h) La verdad.	412
aa) Autodonación y evidencia en fenomenología. El carácter no revisable de la verdad fenomenológica. "Vínculo veritativo" y Erschlossenheit heideggeriana.	412

- bb) Verdad, universalidad y descriptivismo. El carácter veritativo del ser. La "tendencia encubridora" o Verdeckungstendenz de la verdad. 419
- cc) La Unheimlichkeit de la existencia, y la "conmoción" del hacer-accesible o Erschlossenheit. Verdad como des-encubrimiento. Inautenticidad, auto-encubrimiento y degradación del Dasein en relación con la verdad. 428
3. El problema de la decisividad del método. 440
- a) El método, instancia organizadora de la continuidad, y justificadora de las rupturas. La especificación hermenéutica del método fenomenológico. La armonización de hermenéutica y transcendentalismo. 440
- b) La "profundización y radicalización" de Heidegger en la fenomenología. El método, instancia organizadora de la interconexión de ruptura y continuidad. El postulado de la neutralidad del método y la ambigüedad metodológica de Heidegger. 452
- c) Fenomenología, ontología y transcendentalismo. La automostración del fenómeno y el necesario recurso a la mediación. Constitución originaria y sentido del ser. 457
4. La "convicción acreditada": valoración y crítica.
- a) El postulado de que los elementos de ruptura son explicados por los de continuidad. Diversas formulaciones de la "convicción acreditada". Su relación con el "arco interpretativo". 466
- b) Reservas que suscita la "convicción acreditada". El problema de determinar su validez. La eventual plausibilidad de un punto de vista alternativo. 474
- c) La cuestionable autoadscripción husserliana al transcendentalismo. Sentidos idealista y crítico de la filosofía transcendental. Especulación y "experiencia absoluta". El transcendentalismo "desdoblado" de Heidegger. 480
- d) El carácter circular del transcendentalismo heideggeriano. La recíproca remisión de principio y fundamento. Reducción, recapitulación y dialéctica. La necesaria revisión de la "convicción acreditada". 494
5. La alternativa a la "convicción acreditada".
- a) Vínculos que mantienen entre sí las componentes de ruptura. Facticidad y finitismo. Los momentos ontológico y finitista en la ontología fundamental. El tema de la finitud del ser. 505

b) Finitud y Zeitlichkeit. La posibilidad recíproca de temporalidad y diferencia ontológica. Verdad, des-encubrimiento y nada. La unidad de la dimensión de ruptura.	515
c) La vinculación de las componentes de ruptura con las de continuidad. Alteridad, manifestidad, fundamentación y diferencia. La finitud de la "comprensión del ser". Circularidad y Abgründigkeit o "abismalidad".	525
Conclusión	538
ANEXO	
Bases para una indagación desde perspectivas immanentes a la fenomenología.	
1. Introducción. La posibilidad de indagar desde una posición interna a la fenomenología misma. Comparatismo doxográfico y actitud natural. Crítica de la metodología naturalista.	549
2. La teoría fenomenológica de las operaciones de la subjetividad. Temporalidad, alteridad y teleología. La complementariedad de los sistemas descriptivos.	554
a) La centralidad del par conceptual "expectativa-realización". La dimensión temporal de la subjetividad.	555
b) Intención e intencionalidad. El problema capital de la teoría del conocimiento y la remisión a la evidencia.	558
c) La vida intencional de la conciencia como teleología. La estructura temporal de la intencionalidad. El fundamento extra-teórico de la aspiración al conocimiento.	562
d) La capacidad descriptiva del concepto fenomenológico de frustración. La necesaria autoexpropiación del sujeto, y el surgimiento en el mismo de una dimensión de alteridad.	566
e) Las bases objetivas de un criterio validador, y la necesaria coexistencia de los sistemas descriptivos. Intencionalidad contra transcendencia.	571
f) La comprensión como explicitación "en tanto que", a partir de un horizonte pasivo de sentido. El principio de complementariedad fenomenológica.	574
3. La polimorfía de las doctrinas fenomenológica y fundamental-ontológica sobre el lenguaje. Sentido antepredicativo, indefinición conceptual, y descripción de la experiencia originaria.	577

- a) La experiencia antepredicativa. Descripción, transcripción y explicitación del sentido originario. 577
 - b) El doble nivel de ambigüedad de la doctrina fenomenológica sobre el lenguaje. Armonía primordial contra inadecuación necesaria. 579
 - c) La articulación entre intuición, pensamiento y lenguaje. La ratio fenomenológica. 581
 - d) Necesidad y contingencia de la fluctuación terminológica de la fenomenología. Exigencia de apodicticidad contra descripción de un origen absoluto. 583
 - e) La improductividad del estrato expresivo. La expresión como "traducción" de un prototexto. 587
4. Motivación filosófica e itinerario motivado. Las consecuencias metodológicas de la autointerpretación husserliana. Teleología y sedimentación. 590
- a) La autointerpretación husserliana del "giro transcendental". Continuidad y ruptura entre actitud natural y transcendentalismo cartesiano. 590
 - b) Los conceptos de "motivación filosófica" y de "itinerario motivado". El dilema entre mundanidad y transcendentalismo. El concepto de Selbstverständigung. 592
 - c) El concepto de motivación en fenomenología. Transcendencia de la cosa y transcendentalidad del yo. Motivación contra causalidad. 598
 - d) La motivación teleológica en la historia de la filosofía. La doctrina de la sedimentación originaria del sentido. 604
 - e) Las etapas de un itinerario motivado. El concepto de "respuesta motivada" y sus consecuencias metodológicas. 607
5. La contraposición de conceptos temáticos y conceptos operativos. Las insuficiencias de la tematización fenomenológica y las consecuencias metodológicas del residuo operativo. 610
- a) Conceptos temáticos y conceptos operativos en filosofía. Operatividad contra intuición. 610
 - b) Las consecuencias metodológicas del concepto de operatividad. La tensión entre lo temático y lo operativo como tema de la fenomenología. 614

c) El parcial fracaso fenomenológico en la tematización de lo operativo. Dificultades en la neutralización de la tesis general mundana. El concepto de fenómeno y las aporías de la epojé. 618

d) Sentidos mundano y transcendental de la constitución. La inadecuación del lenguaje natural para la descripción de la Sinngebung. Filiación doctrinal y tematización del residuo operativo. 623

Bibliografía 627

1. Siglas de las obras de Edmund Husserl. 627

2. Siglas de las obras de Martin Heidegger. 628

3. Obras clásicas citadas. 631

4. Otros textos utilizados. 631-

* * *

INTRODUCCION

La fenomenología clásica proclama su desatención hacia el pasado histórico, del que hasta cierto punto propugna la negación; y esta disposición anuncia las dificultades con las que tendrá que enfrentarse toda tentativa de comprender históricamente la fenomenología, interpretándola a partir de las filosofías que la han precedido en el tiempo. La indiferencia husserliana hacia lo histórico, lentamente superada hacia el final de la vida del filósofo, es un tema clásico de los intérpretes del movimiento fenomenológico: "Sólo en el atardecer final (am späten Abend) de su vida Husserl hizo justicia a la problemática de la historia (...) Los hechos de la tradición fueron sistemáticamente sometidos por Husserl a una reducción fenomenológica."¹ Para Husserl, en efecto, la actitud "natural" que bucea en el pasado histórico con el fin de determinar el sentido del mismo está condenada al fracaso más rotundo, ya que sólo en un asintótico "punto final" de la historia podrá "instituirse" (stiften, dice Husserl) el sentido global de la misma. "Sólo a partir de la institución final (Endstiftung) de sentido se pondrá de manifiesto el modo cómo filósofos y filosofías se hallan remitidos unos a otros (die Ausgerichtetheit) y forman entre todos una unidad, y a partir de tal institución final se accederá a una perspectiva esclarecedora desde la que los pensadores del pasado serán comprendidos como ellos mismos nunca pudieron comprenderse."² Sin embargo, y desmintiendo esta condena a

1. Antonio Ponsetto, Die Tradition in der Phänomenologie Husserls (Meisenheim: Hain, 1978), 26, n.16.
2. Husserl, Krisis-Biemel, 74. También en esta teleología histórica es perceptible la profunda afinidad de Husserl con el cartesianismo. El programa metódico de Descartes, en efecto, prevé una hipotética "situación final" o "estado definitivo" de la filosofía como efecto de la aplicación sistemática de los criterios contenidos en las cuatro reglas del "Discurso del Método". Tal "situación final" de la filosofía viene auspiciada en Descartes, además, por el "ideal de la objetivación completa, en correspondencia con el perfeccionamiento de la terminología, la cual captura (auffängt) la presencia y la precisión de lo dado mediante conceptos definidos". (Hans Blumenberg, "Paradigmen zu einer Metaphorologie", Archiv für Begriffsgeschichte 6 (1960), 7). También en el postulado de la provisionalidad de los conceptos y de la terminología, origen de la fluctuación y la indefinición que tanto irritan al estudioso de Husserl, evoca este filósofo, por consiguiente, una actitud cartesiana.

esperar hasta el "final de los tiempos" para que la Endstiftung nos esclarezca todos los problemas de historiografía filosófica, la fenomenología contiene, de hecho, los puntos de acceso necesarios para que pueda ser comprendida históricamente a partir de las doctrinas sobre las que ha ejercido algún tipo de influencia, y que por tanto, en alguna medida, pueden arrogarse derechos de sucesión fenomenológica. La ontología fundamental de Heidegger es, sin duda alguna, el más controvertido legado de la fenomenología; y la proximidad de este filósofo respecto de Husserl, tanto en el aspecto académico como en los ámbitos doctrinal y personal, da lugar a que la filosofía de "Ser y Tiempo" sea especialmente apropiada para la tarea, articulada sobre una aproximación de tipo comparativo, de comprender la fenomenología en su verdad histórica. Esta tarea se halla justificada, además, por el hecho de que en la ontología fundamental Heidegger lleva a cabo una decidida primordialización de las instancias que en toda actividad cognitiva quedan sin formular y están presentes sólo en un plano operativo; tal predilección por lo operativo, intervenible, o "zuhanden", legitima la pretensión de penetrar en los (con frecuencia poco acogedores) textos fenomenológicos. En efecto: la obra de un filósofo que, como Heidegger, piensa que "en todo conocimiento filosófico lo que tiene que ser decisivo no es lo formulado en las frases con las cuales dicho pensamiento se expresa, sino más bien lo que, por medio de lo ya formulado, se exhibe ante los ojos del lector y se presenta como lo que todavía queda por decir (noch Unge-sagtes)"³ parece especialmente apropiada para mediar en todo intento de aproximación histórica a la fenomenología.

Comprender una filosofía por medio de otra, en efecto, es una práctica comparativista que goza de una acreditada tradición en la historiografía filosófica. En la filosofía de habla alemana (la cual traemos a colación a causa de que en este trabajo nos vamos a mover primordialmente dentro de tal ámbito cultural) es vigorosa la tradición de los Differenzschriften, y en la más famosa de las obras de este género Hegel nos recuerda que "el espíritu viviente que habita en una filosofía exige, para revelarse, ser dado a luz por medio de un espíritu afín". Ante la actitud historicista a la que solo le interesa conocer opiniones, tal espíritu viviente pasa de largo co-

3. Heidegger, KPM, 182.

mo si fuera un fenómeno extraño, y se abstiene de mostrar su interioridad."⁴ En el caso de la fenomenología, sin embargo, puede ser cuestionable la presunción de que Heidegger sea un "espíritu afín" a la obra de Husserl. Es cierto que para buen número de estudiosos del tema la existencia de tal "afinidad", como tendremos ocasión de ver profusamente, se halla más allá de toda posible duda. Algunos intérpretes, además, no sólo afirman la afinidad entre fenomenología y ontología fundamental, sino que consideran que se trata de dos nombres distintos para una misma y única filosofía. Tan afines serían, en tal caso, los respectivos modos de pensar de ambos filósofos, que ni siquiera habría entre ellos la "distancia productiva" que Whitehead elevó al rango de condición indispensable para el desarrollo de un movimiento filosófico. "Toda escuela filosófica requiere que en el transcurso de su historia emerjan dos líderes filosóficos. Uno de ellos debe investigar siguiendo las tesis fundamentales de la escuela con cierta penetración, pero sin ser totalmente consecuente. El otro filósofo debe reducir las tesis de la escuela a una lógica rigurosa, alcanzando así una reductio ad absurdum. Ninguna forma de pensar ha sido fructífera filosóficamente hasta que no han emergido estos dos individuos."⁵ Pero no todos los historiadores, como hemos advertido ya, comparten este punto de vista. Para buen número de intérpretes de Husserl y de Heidegger la fenomenología y la ontología fundamental son dos filosofías radicalmente distintas, de tal manera que la heterogeneidad de las mismas es completa y no existe entre ellas un solo quantum de afinidad que pudiera justificar expectativa alguna de que "el espíritu viviente que las habita pueda ser dado a luz" de acuerdo con la posibilidad que Hegel señalaba. Con esta constatación, sin embargo, nuestra anunciada tarea de aproximación comparativa se presenta harto problemática. De ser cierto, como ha sido vehementemente argumentado, que Husserl y el "primer" Heidegger piensan de idéntica manera, entonces toda tentativa de iluminación recíproca, procediendo por comparación y contraste, de sus modos respectivos de pensar, se halla de antemano condenada al fracaso. En cambio, si se trata de dos doctrinas radicalmente heterogéneas, no existe base mínima alguna desde la cual se pueda efectuar una puesta en relación que sea recíprocamen

4. G.W.F. Hegel, "Differenz des Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie", en: Jenaer Kritische Schriften, vol. I, (Hamburgo: Meiner, 1979), 6-7. El subrayado es nuestro.
5. Citado en: Hans Günter Holl, recensión de: Karl Heinz Haag, Der Fortschritt in der Philosophie, en: Merkur 430 (1984), 93.

te esclarecedora. Ante la estéril perspectiva que presentan estas posiciones interpretativas extremas cabe preguntarse, desde luego, si fenomenología y ontología fundamental no estarán vinculadas por algún tipo de afinidad parcial que contribuya a hacer factible nuestro propósito explicitador. Establecer la existencia de lo que, de momento, se presenta como la eventualidad difusa de un vínculo parcial, pero que en caso de ser corroborada esclarecería definitivamente el episodio más enigmático del movimiento fenomenológico, es la tarea primordial que nos hemos impuesto en nuestro trabajo. La existencia de una afinidad sectorial entre Husserl y el primer Heidegger, entendida como una solución intermedia entre las interpretaciones de signo extremo a las que ya nos hemos referido, ha sido presuntamente señalada, aunque con matizaciones muy dispares, por importantes estudiosos de Heidegger y de la fenomenología; el resultado de tales indagaciones, sin embargo, y tal como vamos a tener ocasión de exponer, dista mucho de ser satisfactorio. Sin dejarnos desalentar por el fracaso de nuestros predecesores, nos disponemos, por nuestra parte, a investigar la relación filosófica entre Husserl y el primer Heidegger; o dicho con mayor precisión: vamos a estudiar e interpretar la identidad fenomenológica de la ontología fundamental. Vamos a acometer esta tarea de indagación aún a sabiendas de que se trata de una ingrata labor de mediación, y conscientes de que "quien pretende mediar entre dos pensadores con carácter, se coloca en una situación bastante poco airosa, y no le queda vista para ver lo irrepetible; tomar por lo mismo, y ver como igual, es signo infalible de que se tiene la vista mala."⁶ El peligro de la incapacidad de discernir, y con él todas las desventajas perceptivas asociadas al comparatismo, pueden ser obviados, como es lógico, a base de redoblar el esfuerzo de análisis y de discriminación. Tendencia que, desde luego, nos aboca a un peligro de signo opuesto y contra la que sólo una vía media rigurosamente mantenida nos puede inmunizar: descomponer, distinguir y discrepar con tal meticulosidad que lleguemos a perder de vista la unidad de pensamiento de las filosofías estudiadas.⁷

6. Friederich Nietzsche, "Die fröhliche Wissenschaft", en: Werke in drei Bänden, vol. II, ed. K. Schlegel (Munich: Hanser, 1977), 204. En la misma obra señala Nietzsche la necesidad de neutralizar el pesimismo de tal actitud cuando refiere la profunda verdad de todo comparatismo: "Uno jamás tiene razón, pero con dos empieza la verdad. Uno no puede demostrarse a sí mismo: pero a dos ya no se les puede contradecir." (Loc. cit., 158).
7. Nos hemos de guarecer, en definitiva, contra el peligro diafánamente formulado por Goethe en la "escena del aprendiz (Schülerszene)" del Urfaust: "Quien quiere conocer y describir lo que está vivo, / y lo primero que hace es dejarlo sin espíritu, / se queda con los frag

El tema de la vinculación entre la fenomenología y la ontología fundamental es complejo y difícil. Ante todo, ¿la ontología fundamental es una crítica de la razón fenomenológica o bien, por el contrario, resulta ser uno de los productos más eminentes surgidos del impulso husserliano? Como es sabido, un elevado número de historiadores de la filosofía se han aplicado a la resolución de este capital problema de la filosofía del siglo XX. Los resultados que presuntamente han sido alcanzados son de una índole tan variada que, si se les clasifica enmarcándolos entre los de naturaleza más extrema, es decir, adoptando como márgenes las interpretaciones que pretenden haber visto, o bien una total diferenciación, o bien una identificación absoluta entre las dos doctrinas, entonces el conjunto de tales resultados forma un "arco interpretativo" uniforme y regular. Algunos filósofos, sin embargo, han aportado un resultado de mayor entidad que la simple añadidura de una nueva tentativa de solución a la variadísima colección de las ya existentes; en vez de contentarse con proponer una nueva solución para el problema, lo han intentado formular del modo más claro posible. "¿En qué consiste lo que es propio y específico del método fenomenológico? ¿Cómo determina Husserl el método fenomenológico, y cómo lo determina Heidegger? ¿Qué aspecto de la idea de la fenomenología es compartido por ambos pensadores, de tal manera que no sea absurdo afirmar que los dos filósofos piensan fenomenológicamente? ¿Qué es lo que les separa? ¿Cómo se encuentra vinculado Heidegger a la concepción husserliana, y cómo accede a su propio concepto de la fenomenología?"⁸. Prosiguiendo nuestra andadura por la línea que nos hemos prefijado, y con vistas a la determinación de la filiación fenomenológica de Heidegger, podríamos nosotros, por nuestra parte, prolongar las preguntas de v. Herrmann. Dando por establecida la commensurabilidad entre las filosofías de Husserl y del primer Heidegger, podemos inquirir acerca del grado de unidad fenomenológica que existe entre ambas. ¿En qué medida se halla la ontología fundamental prefigurada en Husserl? ¿Hay en ella un rasgo fenomenológico caracteriza

mentos en la mano, / pero el genio unificador se le escapa." (J.W. Goethe, Faust und Urfaust, ed. E. Trunz, (Munich: Beck, 1977), 377, versos 367-370).

8. F.W. von Herrmann, Der Begriff der Phänomenologie bei Husserl und Heidegger, (Frankfurt a.M.: Klostermann, 1981), 8-9.

dor, contiene tal doctrina unas señas de identidad fenomenológica? ¿Existe, en la fenomenología misma, tal rasgo esencial o índice instituidor de identidad? Entre las doctrinas de Husserl y del primer Heidegger, ¿existe una continuidad de pensamiento, aún dentro de un proceso de revisión y de radicalización, o sólo puede hablarse de ruptura y discontinuidad entre los dos filósofos? ¿Es la ontología fundamental, como algunos autores pretenden, tan sólo la concretización de los segmentos de doctrina que en Husserl son de índole irremisiblemente formal? La fenomenología de Husserl, ¿constituyó una necesaria condición de posibilidad para el surgimiento de la doctrina que quedó plasmada en SuZ, o bien las declaraciones de fidelidad fenomenológica que se hallan contenidas en dicha obra son sólo un resultado de la situación académica de su autor en el momento de la redacción? En definitiva, ¿en qué medida podemos comprender la filosofía del primer Heidegger sin haber asimilado a fondo la fenomenología de Husserl? Como tarea introductoria a la eficaz resolución de todos estos interrogantes, en los párrafos que siguen nos proponemos introducir los conceptos fundamentales en los que nuestra indagación tendrá que venir articulada.

En líneas generales, la fenomenología trascendental consiste en la puesta en práctica sistemática de la "reducción fenomenológica", la cual suspende la tesis general que es correlativa de la "actitud natural", o sea la disposición hacia la realidad que es propia de los seres humanos. Tal actitud natural, de índole pre-filosófica, contiene una presuposición implícita acerca de la naturaleza del ser, e interpreta su propia experiencia como experiencia del mundo, es decir, experiencia de todos los entes que sobrevienen en las vivencias de la conciencia; se trata, por consiguiente, de una actitud esencialmente "mundana". Insiste Husserl en que la experiencia del mundo es, ante todo, una creencia: el ser del mundo, de los entes mundanos, y de los seres humanos que tienen la experiencia de tales entes, es objeto de una creencia implícita e incuestionada, a la que Husserl llama "creencia natural en el mundo". Al llevar a cabo la reducción fenomenológica ejecuta el yo filosófico una epojé universal, es decir, una suspensión de la creencia en el mundo. "La conciencia detenta en sí misma un ser propio, cuyo carácter absoluto y específico no resulta vulnerado (betroffen) por la desconexión (Ausschaltung) fenomenológica. Por ello

permanece en tanto que 'residuo fenomenológico', como una región de ser de índole peculiar y primordial, la cual, de hecho, puede llegar a convertirse en el ámbito de una ciencia nueva: la fenomenología."⁹ La inhibición de la tesis general mundana, sin embargo, afecta también al mismo ser humano que practica la creencia en el mundo, por lo que la epojé fenomenológica significa, ante todo, el libre acceso al verdadero sujeto de dicha creencia, es decir, el sujeto transcendental.¹⁰ Así la reducción fenomenológica permite considerar el conjunto de todas las cosas existentes, y con ella el mismo sujeto mundano, como el universo de las opciones y efectuaciones transcendentales del propio sujeto transcendental. La reducción fenomenológica es, por lo tanto, la instancia que hace accesible la subjetividad transcendental entendida como el ámbito de las indagaciones fenomenológicas. "Para Husserl el esclarecimiento fenomenológico del conocimiento sólo se halla legitimado por la remisión de todas las formaciones cognitivas (Erkenntnisgebilde) a la constitución que tiene lugar en la conciencia que realiza tal acto de conocimiento, de modo que la objetividad de tales formaciones puede llegar a ser comprendida a partir de las

9. Husserl, Ideen, 59.

10. Es preciso no confundir la "epojé" con la "reducción fenomenológica". La "epojé" no implica tesis alguna sobre la naturaleza del ser, y se halla totalmente desprovista de presuposiciones, consistiendo simplemente en la actividad de suspender los juicios sobre todas las modalidades del ser para así ponernos en situación de examinar la evidencia a partir de la cual formamos tales juicios. Se trata, en definitiva, de suspender toda consideración "objetiva" a fin de acceder a los modos subjetivos de la conciencia en los cuales los objetos se automanifiestan. Si bien la epojé no contiene tesis alguna sobre la naturaleza de la realidad, conduce a la "reducción fenomenológica", la cual sí que tiene implicaciones ontológicas. En efecto: la "reducción fenomenológica" es la reducción de lo condicionado a las correspondientes condiciones, siendo lo condicionado los correlatos de la conciencia, de índole tanto ideal como real, y las condiciones las experiencias de la conciencia, es decir, los contenidos conscientes por medio de los cuales vienen dados los referidos correlatos. Tal "reducción" conlleva una presuposición acerca de la naturaleza de la realidad en la medida que postula la existencia de un "x noemático", es decir, una entidad existente que, consistiendo en el punto de unificación de sus predicados, o sea en el sujeto subyacente a los mismos, supera al mismo tiempo la simple suma de tales predicados. Tal vestigio fenomenológico del viejo substancialismo nos permite justificar las conexiones racionales de las experiencias conscientes y legitimar las predicciones sobre los objetos cuya existencia inferimos.

peculiares 'actividades donadoras de sentido' de la subjetividad."¹¹. Correlativamente al acceso a la subjetividad trascendental, al cual nos acabamos de referir, la reducción trascendental abre el camino a la correcta comprensión fenomenológica de lo que en la actitud natural era el mundo, y que una vez reducido se convierte en el fenómeno del mundo trascendental, es decir, en el "noema trascendental". La tarea, hecha posible por este doble desvelamiento de los ámbitos que son propios de la investigación fenomenológica, es suficientemente clara: se trata de conseguir que el fenómeno del mundo, tomándolo desde su surgimiento en la "vida" de la subjetividad trascendental, por sí misma creadora de sentido, sobrevenga con la mayor nitidez posible. La fenomenología trascendental, en efecto, tiene como tarea propia indagar el ser del mundo; no se trata, desde luego, del mundo natural-"mundano", sino del ámbito universal de validez marcado por las efectuaciones del sujeto trascendental, el cual ha podido ser identificado por medio de la reducción fenomenológica. Así le es extirpado al sujeto indagador auspiciado por la fenomenología todo vestigio de mundanidad: en la medida que en dicho sujeto sobreviene tanto el ser del mundo en general como el ser de los entes intramundanos, puede afirmarse que el sujeto trascendental fenomenológico precede al mundo mismo. La constitución de tal carácter absoluto tiene un ámbito de validez tan amplio que alcanza a todas las operaciones de orden reflexivo surgidas de la reducción fenomenológica. "Todo cuanto es objetivo en la llamada percepción inmanente se caracteriza por tener el mismo modo de ser que la percepción inmanente misma. Por tal razón el objeto de la percepción inmanente viene absolutamente dado. La corriente de las vivencias es, de este modo, un ámbito de ser que equivale, como dice Husserl, a una esfera de posición absoluta. Toda percepción transcendente capta, desde luego, lo percibido por ella (es decir: la cosa) con el carácter de una presencia corporal. Pero siempre existe la posibilidad de que lo percibido no pueda ser, y aún de que de hecho no sea, mientras que, por el contrario, en la captación inmanente de

11. Elisabeth Ströker "Phänomenologie und Psychologie: die Frage ihrer Beziehung bei Husserl", Zeitschr. für phil. Forschung 37 (1983), 7. Este confinamiento en el sujeto trascendental de las cuestiones acerca de la validez epistémica puede ser formulado de un modo todavía más conciso: "El convencimiento de la existencia-en-sí-mismos (das An-sich-Bestehen) de los contenidos del conocimiento cobra pleno apoyo tan sólo en las efectuaciones (Vollzüge) subjetivas en las que, en el curso de una situación cognitiva concreta, llevamos lo [hasta entonces sólo] reconocido (das Erkannte) a la donación inmediata." (Klaus Held, "Edmund Husserl", Klassiker der Philosophie, ed. por O. Höffe, vol. II (Munich: Beck, 1981), 277).

las vivencias éstas vienen dadas en su absoluta mismidad."¹²

La cuestión acerca de los modos de ser y de efectuarse que son propios del yo transcendental conduce directamente a señalar como tarea propia de la indagación fenomenológica la correlación intencional y universal entre ser y conciencia. En efecto: para la fenomenología, tal como se desprende de lo ya señalado, sólo hay "mundo" en tanto que se trata de un "mundo para mí"; correlativamente, además, sólo hay tal "para mí", como dice Husserl, "en la forma del vínculo intencional con el mundo". La fenomenología insiste en esta problematización del "para mí": el sentido de un ente, cualquiera que sea tal ente, sólo puede ser esclarecido refiriéndolo a las vivencias en las que los entes, sean del tipo que sean, sobrevienen en forma de "donación originaria" o, como Husserl gusta también de decir, "mit originärer oder ursprünglicher Gegebenheit". Nada puede ser pensado, es decir, nada puede ser tenido por real o por posible, si no está entretelado con este vínculo universal entre el yo y el mundo al que la fenomenología llama intencionalidad; nada puede ser conocido sin que, de un modo u otro, impregne la correspondiente vivencia intencional. "A cada objeto le corresponde una multiplicidad específica y exclusiva de modos de acceso intencional a la donación originaria para la conciencia vivenciadora (erlebende). No es posible alcanzar el objeto si soslayamos esta multiplicidad de sus modos propios de donación. Por esta razón, la tarea de una filosofía que pretenda alcanzar una radical ausencia de preconcepciones, habrá de consistir necesariamente en el análisis del vínculo insuperable que se halla establecido entre, por un lado, lo que encontramos en el mundo, y por otro los modos de la donación correspondiente, en los cuales la cosa se 'manifiesta' subjetivamente, y además sólo en ellos se puede manifestar."¹³ En los desempeños o Leistungen de la subjetividad, accesibles solamente mediante la reflexión, se constituye el mundo, y el vínculo entre tal desempeño o ejecución, por una parte, y lo desempeñado o ejecutado (entre Leistung y Geleistete, o como dice Husserl algunas veces, entre Vollziehen y Vollzug), por otra, configura la "correlación universal a priori" que Husserl señala a la fenomenología como su tarea específica. De ahí que al tomar Husserl el concepto de fenómeno en su significado literal de "lo que se manifiesta"

12. Heidegger, GA 20, 138.

13. Held, op. cit., 279.

en tanto que "se muestra a sí mismo", se esté autoconfinando en la perspectiva filosófico-transcendental que la fenomenología asumió a partir de 1913, es decir, se esté obligando a sí mismo a no poder referirse al fenómeno sin, al mismo tiempo, remitirse a la subjetividad para la cual aquel "se muestra a sí mismo", a la vez que tiene que admitir que tal "llevar a la autoostración" es, por su parte, un desempeño de la misma subjetividad. Así, para la fenomenología "fenómeno" no significa meramente lo que se manifiesta, o aún lo que se muestra a sí mismo, sino que también designa, al mismo tiempo, esta señalada correlación con la subjetividad, en la cual el fenómeno se muestra a sí mismo. Por tal razón la fenomenología consiste propiamente en el análisis descriptivo de esta correlación universal, es decir, en la reflexión acerca del funcionamiento intencional de la subjetividad. Esta actividad es de naturaleza transcendental a causa de que la subjetividad es indagada en la medida que lleva en sí misma las condiciones de toda experiencia posible, y al mismo tiempo las condiciones de la unidad de tal experiencia. Lo cual nos conduce, de nuevo e inesperadamente, implantados como estamos en el cortocircuito fenomenológico, al fenómeno "mundo": la subjetividad transcendental es investigada, de hecho, en la medida que tales "condiciones de posibilidad", así como la experiencia de unidad y de sentido a la que tales condiciones dan acceso, están referidas, quiérase o no, a un mundo, o más propiamente, llevan en sí mismas un mundo.¹⁴. La transcendencia del sujeto y el carácter intencional de la experiencia se condicionan mutuamente: el yo no corresponde a la actividad física y corporal de un

14. El término "transcendental" es empleado por Husserl en dos sentidos distintos, ambigüedad que reproduce la que corresponde a su utilización por Kant. Por un lado, "transcendental" designa el modo específico de la reflexión fenomenológica, pero por otro se refiere al tema de la misma. En este último caso, el tema de la reflexión fenomenológica es el yo transcendental, y aún la vida o la subjetividad "transcendentales", como en Kant el tema de la "transzendentale Überlegung" es la apercepción transcendental en tanto que fundamento de la unidad de la conciencia. Esta ambigüedad del término "transcendental" es debida al carácter autorreferencial que la fenomenología atribuye a la conciencia. En la reflexión transcendental el yo se escinde, en efecto, en una instancia tematizadora y en otra tematizada, ruptura que, a su vez, plantea a la propia conciencia la necesidad de reunificar los dos fragmentos escindidos. La problemática vinculada al transcendentalismo husserliano va a ser precisada en la IIIa Parte de este trabajo.

ente determinado e instalado en el mundo, sino que debe ser entendido en relación con los modos específicos de la intencionalidad de sus propias vivencias. El yo no forma parte del mundo, y todo lo mundano le es transcendente; pero, al mismo tiempo, el yo no puede ser pensado sin su universal imbricación intencional con el mundo. El yo transcendental no es el creador del mundo, pero, al mismo tiempo, el sentido transcendente que el mundo tiene para el sujeto,¹⁵ su modo de presentarse a éste como el todo unificado que irrevocablemente es, constituye una característica que sólo puede proceder del sujeto mismo, o más concretamente, de las funciones de institución de sentido que son propias del sujeto. Todo ente pensable es, en definitiva, el correlato real o posible de determinados modos de donación intencional. "Todo ser intencional surge y se determina mediante la constitución intencional de la conciencia, y en ella halla su sentido específico. Una vez más, la descripción de la vida de la conciencia no tiene un valor meramente psicológico sino ontológico."¹⁶ Para la fenomenología, por consiguiente, toda experiencia del mundo es un resultado del desempeño del yo transcendental. El modo de ser que corresponde al yo transcendental viene establecido por la misma estructura bipolar de la intencionalidad. El yo que "intenciona", en efecto, se corresponde con la donación intencionada según un tipo de relación de carácter profundamente asimétrico: si bien el fenómeno es un dato para el polo del yo, éste, a su vez, es la instancia que hace posible la presentación del dato, en tanto que ente, a la conciencia. La función del polo del yo consiste, en definitiva, en hacer que el objeto se presente a sí mismo como tal objeto; o sea, dicho en otras palabras, que la intencionalidad hace posible que toda experiencia pueda ser determinada como modalidad, próxima o lejana, del acto perceptivo. La percepción sensible detenta, en efecto, un

15. La relación entre los conceptos fenomenológicos de "yo" y de "sujeto" queda esclarecida por el siguiente comentario de Husserl: "El yo es el sujeto de la conciencia; en esta expresión 'sujeto' es sólo una palabra que designa el centramiento (Zentrierung) que es propio de toda vida en tanto que vida-del-yo (Ichleben), y por consiguiente en tanto que viviendo para vivenciar, es decir, para poseer conscientemente." (Husserl, manuscrito C 3 III, pág. 1, citado en: Klaus Held, Lebendige Gegenwart, (La Haya: Nijhoff, 1966), 4)..
16. Joaquín Xirau, La filosofía de Husserl, (Buenos Aires: Troquel, 1966), 167.

papel paradigmático en fenomenología. La primordialidad y el status modélico (para algunos críticos, en realidad, confusionista e injustificado) de la percepción para la fenomenología van a ser analizadas a lo largo de este trabajo, así como la doctrina de la intencionalidad y los demás conceptos fundamentales que brevemente acabamos de referir.

La ontología fundamental se desentiende de la vida transcendental de la conciencia en tanto que ámbito primordial de indagación, y se asigna la tarea de explorar la "comprensión del ser" que es propia del ente existente o Dasein. Así el ser humano es interpretado como el ente cuyo ser consiste en tener que atenerse a su ser, es decir, como el ente que no solamente lleva a cabo la comprensión de su propio ser, en armonía con la comprensión del ser de los entes mundanos, sino que además en su ser ha de atenerse a tal comprensión por medio del proyecto y el des-encubrimiento. En una palabra: el ser, al cual de alguna manera el ente existente (pre)comprende, es precisamente "lo que está en juego" para el mismo ente existente o Dasein. El problema básico que indaga la ontología fundamental, tal como esta doctrina viene desarrollada en "Ser y Tiempo" y en las publicaciones y lecciones del lustro 1925-1930, es la "cuestión universal acerca del sentido del ser", la cual es indisociable, según Heidegger, del análisis del ser del Dasein. "Ser", "entes" y "sentido del ser" forman la trinidad fundamental de la doctrina del primer Heidegger, con la salvedad de que el concepto de ente se halla sujeto a una ulterior jerarquización. No todos los entes son iguales, en efecto, en cuanto a su "modo de ser", y por lo tanto interesa seleccionar un eventual "ente ejemplar" cuya problematización sea fecunda en relación con el análisis del ser. Partiendo de que somos nosotros, los seres humanos, quienes en definitiva planteamos la "cuestión acerca del sentido del ser", señala Heidegger que la ejemplaridad en el orden de los entes recae sobre el ente existente o Dasein. Tal "función ejemplar" viene especificada por una triple precedencia detentada por el ente existente. El Dasein posee, en efecto, una precedencia óptica, por cuanto "en su ser tiene una relación de ser con su ser", como críticamente formula Heidegger,¹⁷ y según vamos a tener sobrada ocasión de analizar a lo largo de este trabajo. Tiene el Dasein, asimismo, una precedencia ontológica sobre los demás entes, es

17. Heidegger, SuZ, 12.

decir, sobre los entes no existentes y por tanto meramente subsistentes, por cuanto lleva a cabo una comprensión de su propio ser sobre la base de la ya aludida "relación de ser con su ser", de manera que por medio de la comprensión de su propio ser, y a través de su propio ser, accede el Dasein a la posibilidad de una comprensión del ser en general. Emerge aquí el celebrado tema heideggeriano de la pre-comprensión del ser, el cual no debe ser entendido, desde luego, según el sentido que atribuye al "ser" la ontología tradicional, sino que debe ser interpretado en un sentido propiamente pre-filosófico, es decir, tomándolo como una comprensión pre-ontológica del ser que se halla mediatizada por nuestro contacto con las cosas (meros "entes subsistentes"), con los demás seres humanos en tanto que entes co-existentes, y finalmente con nosotros mismos, especialmente en lo que se refiere a nuestro segmento más "humano": la conciencia de nuestra ineluctable mortalidad, la cual nos empuja a autocomprendernos en tanto que "ser-para-la-muerte". La tercera de las mencionadas precedencias del Dasein tiene que ver con la situación del ente existente en un entorno formado por entes de un orden óntico distinto del que corresponde al Dasein. Ya que al estar rodeados de entes no existentes (a los que Heidegger llama "vorhanden", es decir, disponibles o subsistentes) la comprensión pre-ontológica del ser concierne en igual medida al ser de tales entes subsistentes y a nuestro propio ser en tanto que Dasein. La precedencia a la que hemos aludido consiste, sin embargo, en el hecho de que la pre-comprensión pre-ontológica del ser de los entes no existentes, tal como el Dasein la lleva a cabo, al mismo tiempo es la condición de posibilidad para cualquier tipo de ontología, con lo cual el Dasein se erige en el testimonio privilegiado del ser. En efecto: la existencia misma del ser humano, y no sólo las funciones meramente intelectuales del mismo, emerge como vía obligada de paso hacia el ser, y por tanto es interpretada por Heidegger como el elemento posibilitador de toda ontología. Pero tal precedencia no da lugar automáticamente a la realización espontánea de un programa ontológico: no basta con la predisposición del Dasein hacia la comprensión del "sentido del ser", y por lo tanto es preciso encontrar el camino adecuado que debe orientar la indagación. Tal camino o "methodos" es el siguiente: la elaboración de la "cuestión acerca del sentido del ser" debe ser acometida mediante un análisis ontológico de la existencia (es decir, del ser del Dasein), a causa de que el Dasein, "en su ser", como Heidegger no se cansa

de repetir, es capaz de comprender pre-ontológicamente el ser de todo ente, y también a causa de que tal comprensión caracteriza el ser de la existencia humana. El Dasein comprende, en efecto, "el ser de todo ente", circunstancia hecha posible por la distinción según la cual "el ser de los entes no 'es' él mismo un ente",¹⁸ y en la que se halla formalmente anunciada la noción fundamental de la diferencia ontológica. El análisis existencial del Dasein se constituye así en una "ontología fundamental" a causa de que toda posible ontología que pretenda indagar el ser de los entes que son de orden ontológico distinto del que corresponde al Dasein tendrá que adoptar como fundamento la comprensión pre-ontológica del ser que es propia del ente existente y que éste lleva a cabo "en su ser".

Las diferencias entre las actitudes fenomenológica y fundamental-ontológica saltan a la vista, pero no son menos evidentes las afinidades que hay entre ambas. Heidegger designa la comprensión del ser como el ámbito fundamental de indagación para la fenomenología, pretendiendo de este modo radicalizar la "vida transcendental de la conciencia" que Husserl había tematizado en su doctrina asignándole un rango primordial. El Dasein existe en un horizonte de posibilidades que es anterior a la distinción entre mundanidad y transcendentalismo (es decir, entre la naturalidad de lo cotidiano y los resultados del haber puesto en práctica la reducción fenomenológica), ya que existe, de hecho, en la medida que el ser se ofrece a su comprensión.¹⁹ Al

18. Loc. cit., 6.

19. Desde el punto de vista de la historia cultural no cabe duda, sin embargo, de la común pertenencia de ambas doctrinas al Zeitgeist expresionista. Esta compartida adscripción se manifiesta en ámbitos muy diversos. La decidida actitud antihistoricista del Husserl idealista ha sido interpretada como expresionismo: "la manera de pensar expresionista de la reducción transgrede la realidad histórica" (Ferdinand Fellmann, Phänomenologie und Expressionismus, (Freiburg i. B: Alber, 1982), 106), y lo mismo ocurre con el reiteracionismo rizomático que caracteriza los textos de este autor: "la sintaxis de las 'Ideen' posee la característica (Eigentümlichkeit) propugnada por el punto de vista expresionista, según el cual las cosas mismas tienen que venir dadas inmediatamente en el lenguaje, y que exige que la sintaxis recapitule el movimiento del espíritu al formar los objetos. Los largos períodos rítmicos de las 'Ideen' imitan las conexiones del pensamiento sin construir implicaciones lógicas, y predomina un régimen paratáctico en el que continuamente se vuelve a lo ya dicho. Por más que pretenda una 'descripción pura', el texto de las 'Ideen' es expresivo en vez de ser descriptivo." (Loc. cit., 96-97). Irónicamente, la fascinación husserliana por el pars pro toto de la percepción nunca fue indicio de medida clásica. La aclamación de SuZ como "obra cumbre de la prosa expresionista", por otra parte, es ya un topos en las interpretaciones sobre Heidegger.

mismo tiempo el contraste entre las actitudes fenomenológica y fundamental-ontológica es espectacular. En efecto: para la fenomenología los fenómenos a indagar sólo sobrevienen con la ejecución de la reducción fenomenológica, la cual suspende toda creencia natural en el mundo, y por lo tanto se hallan indisolublemente vinculados a la vida transcendental de la conciencia. Para Heidegger, en cambio, la fenomenología debe investigar el ser del Dasein, y entiende que la pre-comprensión del ser es la característica principal del ente existente. Los "fenómenos" de la ontología fundamental, en contraste con el confinamiento husserliano en las vivencias intencionales de la conciencia, consisten en la peculiar constitución ontológica del ser humano, cuyo rasgo primordial es la comprensión del ser aún del ente no existente. El ser y las estructuras del ser son los verdaderos fenómenos de la nueva fenomenología construida por Heidegger: para la ontología fundamental, "fenómeno" quiere decir "fenómeno de ser". Esta contraposición de similitudes y diferencias entre la fenomenología y la ontología fundamental, y que a causa de su permanente relatividad llega a ser irritante, la vamos a encontrar, multiplicada y diversificada, a todo lo largo de este trabajo. Nuestra labor va a orientarse, a partir de ahora, a esclarecer su significación profunda, con el propósito de establecer el sentido global de las doctrinas estudiadas. En este prefacio nos hemos limitado a señalar las grandes líneas que articulan las dos filosofías estudiadas. Tendremos sobrada ocasión de exponer los conceptos que preceden con toda la minucia que su importancia requiere, así como aquellos que, siendo de un orden menos primordial, se derivan de ellos o de algún modo les están vinculados.

En cuanto a la ejecución propiamente dicha del trabajo, el lector podrá observar que se ha seguido un procedimiento parsimonioso pero inatacablemente seguro: ninguna opción significativa ha sido dejada al azar, y en el epílogo, al volver la vista atrás para considerar los resultados obtenidos, se hace una recapitulación del itinerario metódico, cuyas sucesivas etapas, como se verá, van a ir siendo justificadas en el momento de ser llevadas a cabo. En lo que se refiere a las múltiples pero imprescindibles citas, hemos procurado ser escrupulosos al traducirlas y al transcribirlas, siempre dentro de los límites impuestos por la inteligibilidad y el sentido común. "Il ne faut pas souffrir qu'un homme qui cite altère le moins du

monde le rapport de son témoin."²⁰ No hace falta decir, sin embargo, que nos hemos tenido que enfrentar con las irritantes incoherencias y sobre todo con la "paraplegia estilística"²¹ de Husserl, al tiempo que hemos procurado no desesperar a causa de la oscuridad, con frecuencia expresionísticamente oracular, del Heidegger de "Ser y Tiempo", aun cuando reconociéndola preferible a la exasperante prosa poética del Heidegger post-Kehre. Es posible que, por lo que a Husserl se refiere, la menos aceptable característica de sus textos sea su constante inseguridad terminológica: hay proliferación donde debiera haber economía, y la fluctuación en los significados ocupa el lugar de la constancia y la nitidez semánticas. Desde luego, no compartimos la justificación de tal zozobra terminológica interpretándola como una apoteosis de la primacía antipredicativa, ni pensamos que sea posible disculparla remitiéndola, como algunos autores han pretendido, a unas supuestas exigencias de autolimitación conceptual que habrán venido impuestas por la misma doctrina. "El pensamiento se orienta hacia la intuición y se realiza en ella. La intuición precede al pensamiento (...) y suministra el horizonte que guía la intención del pensamiento en la búsqueda de la articulación del lenguaje. Este es el fundamento de la despreocupación (Sorglosigkeit) de Husserl en el uso de los términos, y de su aversión a fijarlos sin ambigüedad. Para Husserl los conceptos no son una explicatio de lo que es propio a la razón, sino que son sólo indicaciones auxiliares de cómo hay que representar el contenido de la intuición."²² Vale decir que, a este respecto, la divisa fenomenológica en lo que se refiere a la función del lenguaje en filosofía podría ser "rem tene, verba sequentur", contrariando así la máxima ciceroniana según la cual "verba tene, res sequentur". En cuanto a Heidegger, ignoramos si nos podemos contar entre las "diez cabezas"

20. Pierre Bayle, Nouvelles de la République des Lettres, en: Oeuvres Diverses, tomo I, 530, citado por: Ernst Cassirer, Die Philosophie der Aufklärung, (Tübingen: Mohr, 1973), 276.
21. "La paraplegia estilística de Husserl hace que su doctrina sea de ingrata (most unwelcome) lectura, y es frustrante descubrir que unas distinciones que no se acaban nunca descansan sobre un fundamento oscuro." (Robert C. Solomon, "Sense and Essence: Frge and Husserl", Analytic Philosophy and Phenomenology, ed., por H.A. Durfee, (La Haya: Nijhoff, 1976), 54).
22. Ludwig Landgrebe, "Ist Husserls Phänomenologie eine Transzendentalphilosophie?", Husserl, ed. por H. Noack (Darmstadt: Wiss.Buchgesellschaft, 1973), 322).

que han llegado a comprender "cómo se articula la disposición fundamental de la conciencia en la disposición fundamental del Dasein",²³ pero sí que hemos hecho todo lo posible para no perder la calma ante la "prestidigitación verbal", según palabras del mismo Husserl,²⁴ que es imputable al autor de "Ser y Tiempo". En todo caso hemos procurado que no fuera cierto que "a quien formula de manera laxa e irresponsable se le suele premiar con cierta comprensión",²⁵ y nos hemos atenido a lo que los autores estudiados manifiestamente pretenden significar, habiéndonos visto precisados, en ocasiones, a compensar por medio de la coherencia lógica los desfallecimientos expositivos.²⁶ En resumen, hemos intentado encontrar una solución satisfactoria, y desde luego más compleja y articulada que las que hasta hoy en día han sido propuestas, para un espinoso problema de la historia de la filosofía. Y hemos querido también realizar un necesario trabajo de clarificación, más urgente todavía en este ámbito de la filosofía que en otros sectores en los que, por fortuna, la nitidez lógica y expositiva es "condición de posibilidad". Hemos procurado seguir la invitación implícita en las palabras de un

23. Afirma v. Herrmann, en efecto, que "en el curso de una conversación mantenida durante una sesión de trabajo, Heidegger manifestó (äusser-te sich) que 'a lo sumo (wenn es hoch kommt) hasta ahora quizá sólo diez cabezas (zehn Köpfe) han entendido cómo se articula la disposición fundamental de la conciencia en la disposición fundamental del Dasein'". (v. Herrmann, op. cit., 50)
24. De "Wortzauberei", en efecto, así como de "degeneración (Entartung)" de su filosofía, califica Husserl en conversación con Cairns a "Ser y Tiempo". (Dorion Cairns, Conversations with Husserl and Fink, (La Haya: Nijhoff, 1976), 107).
25. T.W. Adorno, Minima Moralia, (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1978), 128).
26. Ha sido especialmente delicada la solución de los problemas planteados por la traducción de algunos importantes términos. En las notas correspondientes aparece justificada la traducción elegida en cada caso, y el orden de tal explicación es el de la aparición, en el curso de nuestro trabajo, de tales términos conflictivos. Aquí sólo queremos justificar la traducción de "vorhanden" por "subsistente", y que quizá habrá llamado la atención del lector de este "prefacio". Pero no solamente "subsistente" corresponde a la equivalencia adoptada por las traducciones de SuZ a las lenguas neolatinas, sino que además tiene la ventaja de su simetría formal con "existente". También algunas de nuestras transliteraciones podrían parecer poco ortodoxas si se dejara de tener en cuenta la anarquía normativa actual. En todos los casos hemos optado por una vía media: así hemos rehusado transliterar la ji griega como ch por considerarlo un extranjerismo aberrante y la hemos convertido en j, como en epojé. Pero en cambio hemos conservado la ph y la ps, por considerarlas más arraigadas en el uso.

eminente comentarista a la vez de la obra de Husserl y la de Heidegger: "To-
davía no se ha producido (steht immer noch aus) un encuentro y una contra-
posición entre la fenomenología del Dasein y la fenomenología de la con-
ciencia que hayan sido orientados desde el estrato más profundo de ambos
temas (aus dem Innersten der Sache)." ²⁷

Sólo nos queda agradecer al Prof. Dr. D. Ramón Valls Plana, director
del presente trabajo, el apoyo que desde la primera sugerencia nos prestó
para la realización de esta tesis, y la paciencia mostrada en la lectura
de los sucesivos mecanoscritos. A todas las personas vinculadas al Philo-
sophisches Seminar de la Universidad de Heidelberg y a la Universitätsbi-
bliothek de Freiburg im Breisgau queremos hacer llegar aquí nuestro agra-
decimiento, ya que sin la liberalidad de estas dos instituciones el presen-
te trabajo no hubiera sido posible. Francesc Pereña merece el reconocimien-
to del acicate que han supuesto nuestras interminables discusiones, mante-
nidas durante tanto tiempo. Por lo demás, el lector tiene en sus manos un
trabajo "proprio Marte, propiis auspiciis, proprio stipendio." ²⁸

Barcelona, 21 de Noviembre de 1982 - 21 de Septiembre de 1986.

27. v. Herrmann, op. cit., 48. Esta invitación a una comparación radica-
lizada de las dos doctrinas va seguida de una remisión a la autoridad
de uno de los dos filósofos: "Sobre la necesidad y el significado de
tal tarea insistió Martin Heidegger en los últimos años de su vida."
28. Cicero, Philippica II, 37, 95.

PARTE I

HUSSERL Y HEIDEGGER: UN CONTROVERTIDO PROBLEMA HISTORICO

1. Uno de los más disputados problemas de la historia de la filosofía.
Cuatro esclarecimientos posibles.

La relación existente entre la producción filosófica de Husserl y la de Heidegger constituye uno de los temas más polémicos de la historia de la filosofía. Para poderla comprender en sus múltiples aspectos han sido formuladas las interpretaciones más dispares, desde el minucioso (y a veces fantasista) recuento de los impulsos y contrainpulsos recíprocamente emitidos y recibidos por ambos pensadores, hasta la negación decidida de que hubiera jamás existido influencia real alguna entre ambos. Ha sido frecuente el punto de vista que describe un Heidegger joven ocupado en fiel discipulaje fenomenológico, pero que hacia el período 1920-1925 se independiza y sigue su propio camino,¹ y que correlativamente presenta un Husserl que sólo tardíamente ("Heidegger y yo somos la fenomenología", habría dicho Husserl² hacia 1926) se da cuenta de la inédita dirección que ha tomado el pensamiento de su discípulo, de modo que, contrariado, reacciona esbozando la problemática de la Lebenswelt.³ También se ha intentado convertir la posible influencia recíproca entre ambos filósofos en una intrincada his-

1. Interpretación que, como veremos, se halla presente en numerosos autores, siendo sin duda Jacques Taminiaux en Le Regard et l'Excédent, (La Haya: Nijhoff, 1977) quien más adecuadamente compendia este punto de vista, especialmente en el capítulo IX, titulado: "Remarques sur Heidegger et les Recherches logiques de Husserl."
2. Dorion Cairns, Conversations with Husserl and Fink (La Haya: Nijhoff, 1976), 9.
3. Loc. cit., 106.

toria de interacciones, o bien, por el contrario, se ha procurado probar la casi inexistencia de influencias mutuas.⁴ Según esta última interpretación, pese a las coincidencias superficiales (los hechos incontrovertibles son que Husserl y Heidegger convivieron en la actividad académica de Friburgo en Brisgovia durante los períodos 1916-22 y 1928-32, y que además colaboraron estrechamente en la publicación del "Jahrbuch für phänomenologische Forschung" (Anuario para la investigación fenomenológica)), cada filósofo habría seguido su propio camino de pensamiento, ya en su origen radicalmente distintos entre sí. El desacuerdo entre los historiadores es patente, sea cual sea el punto de vista adoptado. Son contradictorias tanto las interpretaciones de los discípulos de ambos filósofos, como las de los comentaristas aparentemente más distanciados y que afirman atenerse tan sólo a la evidencia objetiva suministrada por los textos mismos. Entra asimismo en litigio el juicio que cada uno de los autores dirige tanto a su propia filosofía como a la producida por el otro filósofo. Precisamente en las autointerpretaciones respectivas reside el aspecto más conflictivo de la disparidad entre ambos autores.

Esta acritud en la controversia, presente ya en los primeros ensayos de sistematización histórica y de interpretación de la relación Husserl-Heidegger, lejos de haberse sosegado con las posibilidades de objetividad aportadas por el paso del tiempo y la progresiva acumulación de información de todo tipo, no ha hecho más que aumentar, tanto por la radicalidad como por la disparidad de las interpretaciones formuladas por los autores más actuales. En efecto: incluso en la más reciente literatura es posible encontrar opiniones tan contrapuestas como las siguientes. Por un lado, la posición expresada por T.W. Kwan en 1982 al afirmar: "El significado filosófico de las influencias recíprocas entre Husserl y Heidegger debe ser separado del hecho de que tales influencias sólo representan un paralelismo exterior y truncado. Sólo relacionando a ambos filósofos con su respectiva problemática fundamental (...) es posible contrastar (gegenüberstellen) la fenomenología de Husserl y de Heidegger sin caer (anheim fallen) en el

4. Sobre todo en: Jean Beaufret, Dialogue avec Heidegger, 3 vols. (París: Minuit, 1974), especialmente el vol. III, subtítulo "Approche à Heidegger".

error de un paralelismo superficial. Es especialmente engañoso (irreführend) el hecho de que Husserl y Heidegger adopten con frecuencia iguales o parecidas denominaciones para designar los problemas que indagan. Por ejemplo, ambos tratan de la intencionalidad, de la lucha contra el psicologismo, y, de una u otra manera, de la formación de un 'concepto natural del mundo' (natürlicher Weltbegriff). Todas estas expresiones son, por así decirlo, tan sólo 'instrumentos' (Mittel) para la articulación filosófica. La proximidad aparente de las temáticas de ambos pensadores no debe hacer que nos engañemos respecto de que, tanto en Husserl como en Heidegger, tales 'instrumentos' tienen como trasfondo (Hintergrund) una problemática fundamental distinta, y se desarrollan en distintos sentidos.⁵ Y por otro lado por F.W. von Herrmann cuando en 1981 escribe: "La diferencia (Differenz) entre la posición fundamental (Grundstellung) de Husserl y la de Heidegger parece consistir tan sólo en la diferencia (Unterschied) de los ámbitos (Sachgebiete) 'conciencia' y 'Dasein', mientras que su conjunción (Gemeinsamkeit), en cambio, parece residir en el método de la fenomenología. A condición, naturalmente, de estar dispuesto a percibir una diferencia entre conciencia y Dasein que no sea meramente accidental, sino que sea esencial y en definitiva abismal (abgrundtief). (...) Cuando Heidegger dice que Sein und Zeit no prescribe posición (Standpunkt) ni dirección (Richtung) alguna al tratar fenomenológicamente su propio tema, se identifica con la caracterización husserliana de la fenomenología. Tanto para Heidegger como para Husserl, la 'fenomenología' no es ni una posición de contenido delimitado ni una dirección de contenido determinado (kein inhaltlich umrissener Standpunkt und keine inhaltlich bestimmte Richtung), sino que es una concepción metodológica (Methodenbegriff).⁶

5. Tze-wan Kwan, Die hermeneutische Phänomenologie und das tautologische Denken Heideggers, (Bonn: Bouvier, 1982), 9.
6. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl, (Frankfurt: Klostermann, 1981), 7 y 12. Según este autor, del hecho de que sea difícil concebir el vínculo entre ambas filosofías no debe inferirse precipitadamente que tal vínculo no existe. Ya hemos referido como v. Herrmann afirma que Heidegger le señaló, en el curso de una conversación privada, que "como máximo (wenn es hoch kommt) hasta ahora sólo diez personas (zehn Köpfe) habían entendido a fondo este vínculo fundamental." (Loc. cit., 50).

Esta radicalidad en el desacuerdo no hace sino continuar una línea histórica que emergió ya con los primeros comentarios a Sein und Zeit. La discrepancia que hemos entrevisto en dos de los historiadores de producción más reciente, ha estado ininterrumpidamente presente en la obra crítica dedicada a la relación entre fenomenología y ontología fundamental. (Heidegger, en efecto, denomina "Fundamentalontologie" su proyecto de 1927). En el tiempo transcurrido desde entonces las posiciones interpretativas han abarcado un amplio espectro, cuyos extremos corresponden a las actitudes expresadas por las dos citas anteriores. Este "arco interpretativo" continuo posee, sin embargo, cuatro puntos singulares, cuatro núcleos de interpretación a los que, por su tipicidad, de una manera o de otra pueden reducirse todas las demás variantes:

* La heterogeneidad entre fenomenología y ontología fundamental es radical; se trata de dos filosofías diferentes y disociadas; el paso de una a otra es un salto; cualquier similitud entre ambas es sólo aparente.

* La identidad es total: la ontología fundamental es una "transcripción" o "traducción" de la fenomenología; es decir, el contenido de ambas filosofías es el mismo, aunque en cada una de ellas se halle expresado en un lenguaje distinto.

* La identidad entre ambas filosofías es sólo parcial, y es un resultado de la inflexión operada en la historia de la fenomenología. La ontología fundamental es una continuación del tipo de fenomenología cuyo desarrollo se interrumpió hacia 1910 con el giro cartesiano-transcendental reflejado en las Ideen. Más exactamente: la "cuestión acerca del sentido del ser" es una continuación de la doctrina de la intuición categorial. Existe, pues, una "filiación parcial" entre ambas filosofías.

* La identidad de ambas filosofías es parcial en el sentido de ser la ontología fundamental una radicalización y una transmutación de la fenomenología, logradas mediante la ampliación del concepto fenomenológico de verdad. Tal proceso se habría articulado sobre la transformación del concepto tradicional de donación, el cual habría dado lugar a la Erschlos-

senheit heideggeriana, estableciéndose así la primacía del ser-dado o Gegebensein.

Vamos a ver, a continuación, cómo estas cuatro tendencias interpretativas aparecen desarrolladas en la literatura filosófica de los últimos 50 años. Al mismo tiempo vamos a comparar su contenido con las autointerpretaciones suministradas por los dos autores estudiados, vinculando el "arco interpretativo" con la actitud de ambos filósofos ante la relación existente entre sus filosofías.

2. Fenomenología y ontología fundamental como filosofías radicalmente heterogéneas. Posición de la disociación y del salto.

a) El Dasein como radicalización de la intencionalidad

Para los defensores de esta afirmación de heterogeneidad, la irreductibilidad total de una filosofía a otra tiene un fundamento claro: la fenomenología y la ontología fundamental son inconciliablemente distintas porque la diferencia existente entre los conceptos básicos de ambas filosofías es radical. Conviene, pues, que empecemos nuestra exposición examinando detalladamente tales conceptos básicos. Por un lado, la fenomenología está centrada en la noción de la intencionalidad de la conciencia, cuyo sentido moderno fue establecido por Brentano hacia 1874 al indicar como "particularidad distintiva de todos los fenómenos psíquicos la inexistencia intencional, o sea la relación con un objeto".⁷ La significación del vínculo intencional fue des-psicologizada por Husserl al describir el programa fenomenológico con una claridad que no supera en lugar alguno de su obra. Así afirmó que si nos referimos a las cuestiones básicas de la teoría del conocimiento y lo hacemos "desde la más amplia generalidad (o sea con una 'actitud formalista' que permita hacer abstracción de toda 'materia del conocimiento'), tales cuestiones básicas de la gnoseología

7. Franz Brentano, Die Psychologie vom einen empirischen Standpunkt, (Hamburgo: Meiner, 1973), 19.

pasan a integrarse en las tentativas de clarificar plenamente la idea de una lógica pura. Fijémonos particularmente en el hecho de que todo pensar y conocer está dirigido a objetos o a estados de cosas (Sachverhalte), lo cual, presumiblemente, no deja de afectar a tales cuestiones, en cuanto el 'ser en sí' (das An-sich-sein) de dichos objetos o estados debe necesariamente manifestarse como la unidad identificable en medio de la variedad de actos, reales o posibles, de pensamiento o de significación. Fijémonos también en el hecho de que una forma de pensamiento (Denkform) es inherente a todo pensar, una forma que además se halla gobernada por leyes ideales y precisamente leyes que, con toda generalidad, circunscriben la objetividad o la idealidad del conocimiento. Estos hechos, nos parece poder afirmar, proporcionan a las cuestiones de teoría del conocimiento un continuo y renovado interés. ¿Cómo hay que comprender que el 'en sí' de la objetividad llegue a ser 'representación' (Vorstellung) y, en el caso del conocimiento, 'captación' (Erfassung), y que, por tanto, al fin y al cabo (am Ende doch) pase a ser de nuevo subjetivo? ¿Qué quiere decir que el objeto sea 'en sí', pero 'dado' en el conocimiento? ¿Cómo puede la idealidad de lo general integrarse, como concepto o como ley, en el fluir de las vivencias (Erlebnisse) psíquicas reales, y pasar a ser posesión cognitiva (Erkenntnisbesitz) del sujeto pensante (des Denkenden)?"⁸. Toda esta serie de cuestiones, centrada en que "toda captación cognitiva al fin y al cabo pasa a ser de nuevo subjetiva" y en que "el objeto es dado en sí" pero a la vez "dado en el fluir de las vivencias psíquicas reales", prepara el terreno al surgimiento de la intencionalidad como tema fenomenológico primordial. La intencionalidad consiste, en efecto, en que "todo pensar y todo conocer está dirigido a objetos o a estados de cosas". Este tipo de formulación, sin embargo, ha dado lugar a toda suerte de malentendidos y simplificaciones. En tal sentido nos recuerda Heidegger en las Vorlesungen del semestre de verano de 1925 que ya Brentano formulaba la "tesis de la intencionalidad" con

8. Husserl, LU I, 8. La prolijidad propedéutica de Husserl contrasta abruptamente con la incisividad de Ryle, quien define el concepto de intencionalidad con una luminosidad imposible de superar: "Para cada pieza del funcionamiento mental hay un 'algo' intrínsecamente correlativo que es el 'acusativo' (Gegenstand) de dicho funcionamiento". A esta radicalidad en la plasmación del concepto corresponde la rotundidad de Husserl: "La conciencia en sí misma no existe, ya que es siempre conciencia de algo."

mucha mayor claridad que los autores de manual, quienes suelen acogerse al clásico y equívoco "conciencia en tanto que conciencia-de". Para Brentano la intencionalidad consiste en que los fenómenos psíquicos se distinguen de los físicos en que "algo objetual los habita (ihnen etwas Gegenständliches innewohnt)". El mismo Heidegger nos ayuda, por medio de la claridad didáctica de sus "lecciones", a precisar el concepto de intencionalidad. "La intencionalidad es una estructura ^{una} de las vivencias (Erlebnisse), y no adscripción de las vivencias a otras realidades. Una percepción, p. ej., es en sí misma intencional; la intencionalidad no es nada que la realidad de lo percibido otorgue a la percepción. Es el mismo proceso habitual (Verhaltung) la entidad que es direccional (Sich-richten-auf), y es direccional según su estructura, según su ser (das Sein des Verhaltens selbst ist ein Sich-richten-auf)." Para el Heidegger de 1925, entonces todavía un fiel y claro expositor del pensamiento de Husserl, se trata ante todo de "admitir que la intencionalidad es una estructura que se encuentra en las vivencias, y no una relación objetiva suplementaria (nachträglich eintretende) que las vivencias pudieran mantener, ni nada que tenga que ver con una construcción o con una teoría transcendente (überspringend)". Así "la direccionalidad (das Sich-richten-auf) es solamente un primer momento de la estructura fundamental de la intencionalidad, muy alejada de lo que es la totalidad de la estructura, y totalmente vacía desde un punto de vista formal. (...) En el caso de la percepción, la intencionalidad es siempre la estructura de un proceso, en tanto que proceso-hacia, dirección-hacia (Verhalten-zu, Sich-richten-auf). ¿Qué proceso? No una determinada percepción-aquí-y-ahora, sino lo percibido como tal; no es lo percibido lo que cabe considerar, sino lo percibido en la percepción, la cosa misma." De todo esto se desprende que la constatación del hecho de la intencionalidad no sólo "proporciona un continuo y renovado interés a las cuestiones de teoría del conocimiento", como Husserl afirma, sino que, tal como va a quedar expuesto en este trabajo, de los intentos de satisfacer tal interés surgieron las diferentes versiones de la fenomenología.⁹

9. La cita de Brentano corresponde a la Psychologie vom empirischen Standpunkt y aparece en Heidegger, GA 20, 26. A esta misma obra pertenecen las dos citas de Heidegger, correspondientes a las págs. 46-7 y 48. A lo largo de este capítulo el concepto de intencionalidad, central para nuestro estudio, va a quedar progresivamente delimitado y esclarecido. En particular trataremos de su condición fun-

La ontología fundamental heideggeriana, por su parte, gira en torno de un concepto básico: el Dasein o "ente existente", término que frecuentemente, aunque de un modo aproximado, es vertido al castellano como "ser ahí". Se trata de una noción característicamente difícil de definir y de la cual podría decirse que su esencia reside en su in-definición. El Dasein no se puede definir como si fuera un "ente subsistente" o "vorhanden", es decir, como ocurriría en el caso de un ente "corriente" o "normal", el cual puede ser definido mediante la enumeración de sus propiedades. Lo que ocurre con el Dasein, como dice Heidegger en la pág. 4 de SuZ, es que "la esencia del Dasein radica en su existencia. Las características exponibles (heraustellbaren) del Dasein no son las propiedades de subsistencia o disponibilidad (Vorhandenheit) de un ente asimismo subsistente o disponible que tuviera tal o cual 'aspecto' (eines so und so 'aussehenden' vorhandenen Seienden), sino que son las respectivas maneras de ser que a él le son posibles (je ihm mögliche Weisen zu sein), y no son nada más que esto. Dasein es la posibilidad que le corresponde." Por lo pronto observamos que el Dasein asume, aunque a un nivel de radicalidad mucho más profundo, la función de "relación-con/dirección-hacia/abertura-a" las cosas que en la fenomenología era propia de la intencionalidad; y lo hace, además, independizándose de lo que en Husserl era el necesario soporte subjetivo del vínculo intencional: la conciencia. "La característica que se designa como intencionalidad, hasta ahora la única permanente en la fenomenología, se revela (erweist sich) como insuficiente e inesencial (unzureichend und äusserlich)"¹⁰, señala ya Heidegger en 1924, época en la que desarrolla públicamente (Vorlesungen del semestre de invierno de 1924-25) la temática que le llevará a

damentalmente excedentaria, así como de su relación con la "intuición categorial"; también va a ser estudiada la, según Heidegger, dimensión propiamente antifenomenológica de la intencionalidad.

10. Heidegger GA 24, 230. La insuficiencia de la intencionalidad corresponde al siguiente estado de cosas. Por un lado el análisis del a priori intencional nos permite acceder a la esfera absoluta de la conciencia pura, que se erige en referencia necesaria para toda diferencia de tipo óntico. Pero, por otro lado, la intencionalidad no alcanza a justificar la transcendencia de las cosas, las cuales, por sí solas, pueden estar relacionadamente incluidas en tal diferencia. Dicha transcendencia queda "desconectada" por medio de la epojé.

SuZ. La "insuficiencia e inesencialidad" de la intencionalidad, por tanto, dan lugar a que en Heidegger el vínculo intencional tenga que ser ampliado y profundizado, convirtiéndose en la relación que el Dasein mantiene con las cosas. Tal relación, aunque mucho más radical que la intencionalidad, resulta ciertamente problemática: "La subjetividad |inauténtica| constituida por el reflejo que en ella producen las cosas (das von den Dingen her widerscheinende Selbst) no está 'en' las cosas en el sentido de ser un fragmento de tales cosas |situado| entre las mismas cosas (ein Stück derselben unter ihnen), o en el sentido de subsistir en ellas como colgadura o pátina (als Anhängsel oder Belag)".¹¹ Entonces, ¿cómo puede el Dasein tematizar la relación del yo (por inauténtico que éste sea) con las cosas? Responde Heidegger: "La manera-de-ser (Seinsart) del Dasein, o sea su existencia, tiene que explicar cómo y porqué es posible el mencionado reflejo de las cosas en el que precisamente consiste el yo inauténtico (der behauptete Widerschein des uneigentlichen Selbst aus den Dingen)".¹² La única solución a este problema fundamental vendría dada, según Heidegger, por la admisión de que "el Dasein tiene que ser con las cosas (bei den Dingen sein)"¹³ Pero si se admite esta solución, ¿qué es lo que queda, en tal caso, de la noción de intencionalidad? Ante todo queda la plasmación de su insuficiencia: "Los procesos habituales (Verhaltungen) del Dasein están dirigidos intencionalmente. (...) Pero la intencionalidad entendida de este modo no nos permite comprender en qué medida nos llegamos a reencontrar a nosotros mismos en las cosas (inwiefern wir uns in den Dingen wiederfin-

11. Loc cit., 229. "Los caracteres constatables (herausstellbaren) en el Dasein no son propiedades disponibles de un ente asimismo disponible que tiene tales o cuales características (eines so und so aussehenden Seienden), sino las posibles maneras de ser que corresponden al Dasein, y tan sólo eso. Toda característica de tal ente es primordialmente ser." (Heidegger, SuZ, 42).

12. Idem, GA 24, 229.

13. Ibid. "El Dasein es persistentemente 'más' de lo que es de hecho (als es tatsächlich ist), por más que se quiera, y por más que se pueda, registrar aquello que subsistentemente compone su ser. Pero tampoco es nada más de lo que es fácticamente (faktisch), ya que el poder-ser (das Seinkönnen) pertenece esencialmente a su facticidad. Tampoco es el Dasein, por cuanto es ser-posible, nada menos, es decir, lo que en su poder-ser no es todavía." (Heidegger, SuZ, 145).

den). El Dasein no se pasa (transponiert sich)¹⁴ al lado de las cosas, no se traslada al ámbito que ellas forman (in ihre Gesellschaft) para luego constatar retroactivamente su presencia allí. Pero únicamente sobre la base de un previo 'haberse pasado al lado de las cosas' podemos volver, procediendo de las cosas, a nosotros mismos."¹⁵ Queda, por tanto, la tarea de comprender la intencionalidad más radicalmente de lo que permiten sus orígenes fenomenológicos, y al mismo tiempo clarificar qué es lo que ocurre con el mencionado "pasarse" del Dasein "al lado de las cosas".

b) El Dasein, inconciliable con la conciencia intencional. Originariedad y transcendencia.

Ambos problemas (el de radicalizar suprafenomenológicamente la intencionalidad, y el del "des-centramiento" o "extraversión" del Dasein) los resuelve Heidegger simultáneamente profundizando en la noción de transcendencia. "Habitualmente se enseña en filosofía que lo trascendente son las cosas, los objetos. Pero lo que es originariamente trascendente no son las cosas en relación al Dasein, sino que lo que trasciende en sentido estricto es el Dasein mismo. (...) La intencionalidad se fundamenta en la transcendencia del Dasein y sólo es posible a partir de tal fundamento, no pudiendo ser explicada, en cambio, la transcendencia a partir de la intencionalidad."¹⁶ Intencionalidad y Dasein son, por tanto, irreconciliables.

14. Idem, GA 24, 229. El verbo "transponieren" que propiamente pertenece al léxico musical y significa "cambiar de tonalidad", es empleado aquí en el sentido de "pasarse a" (i. e., al otro lado, al enemigo, etc.).

15. Ibid.

16. Loc. cit. 230. Hay que señalar aquí que el tema de la incommensurabilidad entre las doctrinas de Husserl y del primer Heidegger ha sido formulado, en fecha muy reciente, acudiendo a la comparación entre esta "extraversión constitutiva" del Dasein y la cuestionable proximidad a la existencia del "mundo" reducido por la fenomenología. Para H. Blumenberg, el autor de tal aproximación discriminativa, "en la fenomenología no podía sobrevenir (aufkommen) lo que por su misma consistencia autónoma no podía ocupar un lugar en ella (in ihr nicht unterkommen konnte). Esta simple consecuencia convirtió al 'hijo fenomenológico' en apóstata." (Hans Blumenberg, Lebenszeit und

Ello ocurre a causa de que, a pesar de su similaridad superficial, la "extraversión" del Dasein no es asimilable a la intencionalidad de la conciencia: "En el dirigirse-hacia y en el captar (erfassen) no se dirige el Dasein hacia lo que es exterior a su esfera íntima (aus seiner Innensphäre hinaus), y en la que en un primer momento se halla encapsulado, sino que se halla siempre, según su manera primaria de ser, 'fuera' (draussen) en relación con un ente que sale al encuentro y que pertenece al correspondiente mundo ya descubierto (einem begegnenden Seienden der je schon entdeckten Welt)"¹⁷. Este "hallarse siempre hacia fuera" del Dasein no sólo no debe ser confundido con el esencial "estar dirigido hacia" de la intencionalidad, sino que además es irreductible a tal extraversión. Este es el punto de partida de los defensores de la heterogeneidad de fenomenología y ontología fundamental. Si los hábitos o procesos habituales (Verhaltungen) del Dasein no tienen nada que ver con la direccionalidad intencional, entonces será necesario separar nítidamente los resultados fenomenológicos obtenidos analizando el yo, la transcendencia de las cosas o la percepción, de los resultados, aparentemente similares, logrados analizando el Dasein. Habrá que

Weltzeit, (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986), 21). La expresión "hijo fenomenológico" fue acuñada, como es sabido, por la esposa de Husserl para referirse cariñosamente a Heidegger, y lo que, según Blumenberg, "por su misma consistencia autónoma no podía ocupar un lugar en la fenomenología" es la realidad del mundo. "El reproche hecho por Husserl a Heidegger en las lecciones del verano de 1925 equivale a esto: la reducción no sólo suspende (setzt aus) la cuestión acerca del ser, sino que la excluye (schliesst aus) por paradójica." (Op. cit., 20-21). La descalificación heideggeriana, al parecer de Blumenberg, no hace justicia a la recuperación por Husserl de la "tesis sobre la existencia del mundo" en las problemáticas de la "experiencia del otro" y de la intersubjetividad. "La cuestión acerca del ser, tal como Husserl podía entenderla, pasó a ser 'dejada para más tarde' (zurückgestellt) y en modo alguno fue rechazada por paradójica, ya que la disposición inicial de la reducción contiene una pre-determinación que es descalificada en tanto que teórico-dogmática: ser en el sentido de la realidad de la naturaleza." (Op. cit., 21). La posición de Blumenberg sobre la commensurabilidad entre nuestros autores es, pues, matizada. La ruptura auspiciada por la drasticidad de la posición fundamental-ontológica no habría tenido en cuenta la plasticidad de la fenomenología para volver sobre sus propios pasos teóricos, recuperando los ámbitos temáticos que una primera y brusca delimitación habría parecido excluir.

17. Heidegger, SuZ, 62.

esforzarse en interpretar correctamente lo que es específicamente fenomenológico, sin atribuirle una vinculación, próxima o remota, con el Dasein. Tal vinculación no existe, por más que estén inclinados a detectarla quienes defienden la posibilidad de reducir la analítica del Dasein a la fenomenología. Nos referimos, en particular, a resultados tales como: a) la central referencia fenomenológica al yo puro; b) el hecho de que, aunque la explicación de la transcendencia "presenta dificultades extraordinarias, señala permanentemente un aspecto del maravilloso 'ser-para-sí' del yo: con creta y primordialmente un aspecto del ser de la vida consciente del yo que consiste formalmente en el 'ser/estar-referido-intencionalmente-a-sí-mismo' (auf sich selbst-intentional-zurück-bezogen-Seins)"¹⁸; c) el hecho de que en la percepción "el haz de la intención no se separa del yo, sino que es en sí mismo un 'haz-del-yo', al tiempo que el objeto o 'punto de mira' no es puesto (gesetzt) más que con relación al yo (y puesto por el yo mismo), aún no siendo él mismo 'subjetivo'".¹⁹ Tales resultados deben ser interpretados, según el punto de vista de la heterogeneidad, como evidencias solidarias del punto de vista fenomenológico, o sea como una consecuencia de las posibilidades descriptivas de la intencionalidad. Esta habría suprimido, en realidad, toda salida posible a su propio encierro en la cartesiana primacía de la conciencia: "La identidad de lo significado y la entidad de lo mostrado deben pasar obligatoriamente por los estados de conciencia, única instancia que los legitima: no hay lugar imaginable donde la vida consciente esté abierta (durchstossen) o puede llegar a estarlo, y por donde podamos acceder a una transcendencia dotada de un sentido que no sea el de la unidad intencional que emerge en la misma subjetividad de la conciencia."²⁰ Toda esta problemática, y especialmente este autoencierro fenomenológico en la conciencia, conduce a la siguiente conclusión. Los hallazgos fenomenológicos, aunque importantes en sí mismos, quedan, sin embargo, "abisalmente separados"²¹ de lo que la analítica del Dasein pone de manifiesto:

18. Husserl, CM, 46.

19. Idem, Ideen I, 192.

20. Husserl, FTL, 208.

21. v. Herrmann, Begriff der Phänomenologie, 7.

que en la percepción misma, como dice Beaufret, existe "un hay (il y a) de lo percibido que es lo que ante todo hace posible la percepción, y que nos sitúa ante lo percibido mismo de un modo más originario que el que corresponde a la situación del yo ante lo percibido, en el seno de una relación exclusiva con éste. Yo soy de lo percibido de un modo más radical que el modo por el cual lo percibido es mío, y así yo no veo lo percibido en mí, sino que lo veo en el mundo."²² Sobreviene, por lo tanto, la irreductibilidad definitiva del complejo intencionalidad-conciencia a los resultados del análisis del Dasein. Tal irreductibilidad, sin embargo, debe ser contrastada con el paradójico trasfondo de que la intencionalidad "se aproxima a su manera, aunque por así decirlo a la defensiva"²³ a la noción de la "originariedad del ente" aportada por el Dasein.

c) Tematización de la heterogeneidad a partir de las nociones de "presentidad", "fuera-de-sí" y "ex-stasis".

Jean Beaufret, discípulo de Heidegger y célebre destinatario del Brief über den Humanismus, tematiza con satisfactoria radicalidad la presupuesta diferencia "abismal" entre ambas filosofías, a partir de la característica del ente que se expresa como su "presentarse originariamente", su "estar-manifestado" o "manifestidad", su "hallarse-presente" o "presentidad". Tal diferencia, según Beaufret, tendría su origen en el interés demostrado por Heidegger, desde muy joven, por la filosofía griega. Particularmente habría Heidegger encontrado en Aristóteles un filósofo en cuya obra la conciencia no tiene prioridad absoluta y sólo interviene de una manera marginal (aunque con sus teorías acerca del espíritu como nous pathetikós y nous poietikós²⁴ reconoce Aristóteles en aquél tanto la función receptiva como la función espontánea). Pero lo importante para Heidegger es que esto no ocurre a causa de que Aristóteles practique un realismo ingenuo centrado en un pensamiento sin sujeto, y en el que el conocimiento sería la

22. Beaufret, Dialogue, vol. III, 113.

23. Ibid.

24. Aristóteles, Sobre el alma, III, 5.

huella que dejan las cosas en aquél, sino porque "el ser, tal como acude al centro de la interrogación, no es, como suele creerse, la substancia, sino el estar-manifestado o manifestidad (manifesteté) del ente."²⁵ Aristóteles habría mostrado a Heidegger el modelo de una filosofía que es capaz de pensar el ente con mayor radicalidad que la fenomenología, no sólo a pesar de su independencia respecto de las nociones de conciencia y de sujeto, centrales para la misma fenomenología, sino precisamente a causa de esta independencia. Se trata de que "tal manifestidad o presentidad del ente es exactamente lo que somos en lo más íntimo de nuestro ser."²⁶ De modo que el "estar-fuera-de-sí" (das Ausser-sich-sein), el "hallarse inicialmente abierto a aquello cuyo ser mismo consiste en presentarse a descubierto",²⁷ es decir, lo que Heidegger denomina "die Ek-stase" y analiza a fondo, como veremos, en su estudio de la temporalidad ("la temporalidad es el 'fuera-de-sí' originario, en y para sí mismo"²⁸), no es, según el mismo Heidegger "un arrebato que nos transporte fuera del mundo, sino que es lo más propio del fenómeno de ser-en-el-mundo (In-der-Welt-sein)".²⁹ Además, la temática de la ex-stasis está tan constantemente presente en SuZ que la tentativa de Beaufret de interpretarla como la instancia verdaderamente diferenciadora e identificadora en Heidegger, sobre todo en relación con la fenomenología ("el paso de la intencionalidad a la ex-stasis es el sobreentendido permanente, y tener esto en cuenta es la condición necesaria para esclarecer la rela-

25. Beaufret, op. cit., 111.

26. Ibid.

27. Ibid. Alvarez Bolado traduce el "Ausser-sich-sein" del ser por "(ec)-staticidad", en paralelo con su transcripción de "ec-sistencia". (Ildefonso Alvarez Bolado, El ser y la historia ontológica, (Barcelona: Secretariado de Pub. de la Univ., 1969)). Sin embargo, y de acuerdo con la etimología de "existio", tal como va ser referido en la siguiente nota, nosotros preferimos "ex-staticidad" como equivalente de "Ausser-sich-sein".

28. Heidegger, SuZ. 325. Recurriendo al vocablo latino "existio" que significa "surgir fuera de" y "aparecer", y del que se deriva "existir", hemos decidido traducir el heideggeriano "die Ekstase" por "ex-stasis". Cf., a este respecto, A. Ernout y A. Meillet, Dictionnaire Etimologique de la langue latine, (París: Klincksieck), 1968), 654.

29. Beaufret, op. cit., 112.

ción de Heidegger hacia Husserl³⁰) aparece plenamente justificada. Por esta razón está también justificado que, en nuestro intento de alcanzar un factor nítido de diferenciación (el cual, entonces, legitimaría la presente posición interpretativa) entre ambas filosofías, exponamos aquí lo que Heidegger entiende por ex-stasis. Es preciso tener en cuenta lo siguiente: aunque sea la temporalidad la ex-stasis originaria (ursprüngliche), el "fuera-de-sí" (das Ausser-sich) se da también en el complejo "conocimiento-error-olvido", en el complejo "posibilidad-comprensión", y en el complejo "comunicación" o propiamente: "dar parte" (das Mit-teilen); el "explicarse-declararse-expresarse (sich aussprechen)". Estas cuatro vertientes son el tema de los cuatro apartados que siguen.

aa) El "fuera-de-sí" en la temporalidad

A primera vista el análisis de la temporalidad parece poco relevante en la exploración de una característica, el "fuera-de-sí" (das Ausser-sich), que se supone propia del ente. ("La temporalidad no es propiamente ningún ente. La temporalidad no es, sino que se-effectúa-en-el-tiempo o temporaliza (zeitigt sich)".³¹) Pero, en realidad, sin la temporalidad el modo primario del "fuera-de-sí" al que llama Heidegger "die Ek-stase" no existiría como tal, es decir, unificado a partir de la triplicada diversidad de su presentación: "la temporalidad no es primordialmente un ente que sale fuera de sí mismo, sino que esencialmente consiste en una temporalización que tiene lugar en la unidad de las ex-stasis (ihr Wessen ist Zeitigung

30. Loc. cit., 114.

31. Heidegger, SuZ, 328. Las teorías acerca de la intuición del instante, de la captación inmediata del "ahora", iluminan espléndidamente el problema de la ex-staticidad del tiempo. Hegel y Husserl coinciden en indicar que el pasado es la negación del presente. "Ahora. El ahora deja ya de ser en cuanto se le toma como referencia" (Hegel, Phän. des Geistes, (Meiner: Hamburgo, 1952), 85). "En la medida que sobreviene el ahora, se transforma en pasado." (Husserl, PLZB, 21). Por esto el pasado no puede ser, como Husserl pretende, el lugar de origen de las impresiones inmediatas.

in der Einheit der Ek-stasen)³². A este resultado llega Heidegger, según señala Beaufret, interpretando "el tiempo como el secreto mismo de la exstasis, que para el ser humano es el ser-en-el-mundo. Por medio de la exstasis en el tiempo somos en verdad tri-unitariamente transportados hacia el ser y mantenidos en él, viviendo el presente, no ya al paso del presente mismo, sino viviéndolo como el habitat en el que se convierte el presente a partir del pasado y del futuro".³³ Impugnando un concepto tradicional de tiempo que interpreta el fluir temporal como sucesividad (en un sentido tal que, propiamente hablando, pasado y futuro simplemente no "son"), y que ha dominado en la filosofía occidental durante dos milenios, señala Heidegger la posibilidad de una interpretación alternativa. Si bien es cierto que los mismos conceptos que representan la actitud atemporal de la metafísica "en cuanto expresan la presencia intemporal se sitúan en el punto de vista del tiempo, en realidad al tiempo le conocemos, en un sentido distinto del precedente, y, sin embargo, con la mayor familiaridad del mundo, como la región que consta del presente, del pasado y del futuro."³⁴ Pero precisamente, según Heidegger, en las tres dimensiones "futuro, pasado, presente están mostrados los caracteres fenoménicos del 'acceder a (das Auf-sich-zu)', del 'volver-hacia (das Zurück-auf)', del 'ir-al-encuentro-de (das Begegnenlassens-von)'. Los fenómenos del 'a' |orientado al futuro|, del 'hacia' |dirigido al pasado|, y del 'de' |concertado con el presente|, revelan la temporalidad simplemente como 'ekstatikón'. La temporalidad es el fuera-de-sí (das Aussser-sich) originario, en y para sí mismo. Por esta razón llamamos a los fenómenos caracterizadores: 'Futuro', 'Pasado', y 'Presente', las ex-stasis de la temporalidad."³⁵ Es decir, que si el presente no fuera más que esta disolución imparable del instante pasajero, entonces nada "sería" porque nada "permanecería"; prevalecería el "fuera-de-sí" ex-stático de la temporalidad, el substraerse de la temporalidad a la "donación originaria", al modo originario-de-darse (originäre Gegebenheitsweise) reclamado por la fenomenología. Pero el presente es algo más

32. Loc. cit., 329.

33. Beaufret, op. cit., 118.

34. Loc. cit., 119.

35. Heidegger, SuZ, 329.

que la conjunción, necesariamente móvil, de pasado y futuro. "Presente" es "para nosotros esencialmente lo que, en vez de huir, guarda de modo duradero el pasado en sí mismo, y es también lo que, a su vez, abre el pasado al futuro."³⁶

bb) El "fuera-de-sí" en el conocimiento

Aunque la temporalidad sea el lugar privilegiado y propiamente originario de la ex-stasis, no por ello queda el fuera-de-sí (das Ausser-sich) confinado a lo temporal. Precisamente la ex-stasis se manifiesta (por supuesto que en la peculiaridad diferida y dislocada de su manifestarse) en lo que según la fenomenología es su ámbito primero de actividad, es decir, en el complejo "conocimiento-error-olvido"; el ámbito, en una palabra, de las manifestaciones de la vida de la conciencia. A este respecto Heidegger es tajante: "el determinado permanecer (Sichaufhalten) del Dasein con (bei) el ente a conocer, no es algo así como un abandono de la esfera íntima (ein Verlassen der inneren Sphäre), sino que también en este ser/estar-fuera (das Draussen-sein) con (bei) el objeto es/está el Dasein, en sentido propio, 'dentro' (drinnen), con lo cual, en definitiva, es él mismo lo que, como ser-en-el-mundo, conoce (es selbst ist es als In-der-Welt-sein, das erkennt)."³⁷ Posición fundamental de exterioridad que luego Heidegger clarifica con una gráfica expresión: "Y a su vez el registrar lo conocido (das Vernehmen des Erkannten) no es un retorno (ein Zurückkehren) al 'reducto' de la conciencia (in das 'Gehäuse' des Bewusstseins), al cual regresaría la expedición de captura (des erfassenden Hinausgehen) con la pieza cobrada (mit der gewonnenen Beute), sino también en la apropiación (Vernehmen), la preservación (Bewahren) y la conservación (Behalten) permanece el Dasein cognoscente (das erkennende Dasein), como tal Dasein, en el exterior (als Dasein draussen)."³⁸ Las formas "menores" del conocimiento

36. Beaufret, op. cit., 119.

37. Heidegger, SuZ, 62.

38. Ibid.

("mero" saber, "sólo" representar, "simplemente" pensar, detalla Heidegger)³⁹ detentan este "ser/estar yo con el ente allá afuera en el mundo (ich bin beim Seienden draussen in der Welt) no menos que en el caso de una apropiación originaria",⁴⁰ e incluso los procesos de olvido y error son interpretados por Heidegger como "una modificación del originario ser/estar-en (des ursprünglichen In-Seins)".⁴¹

cc) El "fuera-de-sí" en la posibilidad y en la comprensión.

Aunque "ontológicamente inferior a la realidad y a la necesidad",⁴² la posibilidad representa la "determinación ontológica positiva del Dasein, originaria y última",⁴³ y el lugar "donde de modo más transparente aparece la característica del fuera-de-sí (das Ausser-sich). El Dasein, por una parte, a causa de su esencial estar-en-situación (befindliches), tiene que ceder (ist hineingeraten) a la tentación ofrecida por las posibilidades determinadas por la situación misma, pero, por otra parte, dado que como Dasein es ante todo poder-ser, se recobra y deja que las posibilidades determinadas por la situación pasen de largo (vorbeigen lassen), entregándose así exclusivamente a las posibilidades de su ser."⁴⁴ El Dasein no es nada en sí mismo, el Dasein es sólo si está en posición de exterioridad respecto a sí mismo. Tal peculiaridad ontológica del Dasein la explica Heidegger del siguiente modo: "el Dasein es el ser-posible con fiado a sí mismo (ihm selbst überantwortetes Möglichsein), posibilidad que es, por otro lado, totalmente derelicta (durch und durch geworfen). El Dasein es la posibilidad del ser libre (des Freiseins) para el poder-ser (das Seinkönnen) más auténtico."⁴⁵ Y a continuación sitúa Heidegger en

39. Ibid.

40. Ibid.

41. Ibid.

42. Loc. cit., 143.

43. Loc. cit., 144.

44. Ibid.

la comprensión (das Verstehen) lo esencial del ser-posible: "comprender es el ser del poder-ser, el cual nunca es deficitario en tanto que todavía-no-subsistente o todavía-no-disponible (nie als Noch-nicht-vorhandenes aussteht), sino que más bien en tanto que esencialmente nunca subsistente o disponible (wesenhaft nie vorhandenes) 'es' con el ser del Dasein en el sentido de la existencia (mit dem Sein des Daseins im Sinne der Existenz 'ist')." ⁴⁶. La importancia de lo que antecede es capital; aunque lamentablemente esta cita es demostrativa del más elíptico estilo heideggeriano, y por ello conviene una paráfrasis. En el comprender se realizan las posibilidades ex-státicas del ser del Dasein, por cuanto las posibilidades de ser en el comprender no las obtiene el Dasein mediante lo que vendría a ser una percepción inmanente de sí mismo (de tal modo que luego podrían o no realizarse, subsistiendo estar disponibles en la comprensión misma), sino que el mismo Dasein consiste en sus posibilidades. Con lo cual queda excluida toda referencia, tanto a la preexistencia (pre-subsistencia o pre-disponibilidad) de tales posibilidades, como, y consiguientemente, a la (más o menos plena, más o menos inmanente) realización (paso a la subsistencia, o sea a la disponibilidad) de las mismas en la comprensión.

dd) El "fuera-de-sí" en la comunicación.

Por último, en la (des)localización del fuera-de-sí (das Ausser-sich) en el fenómeno de la comunicación (Mitteilung) y del "dar parte" (Benachrichtigung), según Heidegger, se "constituye la articulación del 'ser/estar-con-otro basado en la comprensión (des verstehenden Miteinanderseins)'" ⁴⁷. Aquí se suele dar un malentendido respecto del Dasein comunicador, análogo al que encontrábamos al analizar el Dasein cognoscente, que Heidegger se apresura a disipar: "La comunicación no es algo así como un transporte de

45. Ibid. Empleamos aquí la clásica traducción de "Geworfenheit" por "derelicción", siempre preferible a las poco académicas "estar arrojado" o "estar echado".

46. Ibid.

47. Loc. cit., 162

vivencias, por ejemplo opiniones y deseos, del interior de un sujeto al interior de otro. El ser/estar-ahí-con (Mitdasein) se halla ya esencialmente revelado en el ser/estar-situado-con (Mitbenfindlichkeit), y en el comprender-con (Mitverstehen). El ser/estar-con (Mitsein) es compartido 'expresamente' en el habla (Rede), lo cual quiere decir que, previamente al habla, ya es, sólo que no es/está entonces compartido (ungeteilt), al no tratarse hasta el habla misma de algo asumido y adjudicado (ergriffenes und zueignetes)."⁴⁸ Y finalmente la ex-stasis de la comunicación se efectúa en el habla (Rede): "Todo habla-sobre..., que por medio de lo hablado comunica, tiene, al mismo tiempo, el carácter del exteriorizarse, del explicarse (des Sichaussprechens). Hablando se exterioriza el Dasein, no porque en un primer tiempo se halle encapsulado en la forma de un 'interior' orientado en contra de un exterior, sino porque como ser-en-el-mundo (In-der-Weltsein) en su comprender se halla 'fuera (draussen)'. "⁴⁹

- d) La heterogeneidad se hace antagónica: temática de la inaccesibilidad y del salto.

En los párrafos que anteceden ha sido justificada la relevancia asignada a la ex-stasis sin haber sido nunca puesto en claro el fundamento de tal asignación por la posición interpretativa que señala la heterogeneidad entre fenomenología y ontología fundamental, posición que ha sido ejemplificada y radicalizada por Beaufret. Con el fin de clarificar tal atribución de relevancia hemos rastreado en detalle las referencias al fuera-de-sí (das Ausser sich) en SuZ, habiendo localizado un cuádruple horizonte de planteamiento: temporalidad, conocimiento, comprensión y comunicación. Este registro de los loci (claro está que loci paradójicos, puesto que se trata de algo que "por naturaleza" está "fuera de su lugar") de la ex-stasis hace ahora posible comprender, en todas sus consecuencias, el punto de vista interpretativo centrado en la ruptura. Tal posición interpretativa es expresada tajantemente por Beaufret cuando, habien-

48. Ibid.

49. Ibid.

do afirmado que la relación de Heidegger hacia Husserl sólo es esclarecible "tomando en consideración el paso de la intencionalidad a la ex-stasis", señala que "un paso así no es, en sí mismo, un simple desplazamiento, sino que es un salto que de repente nos transporta de un ámbito a otro."⁵⁰ A continuación profundiza Beaufret en la temática del salto, dando la impresión de que ha encontrado, al fin, en la problemática de la ex-stasis, la fractura por la que podrá llegar a separar en dos bloques nítidamente diferenciados de pensamiento lo que antes se presentaba como una única aunque compleja doctrina filosófica. "A quien se instala en la intencionalidad, la experiencia de la ex-stasis le es inaccesible",⁵¹ de modo que la transición histórica de la fenomenología a la ontología fundamental adquiere el carácter de un "cambio de paradigma" filosófico, de una revolución (ya que no de una reforma más) en el ámbito del pensamiento. La ex-stasis es inaccesible para los teóricos de la intencionalidad "en el mismo sentido que la física relativista es impensable desde los planteamientos de Newton, por más que éste hubiera entrevisto el principio al cual más tarde iba a referirse Einstein."⁵² Disociación completa, pues, hasta el punto de que toda posición ecléctica se hace imposible, y que adquiere, expresada por Beaufret, tonos de extrema convicción: "Quien no ha dado el salto no puede comprenderlo. Pero para quien ha dado el salto de la conciencia al ser, en cuanto éste no es ya el objeto de la conciencia, sino la dimensión misma del ser/estar manifestado del ente, la cuestión fundamental pasará a ser, no ya la conciencia, sino el ser mismo."⁵³ Para los defensores de la disociación radical entre fenomenología y ontología fun-

50. Beaufret, Dialogue, vol. III, 115.

51. Ibid. En este contexto no es de extrañar que al contraponer la ex-staticidad al presencialismo pretenda impugnar Heidegger el irreducible onticismo en el que, según él, se ha autoconfinado la tradición metafísica. "El ser, en vez de ser lo trascendente y extático por antonomasia, es presentado por la Metafísica como pura y eterna estaticidad ya siempre patente a los ojos purificados". (Ildefonso Alvarez Bolado, El ser y la historia ontológica, (Barcelona: Secretariado de Publ. de la Univ., 1969), 7).

52. Ibid.

53. Ibid.

damental, aún conscientes de que las similitudes entre las dos filosofías son frecuentes, los puntos de contacto entre ambas doctrinas tienen, en todos los casos, una significación meramente superficial. La interpretación que Beaufret formula con una vehemencia que quizá sugiere escasa objetividad, puede ser documentada, sin embargo, ateniéndonos a los textos mismos, tal como hemos hecho al tratar de la temática de la ex-stasis. Va a ser provechoso explorar los dos ámbitos en los que las similitudes se presentan con una nitidez que podría hacer pensar en una correspondencia a nivel más profundo; aunque ello, como vamos a ver, no pase de ser una mera apariencia. Tales ámbitos son la "cuestión acerca del ser" y la problemática de la "Lebenswelt".

aa) La in-diferencia ontológica de Husserl. Objetividad sin realismo.

La acusación de desatención hacia los temas ontológicos, tantas veces esgrimida contra Husserl, y designada por Granel como "in-diferencia ontológica",⁵⁴ por cuanto "el pensamiento fenomenológico del ser no lleva en sí mismo como significación ontológica última la Diferencia que se mantiene en su identidad",⁵⁵ merece ser matizada en el sentido de que ya en su doctrina de la "intuición categorial", expuesta en la VI LU (y tal como vamos a ver en el correspondiente lugar sistemático) esboza Husserl "la intuición del ser en tanto que ser". Esta temática ontológica es encubiertamente continuada en las Ideen cuando, al "poner fuera de circuito" la realidad del objeto transcendente, deja Husserl automáticamente marginada, al mismo tiempo, y en la medida que toda gnoseología se nutre de tal posibilidad de realidad, la pretensión efectiva de construir una teoría del conocimiento. De la doble maniobra de Husserl (el ser es designado objeto posible de la intuición, pero es cuestionada la realidad del objeto transcendente) surge inesperadamente la posibilidad de un vínculo con la realidad radicalmente distinto del que las teorías del conocimien-

54. Gérard Granel, Le Sens du Temps et de la Perception chez E. Husserl (París: Gallimard, 1968), 104.

55. Ibid.

to se afanan por tematizar. Tal vínculo, según Beaufret, consiste en el acceso a "lo que hay en el conocimiento de verdaderamente objetivo, es decir, el fenómeno mismo".⁵⁶ "Fenómeno mismo", claro está, debidamente despsicologizado, y al que se accede por medio de una "reducción fenomenológica que nos abre el ámbito de la verdad filosófica: se trata del acceso a la región de la objetividad, al fin liberada del callejón sin salida del realismo, porque es la región de la subjetividad entendida como la intencionalidad de la conciencia",⁵⁷ y contraria, por tanto, al psicologismo y al antropologismo naturalistas. Desde esta actitud radical, centrada en la primacía teórica de la intencionalidad, se aborda indirectamente la temática ontológica cuando "nos volvemos conscientes de que al hablar de la relación (y especialmente de la 'relación direccional') de la conciencia con lo que para ella es objetivo (auf sein Genständliches) somos remitidos (wir werden verwiesen) a un momento insuperablemente interno del noema (auf ein innerstes Moment des Noema)".⁵⁸ Así que, bien sea en la VI LU o en las Ideen, siempre la más depurada y desrealizada intuición nos abre el acceso al ser.

56. Beaufret, Dialogue, vol. III, 125.

57. Loc. cit., 109. Contrarrestando el optimismo de Beaufret hay que señalar, sin embargo, que existen buenas razones para cuestionar la validez del acceso a la "temática ontológica" desde la fenomenología. Con ello el "salto" de una doctrina a otra sería todavía más "abismal" de lo que Beaufret imagina. No se trataría de dos ontologías radicalmente distintas, sino que la "indiferencia" ontológica de Husserl pasaría a ser una "total imposibilidad de tematización ontológica" por parte de la fenomenología. La razón última de esta crucial "ceguera ontológica" residiría en que la relación intencional no solamente es impensable ontológicamente, tal como va a ser demostrado en el apartado 5c de la IIª parte, al ser establecida la imposible principialidad de la intencionalidad, sino que, además, es ontológicamente improductiva, de modo que la "creencia en el ser" asociada al proceso intencional puede llegar a ser cuestionada con o sin la intervención de la epojé. "No se ha demostrado que la fenomenología sea un método aplicable a la solución de cuestiones ontológicas. Pretender que estar consciente de algo implica lógicamente la necesidad de la existencia externa de ese 'algo' es dejarse engañar verbalmente por la aparente implicación del ser substancial a partir del significado de la palabra 'conciencia'." (Robert E. Butts, "Does 'Intentionality' imply 'Being'?", Kant-Sudien 52 (1960/1961), 432.)

58. Husserl, Ideen I, 269.

Este acceso no puede ser asimilado, sin embargo, al que conduce a la "cuestión acerca del ser" (Seinsfrage) en sentido heideggeriano, por cuanto las limitaciones de tal acceso son patentes; estas limitaciones se originan en el hecho de que el interés fenomenológico por la ontología "culmina en la búsqueda de un status intuitivo para el ser",⁵⁹ es decir, un status presencialista y objetivista, y por lo tanto de cariz insuperablemente onticista. A pesar de esta restricción en el acceso fenomenológico al ser, Heidegger reconoce la deuda que tiene con Husserl al haber éste "establecido que el ser se halla manifestado en sí mismo a través de la intuitividad de lo categorial",⁶⁰ y por haber hecho posible, en consecuencia, que "el tema abordado por la cuestión acerca del sentido del ser fuera ya dado en cierto modo positivamente."⁶¹ Este reconocimiento lo hace patente Heidegger cuando manifiesta en SuZ que: "La pregunta acerca del sentido del ser sólo es posible, en definitiva, cuando hay algo así como una comprensión del ser (wenn so etwas wie Seinsverständnis ist). Al modo-de-ser (Seinsart) del ente que llamamos Dasein, le corresponde la comprensión del ser."⁶² Si bien esta comprensión del ser la hizo posible Husserl al vincular las cuestiones ontológicas con la intuición, y en tal sentido el reconocimiento de una deuda por parte de Heidegger está plenamente justificada, no es menos cierto que la fenomenología, por sí sola, no habría podido, nos dice Beaufret, "elevarse hasta la cuestión acerca del sentido del ser, la cual no aparece como tal cuestión más que a partir de la enigmática disparidad de las manifestaciones del ser."⁶³ Esta temática clásicamente aristotélica, al ser recogida por Heidegger, habría decidido la posición cismática de éste respecto de la fenomenología.

59. Beaufret, op. cit., 126.

60. Loc. cit., 127.

61. Ibid.

62. Heidegger, SuZ, 200.

63. Beaufret, op. cit., 126.

- bb) Lebenswelt y "análisis del entorno". Mundo cotidiano. Horizonte como transfondo necesario.

También sería una simple apariencia, en modo alguno reveladora de una conexión en profundidad, la similaridad que presentan, por un lado, la vuelta de Husserl a la Lebenswelt (que una traducción aproximada suele designar como "mundo-de-la-vida"), y, por otro, la Umveltanalyse (análisis-del-entorno) características de SuZ y centrada en la temática del Dasein. Es cierto que en su última obra, la Krisis, publicada en 1936 (es decir, nueve años después de SuZ), suscita Husserl la problemática de la Lebenswelt "el único mundo real, el mundo realmente dado de acuerdo con la percepción (wahrnehmungsmässig), el mundo que es a la vez experimentado y experienciable (je erfahrene und erfahrbare)",⁶⁴ el mundo cotidianamente nuestro que al mismo tiempo es "el olvidado fundamento [de todo] sentido (Sinnesfundament) [que puedan tener] las ciencias de la naturaleza";⁶⁵ problemática que a primera vista puede sugerir afinidades con la de Heidegger en SuZ, aunque, desde luego, únicamente en el caso en que "se vean las cosas solamente desde el exterior".⁶⁶ Tales aparentes afinidades habrían dado pie a los historiadores para construir complejas estructuras de influencia recíproca entre Husserl y Heidegger, a fin de, como dicen dos de ellos, "reconstruir el diálogo entre ambos pensadores", diálogo que se habría iniciado con la idea de Husserl según la cual "la aplicación del método fenomenológico al mundo de la actitud natural podría ser un cometido apreciable (a valuable enterprise)".⁶⁷ Según dichos historiadores, partiendo del supuesto hecho de que "Husserl no habría podido ni negar ni pasar por alto la importancia de los resultados de Heidegger, habría intentado aquél, tanto en la CM como en la Krisis, el desarrollo de una posición coherente, capaz a la vez de asimilar tales resultados y de permanecer in-

64. Husserl, Krisis, 52.

65. Ibid.

66. Beaufret, op. cit., 142.

67. Hubert Dreyfus y John Haugeland, "Husserl and Heidegger: Philosophy's Last Stand" en: Heidegger and Modern Philosophy, ed. por M. Murray, (New Haven: Yale Univ. Press), 222.

mune a las consecuencias destructivas de los mismos".⁶⁸ Según esta interpretación, Heidegger, cuyos planteamientos en SuZ habrían sido ya deudores de la nueva orientación supuestamente adquirida antes de 1927 por el pensamiento de Husserl, "no habría podido negar la fuerza de las críticas [de éste], y al darse cuenta de que la asimilación de los 'descubrimientos' (discoveries) husserlianos habría ocasionado necesariamente la deformación de los mismos (to falsify them), situado ante el dilema, imposible de solucionar, de regresar a planteamientos previos a SuZ o traicionar el sentido de los progresos husserlianos, optó por el rechazo radical de toda metafísica, el cual iba a quedar plasmado en su filosofía posterior."⁶⁹

Según la posición interpretativa cuyas líneas generales estamos exponiendo, es obvio que estas especulaciones representan precisamente el resultado de "ver las cosas solamente desde el exterior", y son, además, la consecuencia de preferir el uso de la fantasía al recurso a los textos. Por sugerentes que sean las similitudes entre el interés de Husserl por la Lebenswelt y la posición heideggeriana en la Umweltanalyse, ambas están separadas por una distancia que, según Beaufret, es la misma que existe entre "una filosofía cuyo punto de partida radical reside en la conciencia, y una investigación (recherche) que tiene la diferencia entre el ser y el ente como hilo conductor".⁷⁰ En el ámbito temático de la cotidianidad y de la vida, la separación, presuntamente radical, entre ambas filosofías vendría dada por el siguiente hecho: el mundo de la vida cotidiana descrito por la Umweltanalyse (análisis del entorno) heideggeriana, sólo aparece como "mundo" en contraste con un horizonte que es irreductible a tal mundo cotidiano y que por lo tanto puede ser llamado 'mundano en sentido propio'. "El ente se abre originariamente a su ser en la medida del mundo en el interior del cual existimos";⁷¹ esta necesaria presencia de tal trasfondo ("horizonte", "mundo") en toda preocupación ontológica, habría sido la causa de que Heidegger volviera, en su problemática posterior a la Kehre, "al problema del mundo, para profundizar de nuevo en él a partir de un horizonte distinto

68. Ibid.

69. Ibid.

70. Beaufret, op. cit., 142.

71. Ibid.

del de la 'preocupación cotidiana'".⁷² Existe en Heidegger, por consiguiente, una diferencia fundamental entre la noción del "mundo de la preocupación cotidiana" y la de un "horizonte como trasfondo necesario". ¿Hay en Husserl una diferencia parecida: el único factor, en suma, que podría legitimar el paralelismo apuntado? Hay en Husserl, desde luego, una diferencia similar, pero no es la misma diferencia. Se trata de la diferencia señalada en la *Krisis* entre "el modo de ser de un objeto en el mundo y el mundo mismo".⁷³ Interpretar la diferencia referida por Heidegger entre mundo y horizonte como una evocación de la diferencia expuesta en la *Krisis*, sería dar valor de realidad a una mera apariencia. Podría objetarse que la diferencia entre las dos formulaciones que hemos examinado (es decir, la diferencia entre las dos diferencias cuyo parecido ha desorientado a tantos historiadores) es tan sólo de matiz y que en el fondo revela una identidad. A lo cual podría responderse, empleando un dictum husserliano, que "se trata de uno de los matices (Nuancen), aparentemente insignificantes, que determinan decisivamente en filosofía los caminos que son viables y los que no lo son (die philosophische Wege und Abwege)".⁷⁴

e) Variaciones sobre el tema de la inconmensurabilidad. El testimonio contemporáneo de Heidegger.

El tema de la inconmensurabilidad entre la fenomenología y la ontología fundamental, es decir, el postulado, común al segmento del "arco interpretativo" que estamos analizando, de que se trata de dos doctrinas irreductibles e insuperablemente distintas, ha recibido matizaciones muy diversas en cada uno de los autores que asumen dicho punto de vista. Vamos a ver, en efecto, como la "tesis del salto" es modulada, haciendo consistir la "heterogeneidad" entre Husserl y el primer Heidegger en un "acento radicalmente nuevo", o interpretándola como una "fractura". En todos los casos, sin embargo, la posición de fondo es clara, y de nuevo es Gadamer

72. Ibid.

73. Husserl, *Krisis*, 137.

74. Idem, CM, 34.

quien la expone con una insuperable concisión: "Es preciso dar la razón a Heidegger si, tal como él mismo hace, se considera retrospectivamente su propio desarrollo: ya su punto de partida, así como su exposición de la cuestión acerca del ser en el marco de una analítica del Dasein supuestamente 'transcendental', apuntan, en realidad, hacia una dirección muy distinta. (...) SuZ no es en absoluto, como poco tiempo después de su publicación pensó O. Becker, la mera (blosse) elaboración de un estrato superior (hoherstufige) de la problemática auspiciada por el programa fenomenológico de Husserl."⁷⁵ Sin embargo no es necesario recurrir, como hace Gadamer, al análisis de la evolución de la filosofía de Heidegger posterior a SuZ, para dejar bien sentada su imposible asimilación a la filosofía de Husserl. Según algunos autores, basta con considerar de cerca ambas doctrinas, y confinarse en la immanencia de sus enunciados. Así se hace posible la puntualización que efectúa R. Schürmann: "Entre Husserl y Heidegger surgen contra posiciones que es sugestivo señalar: continuidad metafísica del tiempo, en vez de discontinuidad existencial; preeminencia del presente, y no del futuro; retención y protección, en lugar del 'habiendo-sido' y del 'por-venir'; fluir temporal, en vez del triple 'fuera-de-sí' de las ex-stasis."⁷⁶ Con esta constatación procede este autor a puntualizar, al tiempo que argumenta sobre la heterogeneidad de las doctrinas de Husserl y del primer Heidegger: "Las diferencias en el proyecto fenomenológico |de Husserl y de Heidegger| no deben apartar nuestra atención de lo que, a pesar de todo, constituye la diferencia esencial entre aquéllos: la heterogeneidad del tema en sí que una y otra aproximación se esfuerza en captar. El origen sobreviene como subjetividad cuando el tema es la representación. El origen aparece como Dasein cuando el tema es el ser de los entes. El paso de las esencias objetivas al ser de los entes es un retroceso que señala la anterioridad del transcendentalismo de la existencia con respecto al transcendentalismo de la subjetividad, de tal manera que el punto de partida asumido por Husserl aparece, desde tal punto de vista, como un espejismo!"⁷⁷ En este sentido, uno de los autores que con mayor fortuna modula y diversifica el tema de la

75. H.G. Gadamer, Heideggers Wege, (Tübingen: Mohr, 1983), 106-7.

76. Reiner Schürmann, Le principe d'anarchie - Heidegger et la question de l'agir, (París: Seuil, 1982), 77.

inasimilabilidad recíproca de las doctrinas de Husserl y de Heidegger es, sin duda, F.W. von Herrmann, quien señala que "los prejuicios que, después de 50 años, pretenden que SuZ es una continuación de la filosofía moderna de la conciencia, y también, en consecuencia, que es una obra que por su contenido (sachlich) está próxima a la fenomenología de Husserl, tienen raíces demasiado hondas (allzu tief wurzeln)." Ya que para este autor, en realidad, "el punto de partida filosófico de Heidegger, centrado en el Dasein, lejos de ser una nueva determinación (Neubestimmung) de la subjetividad, significa, por el contrario, que la subjetividad es definitivamente abandonada (ihre Verabschiedung)."⁷⁸ Menos expresivo, aunque mucho más preciso, es L. Landgrebe en su tematización de la diferencia radical entre nuestros dos autores, ya que la interpreta refiriéndola no sólo al contenido sino, sobre todo, al programa metodológico de ambas doctrinas. "El método de Husserl consiste en la reflexión universal, y la actitud del yo fenomenológico reflexivo no puede ser más que la del 'espectador impasible' (unbeteiligter Zuschauer) si lo que se pretende es descubrir, por medio de la reflexión, las estructuras de la conciencia en la universalidad de su función. Cuando Heidegger impugna la actitud del 'espectador impasible', está entonces atacando una noción esencial de la fenomenología de Husserl, y está atacando precisamente la noción sobre la que se fundamenta la pretensión, central al método de Husserl, de garantizar un acceso universal a todos los problemas filosóficos."⁷⁹

77. Loc. cit., 83. Tan heterogéneas son, según este segmento del "arco interpretativo", las doctrinas de Husserl y de Heidegger, que no sólo la ontología fundamental no es asimilable, en modo alguno, a la fenomenología, sino que también destaca nítidamente la imposibilidad de acometer el proceso inverso. Por más que algunos intérpretes hayan entrevisto en la última filosofía de Husserl un intento de apropiación de los temas finitistas y circunstancialistas de Heidegger, tal "retroaproximación", al decir de C.F. Gethmann, es del todo imposible: "Husserl nunca pudo inscribir (einordnen) en su propio horizonte de pensamiento el sentido del cuestionario heideggeriano." (C.F. Gethmann, Verstehen und Auslegung, (Bonn: Bouvier, 1974), 344).
78. F.W. von Herrmann, Subjekt und Dasein, (Frankfurt a.M.: Klostermann, 1974), 12 y 10.
79. Ludwig Landgrebe, Der Weg der Phänomenologie, (Gütersloh: Mohn, 1963), 32. Esta alusión al método como pieza fundamental de la lógica interna de la relación entre Husserl y Heidegger, hace propicia la remisión del lector a la IIIª parte de este trabajo, donde el tema, allí denominado "la decisividad del método", es extensamente analizado.

La investigación de la inconmensurabilidad de las doctrinas de Husserl y del primer Heidegger cuenta en la actualidad con una ayuda de enorme validez: la reciente (finales de la década de los 70 y principios de la de los 80) publicación de las lecciones o Vorlesungen de Heidegger correspondientes a la época de la elaboración, en Marburgo, de la problemática de SuZ,⁸⁰ y redactadas, por tanto, en la etapa crucial de su desasimilación de la influencia de Husserl.⁸¹ Estas "Vorlesungen" vienen a suplir la carencia de información existente acerca de la "recepción" heideggeriana de Husserl, carencia que es tanto más acusada cuanto que en SuZ no se menciona explícitamente ninguno de los temas cruciales de la fenomenología, como por ejemplo la conciencia (aludimos, obviamente, a "das Bewusstsein", puesto que "das Gewissen", como es sabido, sí está profusamente tematizado en SuZ), y muchos menos conceptos de tal centralidad como la reducción fenomenológica o la subjetividad transcendental. Según C.F. Cheung, la importancia de tales "Vorlesungen" para comprender el proceso que aleja progresivamente a Heidegger de la fenomenología, reside en tres temas principales: a) las reservas a la crítica husserliana al psicologismo, b) la revisión de la intencionalidad, y c) la impugnación de la reducción fenomenológica:

La relevancia de la disposición metodológica es obvia desde múltiples puntos de vista; quizá el ejemplo más expresivo es el constituido por el hecho de que el núcleo del método husserliano, es decir, la reducción fenomenológica, es, como se va a ver, el exacto contrario de lo que en la perspectiva del Dasein es el "hacer-accesible" o Erschlossenheit. En la reducción fenomenológica se soslaya deliberadamente el ser del ente, es decir, lo que, según Heidegger, es lo que hace posible la captación del ente en tanto que tal ente, y del cual el vínculo del Dasein con el horizonte óntico contiene una pre-comprensión o Vorverständnis.

80. El intervalo correspondiente a las lecciones publicadas abarca de 1923 a 1928. Dichas lecciones han sido exhaustivamente estudiadas, con especial consideración hacia el tema de la "recepción" del legado husserliano en: Chan-Fai Cheung, Der anfängliche Boden der Phänomenologie: Heideggers Auseinandersetzung mit der Phänomenologie Husserls in seinen Marburger Vorlesungen, (Bern: Peter Lang, 1985).
81. Sobre estas "Vorlesungen" vamos a dar los adecuados pormenores bibliográficos en la sección de esta Iª Parte titulada "Heidegger como intérprete en posición privilegiada del vínculo entre la fenomenología y la ontología fundamental."

a) En primer lugar, rechaza Heidegger la crítica clásica de Husserl al psicologismo y señala que descansa sobre bases falsas. Según Heidegger, en efecto, el antipsicologismo de Husserl se fundamenta sobre dos conceptos que son ontológicamente insostenibles: la verdad entendida a la vez como proposicional e intuible, pero sobre todo la distinción entre ser ideal y ser real. Considera Heidegger que esta distinción carece totalmente de fundamento y que está basada tan sólo en "prejuicios", aduciendo que ni el ser ideal ni el ser real son, en modo alguno, fenómenos ontológicos primarios. En el fondo, insiste Heidegger, ni siquiera son "fenómenos de ser": no son más que "fenómenos de ente", y la distinción efectuada entre los dos modos de ser no pasa de consistir en una "invención metafísica". Le parece a Heidegger, a este respecto, que el único planteamiento adecuado reside en indagar la naturaleza del "ente que hace posible que se den ambos tipos de ser" (ideal y real), y que, además, hace también posible la unidad originaria de ambos; esta exigencia indagadora de Heidegger prefigura diáfananamente la centralidad del Dasein en SuZ.

b) Más primordial todavía, en el entramado de las críticas heideggerianas a Husserl, es el concepto de intencionalidad. Ya en las Vorlesungen de 1925 afirma Heidegger que "la intencionalidad impide que sea captado, de un modo inmediato y sin preconcepción alguna, precisamente lo que la fenomenología pretende captar". En efecto: el concepto clásico de la intencionalidad, en tanto que característica convencional de los fenómenos psíquicos, impide, en realidad, toda indagación de su propio fundamento, en la medida que, según Heidegger, dificulta el planteamiento de la cuestión acerca de la existencia de un ente que es la instancia que hace posible que se pueda dar el hecho mismo de la conciencia intencional. Así intenta Heidegger esbozar un concepto sui generis de intencionalidad, el cual significa una posición intermedia entre la relevancia que en Husserl tiene tal noción, y la ausencia en SuZ de cualquier traza de la misma. Ya en 1925 la intencionalidad es para Heidegger más que "el ámbito en el que es posible dar con el conjunto de los hábitos o disposiciones (Verhaltungen) del sujeto y con el conjunto de los entes referidos a su propio ser"; esto significa, en una palabra, que se desposee a la intencionalidad de su tradicional statuts psíquico-empírico, y se pasa a comprenderla como un entramado de estructuras ontológicas a priori. Tanto el hábito o disposición inten-

cionales, como el ente intencionado, han de ser explorados, según el Heidegger de 1925, a partir de la descripción de tales estructuras a priori, y no, como Husserl pretendía, indagando la correlación universal entre acto o vivencia intencional y objeto. Para este Heidegger inicial, la intencionalidad constituye el ser de toda procesualidad subjetiva, a condición de entender ésta en tanto que procesualidad realizada exclusivamente por el ente existente, al cual más tarde Heidegger denominará Dasein. Extraída de su contexto husserliano, la fenomenología pasa, con Heidegger, a ser una filosofía del Dasein.⁸²

c) También la reducción fenomenológica recibe la crítica de Heidegger. Tal impugnación apunta a que la reducción está indisolublemente vinculada con la filosofía de la conciencia, y en el fondo es un ataque dirigido a la ambición de la *Bewusstseinsphilosophie* de acceder a una fundamentación última de todo saber a partir del punto de partida ofrecido por la conciencia misma. En contraste con tal ambición, las pretensiones fundadoras de Heidegger están primordialmente dirigidas a las relaciones fáctico-cotidiano-mundanas del "sujeto" humano, que éste lleva a cabo sobre su entorno natural óntico. En cambio, piensa Heidegger que con la reducción husserliana retrocede la posibilidad de una indagación del ser mismo: "con la presunta primordialidad de la conciencia pura, obtenida por medio de la reducción, se soslaya todo posible planteamiento ontológico propiamente dicho, y aún donde, en Husserl, se habla del ser, se hace tan sólo de un modo derivado, de manera que no se alude para nada a la cuestión acerca del ser mismo". La conclusión global que es posible extraer de las "Vorlesungen" marburgianas de Heidegger, por lo que se refiere a la cuestión de la fractura doctrinal con la ontología, es clara y contundente. Por haber pasado por alto todo planteamiento ontológico auténtico (o bien, como lo formula Heidegger, "por haber soslayado (*versäumt*) la cuestión acerca del ser"),

82. Acerca del desarrollo por Heidegger en estas Vorlesungen (especialmente en las de 1925) del tema de la intencionalidad, vamos a extendernos más pormenorizadamente en la sección de esta misma Iª Parte titulada "Las lecciones del trienio de SuZ", donde también aparecen analizados los temas: "intuición categorial", "sentido del a priori", y el "principio fenomenológico", en función del tratamiento privilegiado que Heidegger les confiere en las Vorlesungen de la época de Marburgo.

la fenomenología no se halla en situación ni en condiciones de proceder de acuerdo con sus propios principios, es decir, de "ir hacia las cosas mismas". Y por lo tanto, concluye Heidegger, "la fenomenología, en el recto sentido de la palabra, no es fenomenológica."⁸³ Con esta constatación la "brecha" entre Husserl y Heidegger queda ya suficientemente explicitada. Sí, de acuerdo con Heidegger, la fenomenología no es fenomenológica, pero, claro está, la propia doctrina de Heidegger sí que lo es, hemos llegado a la misma constatación de incommensurabilidad entre ambas doctrinas defendida por los autores que afirman que Heidegger no es fenomenólogo, pero que, claro está, la fenomenología sí que es fenomenológica. (Téngase en cuenta, a este respecto, que la "relación" de incommensurabilidad goza de la propiedad conmutativa). Como puede observarse, y para terminar, la disociación y la inconciliabilidad entre fenomenología y ontología fundamental puede ser formulada de múltiples maneras, por más que, en definitiva, lo que en ella se expresa sea equivalente: la imposibilidad de hacer concordar una doctrina con lo que, respectivamente, viene a ser su insuperable alteridad. Según el grupo de intérpretes que acabamos de referir (y según el testimonio del mismo Heidegger en la época crucial de su relación con Husserl), Heidegger introduce un novum absoluto en la historia del movimiento fenomenológico, un novum que en modo alguno es posible referir a las condiciones que auspician su surgimiento. "En la introducción a su primera obra propiamente dicha [Gadamer se refiere a SuZ], Heidegger se apropió del concepto de fenomenología, y señaló que dicha obra podía ser leída como una simple variación del programa metodológico de Husserl. Pero es incuestionable que allí estaba surgiendo un acento nuevo. Concretamente cuando Heidegger introduce el concepto de fenómeno no a partir del venir-dado (Gegebenheit) del mismo, sino, y alambicándolo (zuspitzen) así paradójicamente, refiriéndolo precisamente a su no-venir-dado (seine Ungegebenheit) y a su

83. Ni que decir tiene que la drasticidad de estas impugnaciones, que Heidegger dirige a la fenomenología, no zanzan, ni muchos menos, la cuestión de la filiación fenomenológica de la ontología fundamental. En primer lugar porque la historia de la filosofía ha de partir de los textos mismos, y no de las autointerpretaciones de los autores, aun cuando éstas puedan suministrar una información auxiliar. Y en segundo lugar porque si bien en 1925 afirmaba Heidegger en una "Vorlesung" que "la fenomenología no es fenomenológica", en el mismo SuZ declara, a veces de modo ambiguo y en otras ocasiones explícitamente, y tal como vamos a tener ocasión de referir más adelante, su fidelidad a Husserl y al movimiento fenomenológico.

estar-encubierto (seine Verdecktheit)."⁸⁴ Gadamer es, en efecto, el más lúcido expositor de la dimensión radical contenida en los planteamientos heideggerianos. En contra de quienes postulan la existencia de un vínculo "dialéctico" entre Husserl y Heidegger (la doctrina de éste vendría a ser una réplica al cuestionamiento de aquél), Gadamer es tajante: "La hermenéutica de la facticidad de Heidegger, la cual es, desde luego, una respuesta al impulso que el fracaso de Husserl imprimió a la problemática de la fundamentación trascendental, en el fondo es más que esto."⁸⁵ Lo que "en el fondo" significa la innovación de Heidegger lo establece Gadamer en otro lugar de su obra: "El análisis del Dasein humano fáctico, con el que Heidegger inicia la exposición de la cuestión acerca del ser, rechaza explícitamente el 'sujeto fantásticamente idealizado' al que la moderna filosofía de la conciencia refiere la justificación de todas las objetividades. Cuando Heidegger denuncia los análisis de Husserl sobre la autoconciencia y la conciencia temporal por estar llenos de prejuicios, no está llevando a cabo una crítica immanente, sino que está señalando una carencia de orden ontológico."⁸⁶

84. Gadamer, Heideggers Wege, 104. No es Gadamer el único autor que señala que en la centralidad de la transformación por Heidegger del concepto de fenómeno está la clave de la ruptura heideggeriana respecto de Husserl. "A través de la nueva determinación del concepto de fenómeno efectuada por Heidegger sobreviene ya, implícitamente, la ruptura con Husserl. Ello debe ser tenido en cuenta sobre todo a la vista del efecto que tal transformación ha tenido sobre la tradición fenomenológica en los últimos decenios." (Pöggeler, Phänomenbegriff, 125).
85. H.G. Gadamer, "Die phänomenologische Bewegung", en: Kleine Schriften III. (Tübingen: Mohr, 1972), 182.
86. Idem, "Kant und die philosophische Hermeneutik", Kant-Studien 66 (1975), 400.

3. Fenomenología y ontología fundamental como una única filosofía.
Posición de la identidad total.

a) La interpretación reductiva realizada por Husserl.

La formulación más precisa de la posición interpretativa que vamos a estudiar afirma que el contenido auténticamente filosófico de la ontología fundamental consiste, propiamente hablando, en una "transcripción" o "traducción" de la fenomenología: se trata simplemente del mismo contenido referido en un lenguaje distinto. Nadie ha expresado mejor que el propio Husserl, en las anotaciones marginales en su ejemplar de SuZ, este punto de vista: "Heidegger transpone o metamorfosea (transponiert oder travestiert) en nociones antropológicas (ins Anthropologische) la clarificación constitutivo-fenomenológica de todas las regiones del ente y de los universales, es decir, de la región total |a la que podríamos llamar| mundo (der totalen Region Welt). Toda la problemática de SuZ es transcripción (Übertragung): al yo corresponde el Dasein, etc.; así todo se vuelve penetrantemente obscuro (tiefsinning unklar), y desde el punto de vista filosófico pierde el valor que tenía (philosophisch verliert es seinen Wert)."⁸⁷ Esta posición de Husserl adquiere tonos de una vehemencia todavía mayor en las conversaciones con Dorion Cairns: reprocha a Heidegger el recurso al "hechizo o prestidigitación verbal" (Wortzauberei), y le acusa de "descarriador" (Verführer), de "degenerar" (entarten) |su| filosofía", y de estar lleno de "prejuicios teológicos",⁸⁸ (cualidad que, por el contrario, Heidegger consideraba esencial en filosofía y se mostraba orgulloso de poseer: comparando su propio talante filosófico con el de su colega O. Becker señala que "a Becker le falta la conexión (der Zusammenhang) con la tra

87. Estas anotaciones marginales de Husserl en SuZ, no publicadas todavía en su conjunto, han sido tomado de Kwan, op. cit., 10. Sobre el detalle de las opiniones de Husserl acerca del planteamiento heideggeriano no se dispone de documentos escritos: el bombardeo aliado de 16 de septiembre de 1940, y el incendio que provocó, destruyeron una parte importante de la correspondencia de Husserl, incluyendo la mantenida con Heidegger. (Cf. H.L. van Breda, "Le Sauvetage de l'Heritage Husserlien", Husserl et la Pensée Moderne, ed. por H.L. van Breda y J. Taminiaux, (La Haya: Nijhoff, 1959), passim.).

88. Cairns, Conversations, 107, 106, 107 y 109 respectivamente.

dición teológica").⁸⁹ Cree Husserl que "la transcripción degenerada" de la fenomenología, que en su opinión habría llevado a cabo Heidegger al crear la ontología fundamental, se debe al hecho de que Heidegger nunca llegó a comprender del todo el significado de los conceptos fundamentales de la fenomenología.⁹⁰ Anticipándose a la contribución de O. Becker a este punto de vista hermenéutico, Husserl interpreta la problemática heideggeriana del Dasein poniéndola en relación con la temática del yo. Intenta reformular la problemática del Dasein desde un planteamiento cartesiano centrado en la subjetividad y la conciencia, es decir, desde una posición que en todo punto es contraria al desapego de Heidegger hacia tal planteamiento trascendental.⁹¹ Para Heidegger, al menos a primera vista, el problema está planteado al revés: las categorías de la conciencia (en sentido estricto, las modalidades de la intencionalidad) tienen en la transcendencia, interpretada como ser-en-el-mundo (In-der-Welt-sein) la condición de su posibilidad: "la intencionalidad de la 'conciencia' se fundamenta en la temporalidad ex-stática del Dasein."⁹² Es cierto, como afirma Husserl, que entre ambos pensadores existió incomprensión, pero, a la vista del malentendido que acabamos de referir, el propio Husserl fue responsable de buena parte de la misma. Finalmente, y en un tono más académico que en las marginalia o en las conversaciones con D. Cairns, expone Husserl en CM en qué sentido, según él, Heidegger ha dado lugar a una "degeneración" (Entartung) de la fenomenología, de tal modo que la ontología fundamental sería, o bien "fenomenología traducida", o bien antropoteología desprovista de significado estrictamente filosófico. Empieza Husserl concediendo que "nada se opone a que, ante todo, abordemos nuestra tarea con una concreción total, tratan

89. Cf. Hermann Mörchen y O.F. Bollnow, "philosophische Kriegsbriefe", Blätter für Deutsche Philosophie 15 (1941/42), 447, citado por Kwan, op. cit., 180 (nota 94).

90. Husserl, Nachwort a Ideen I, publicado como apéndice a Ideen III, 140.

91. Heidegger, Davoscher Disputation, texto publicado como apéndice a Kant und das Problem der Metaphysik (Frankfurt: Klostermann, 1973), 261.

92. Idem, SuZ, 363. El entrecomillado en "conciencia" es ya de por sí sugerente.

do, por un lado, de nuestro entorno-de-vida humano (menschliche Lebensumwelt) y por otro, del ser humano (Mensch) mismo en tanto que esencialmente relacionado con aquel entorno. Así podremos, siguiendo un procedimiento intuitivo, investigar a priori dicho entorno, el cual a pesar de ser extremadamente rico en contenido nunca ha sido totalmente puesto de manifiesto. Todo ello tiene la finalidad de explicitar sistemáticamente las estructuras esenciales del existir humano (menschlichen Daseins), y describir los estratos de realidad (Weltschichten) correlativos que se hacen accesibles (erschliessen) en él."⁹³ Hasta aquí es patente el tono de aprobación condescendiente con el que Husserl se refiere a las preocupaciones de Heidegger en SuZ; sin embargo, inmediatamente se hace perceptible la actitud crítico-reductivo-recuperativa: "Pero lo que de este modo se consigue directamente (geradehin), aún consistiendo en un sistema a priori, sólo se convierte en un a priori filosóficamente comprensible y a la vez referido a las fuentes últimas de comprensión (letzte Verständnisquellen) cuando la problemática de la constitución es de entidad (Stufe) específicamente filosófica, es decir, cuando el fundamento (Boden) natural del conocimiento es sustituido (wird vertauscht) por el fundamento transcendental."⁹⁴ Husserl termina con un repudio definitivo de los aspectos doctrinales del primer Heidegger que no son estrictamente fenomenológicos: "Sólo así es posible que todo cuanto es natural, y viene directa y previamente dado (geradehin Vorgegebene), sea reconstruido en una nueva originariedad (Ursprünglichkeit) en vez de ser interpretado, en lo que viene a ser un simple seguir la pauta (etwa bloss nachkommend), como siendo lo finalmente definitivo (schon Endgültiges)."⁹⁵ Cualquier donación o autodonación, incluso la más natural e inmediata, sólo tendría, así, sentido filosófico por medio de una elaboración y una reconstrucción fenomenológicas. Así la propia preocupación de Heidegger por la originariedad (el Dasein sería más originario (ursprünglich) que todo lo captable fenomenológicamente en la conciencia) no habría sido más que discipulaje extraviado, un trivial "seguir la pauta"

93. Husserl, CM, 141.

94. Ibid.

95. Ibid.

desprovisto de todo mérito. Aún dentro de la moderación que le impone el estilo académico de CM, Husserl es implacable en este juicio.

b) Epígonos de Husserl. Oskar Becker: de la transcripción a la concretización.

Husserl no es el único autor para quien el contenido estrictamente filosófico de la ontología fundamental, en el fondo, "no es más que" fenomenología transcrita en otro lenguaje. M. Merleau-Ponty, por ejemplo, llega a afirmar que "todo Sein und Zeit ha surgido de una indicación de Husserl" (sic), ya que para el filósofo francés SuZ no es más que "una explicación del natürlicher Weltbegriff (concepto natural del mundo) o de la Lebenswelt, concepto que Husserl, hacia el final de su vida, consideraba el tema capital de la fenomenología."⁹⁶ Asimismo, en una nota a la traducción al francés de SuZ por M. de Waelhens, encontramos la tajante afirmación de que Husserl, investigando a fondo la temática de Lebenswelt, habría obtenido unos resultados que, aunque "inéditos en el momento de la publicación de SuZ" eran ya "con toda seguridad conocidos por Heidegger"⁹⁷ y habrían, por tanto, sido decisivos en la redacción de dicha obra. Sin embargo, es Oskar Becker quien con mayor consecuencia ha defendido la tesis de la identidad de contenido entre la fenomenología y SuZ. Este autor, además, matiza originalmente el sentido de su posición: ya no sería, según él, la "transcripción" la noción fundamental y esclarecedora, sino más bien la "concretización". El pensamiento de Heidegger en SuZ consistiría, según Becker, en "una concretización más, efectuada sobre la posición fundamental, de signo idealista-transcendental, asumida por Husserl en las Ideen, de tal manera que algunos horizontes que en esta obra permanecen indeterminados són sólidamente establecidos (werden näher festgelegt) en SuZ."⁹⁸ La tentativa, omnipresente en los escritos de Becker correspondientes a

96. Maurice Merleau-Ponty, La Phénoménologie de la perception, (París: Gallimard, 1945), 1.

97. Nota de la traducción al francés de SuZ: Martin Heidegger, L'Être et le Temps (París, Gallimard, 1964), 290.

98. Oskar Becker, Dasein und Dawesen (Pfüllingen: Neske, 1963), 25.

esta época, de subsumir la problemática heideggeriana en SuZ en la categoría del "espíritu" (Geist), la cual Becker identifica con la de lo "histórico" (geschichtlich), y a la que ortodoxamente contraponen el concepto de lo "natural" (naturhaft), no es ajena al referido punto de vista basado en la "concretización". La más clara contribución de Becker a la presente posición interpretativa es su aportación al Festschrift que fue dedicado a Husserl en 1929 con ocasión de su 70 cumpleaños. Tras las primeras doce páginas, que contienen consideraciones de orden estético, procede Becker abruptamente a explicar su punto de vista referente al vínculo entre fenomenología y SuZ. Afirma que es posible interpretar la ontología fundamental de tal modo que, a base de re- o des-traducirla, des-transcribirla o des-concretizarla, pueda ser recuperado para la fenomenología el ámbito que, con el nombre de "hermenéutica de la facticidad", ha explorado Heidegger en SuZ. Según Becker esta obra contiene "una ontología fundamental fenomenológica que, si bien se fundamenta en la 'analítica existencial' del Dasein (humano), ciertamente no se agota (erschöpft) en ella."⁹⁹ Y cuya "característica principal (Hauptkennzeichen)", además, consiste en que, "por su signo idealista-hermenéutico, es continuadora -aunque no en línea recta (nicht geradlinig)- de la orientación principal de la fenomenología idealista-transcendental de E. Husserl."¹⁰⁰

Becker llega al extremo de considerar los reproches de antropologismo que con ocasión de la publicación de SuZ fueron dirigidos a Heidegger como una prueba de simple incompreensión. Se niega a admitir que el matiz concreto-fáctico-finitista adquirido por la ontología fundamental pueda disociar a ésta, del modo que sea, de la fenomenología. Más bien cree que tal matiz asegura la continuidad y la concreción de la fenomenología, pero sin menoscabo para la cohesión de la doctrina. Así afirma Becker: "Las intenciones de la fenomenología husserliana, al menos desde las Ideen de 1913, no pueden ser peor comprendidas (ärger verkennen) que si se les contraponen la aparentemente 'psicologista' y 'antropologista' hermenéutica de la facti-

99. Idem, "Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers" en: Festschrift Edmund Husserl. Zum 70. Geburtstag gewidmet. (Tübingen: Niemeyer, 2ª ed., 1974), 39.

100. Ibid.

cidad, de tal modo que ésta aparezca como extraña (fremd) o incluso antagónica (feindlich) a aquéllas."¹⁰¹ Admite que esta acusación de psicologismo había sido ya dirigida, sobre todo por parte de Frege, contra la primera obra de Husserl, la "Filosofía de la aritmética" (Philosophie der Arithmetik), pero señala que tal coincidencia no debe llamarnos a engaño: "confundir este 'antropologismo' con el antiguo 'antropologismo psicologista' ya definitivamente superado por Husserl en el primer volumen de las LU, significa en el fondo no entender nada acerca del desarrollo global de la fenomenología desde 1913."¹⁰² Es de lamentar que la posición aquí esbozada no fuera desarrollada por Becker, quien a partir de 1930 se dedicó primordialmente a la filosofía de las matemáticas. Pero con su breve contribución la posición interpretativa que nos ocupa queda suficientemente explicitada. Nadie discute que la ontología fundamental se presenta con unas características que, aparentemente, la alejan temáticamente de todo planteamiento fenomenológico-transcendental en sentido husserliano. Un examen más atento, sin embargo, nos revelaría, según esta interpretación, una profunda identidad de contenido entre estas filosofías, las cuales diferirían entonces, únicamente, en el lenguaje en el que se expresan, y en el grado de su respectiva concreción.

c) Matizaciones y especificaciones surgidas alrededor del tema de la unidad.

El postulado de una "identidad total" entre la fenomenología y la ontología fundamental ha sido expuesto desde múltiples puntos de vista y ha recibido una gran variedad de matizaciones interpretativas. Las interpretaciones que pertenecen al grupo de la "unidad" dentro del "arco interpretativo" están de acuerdo en afirmar que una y otra filosofía son (permítasenos este expresivo coloquialismo) "en el fondo lo mismo", una idéntica y única doctrina. Tal afirmación, sin embargo, ha sido modulada y especificada de modo muy diverso, como vamos a ver a continuación. Para unos

101. Ibid.

102. Ibid.

intérpretes la unidad es debida a que Heidegger estaba ya latente en Husserl, otros creen que Heidegger lleva a cabo tan sólo una "variación" (casi en sentido musical) del programa husserliano, y aún otros postulan en que Heidegger, en realidad, se limita a "profundizar" en Husserl. Observemos ahora en detalle tales matizaciones; así podremos darnos cuenta de que los intérpretes afirman siempre la "continuidad" entre ambos filósofos, ya sea aduciendo que Heidegger es "simplemente" fenomenólogo, ya sea postulando su presunta "ampliación y profundización" de un legado husserliano esencialmente inalterado.

La posición interpretativa a la que nos estamos refiriendo pone insistentemente de relieve, como se ha dicho, la continuidad entre Husserl y la primera filosofía de su discípulo: "La perspectiva de Heidegger permanece dentro del ámbito fenomenológico (remains phenomenological) desde el principio hasta el fin. Con esto queremos decir que Heidegger se halla tan sólo comprometido (concerned) con el proceso mediante el cual los entes son llevados a su plena manifestidad (are lit up) y mediante el cual se revelan a sí mismos como lo que son. Tal proceso alumbrador sobreviene en el ser humano: no a través del mismo, pero tampoco sin él."¹⁰³ El fundamental fenomenologismo de Heidegger es un Leitmotiv que, curiosamente, recorre las interpretaciones de Heidegger de signo escolástico, o simplemente afectas a la tradición teológica, como son la precedente de Richardson o la de Max Müller: "En SuZ, la obra fundamental (Grundwerk) de Heidegger, la cuestión acerca del ser es explicitada 'fenomenológicamente'. ¿Qué quiere decir esto? La fenomenología es análisis del sentido (Sinn-Analyse). En ella el ser es experimentado (erfahren) en tanto que sentido, y precisamente en tanto que el sentido que es el fundamento de todo lo que tiene sentido (alles Sinnhaften)."¹⁰⁴ No es necesario señalar, sin embargo, que no todos los intérpretes coinciden en tal rotundidad. Algunos, como M. Theunissen, consideran que Heidegger lleva a cabo lo que, en último análisis, viene a ser una "profundización" en la fenomenología husserliana y un "replantea-

103. W.J. Richardson, Through Phenomenology to Thought (La Haya: Nijhoff, 1963), 627.

104. Max Müller, "Klassische und moderne Metaphysik oder Sein als Sinn", en: Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposium, ed. por R. Wisser, (Tübingen: Mohr, 1960), 323.

miento" de las mismas cuestiones planteadas por Husserl. "La puntualización [hecha por el Heidegger tardío] acerca de que 'la cuestión sobre el ser desplegada en SuZ' se halla dirigida en contra de la fenomenología, simplifica demasiado las cosas, y se desentiende de lo que realmente pasó. (...) La profundización (Vertiefung) en la 'cuestión acerca del ser' planteada por Husserl [sic] debe contribuir a hacer perceptible lo que hay de radicalmente nuevo en la fenomenología trascendental, y contra lo cual el recuestionamiento de Heidegger choca frontalmente (stösst)."¹⁰⁵ O sea que, por decirlo sucintamente, lo esencial del pensamiento del primer Heidegger se hallaría ya, de hecho, contenido en Husserl, y sólo "chocarían frontalmente" con la doctrina de éste las innovaciones de orden secundario en la ontología fundamental. Theunissen está, en efecto, convencido de que "la fenomenología de Husserl [contiene] los principios (Ansätze) del cuestionamiento (Fragestellung) de Heidegger."¹⁰⁶ Es interesante constatar, al mismo tiempo, que las declaraciones que postulan la unidad entre la fenomenología y la ontología fundamental proceden de los ámbitos más diversos, entre los cuales no dejan de contarse la mayoría de las corrientes del movimiento fenomenológico. Por ejemplo, un fenomenólogo heterodoxo como Patočka señala la profunda afinidad que vincula las dos doctrinas: "Según su concepción de base, SuZ permanece muy próximo de la concepción husserliana, a pesar de negarse a dar el salto del finito al infinito. (...) ¿Qué es lo que hace

105. Michael Theunissen, "Intentionaler Gegenstand und ontologische Differenz", Phil. Jahrbuch 70 (1962-63), 360. Pretende Theunissen que la diferencia que existe, según la fenomenología, entre el objeto como tal y el objeto en su modo noemático de manifestarse es, en el fondo, una variedad de la diferencia ontológica tal como la tematiza Heidegger. (El tema de la diferencia ontológica va a ser extensamente analizado en la Parte III de este trabajo). No cabe duda que la interpretación de Theunissen es sumamente extrema, ya que, de hecho, la diferencia que este autor refiere no es, en modo alguno, asimilable a la que tan pormenorizadamente explora Heidegger. Precisamente los más severos reproches de onticismo que Heidegger dirige a la fenomenología tiene como objetivo el concepto de ser que Husserl presupone, es decir, todo lo evidenciable e intuible del ente que en una variación sobreviene como invariante. Cualquier diferencia que, por medio de las vicisitudes de la correlación noético-noemática, pueda ser asociada a este peculiar concepto de ser, será necesariamente una diferencia óntica, irremisiblemente dissociada del cuestionamiento ontológico tal como Heidegger lo entiende.

106. *Loc. cit.*, 344.

aparecer el fenómeno, si no es el sujeto absoluto que se aprehende como tal en la reflexión absoluta? ¿Qué es lo que hace aparecer el fenómeno, en caso de que la reflexión absoluta no exista? [A tal agente suscitador del fenómeno] Heidegger lo llama el Dasein."¹⁰⁷ Considera Patočka que la entidad que organiza la unidad y la continuidad entre Husserl y el primer Heidegger es la perseverancia de ambos filósofos en el manifestacionismo. Si a primera vista parece separar a ambos autores una actitud contrapuesta ante lo patente-manifiesto (ya que se tiene la impresión de que Heidegger supedita tal categoría a la de lo latente-posible), en realidad tanto el problema del conocimiento como el problema del ser tendrían, según Patočka, un común surgimiento originario que radicaría en la manifestación. "El problema de la manifestación es más profundo, más fundamental, más originario que el problema del ser. No puedo acceder al problema del ser más que por medio del problema de la manifestación, mientras que si parto del problema del ser abstracto, tal concepto se me convierte, asimismo, en abstracto, se transforma en un signo puramente formal. Ni siquiera obtengo entonces una categoría; más bien accedo a algo que, por estar completamente desprovisto de contenido, está por encima de las categorías. (...) Desde tal perspectiva se me hace imposible dar vida, sea cual sea el procedimiento seguido, al problema del ser. Sólo el problema de la manifestación confiere al problema del ser la significación y la profundidad que le son propias." Y concluye Patočka: "... es a través del problema de la manifestación que Heidegger accede al problema del ser, únicamente a partir del problema de la manifestación puede en Heidegger adquirir el problema del ser un nuevo impulso."¹⁰⁸ Heidegger habría quedado, pues, confinado al ámbito manifes-

107. Jan Patočka, *Platon et l'Europe*, trad. de E. Abrams, (Lagrasse: Verdier, 1973), 178. Señala Patočka que a causa de que Heidegger acaba por darse cuenta de su propia y fundamental relación con Husserl, decide poner en marcha la reorientación de su pensamiento que será conocido como Kehre. "Reconoce Heidegger que la tematización del ser como realización del sujeto finito o Dasein resulta demasiado próxima del subjetivismo de Husserl.. En consecuencia, procede a reformular su doctrina afirmando que el Dasein se caracteriza por la circunstancia de que es hecho posible a causa de que algo parecido al ser sobreviene en él." (Loc. cit., 181).

108. Loc. cit., 177 y 181.

tacionista delimitado por Husserl, a pesar de todos sus esfuerzos por extricarse del de la patencia. En el común presencialismo de ambos filósofos (explícito y aún celebrado en el caso de Husserl; latente en el de Heidegger) estaría, según tal punto de vista, el fundamento de la unidad de ambas doctrinas.

El tema de la unidad entre Husserl y Heidegger ha sido también glosado especificándolo como "prolongación" o "ampliación". Heidegger se habría limitado, según tal punto de vista, a extender el ámbito de la fenomenología, sin por ello alterar la condición propia de la doctrina. "Heidegger prolonga la tendencia crítica de Husserl, a la vez que deja intacta la tendencia dogmática, orientada a una legitimación última (Letzausweisung). [Además] enriquece (bereichert) la tendencia crítica por medio de una ampliación (Erweiterung) del concepto de verdad."¹⁰⁹ En otras ocasiones los estudiosos del movimiento fenomenológico reducen toda posible desavenencia doctrinal entre Husserl y Heidegger a una divergencia centrada en un aspecto concreto de la fenomenología. "Se ha dicho frecuentemente que la diferencia básica entre Husserl y Heidegger se reduce a (boils down to) su distinta interpretación del concepto de 'mundo'. El mundo presenta a Husserl el familiar problema epistemológico que consiste en cuestionar la justificación de nuestra creencia de que tal mundo existe. Heidegger, por el contrario, considera nuestro ser-en-el-mundo como no pudiendo ser el objeto de duda alguna, y no cree que valga la pena cuestionar este tema a nivel epistemológico."¹¹⁰ Como puede inferirse a partir de estos ejemplos, los intérpretes agrupados bajo la rúbrica de la unidad entre Husserl y el primer Heidegger se limitan, en el fondo, a llevar a cabo el desarrollo y la matización del punto de vista que O. Becker expuso por primera vez y con claridad insuperable. Desarrollan, en definitiva, la convicción de que la doctrina elaborada alrededor de SuZ, o sea la ontología fundamental, no es, en el fondo, más que el desarrollo de una dimensión que estaba latente en la fenome-

109. Otto Pöggeler, "Heideggers Neubestimmung des Phänomenbegriffs", en: Neuere Entwicklungen del Phänomenbegriffs, (obra colectiva, sin editor), (Freiburg i.B.: Alber, 1980), 125. A la centralidad de la revisión heideggeriana del concepto de verdad vamos a dedicar una sección en esta misma Parte I.

110. Michael Sukale, Comparative Studies in Phenomenology, (La Haya: Nijhoff, 1976), 101.

nología. La importancia de O. Becker para la formulación del segmento del "arco interpretativo" que postula la continuidad y la unidad entre Husserl y Heidegger ha sido vehementemente subrayada por Gadamer."Según Becker, cuando SuZ fue publicado surgió la equivocada tendencia a pensar que se trataba de algo completamente nuevo, y además ajeno a la fenomenología de Husserl, [tendencia que fue contrarrestada] por el mismo Becker al señalar que, en realidad, lo que tal obra lleva a cabo consiste en elaborar la dimensión de la experiencia hermenéutica que es imanente a la configuración de la fenomenología husserliana, y en determinar, de una manera notablemente creativa, la estructura finita del comprender humano. (...) Es lógico preguntarse si Heidegger llegó a superar realmente el immanentismo de la descripción husserliana de la conciencia y de la autoconciencia cuando procedió a substituir tal descripción por la de la Sorge, o bien si se limitó a concretizar la conciencia recurriendo a la Sorge y a la temporalidad. El asunto dista de estar claro, y esta ambigüedad dio pie a que Becker considerase el recién aparecido SuZ como tan sólo una nueva variación y una ampliación que tenía lugar dentro del ámbito de la fenomenología."¹¹¹

4. Fenomenología y ontología fundamental como filosofías vinculadas por una "filiación parcial". La intuición categorial como anticipación de la cuestión acerca del ser. El ser como presencia fenomenal. Fenomenología y ontología.
- a) Formulación de la identidad parcial. Reconstrucción de sus orígenes históricos a partir de la evidencia indicial en los textos. Su centramiento en la doctrina de la intuición categorial.

La esencia de esta posición interpretativa se halla contenida en la siguiente afirmación: la ontología fundamental, y más concretamente la temática centrada en la "cuestión acerca del sentido del ser" (die Frage nach

111. H.G. Gadamer, "The Hermeneutics of Suspicion", en: Hermeneutics-Questions and Prospects, ed. por G. Shapiro y A. Sica, (Amherst: Univ. of Mass. Press, 1984), 59 y 61.

dem Sinn von Sein) es una continuación y, estrictamente hablando, una repetición¹¹² en sentido heideggeriano ("llamamos repetición (Wiederholung) al auténtico haber-sido (das eigentliche Gewesen-sein)"¹¹³) de la doctrina de la intuición categorial (Kategorielle Anschauung) expuesta por Husserl en la VI LU. Alternativamente, y según una formulación que aparece con frecuencia pero que es reducible a la anterior, la intuición categorial sería una anticipación de la "cuestión acerca del ser". Así, la fenomenología pre-cartesiana y pre-transcendental centrada en las LU (y particularmente la VI, que es la que integra la doctrina de la intuición categorial), contendría la "base" o el "fundamento" (Boden), como el mismo Heidegger dice¹¹⁴, a partir del cual surgió la problemática del SuZ. Con lo cual habría identidad, aunque de alcance tan sólo parcial, entre ambas filosofías; la fenomenología pre-transcendental (anterior por tanto a las Ideen) y la ontología fundamental serían, en el fondo, "la misma filosofía", sin que esta identificación pudiera extenderse al resto de la producción de los dos autores estudiados. En particular, según esta interpretación, la doctrina de la intuición categorial habría sido decisiva para establecer la "cuestión acerca del sentido del ser" en cuanto que tal intuición muestra el ser como fenomenalmente presente en la categoría, al tiempo que le asigna una fenomenalidad que precisamente no es la fenomenalidad que corresponde a la evidencia. Tal acceso al ser, de peculiar índole no analógica, habría sido relacionado por el Heidegger joven (estudioso de las LU, pero al mismo tiempo interesado por la pregunta aristotélica por el ser a través de la lectura de la obra de Brentano "De la significación múltiple del ente en Aristóteles" (Von der mannigfachen Bedeutung des Seiendes bei Aristoteles) como él mismo refiere¹¹⁵) con la problemática aristotélica de la significa-

112. Taminiaux, Regard, 177.

113. Heidegger, SuZ, 339.

114. Loc. cit., pág. 38. El término "categorial" es el apropiado para designar tal tipo de intuición, y no el término "categorico" como algunos autores parecen, erróneamente, preferir. "Categorial" es sinónimo de conceptual, abstracto, y quiere decir que clasifica el objeto en una categoría general, en vez de percibirlo en su individualidad. "Categorico", en cambio, significa meramente "opuesto a condicional o hipotético". Cf. Paul Foulquié, Dictionnaire de la langue philosophique (París: Presses Universitaires de France, 1962), 83.

115. Heidegger, ZSD, 82.

ción múltiple del ente, quedando así establecido el núcleo temático del que derivaría SuZ. En resumen, y por decirlo con palabras de Walter Biemel, uno de los principales representantes de este punto de vista, "Heidegger interpreta a Husserl de una manera tal que intenta extraerlo (heraushalten) de la perspectiva idealista. Heidegger quiere decididamente conservar y proteger (geradezu bewahren und behüten) en Husserl los momentos aristotélicos del fi losofar."¹¹⁶

¿En qué medida tales "momentos aristotélicos del filosofar", decisivos para el surgimiento de la temática de SuZ, están presentes en la VI LU y más concretamente en la intuición categorial? Y, por lo tanto, ¿en qué medida es válida la correspondiente tesis interpretativa? A estas preguntas vamos a intentar responder en los párrafos que siguen. Examinaremos ante todo el punto de vista de Jacques Taminiaux, uno de los principales defensores de esta interpretación. Este autor, siguiendo un método progresivo-genealógico para interpretar, a su vez, las interpretaciones que hace Heidegger sobre las influencias que ha recibido su propia obra, sitúa en el protocolo del seminario mantenido por Heidegger en Zähringen en 1973 la formulación definitiva, expresada finalmente después de muchos años de reticencia, de la peculiar articulación que enlaza ambas filosofías. A grandes rasgos el proceder de Taminiaux se desenvuelve como sigue. Empieza señalando la actitud de patente ambivalencia que muestra SuZ hacia el legado husserliano, ya que tal actitud está compuesta, a la vez, de discipulaje respetuoso y distanciamiento,¹¹⁷ e intenta, a continuación, localizar en las insuficiencias que presenta la tematización husserliana de la subsistencia o presentidad (Vorhandenheit) del fenómeno (insuficiencias que Heidegger liquida, como hemos visto, tematizando el "fuera-de-sí" (ausser sich) propio de la ex-stasis) la justificación de la mencionada actitud ambivalente por parte de Heidegger.¹¹⁸ Luego pasa a examinar Taminiaux dos admisiones

116. Walter Biemel, "Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit", en Husserl, Scheler, Heidegger in der Sicht neuer Quellen, editado por E.W. Orth (Munich: Alber, 1978), 179.

117. Cf. Taminiaux, op. cit., 156-158.

118. Cf. loc. cit., 158-161. En realidad la traducción más fiel de "Vorhandenheit" sería "disponibilidad"; pero siguiendo el precedente marcado por las traducciones de Heidegger a las lenguas neolatinas reservamos este término para la traducción del importante "Zuhandeneit."

de Heidegger en SuZ,¹¹⁹ una de ellas explícita y la otra tácita. Según la primera, la VI LU habría sido el firme o fundamento (Boden) para la "cuestión acerca del sentido del ser"; la segunda es de significación más velada, y está expresada (sobre todo entre líneas y en las notas que acompañan al texto) en las muestras de distanciación respecto de la fenomenología. El sentido preciso de esta segunda admisión vendría dado por el supuesto hecho de que tal distanciación estaría propiamente referida a la fenomenología surgida con posterioridad al giro cartesiano coincidente con la redacción de las Ideen. Así habría suscitado Heidegger, ya en SuZ, la impresión de que su articulación con la fenomenología estaba localizada exclusivamente en la VI LU; y la clarificación plena de este importante dato histórico la habría llevado a cabo de modo paulatino y reticente a lo largo de su obra. Es posible, sin embargo, que las cosas no sean tan sencillas como esta información da a entender. Ante todo conviene advertir que, en rigor, hablar de una "intuición categorial" puede parecer un contrasentido (con lo cual difícilmente tal intuición podrá ser clasificada entre "los momentos aristotélicos del filosofar") si nos atenemos a que, tradicionalmente, es lo singular lo que primordialmente es tomado como objeto de la intuición. Como afirma Zubiri, "la intuición es la presencia inmediata, directa y unitaria de algo a la intelección. Lo opuesto a la intuición serían el concepto y el discurso. Como lo concebido es abstracto y universal, suele decirse que el objeto de la intuición es algo singular; así Ockham y Kant. Sólo un singulum puede estar presente inmediatamente, directamente y unitariamente. Pero para Platón, Leibniz y Husserl habría una intuición de lo no singular (la Idea, lo categorial, etc.)."¹²⁰ Además, no solamente la noción de intuición categorial es problemática por cuanto apunta a lo extrasingular, sino también en la medida en que en ella se hace referencia a una variedad no-sensible de intuición. Kant es quizá el autor más claro sobre este problema: "por noumeno |en sentido positivo| entendemos un objeto |aprehendido por| una intuición no sensible, específicamente intelectual, intui-

119. Loc. cit., 161.

120. Xavier Zubiri, Inteligencia y Logos (Madrid: Alianza Editorial, 1982) 240.

ción que, sin embargo, no es la nuestra (die Unsrige), y de la cual ni siquiera podemos entrever (einsehen) la posibilidad."¹²¹ En la temática de la intuición no sensible, Kant es, en efecto, más precavido que Husserl por lo que se refiere a hipostatizar entidades cuya existencia es tan sólo presunta; y en tal actitud la noción de "noumeno positivo", el cual se obtendría por medio de una intuición no sensible, juega un papel de extrema importancia. Precisamente en la "Crítica de la Razón Práctica" explora Kant¹²² la posibilidad de que, por más que el "noumeno positivo" no sea intuible para el ser humano, constituye el fundamento de la realidad práctica en la que empleamos el concepto extra-empírico de causalidad. El noumeno positivo no es intuible, ni es tampoco manipulable; es el fundamento de las máximas y de las Gesinnungen, o sea de la realidad práctica. Estas son las reservas que, en una primera aproximación, suscita la noción de una intuición no sensible y, además, no singular. Una vez señaladas conviene preguntarse: ¿En qué medida los "momentos aristotélicos del filosofar" a los que nos hemos referido, decisivos para el surgimiento de la temática de SuZ, están presentes en la VI LU, y más concretamente en la "intuición categorial?" Y en consecuencia, ¿en qué medida es válida la tesis interpretativa sobre la filiación fenomenológica de Heidegger que está articulada sobre este tipo de intuición?

aa) Etapas en el desvelamiento de la filiación parcial

La filiación de Heidegger en SuZ respecto de la lectura de la VI LU se habría ido desvelando, según esta interpretación, en tres etapas sucesivas: a) en el artículo "El fin de la filosofía y la tarea del pensar" (Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens)¹²³ aparece descrita, aunque no explicada, la función positiva y determinante de las LU en el pensamiento de Heidegger.¹²⁴ b) en el artículo "Mi camino hacia la fenomenolo-

121. Kant, KrdV, B 307. (El subrayado de "no es la nuestra" corresponde al autor de este trabajo).

122. Concretamente en el 2º Anexo de la 1ª Parte de la "Analítica de la razón pura práctica."

123. En Heidegger, ZSD, 61.

124. Taminioux, op. cit., 161-164.

gía" (Mein Weg in die Phänomenologie)¹²⁵ refiere Heidegger que las razones de la función inspiradora de las LU residen en la intuición categorial y en la conexión de la misma con el tema aristotélico de la significación múltiple del ente; afirmaciones que, sin embargo, su autor se abstiene de justificar.¹²⁶ c) Sólo hacia el fin de su vida resuelve Heidegger esa parsimoniosa progresión, aún cuando no lo hace por escrito, sino por medio de sus intervenciones en el seminario de Zähringen. Allí afirma con una determinación que contrasta con su reticencia anterior, que "Husserl toca o roza (berührt oder streift) la pregunta por el ser en la VI LU [valiéndose del concepto] de la 'intuición categorial'", y admite Heidegger que para él "el concepto de la 'intuición categorial' es el foco (Brennpunkt) del pensamiento husserliano",¹²⁷ según el protocolo de este seminario redactado por François Fédier.¹²⁸

Por consiguiente, y según la posición interpretativa que estamos estudiando, en los propios escritos de Heidegger se habría ido progresivamente delimitando en qué consiste la postulada identidad parcial entre ambas filosofías; y ello de tal manera que, una vez establecido el hecho histórico, sólo quedaría por formular la justificación teórica del mismo. Tal

125. En Heidegger, ZSD, 81; o sea que Heidegger habría ido al encuentro de, hacia la fenomenología (no por o en ella, puesto que in die, por estar declinado en acusativo indica "dirección hacia" y no inmovilidad). La (verdadera) fenomenología sería lo que Heidegger habría encontrado al final de su camino, y de ningún modo su punto de partida.
126. Taminiaux, op. cit., 164-165.
127. Heidegger, VS, 111. Taminiaux, al citar este dictum heideggeriano, traduce Brennpunkt por point brûlant (!)
128. Taminiaux, op. cit., 165-166. Junto a las mencionadas fuentes hay que mencionar también la "carta al P. Richardson" y las notas añadidas por Heidegger al artículo de Husserl en la "Enciclopedia Británica". La carta al P. Richardson, S.J., fue primero publicada como prefacio (Vorwort) a: W.J. Richardson, Heidegger: Through Phenomenology to Thought, (La Haya: Nijhoff, 1963), VIII-XXIII, y luego reimprimada en Phil. Jahrbuch 72 (1965), 397-402. Las notas al artículo de Husserl están contenidas en una carta dirigida por Heidegger a su maestro con fecha de 22 de octubre de 1927, y reproducida en: Edmund Husserl, Phänomenologische Psychologie, (La Haya: Nijhoff, 1962), 599 ff. Tales anotaciones han sido ampliamente comentadas por Biemel en: Walter Biemel, "Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu", Tijdschrift voor Philosophie 12 (1950), 246-280.

justificación necesariamente tendría que constar, según Taminiaux, de dos etapas sucesivas. Primero habría que mostrar cómo Husserl llega a establecer la intuición categorial por analogía, procedimiento que a la vez evoca el recuerdo de los métodos de la ontología tradicional, y contrasta (en abierta paradoja) con la atribución hecha a Husserl (y formulada también en Zähringen, como veremos próximamente) de haber liberado al ser de las vías de acceso argumentativas. Y en segundo lugar habría que descubrir, según Taminiaux, la razón por la cual la intuición categorial habría sido decisiva para la "cuestión acerca del sentido del ser" o, en otras palabras, cómo hay que entender la afirmación de Heidegger de que tal intuición habría aportado la presencia fenomenal del ser, aún teniendo siempre en cuenta que la eventual fenomenalidad del ser no es asimilable a la fenomenalidad que es propia de la evidencia.

bb) La intuición categorial. Exposición heideggeriana del planteamiento de Husserl.

Ante estas expectativas se impone, en primer lugar, la pregunta: ¿Qué es exactamente la intuición categorial? A grandes rasgos este concepto puede ser explicado como sigue. El problema resuelto por la intuición categorial tiene sus raíces en el hecho de que la fenomenología sitúa en la intuición el "lugar originario de la verdad", con lo cual lo intuido es, en definitiva, lo que asegura la verdad de todo enunciado. Un enunciado es verdadero si sus intenciones se hallan realizadas en la intuición. El problema surge cuando nos damos cuenta de que, en lo que respecta a la intuición sensible, sólo una parte de las intenciones del enunciado se hallan realizadas. Expresándolo de otro modo: propongámonos describir cómo un enunciado basado en la percepción, o sea el tipo de enunciado que consiste en la expresión de lo percibido, se halla justificado por lo percibido mismo, o sea cómo tal enunciado puede ser legítimamente por medio de la misma percepción. Esta tarea, al menos a primera vista, no parece que pueda ser llevada a cabo, simplemente a causa de que el enunciado basado en la percepción es excedentario en cuanto a sus intenciones (contiene una exceden-

cia o *Überschuss*, en lenguaje de Husserl, en intenciones), es decir, porque contiene intenciones que no se realizan (y por lo tanto expectativas que no se cumplen) en lo percibido. A la vista de todo esto, según Heidegger, es inevitable preguntar: ¿Cómo puede ser verdadero un enunciado perceptivo, o sea un enunciado basado en la percepción, tan sólo en función de la percepción misma (la cual suministra "el contenido material de la cosa de la que realmente se trata (den vollen Sachgehalt der real vorfindliche Sache)",¹²⁹ y de las intenciones del mismo enunciado que en la percepción encuentran su realización o cumplimiento (*Erfüllung*)? Cuestión sin duda capital, y que, a su vez, plantea otros interrogantes. El enunciado por medio del cual se expresa una percepción, ¿es legitimable o validable por medio de la percepción misma? Tal enunciado, ¿encuentra la realización o cumplimiento (*Erfüllung* es el correspondiente término fenomenológico) de sus intenciones en lo percibido? ¿Tiene sentido desplazar el lugar de la verdad, inicialmente referido a la evidencia, a los actos o vivencias intencionales que corresponden al enunciado? Las múltiples intenciones presentes en todo enunciado perceptivo, ¿son legitimables mediante la percepción de la "cosa misma"? La tradición filosófica pretende aportar una respuesta satisfactoria a esta problemática. Los componentes del enunciado a los que corresponde un correlato sensible-real son vistos en el objeto. En cambio, los componentes del enunciado que poseen un correlato no sensible-real son pensados por el sujeto; según la doctrina de que se trate, tales componentes vendrán originados en la percepción immanente, la actividad reflexiva de la conciencia, o la subjetividad transcendental. La fenomenología, en cambio, no comparte este tipo de explicación. Para esta doctrina, los momentos no sensible-reales (i. e., ideales) del enunciado no pueden ser identificados como entidades que son de orden meramente reflexivo-immanente-subjetivo, a causa de que tales entidades no se encuentran entre los conceptos immanentes (de los cuales la temporalidad es un buen ejemplo) que pueden ser captados por un "sentido interno" (por emplear una expresión de origen lockeo-kantiano). Según la fenomenología, las entidades que es posible encontrar en la conciencia no son entidades psíquicas que "completan" la sensibilidad, sino que son objetos captables por la sensibilidad misma. Es por esta cau-

129. Heidegger, GA 20, 77.

sa que los momentos no sensible-reales de los enunciados, así como los conceptos que corresponden a los mismos (tales como: ser |categoría|, "y", "o", "este", "algún", "entonces"), tienen su fundamento no en los actos de inmanencia o de reflexión, sino en el objeto de dichos actos. Es decir que, según Heidegger, "son legitimables (ausweisbar) en la donación originaria de sí mismos (ursprüngliche Selbstgegebenheit) que tiene lugar |en tales actos|" ¹³⁰. O sea: los momentos del enunciado que no pueden realizarse (erfüllen) en la percepción sensible se realizan en una percepción no-sensible; en otras palabras, se realizan por medio de una intuición que capta lo que en el enunciado es de orden categorial. Como afirma Husserl: "El origen del concepto 'ser' no reside en la reflexión sobre el juicio o sobre la realización del juicio, sino en la realización misma del juicio (Urteilerfüllung); el fundamento para la realización (Realisierung) de tal concepto no lo encontramos en este acto |i.e.: la realización del juicio| en cuanto objeto, sino que lo encontramos en el objeto de este acto." ¹³¹

cc) La intuición sensible no realiza todas las intenciones de la significación. Momentos formales y momentos materiales de la misma.

Según hemos visto, en la relación entre Husserl y Heidegger la intuición categorial ocupa un lugar indiscutiblemente central, y merece, por tanto, que tratemos de ella más a fondo. El punto de partida indispensable es la noción husserliana de verdad, la cual se define como la síntesis por la que la intuición realiza la intención que se halla presente en la significación, dando así lugar a la donación intuitiva del objeto en su identidad. En otras palabras: la intencionalidad de la conciencia se despliega en una sucesión de "actos generadores de objetividad", que no solamente tienen la propiedad de poder significar un objeto inexistente, sino también la de conducir a la manifestación real de dicho objeto. ¹³². Por

130. Ibid.

131. Husserl, IU II/2, 141.

132. Ernst Tugendhat, Der Wahrheitsbegriff in Husserl und Heidegger (Berlin: De Gruyter, 1970). Este punto de vista lo sintetiza Husserl en las IU cuando afirma: "concepto y enunciado se orientan en dirección a la intuición, y sólo así surge la evidencia, el valor del conocimiento. (...) El conocimiento tiene el carácter de la realización y la identificación." Cf. IU II/1, 133-34.

lo tanto el problema de la verdad consiste propiamente, para la fenomenología, en el "seguir la pista" a tales "actos generadores de objetividad" hasta que consiguen su "objetivo natural": la manifestación del objeto por medio de una donación en la intuición que suministra estrictamente la misma identidad del objeto, en tanto que dicha donación en la intuición realiza la intención que se halla presente en el acto significador de dicho objeto. Este planteamiento del tema de la verdad no presenta problema alguno en el caso de la significación en sentido propio (es decir, la significación nominal, o sea la correspondiente al nombre específico), ya que entonces la "intención de la significación" (Bedeutungsintention) se corresponde estrictamente con la intuición. El elemento categorial de la expresión, en tal caso, se amalgama con la expresión misma. Pero sí que se presenta problemático el caso de las expresiones articuladas y estructuradas, y desprovistas, por tanto, de la simplicidad de la expresión directa propia, a causa de que en las expresiones articuladas tal correspondencia o paralelismo no existe. "Estando suficientemente claro el modo de realización de las significaciones nominales, planteamos ahora la cuestión de cómo hay que entender (wie zu verstehen ist) la realización de los enunciados (Aussage) completos, sobre todo en relación con lo que |en ellos| va más allá de la 'materia', es decir, de los términos nominales |de tales enunciados|. ¿Qué es lo que debe y puede (soll und kann) llevar a cabo (verschaffen) la realización de los momentos de la significación (Bedeutungsmomente) que constituyen la forma de la proposición (Satzform) como tal, y entre los que se cuenta, por ejemplo, la cópula; los momentos de la 'forma categorial'?.¹³³ Para responder a esta pregunta, es decir, para elucidar: a) si se realizan y, en caso afirmativo, b) cómo se realizan tales momentos formales de la significación (por oposición a los momentos materiales o hyléticos de la misma), considera Husserl, por lo pronto, el caso más simple; es decir; el de la percepción. Con ello el alcance de la pregunta anterior se hace más es-

133. Husserl LU II/2, 129. Late en todo este párrafo la "idea de la expresión-como-imagen (des bildartigen Ausdrucks) para describir la relación entre la significación expresiva y la intuición expresada". (Loc. cit., 134). La idea del "bildartiger Ausdruck" será recogida en el Tractatus wittgensteniano 20 años más tarde.

pecífico: "¿Corresponden también a todas las partes y a todas las formas de la significación (Bedeutung), partes y formas de la percepción?"¹³⁴ Y sin apartarse del modo hipotético se responde a sí mismo que: "En caso de darse tal correspondencia existiría un paralelismo (Parallelismus) entre la intención del referirse-a significativamente (das bedeutende Meinen) y la intuición que lleva a cabo la realización (die erfüllende Anschauung)",¹³⁵ es decir que, en el caso de las expresiones estructuradas y articuladas, y dando por supuesta la existencia de tal paralelismo, éstas vendrían a ser, a primera vista, una réplica o reproducción, estrictamente fiel, de lo percibido mismo.

- dd) La noción de excedentariadad de la significación. El paralelismo excedentario entre expresión y dato intuido o material sensible.

Como reserva ante la hipótesis del paralelismo entre intenciones e intuiciones realizadoras, la cual acabamos de comentar, señala Husserl que "si consideramos el caso de las expresiones completas y articuladas, parece por lo pronto que esta cuestión es tan sencilla como lo era el caso de los nombres propios. Veo papel blanco y digo: 'papel blanco', con lo cual expreso fielmente tan sólo lo que veo. Lo mismo sucede con los juicios completos. Veo que este papel es blanco, y eso es exactamente lo que expreso; exclamo: 'este papel es blanco.'"¹³⁶ Pero añade a continuación que es en-

134. Loc. cit., 129. A lo largo de este trabajo, y siguiendo el precedente marcado por los traductores franceses, traducimos Stoff como material y Materie como materia.
135. Ibid. Significación e intuición, por lo tanto, como las dos formas canónicas de relación con el objeto. La expresión sería "una anti-imagen (bildartige Gegenstück) de la percepción, sólo que producida a partir de un material nuevo. Una 'extro-impresión' (Ausdruck) sobre el material del significar (der Stoff des Bedeutens)". (Ibid.)
136. Loc. cit., 130. La traducción no contextualizada de "sich decken" (que en alemán moderno se emplea como sinónimo de "übereinstimmen" y "zusammenfallen") sería "coincidir", y la de "Deckung" sería "coincidencia". Pero Husserl emplea "sich decken" como equivalente de "entsprechen", y además sólo metafóricamente puede hablarse de una "coincidencia" de lo significado y lo percibido. Por consiguiente hemos preferido como traducciones, respectivamente, "corresponder (estrictamente)", y "correspondencia (estricta)".

gañoso (irreführend) creer en una correspondencia estricta (Deckung) de la expresión con la percepción, en la medida en que tal correspondencia llevaría a pensar que la significación se halla en la percepción misma, y conduciría a no tener en cuenta que tanto la percepción como las intenciones de la significación consisten en una compleja concatenación (Verknüpfung) de actos. En el ejemplo que acabamos de ver, y que se basaba en la contemplación del papel blanco, los actos concatenados son: el de significar el color blanco del papel, el de significar el papel como substancia, el de significarlo como ente. A estos actos de significación corresponden unas intenciones expresadas por las correspondientes palabras, intenciones que, sin embargo, van más allá del contenido suministrado por la percepción pura y simple. En cada uno de estos casos se dará, por lo menos, una excedencia (Überschuss, en terminología de Husserl) en la significación, por cuanto en ellos aparece siempre "una forma que no encuentra, en el fenómeno, entidad alguna en la que pueda realizarse o confirmarse".¹³⁷ Por ejemplo, en el primero de estos actos concatenados, "la intención de la palabra 'blanco' sólo en parte se corresponde estrictamente (deckt sich) con el momento o componente del color (Farbenmoment) del objeto presentado; por lo tanto queda un excedente (Überschuss) en la significación que no se halla realizado. ¿Y no vuelve a surgir un caso similar, es decir, una forma no confirmada por el correspondiente fenómeno, aunque esta vez de una manera más disimulada, en el caso del sujeto 'papel'? (...) La actividad realizadora que es propia de la percepción pura y simple no es suficiente para la realización de tales formas."¹³⁸ Ocurre, en suma, que la entidad signifi-

137. Loc. cit., pág. 131. Traducimos el término "Überschuss" por "excedencia", "überschüssig" por "excedente" o "excedentario", y "Überschüssigkeit" por "excedentariadad"; por ejemplo, hay un excedente en la significación; ésta es por tanto excedentaria. "Excedencia" se refiere a cada caso concreto; "excedentariadad" designa la noción general de "hallarse en excedencia" o "estar en posición excedentaria".

138. Ibid. Asoma en este párrafo una alusión al tema de la excedentariadad clásica: tal como el eidos contiene una multiplicidad de objetos posibles (el objeto individual es así desbordado), también cada individuo desborda a su vez el eidos.

ficada por la expresión es por naturaleza excedentaria con respecto al dato intuitivo.¹³⁹

Desatendiendo esta conclusión, de evidente significado negativo para las ilusiones del paralelismo, podría, sin embargo, ser mantenido el primitivo postulado de que tal paralelismo existe. Es decir, podría seguir siendo afirmado que hay un paralelismo entre lo significado por la expresión y el material sensible, o sea el dato intuitivo, que corresponde a dicha expresión, y en el cual ésta solicita realizarse (o, al menos, solicitan realizarse los actos objetivadores que suministran dicho material o dato sensible, y sobre los cuales la percepción se fundamenta). El postulado de dicho paralelismo, en el fondo, corresponde a la doctrina según la cual la expresión no es más que la simple réplica o reproducción de lo que viene dado en la intuición. En efecto: la posibilidad de mantener el postulado del paralelismo está basada en el hecho de que, junto con los actos que dan lugar a la percepción (los actos fundadores), sobrevienen asimismo unos actos que se fundamentan en ella (los actos fundamentados), siendo unos y otros

139. Según la ambigua descripción de Taminiaux, "la significación funciona como una forma que excede al contenido de la representación sensible pura y simple, [de modo que un enunciado] expresa una significación que va más allá de lo puro y simplemente percibido." (Taminiaux, op. cit., 169). Conviene, en este punto, esclarecer el uso de la distinción materia/forma. Por una parte tanto la expresión como la intuición (percepción, imaginación, etc.) son formas "impresas" sobre el material respectivo, es decir, sobre el material de la significación, en el caso de la expresión, y el material sensible en el de la percepción. Por otra parte, en la expresión misma distinguimos entre materia y forma, o más precisamente, entre elementos materiales (los que encuentran en la intuición una realización directa) y elementos formales o complementarios, los cuales, aunque igualmente pretenden realizarse, no encuentran realización inmediata en la intuición. Esto quiere decir que el concepto de forma, apropiado para describir el funcionamiento de la significación, no debe ser confundido con lo que en la intuición categorial es, como vamos a ver, el correlato objetivo de las formas categoriales del enunciado, o sea que no debe ser confundido con la forma de la representación. Una cosa es entender la significación como una forma (la cual el contenido de la representación nunca puede llegar a ocupar del todo), y otra muy distinta referirse a la forma de la representación, que es el concepto opuesto al contenido de la representación misma, o sea, en otros términos, el concepto opuesto al material sensible-real: el Stoff en las LU, la hylé para las Ideen.

actos generadores de objetividad. Precisamente lo que Husserl está sugiriendo a lo largo de todo el capítulo de la VI LU dedicado a la intuición categorial, y por más que nunca lo llegue a expresar claramente, es que las intenciones de la significación no pueden ser estrictamente puestas en correspondencia (es decir, son siempre excedentarias) con los actos objetivadores sobre los que la percepción se fundamenta, al tiempo que sí que lo pueden ser con los actos, también objetivadores, que se fundamentan sobre la percepción (aunque, entonces, la objetividad que generan no tiene por qué ser sensible). Con la mencionada dualidad de actos fundadores y fundamentados ocurre lo siguiente: mientras que los actos fundadores son los que llevan a cabo la unificación e interrelación de los datos sensibles, y la adecuación de los mismos a una determinada Gestalt, el papel de los actos fundamentados lo explica Husserl del modo que sigue: "El carácter esencial de la percepción es de orden cognitivo (erkenntnismässiges Wesen), y así la objetividad fenoménica surge como viniendo dada por sí misma: esto es lo que constituye el fundamento de ciertos actos concatenantes (verknüpfende), relacionadores (beziehende) o, de una manera U otra, modeladores (sonstwie formende), y estos actos son aquellos a lo cual la expresión, ayudada por la variedad de las formas que es capaz de adoptar, se adapta o adecúa (sich anmisst), y aquello en lo que la expresión, en cuanto que las formas de la misma surgen sobre el fundamento (Grund) de la percepción misma, encuentra su realización."¹⁴⁰

Hemos señalado, al principio, cómo no podía ser mantenida la hipótesis de que existe un paralelismo estricto entre expresión y percepción (lo significado por la expresión y el dato o material sensible), paralelismo del que inicialmente se postuló que consistía en una correspondencia estricta, o réplica mimética, entre ambas entidades. Pero ahora acabamos de indagar la validez de una versión modificada de tal hipótesis. Tal variante postula que el paralelismo estricto se halla, en realidad, establecido en

140. Husserl, LU II/2, 131-2. Aquí "sich anmisst" puede traducirse como "aquello a lo que se adecúa"; pero tal traducción no era posible cuando postulábamos un paralelismo estricto entre expresión y percepción (o los actos objetivadores en los que ésta se fundamenta) puesto que en tal caso la expresión "excede a" (o sea, es excedentaria respecto de) aquello en lo que encuentra su realización.

tre las intenciones de significación de la expresión, por un lado, y por otro lado los actos fundamentados en la percepción que son generadores de relaciones y de formas, así como, en general, de objetividad. Esta hipótesis es ya más plausible. Lo que ocurre es que no deja de ser una correspondencia un tanto extraña (a las intenciones se les hace corresponder actos, cuando parece que aquéllas sólo pueden ser realizadas adecuadamente por los objetos constituidos por dichos actos), de tal modo que el paralelismo estricto, si es que tal hipótesis se confirma, jamás podrá consistir en una réplica mimética, por cuanto que los actos no son la contrapartida adecuada a las intenciones. Pero, a causa de lo postulado por la doctrina fenomenológica de la verdad y la evidencia, no podemos abandonar la pretensión inicial de un paralelismo tan estricto que, en el fondo, consista en una *Gegenbildlichkeit*, como dice Husserl, o sea en una relación especular-mimética de imagen-antiimagen: un paralelismo, en suma, carente de toda excedentariadad. Por tal razón no queda más remedio que identificar los objetos de tales actos fundamentados, por alejados de la intuición sensible que puedan estar tales objetos. Por lo pronto, a Husserl no le cabe duda alguna sobre el hecho de que la hipótesis de la correspondencia estricta queda confirmada en el caso del paralelismo entre las intenciones de la significación y los actos fundamentados en la percepción. La argumentación de Husserl es poco convincente: primero afirma que "el paralelismo se establece de nuevo (*stellt sich wieder her*), lo cual sólo tiene sentido si alude a un paralelismo de talante inaceptablemente difuso, puesto que la existencia de un paralelismo estricto (el único que cumple las condiciones impuestas por la realización de las intenciones de una expresión, y por tanto satisface los requisitos de la doctrina fenomenológica de la verdad) quedaba descartado al sobrevenir la excedentariadad de la expresión. Pero a continuación afirma Husserl que "no se trata ahora de un paralelismo entre las intenciones de significación de las expresiones, y las percepciones simples que corresponden a las mismas, sino de un paralelismo entre las intenciones de significación y los actos fundamentados en las percepciones."¹⁴¹ Esto indica que se trata, en realidad, de un paralelismo que ha abandonado toda pretensión a

141. Loc. cit., 132. Por otra parte, inconsecuencias como la del precedente "*stellt sich wieder her*" no son infrecuentes en Husserl, y no queda más remedio que neutralizarlas mediante una lectura atenta.

detentar un carácter mimético. Existe, efectivamente, un paralelismo, pero la intención de significación no consiste en una mera réplica o reproducción del material sensible o sea del dato intuído. Hay que explorar, pues, la naturaleza de tal paralelismo a base de indagar en la dirección que apunta a la existencia de un "material" suprasensible, y de este afán indagador surgirá la necesidad de la intuición categorial.

Como conclusión y ateniéndonos exclusivamente al primero y fundamental intento de confirmar la hipótesis de un paralelismo estricto entre expresión y percepción, procedamos a analizar el resultado obtenido. Este puede resumirse diciendo que la confirmación que se buscaba no se ha producido. No hay paralelismo estricto alguno entre las intenciones de la significación, por un lado, y por otro la percepción o, mejor dicho, toda posible componente de la percepción obtenida mediante análisis. Las más fundamentales de tales componentes, es decir, los actos o vivencias intencionales que hacen que la percepción sea posible, o sea los actos que suministran la objetividad y sobre los cuales se fundamenta la percepción misma (y a los que no cabe confundir con los actos fundamentados en la percepción, el objeto de los cuales, como vamos a ver, no tiene necesariamente que venir dado a la sensibilidad, y con los cuales Husserl sí que establece un paralelismo estricto respecto de las intenciones de la significación), nunca llegan a realizar todas las intenciones contenidas en la expresión. La significación es siempre excedentaria respecto de tales actos. De modo que estamos ante un paralelismo que, desde luego, no es estricto (es un paralelismo impuesto por la noción de verdad como realización, pero que al mismo tiempo no contiene correspondencia ni mimesis alguna, puesto que encierra excedentaria), y cuya índole es más bien paradójica, puesto que se trata de un paralelismo en el que lo fundamentado o legitimado¹⁴² (la intención correspondiente a la significación se fundamenta en los actos ge-

142. Es obvio que utilizamos aquí el sentido "débil", no riguroso, del término "fundamentar". El uso de tal término viene justificado por la proximidad fonética del mismo respecto del husserliano "fundieren", al cual traduce, aunque el equivalente estricto de "fundierte" (y del "fondé" de Taminiiaux) sería más bien "legitimado", y el de "fundierend" (y de "fondant") "legitimador". No deja, en efecto, de resultar sorprendente una entidad "fundamentada" que precede paradójicamente a la "fundamentación" misma, a menos que se quiera ver en tal dialéctica de fundamentación y excedentaria un precedente del trascendentalismo circular-hermenéutico que, como será indagado en su momento (Parte II), constituye la sección medular de la innovación metodológica de la ontología fundamental.

neradores de objetividad) es, a su vez, fundamentador de aquello en lo cual se fundamenta (ya que sin la intención correspondiente a la significación no se establecerían los actos generadores de objetividad en la percepción), y al mismo tiempo la significación es excedentaria respecto de dicho fundamento. Según Taminioux, en este entramado de fundamentación y de excedencia puede, desde un punto de vista formal, entreverse la tríada (la excedencia y la fundamentación, que por ser recíproca cuenta dos veces) que dentro de poco vamos a encontrar de nuevo al referirnos a la categoría "ser".

Dada la importancia de estos resultados para la problemática central de nuestro trabajo vamos a profundizar en los análisis de Husserl. Para soslayar la vaguedad y "excedentariadad" terminológica que son características de Husserl, procederemos a formalizar nuestra indagación. A tal fin designaremos mediante letras (a-b-c-d) los principales conceptos. "a" = la intención vinculada a todo referirse significativo: lo significado por la expresión; las intenciones de significación de las expresiones; "das bedeutende Meinen". "b" = la intuición realizadora o cumplidora; el dato o material sensible; el dato intuído; "die erfüllende Anschauung". "c" = actos fundamentados en la percepción y generadores de objetividad (referidos al objeto de modo distinto a cómo se refieren al mismo los actos que hacen posible su intuición) y que dan lugar a relaciones, concatenaciones, y formas en general. "d" = actos fundamentados en la percepción y generadores de objetividad, que dan lugar a generalidades o idealidades.¹⁴³ Establecida esta notación, hay que señalar lo siguiente: 1) Atendiendo a que en las IU conocimiento y evidencia tienen carácter de realización e identificación (la verdad de un enunciado consiste en la realización de todas las intenciones presentes en el mismo) se formula la hipótesis que postula un paralelismo que consiste en una correspondencia estricta (entsprechen, sich decken) o

143. "b", "c" y "d" son explicitados por Husserl del modo que sigue. "Los actos en los que las componentes de lo concreto-sensible sobrevienen como dadas; los actos, de signo opuesto a los anteriores, en los que determinados estados de cosas concretos son datos como objeto de pensamiento, o sea que incluyen en sí mismo su objeto real y fundamentador; y finalmente los actos de tipo generalizador, cuyo objeto es 'de orden elevado', pero que no incluyen su objeto fundamentador." (Husserl, IU II/2, 147).

adecuación (armessen) entre expresión y percepción (ambas funcionan como imagen y antiimagen, son la misma forma impresa (aus-gedruckt) sobre materiales distintos: el material de la significación o signitivo, y el material sensible), o sea que se postula un paralelismo estricto entre "a" y "b". 2) Analizando (1) puede advertirse que, en realidad, no hay correspondencia estricta entre expresión y percepción (en la significación sobre viene una excedencia, y precisamente son las partes formales de la misma la entidad excedentaria), y por lo tanto en modo alguno puede hablarse de paralelismo estricto. 3) Se indaga la hipótesis de que existe una correspondencia estricta entre "a" y "b", de tal modo que los aspectos formal-categoriales de "a" se corresponden, respectivamente, con "c" y con "d" (en el caso, claro está, de los enunciados generales). Siendo positivo el resultado de tal indagación, queda establecido cierto tipo de paralelismo. Un paralelismo, en efecto, que no tiene ya pretensiones miméticas, en cuanto que no se trata, tal como se había postulado en (1), de que en la expresión se encuentre la réplica simple de lo intuitivamente dado. Pero en cambio se trata de un paralelismo en sentido estricto, es decir, un paralelismo que no tolera excedentaria alguna. Con lo cual queda todavía por identificar el contenido de tales actos, es decir, lo que más adelante vamos a designar como "intuición categorial".¹⁴⁴ Vamos ahora a esquematiz

144. En el caso de la correspondencia de lo formal-categorial de "a" con "c", hay que tener en cuenta que cuando Husserl la describe alude confusamente, como se ha visto, a que el "paralelismo se restablece (stellt sich wieder her)", cuando en realidad debería señalar que se ensaya de nuevo la frustrada hipótesis del paralelismo. Cuando compara "a" con "b" dice Husserl: Si todas las partes y formas de la significación corresponden a las partes y formas de la percepción, entonces habrá un paralelismo entre el significar y el intuir (LU II/2. 129). Pero al comparar "a" con "c" afirma: El paralelismo se restablece, aunque esta vez entre las intenciones de la significación y los actos formadores fundamentados en la percepción. (Loc. cit., 132). Y no puede afirmar que el paralelismo se restablece porque el condicional anterior no determina la existencia de un paralelismo; aunque es cierto que tampoco la niega al no tratarse de un bicondicional, o sea al imponer una condición que es suficiente pero no necesaria. En este punto Taminaux añade a la típica falta de cuidado de Husserl el atolondramiento de su propia lectura, ya que no sólo no detecta la incoherencia, sino que además divaga sobre ella, afirmando que las intenciones de los elementos formales de la significación "se miden" ("se mesurent": se supone que quiere decir que "se realizan en") en los actos objetivantes (o sea en "c": Cf. Taminaux, op. cit., 159), ya que "según Husserl la excedentaria es una forma (Ibid.). Cuan-

zar las relaciones que la totalidad de las intenciones de la significación mantienen con los actos (las vivencias intencionales), según el papel que éstos detentan en la percepción, así como con los objetos correspondientes a dichos actos.

Actos generadores de objetividad, y sobre los cuales se fundamenta la percepción:

- (A) Existe correspondencia estricta con los componentes o elementos materiales de la significación, pero no con los formales o categoriales.
- (B) Hay un paralelismo difuso.
- (C) Hay excedentaria de la significación; no hay mimesis o réplica, ni la habría en caso de existir una correspondencia estricta.

Objetos sensibles correspondientes a tales actos:

- (A') Hay el mismo tipo de correspondencia que en el caso de los actos.
- (B') Hay el mismo tipo de paralelismo excedentario.
- (C') No hay mimesis, pero la habría en el caso de que se diera una correspondencia estricta.

.....

Actos generadores de objetividad, fundamentados en la percepción:

- (D) Existe una correspondencia estricta con las componentes o elementos formales de la significación.
- (E) Hay un paralelismo estricto si a tal correspondencia estricta se añade la que los componentes materiales mantienen con los actos fundadores.

do en realidad lo que Husserl afirma es que la entidad que es excedentaria son los elementos formales de la expresión. Además Taminaux parece no entender cómo establece Husserl el paralelismo entre expresión y actos fundamentales; asimismo, al impugnar (correctamente en este caso) la existencia de mimesis o réplica, atribuye la ausencia de ésta a que "lo replicador excede lo replicado" y (obscuramente) a que "la intención de significación es del orden de lo excedente."

- (F) No tiene sentido hablar de mimesis a causa de la heterogeneidad de lo relacionado.

Objetos no necesariamente sensibles, correspondientes a tales actos:

- (D') Se da el mismo tipo de correspondencia que en el caso de los actos.
(E') Hay el mismo tipo de paralelismo si se cumple la condición mencionada.
(F') Existe una mimesis o réplica en la medida en que se acepta una contra partida no sensible, o sea categorial, para las intenciones correspondientes a los elementos formales de la significación.

- ee) La necesidad de una síntesis identificadora-realizadora entre los términos del paralelismo excedentario. La necesidad correlativa de una intuición no sensible de las formas categoriales.

El resultado que acabamos de obtener nos permite, ahora, percibir claramente cómo Husserl, en el proceso de establecer la intuición categorial, está condicionado por un doble planteamiento. Por un lado, como se acaba de ver, la existencia probada, en la percepción, del paralelismo excedentario y recíprocamente fundamentador entre intención(es) de la significación y actos generadores de objetividad. Por otro lado, la condición necesaria de síntesis o identificación, por la cual las intenciones de la significación son realizadas o confirmadas en la intuición. Para Husserl no puede haber conocimiento verdadero sin esta síntesis-identificación-realización-confirmación. Por lo tanto, si la intuición sensible, la cual siempre aparece en posición carencial respecto de las intenciones de la significación (lo cual es lo mismo que decir que ésta, a su vez, siempre aparece, correlativamente, en posición excedentaria; como acabamos de ver en el ejemplo más simple de intuición sensible, es decir: la percepción), no puede llevar a cabo tal proceso de síntesis, entonces no hay otra salida posible del dilema más que admitiendo la existencia de una intuición no sensible, la cual estaría encargada de llevar a cabo el mencionado proceso de identificación-realización. En resumen: se establece una transformación (y

no una supresión) del antiguo paralelismo ingenuo entre la expresión y el dato sensible, pero el resultado de tal transformación es un paralelismo que, en vez de ser mimético-reproductivo-adecuado, es un paralelismo excedentario, es decir: no mimético. Por consiguiente, Husserl no puede llevar adelante su programa (el conocimiento verdadero sería la realización de la significación en la intuición) más que a condición de establecer un nuevo tipo de intuición (de un ámbito de lo dado que, en tal caso, será no-sensible) que coincida-con/se-identifique-con/realice/confirme al excedente de la significación, es decir, lo dejado al descubierto o por realizar en la versión transformada del paralelismo primitivo. La excedencia de las intenciones de la significación respecto de los actos generadores de objetividad y organizadores de la percepción, reaparece en una perspectiva más general centrada en la realización (parcial) en la intuición de los elementos del enunciado. "En los enunciados que confieren expresión a todo tipo de intuición en sentido primario, topamos con (wir kommen auf) elementos presentes en los términos de dichos enunciados -los llamados 'elementos materiales (stoffliche) '- que encuentran realización directa en la intuición (percepción, imaginación, etc.), mientras que las formas auxiliares (ergänzende Formen), aunque como tales formas de la significación igualmente exigen (heischen) realizarse, nada encuentran, ni en la percepción ni en los actos correspondientes a la misma, que pudiera serles adecuado (was ihnen je gemäss sein könnte). Esta diferencia básica la designamos como diferencia categorial o absoluta entre la forma y la materia de representación."¹⁴⁵ Pero que las formas del enunciado no encuentren realización en la realidad sensible del dato percibido no quiere decir que no le corresponda algún tipo de objetividad que les sea estrictamente correlativa. "Las formas categoriales no encuentran correlato objetivo posible alguno en la esfera de la percepción sensible, y en definitiva tampoco en la correlativa esfera de la intuición sensible, o sea que, considerando globalmente el problema, podemos afirmar que no encuentran posibilidad de realización alguna en los actos de la percepción sensible. (...) En vano buscaremos los correlatos objetivos de las formas categoriales de los enunciados (en el caso de que definitivamente podamos asignárselos) en la esfera de los objetos reales,

145. Husserl, LU II/2, 136.

expresión que no significa otra cosa más que los objetos de toda posible percepción sensible. Los correlatos objetivos de las formas categoriales no tienen momentos 'reales'.¹⁴⁶ Vamos a resumir lo que precede en el lenguaje más sencillo posible, en un esfuerzo por contrariar la complicación innecesaria con la que Husserl expone esta problemática. Las formas categoriales en la expresión no tienen correlato alguno en la esfera de los objetos reales, lo cual es lo mismo que decir: en el ámbito de los objetos de posible percepción sensible. Pero como que todo enunciado perceptivo es la expresión de una percepción, o sea de lo que en la percepción es intuïdo y por tanto "viene dado por sí mismo", entonces si las formas categoriales de la expresión no se corresponden con elemento alguno de la percepción, al menos en la acepción cotidiana de este término, que la concibe como "percepción sensible", necesariamente ocurre lo siguiente. Todo enunciado sobre "la expresión de lo percibido" tiene que tener un sentido distinto al habitualmente aceptado, y asimismo tiene que haber un tipo de actos o vivencias intencionales que preste a los elementos categoriales o formales de la significación "los mismos servicios" que la percepción sensible presta a los elementos materiales. Por lo tanto, en virtud de tales actos, el objeto (el correlato intencional) que corresponde a las formas categoriales es dado a la "intuición" (puesto que así se llama todo acto realizador). No se trata, desde luego, de que tal objeto sea meramente pensado o significado; se trata, en realidad, de que "nos es puesto ante los ojos". Podemos decir que lo intuimos e incluso que lo percibimos, por poco que llamemos intuición a todo acto realizador, y percepción al acto realizador que suministra una representación de sí mismo que lo autentifica. Ocurre, sin embargo, que aunque formalmente nos hemos seguido sirviendo de los términos "objeto", "intuición" y "percepción" (si hay el correlato de una forma es preciso, en efecto, hablar de "objeto", y si la representación de dicho objeto nos viene dada hay que hablar de "percepción"), en lo que acabamos de referir se trata de una "intuición suprasensible", o sea "categorial". Tanto la intuición sensible como la categorial corresponden a un tipo de actos (actos categoriales o fundamentados, y actos sensibles o fundadores, respectivamente) en los cuales algo real se mani-

146. Loc. cit., 137-138.

fiesta como dado por sí mismo. Tal especificación tiene por finalidad apartar de nuestra consideración tanto los actos meramente signitivos como los actos de simple imaginación, que como tales están desprovistos de creencia alguna en la realidad de lo imaginado.

b) El ser como presencia fenomenal dada en la intuición categorial.
Anticipación de la cuestión acerca del ser.

aa) La forma categorial "ser. El ser como dado en la intuición categorial. La percepción como un acto cognitivamente completo.

Llegados a este punto, nos interesa proceder a la aplicación de este planteamiento a la forma categorial "ser", ya que tal aplicación es el único modo de elucidar la preeminencia atribuida a la VI LU por la posición interpretativa que estamos analizando, así como la legitimidad de la posición central de la intuición categorial. Esta centralidad se halla expresada en el dictum heideggeriano según el cual "Husserl ha liberado al ser de las ataduras (Festlegung) que le unían al juicio", ya que en la VI LU "el ser no es concepto simple alguno, ni tampoco una abstracción pura que ha llegado hasta nosotros por el camino de la deducción (die sich auf dem Weg der Ableitung ergeben hat)", de tal modo que la contribución husserliana habría "consistido precisamente en esa presentificación (Vergegenwärtigung) del ser, [en haber mostrado al ser] presente fenomenalmente en la categoría"¹⁴⁷. Por lo pronto, nos dice Husserl, "el ser, tanto en su sentido atributivo como en su sentido predicativo, no se realiza (erfüllt sich) en percepción alguna. Aquí podemos recordar la frase kantiana 'el ser no es predicado real alguno' (...) Kant dice precisamente lo que nosotros queremos dejar claro. Puedo ver el color, pero no el ser-de-color. Puedo sentir lisura (Glätte), pe

147. Heidegger, VS, 115-116. "Fenomenal" y "fenomenalmente" son aquí las dos designaciones apropiadas, en vez del "fenoménico" y "fenoménicamente" que ocasionalmente aparecen en la literatura sobre fenomenología. "Fenomenal" quiere decir que pertenece a la categoría del fenómeno, o sea que es dado a la experiencia. "Fenoménico", en cambio, indica simplemente "que concierne al fenómeno". Cf. Foulquié, Dictionnaire, 536.

ro no el ser-liso. Puedo oír el sonido, pero no el ser-sonido. El ser no es nada en el objeto, ninguna parte del mismo, ningún momento que habite en él (ihm einwohnendes); ninguna cualidad o intensidad, y tampoco figura, forma interna o rasgo constitutivo alguno. Pero tampoco es el ser algo ligado a (an) un objeto, no es tampoco ni una interioridad ni un rasgo exterior reales, y en definitiva |el ser| no es una 'cualidad', del tipo que sea, en sentido real. Tampoco tiene nada que ver con las formas que confieren unidad a las cosas (sachliche Einheitsformen), es decir las formas que vinculan a los objetos |formando otros| objetos dotados de mayor generalidad (umfassendere). (...) No es posible encontrar |en todo lo referido| nada que corresponda al ser. Todo lo captado son entidades perceptibles (Wahrnehmbarkeiten), y éstas agotan (erschöpfen) de tal manera el ámbito (Umfang) de las percepciones posibles que a partir de tal hecho puede decirse y constatarse que el ser no es absolutamente (schlechthin) nada que sea perceptible."¹⁴⁸ Y tampoco vendrá dado el ser (y con él las restantes categorías) por tipo alguno de percepción interna ("inner sense" en el sentido de Locke). "La palabra 'es' es una componente real del juicio", y como tal "se realiza en la percepción interna del juicio sobre la realidad; pero la idea del es no se realiza en ella. El ser |i.e., el 'es mismo' (das ist selbst), lo significado por la palabra 'es'| no es ni un juicio ni una componente real de un juicio",¹⁴⁹ y queda por tanto fuera del alcance de la percepción interna.

Sin embargo, el ser, el "es mismo", nos es dado. Ciertamente que no es "dado" como correlato de la percepción sensible externa, ni "dado" por medio de la percepción interna, pero nos es necesariamente "dado" cuando un juicio cuya intención es un determinado "estado de cosas" (Sachverhalt) resulta verdadero o adecuado en tanto que aquélla se realiza en tal "estado de cosas", el cual es por naturaleza heterogéneo al juicio mismo, y constituye el correlato objetivo del mismo. Si el ser, el "es mismo", por

148. Husserl, LU II/2, 139. Aquí Husserl deja bien claro que su doctrina de la "intuición categorial" no es exactamente una reposición de la noción medieval de viriditas, el abrirse paso del ser hasta emerger en la naturaleza misma de las cosas, a pesar de que con frecuencia se tiene la impresión de que Husserl está evocando tal concepto.

149. Loc. cit., 140.

consiguiente, no es dado, ¿dónde encuentra su realización, si no se halla realizado ni en la percepción sensible externa ni en la percepción interna? La respuesta de Husserl es que el ser, el "es mismo" (y con él todas las significaciones de forma categorial) encuentra su realización no en una intuición sensible, sino en una intuición categorial, es decir, no en un acto perceptivo entendido como la recepción del material sensible, sino en "un acto que rinde a los elementos categoriales de la significación los mismos servicios (leistet dieselben Dienste) que la percepción sensible rinde a los |elementos| materiales"¹⁵⁰ Así pues, el establecimiento de objetividad que la recepción del material sensible lleva a cabo a partir de este material mismo, y que consiste en la realización de las intenciones correspondientes a los elementos materiales de la significación, tendría una réplica en un proceso paralelo, el cual establecería la objetividad en la que se realizan las intenciones correspondientes a los elementos formal-categoriales de la significación. El acto organizador de esta última objetividad sería precisamente la intuición categorial. Por medio de este concepto podría ser explicada, entre otras cosas, la naturalidad con la que suele aceptarse que los enunciados sobre la percepción expresen, sin más, lo que se percibe, o sea "que al enunciado perceptivo considerado en su totalidad |elementos formal-categoriales incluidos| se le pueda designar como expresión de la percepción y de lo que en la percepción es intuído y dado en sí mismo (selbst gegeben)." Tal incontrovertida aceptación del supuesto hecho de que el lenguaje puede "calcar" la realidad percibida, se debe, simplemente, a que lo que en el enunciado es formal se realiza en la misma medida que lo que en el mismo es material, "como deja fuera de toda duda la presentificación de un ejemplo cualquiera de enunciado perceptivo."¹⁵¹ Al completar la función de la intuición

150. Loc. cit., 142. En el párrafo que precede hemos aceptado la ya implantada costumbre de traducir Sachverhalt por "estado de cosas". Sin embargo, la traducción precisa sería "proceder de la cosa", o bien "ocurrir de la cosa", más aproximados al sentido de "Verhalt" y fieles a la mayor cercanía de la palabra alemana a una ontología del acontecimiento más que a una ontología del ser. "Sachverhalt" designa el ente provisto de sus relaciones, exactamente el contenido de "was der Fall ist", como se lee en la declaración liminar del Tractatus wittgensteiniano, siendo en el fondo la germanización más o menos feliz de la expresión latina "habitud rei".

151. Ibid.

sensible con la de intuición categorial se nos hace posible entender ahora la percepción como el acto cognitivamente completo por el cual "la cosa misma" se da intuitivamente (se confirma o realiza) en su identidad, en su corporeidad (leibhaftig), en su mismidad; y de este modo queda superado el tradicional punto de vista según el cual la percepción no es más que una mera recepción precognitiva (puesto que la cognición empezaba con el juicio) del dato material. Esta capacidad de "hacer accesible" (traducción aproximada de la Erschlossenheit alemana, que más adelante encontraremos reiteradamente en Heidegger) que la doctrina de la "intuición categorial" atribuye al enunciado, fue glosada diafánamente por Heidegger en las lecciones de 1925. "Las relaciones estructurales (Aufbauverhältnisse) que las intenciones correspondientes a los actos fundamentales mantienen con las intenciones correspondiente a los actos simples (schlicht), así como la objetividad correspondiente a los objetos reales, están en conexión con una nueva y superior objetividad: la que corresponde a los nuevos objetos que son significados o figurados (vermeint) en la significación o figuración del enunciado pleno. El enunciado es un nuevo hacer-sensible (zugänglichmachen) los objetos simplemente dados, un nuevo hacer-accesible (erschliessen) que da lugar a que tales objetos pasen a ser explícitamente lo que son."¹⁵² "La percepción simple, en la que la totalidad de los objetos viene dada explícitamente en la mismidad (selbigkeit) corporal (leibhaft) de la cosa dada, puede volverse el fundamento para la construcción (Aufbau) de nuevas objetividades."¹⁵³

bb) La excedentariadad del ser. El ser, liberado por Husserl de la abstracción por medio de la analogía.

Según la doctrina de la intuición categorial, el ser nos vendría dado en una relación de fundamentación recíproca, paralela a la que antes hemos advertido entre la intención de la significación y los actos objetivadores en la percepción, y de la cual prolonga la situación de excedentariadad. Del mismo modo que, p.ej., el concepto de "blancura", a) es excedentario respecto de cualquier blanco singular dado en la sensibilidad, al tiempo que b) la presencia del blanco singular es una condición necesaria que fundamenta el acto de abstracción del que surge, y c) a su vez, el concepto de "blancura", al ser dado no sensiblemente, hace posible que se dé en la intuición el blanco singular, ahora encontramos esta misma tríada (excedencia+doble fundamentación recíproca) en el concepto "ser". No hay el ser de las cosas sin el resultado, siempre ex-

152. Heidegger, GA 20, 84

153. Loc. cit., 83.

cedentario, de la intuición categorial del ser, pero al mismo tiempo no hay tal intuición categorial sin que a su vez se dé el ser de las cosas. "Así como un concepto cualquiera sólo puede 'surgir' (entspringen), o sea, sólo nos puede ser dado en sí mismo, sobre la base de un acto que nos pone ante los ojos (vor unser Auge), al menos imaginativamente, alguna particularidad que corresponde a dicho concepto, del mismo modo el concepto ser sólo puede surgir cuando algún ser se nos pone ante los ojos, en la realidad o en la imaginación."¹⁵⁴ El ser es excedentario, según Husserl. Esta excedentariad del ser es analizada por Heidegger, quien la equipara^a la excedentariad de las intenciones no categoriales de la significación cuando al referirse a la VI LU afirma: "El 'es' es excedentario (überschussig) respecto de las afecciones sensibles (sinnliche Affektionen). Y sin embargo en cierto sentido es enteramente igual (durchaus wie) que ellas: el 'es' no es añadido o incorporado a las afecciones sensibles, |sino que| es visto en ellas, aun cuando es visto de una manera distinta a cómo se ve lo que es sensiblemente visible. Para ser 'visto' así tiene que ser dado (muss gegeben sein). Para Husserl lo categorial viene tan dado como lo sensible. Por eso la intuición categorial se da absolutamente (durchaus)."¹⁵⁵

Esta explicación de Heidegger contiene un resultado importante. La constatación de que, por más que mediante la intuición categorial Husserl haya liberado al ser de la necesidad de surgir por vía argumentativa (lo habría liberado de "las ataduras que lo unían al juicio lógico", del "camino de la deducción", de la "abstracción pura", de "venir formulado como 'un mero concepto'", nos dirá Heidegger¹⁵⁶), no es menos cierto que la misma intuición categorial es obtenida por Husserl recurriendo paradójicamente a la analogía. "Dado que la intuición categorial sobreviene de manera similar a cómo sobreviene la intuición sensible (o sea que sobreviene por donación (gebend)), cabe afirmar que Husserl llega a la intuición categorial por el camino de la analogía. En una analogía algo suministra el criterio (Massstab) para la correspondencia que se establece. En la analogía entre ambas intuiciones, ¿qué corresponde a qué? Respuesta: los datos sensibles suministran el criterio, y la entidad que corresponde a los datos sensibles es lo categorial. La intuición categorial es hecha análoga (analog gemacht) a la intuición sensible."¹⁵⁷ La aspereza de esta última expresión (la intuición categorial es hecha análoga) subraya el aspecto forzado, voluntarista y en el fondo contraintuitivo que el proceder de Husserl tiene a los ojos de Heidegger. Pero, sobre todo,

154. Loc. cit., 141

155. Heidegger, VS, 114.

156. Loc. cit., 116.

157. Loc. cit., 114

la obtención por analogía de la intuición categorial no deja de ser paradójica: Husserl libera al ser de la argumentación, pero lo hace por medio de un clásico razonamiento analógico. Las consecuencias de este proceder, el cual, ante todo, contradice la exigencia fundamental fenomenológica de inmediatez, es decir, de que todo dato venga dado como donación inmediata de sí mismo (in der Weise der unmittelbaren Selbstgebung, como Husserl afirma), las vamos a encontrar dentro de poco.

Es cierto, sin embargo, que en la obra de Husserl los razonamientos por analogía siempre son objeto de una peculiar transformación. "Husserl elimina el carácter conclusivo de las deducciones por analogía (den Schlusscharakter des Analogieschlusses), y con ello puede acceder a un concepto originario de analogía, con lo cual la analogía puede pasar a formar parte del análisis constitutivo de la conciencia."¹⁵⁸ Husserl habría venido así empleando razonamientos analógicos en toda su obra (proceder impermissible, como veremos más adelante, desde un punto de vista estrictamente fenomenológico, puesto que vulnera el principio de la intuitividad presentificadora y autodonadora) a base de desproveerlos de toda formalidad lógico-deductivo-conclusiva. "Para Husserl la analogía se halla de tal manera fundada en ^{la} apercpción, que toda heteropercepción se presenta como una percepción que estructuralmente corresponde a la autopercepción."¹⁵⁹ Husserl no aborda el problema clásico de la existencia de otras conciencias y otras subjetividades (la "Fremderfahrung", como dice Husserl), según procedimientos tradicionales, por medio de razonamientos de estructura analógica, sino a base de analizar la dimensión autoperceptiva de la analogía misma. Lo mismo ocurre en el caso de la intuición categorial: la analogía determina la percepción (tiene que darse la intuición categorial) a base de presentarse ella misma como una modalidad perceptiva (si es una intuición categorial vendrá dada como tal intuición, aún cuando no se trate de una intuición sensible). Y sin embargo, por más que Husserl proceda a una "deslógización" de la analogía y arrebate a ésta su carácter conclusivo, lo cierto es que el modo cómo Husserl impone la existencia de la intuición categorial suscita buen número de reservas. Es cierto que lo que define la intuición es su venir-dado inmediato, de modo que la analogía que Husserl es

158. Klaus Hedwig, "Husserl und die Analogie", Zeitschrift für phil.Forschung 38 (1982), 80.

159. Ibid.

tablece sólo es impugnabile, a primera vista, si "darse" se interpreta como "darse sensiblemente". Pero también es cierto que si la "intuición categorial" es tal intuición, para captar su venir-dado inmediato no tendría que ser reconstruido el razonamiento analógico de Husserl. Por más que tal razonamiento pudiera haberme ayudado, de entrada, a tomar conciencia del hecho de tal intuición, parece que, una vez establecida la inmediata autodonación de las categorías, la inmediatez y corporeidad (como Husserl gusta de decir: *Leibhaftigkeit*) de tal presencia haría redundante el razonamiento analógico, del cual, sin embargo, debo servirme cada vez que pretendo "intuir las categorías". Ya que en caso de tener razón Husserl podríamos prescindir de su laborioso razonamiento sobre la intuición categorial del mismo modo que apartamos una escalera de mano después de haber subido por ella. La "tesis husserliana", en efecto, "de que el modo de ser de la categoría es calcado analógicamente del modo de ser del dato sensorial"¹⁶⁰ está expuesta a numerosas objeciones. "En la intuición categorial la objetividad significada por la intención no se hace ella misma intuitiva, no pasa a formar una 'presencia'. Es cierto que la realización de tal intención es intuitiva (*anschaulich*), pero también es cierto que la objetividad significada, por su parte, permanece representada de una manera tan sólo signitativa."¹⁶¹ Puede ser concedido a Husserl que el itinerario por el que accede a la intuición categorial no es de tipo constructivo, y más bien consiste en un "análisis de la evidencia", por lo cual se trata, en definitiva, de una "mostración". Pero atendiendo al resultado de tal itinerario hemos de admitir que al cabo del mismo tiene que haber, sea como sea, una "intuición": algo tiene que ser intuído, presentificado, captado en posesión de un sentido propio e inmediato. Ningún razonamiento es válido que pretenda negar la existencia de una intuición que el sujeto aprehende como tal intuición. Entonces, ¿por qué ha de ser válido un razonamiento que pretende que existe una intuición que es de índole tal que para que el su jeto tenga dicha intuición es preciso demonstrarle que la tiene? En la intuición categorial no sobreviene la primordial *Selbstgegebenheit* fenomenológica, el confinamiento en una situación "originaria (*originär*), en la manera de la autodonación (*Selbstgebung*) o de la proximidad a la cosa

160. Taminiaux, Regard, 180.

161. Tugendhat, Wahrheitsbegriff, 66.

(Sachnähe)".¹⁶² La definitiva formulación de la inadmisibilidad, desde un punto de vista fenomenológico, de la intuición categorial tal como Husserl la expone (sin detrimento, como vamos a ver, de que sea fértilmente interpretable haciendo violencia a las reticencias husserlianas ante la primacía de la donación) es la debida a J.L. Marion: "La intuición categorial es un término que designa una inferencia analógica sin justificación fenomenológica que, más que fijar la donación a la que se refiere, la disimula, (...) una analogía muy forzada (très fruste) que por medio de un sintagma nuevo (o muy viejo, según se mire) disimula el abismo de la donación del ser."¹⁶³

162. Klaus Held, "Edmund Husserl", en: Klassiker der Philosophie, vol. II, ed. por O. Höffe, (Munich: Beck, 1981), 278. La primacía de lo evidente debería contar, en el contexto fenomenológico, más aún que en otros ámbitos de la filosofía, donde las especulaciones tienen que soportar la prueba del testimonio inmediato. Un interesante antiparalelismo con el tema de la intuición categorial lo suministra la corriente neoestructuralista. Estase afana en demostrar que no puede existir tipo alguno de autoidentificación reflexiva por parte del sujeto, es decir, que dada la imposibilidad de su auto-presencia, el sujeto no puede ser pensado siguiendo el modelo de la reflexión. El carácter "disseminal" del signo, su total no-presencia, hace imposible, no solamente la significación transhistórica, tal como pretenden los defensores de la hermenéutica filosófica, sino también la significación puntual en la cual ha de basarse todo proceso reflexivo. Para nuestra crítica de la intuición categorial es importante señalar que a tal razonamiento, formalmente impecable, los detractores de la teoría oponen el hecho de la experiencia del hablar y del comprender, así como el de la experiencia reflexiva inmediata que el sujeto tiene de sí mismo. El dato intuído invalida la teoría mejor construida. "Quisiera objetar a Derrida que, si quiere ser coherente con lo que piensa, debe cometer la absurdidad de impugnar la existencia de la familiaridad (Vertrautheit) del sujeto para consigo mismo. Ello implicaría negar el hecho de que en el habla cotidiana tienen sentido expresiones como 'yo mismo', 'conciencia' y 'yo'." (Manfred Frank, Was ist Neostrukturalismus?, (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984), 358). En otro lugar de esta obra remacha el autor la idea, de la cual los defensores de la intuición o comprensión del ser deberían tomar buena nota, de que ni siquiera en filosofía el dato inmediato es soslayable. La conclusión de que el carácter "disseminal" de los signos (o sea su total no-presencia) hace imposible su función significativa puntual, es una absurdidad que es afirmada en contra de la experiencia del hablar y del comprender." (Loc. cit., 549).
163. Jean-Luc Marion. "La percée et l'élargissement-Contribution à la interprétation des Recherches logiques", Philosophie 2 y 3 (1985), 85 y 88 (vol. 2.). "Très fruste" quiere decir también "muy gastada, muy tosca", pero sin duda la mejor traducción de lo que quiere significar Marion la suministra el lenguaje coloquial: la intuición categorial designa una analogía "muy sudada".

- cc) La intuición categorial "roza" con la cuestión acerca del ser. La presencia fenomenal del ser como alternativa a la donación evidente.

Habiendo expuesto en detalle la doctrina de la intuición categorial, ha llegado el momento de preguntarnos: ¿Pero cómo y dónde encuentra Heidegger una justificación para afirmar que la intuición categorial roza (streift) la "cuestión acerca del ser" (die Seinsfrage), que la intuición categorial es el foco (Brennpunkt) del pensamiento husserliano?¹⁶⁴ Al fin y al cabo, la considerable importancia de estas afirmaciones, hechas en 1973, ha alentado la posición interpretativa que estamos estudiando, según la cual la ontología fundamental sería la continuación de la problemática en torno a la intuición categorial. Por todo ello parece conveniente que profundicemos en los posibles sentidos de la valoración tan explícitamente formulada por Heidegger. Su apreciación de la intuición categorial es, a primera vista, totalmente inequívoca: "Si planteo la cuestión acerca del sentido del ser, es preciso que previamente (zuvor) me halle más allá de la concepción (über die Auffassung hinaus) del ser como ser del ente. Como condición para poder desarrollar la cuestión acerca del ser, tenía el ser que ser dado (gegeben sein), ya que sólo así iba a ser posible inquirir (erfragen) en él acerca de su sentido. Al haber mostrado Husserl el ser como presente en la categoría, poseía yo finalmente un fundamento (Boden), o sea un punto de partida; 'ser' no es meramente un concepto (kein blosser Begriff)."¹⁶⁵ Con

164. Loc. cit., 111.

165. Loc. cit., 116. Vemos, pues, que en la intuición categorial se identifica, recurriendo a una analogía, un tipo no sensible de intuición, es decir, una modalidad de fenomenalidad o presencia fenomenal que no es la propia de la evidencia sensible, o sea la que corresponde a toda autodonación evidente hecha a la sensibilidad. Con ello Husserl está reduciendo la excedentariadad a la subsistencia o disponibilidad (la Vorhandenheit de SuZ) que constituirá más adelante el centro de las críticas de Heidegger a la fenomenología. La categoría ser es excedentaria respecto de la apariencia, y a la vez fundamenta la excedentariadad de las demás categorías. Haciéndose eco de las reservas de Heidegger, y refiriéndose a la intuición categorial, pregunta Taminiaux: "La tesis husserliana de que la categoría viene dada de un modo que es distinto del contenido sensible respecto del cual aquélla realiza un cometido formal (a fonction de forme), ¿no conduce, por el hecho de que el modo de ser de la categoría se halla calcado análogicamente del modo de ser del dato sensible, a nivelar la excedentariadad sobre el plano exclusivo de la Vorhandenheit? ¿Y ello no implica, al mismo tiempo, que el ser no tiene sentido más que como objeto (être n'ait d'autresens qu'objet)?" (Taminiaux, Regard, 180. "Vorhandenheit" en alemán en el texto francés).

lo cual podemos afirmar que, en realidad, el resultado aportado por Husserl en la VI LU es doble: por un lado muestra el ser como "fenomenalmente presente en la categoría", pero, por otro lado, señala (con la salvedad de que lo hace por medio de una "analogía forzada") que la fenomenalidad que corresponde a tal presencia no es la propia de la evidencia sensible; o sea que, en definitiva, descubre un tipo de presencia fenomenal que constituye una alternativa a la presencia entendida como (auto)donación evidente (aquí "evidente" ha de entenderse según el modo en que se da la evidencia sensible), aunque, como tal presencia, tiene con ésta en común la misma exigencia de inmediatez y de originariedad. Todo esto tendrá consecuencias en el establecimiento de la temática de SuZ. Heidegger advierte, por lo pronto, que tal posibilidad de alternativa a la presencia como donación evidente a la sensibilidad encierra en ella misma una dificultad: "¿Dónde reside el descubrimiento decisivo de Husserl, y al mismo tiempo su dificultad esencial (wesentliche Schwierigkeit)? Veo papel blanco. Pero esto es un doble ver (zweifaches Sehen); ya que hay aquí dos niveles: el nivel sensible y el nivel categorial. (...) La dificultad está en que, cuando veo papel blanco, no veo la substancia de la misma manera cómo veo el papel blanco."¹⁶⁶ Esta reserva, paralela a la formulada anteriormente sobre la intuición categorial y que advertía que ésta es, en el fondo, "hecha análoga" (analog gemacht) más que obtenida por analogía, en realidad no sustrae validez a la filiación establecida por Heidegger, en el sentido que la "cuestión acerca del ser" se derivaría de la doctrina de la intuición categorial. Hasta el punto de que aquél llega a afirmar, en tono de reproche: "Pero después de que Husserl ha obtenido (gewonnen) el ser como dato, no le interroga ya más. No desarrolla la pregunta. '¿Qué quiere decir (besagt) ser?'"¹⁶⁷. Sin embargo, la admisión de tal filiación, como hemos visto, es en Heidegger parsimoniosa y reticente; quienes la formulan de una manera explícita y rotunda son los historiadores que defienden la posición interpretativa que estamos estudiando. Así llega uno de ellos a afirmar tajantemente que: "la

166. Loc. cit., 114-115.

167. Loc. cit., 116. En esta pregunta de Heidegger se halla, latente, la cuestión de la contraposición entre explicar y mostrar. ¿Cómo debe ser entendida la alusión al "sentido" de lo que es el más primitivo de los fenómenos?

estructura de la cuestión acerca del ser, y algunas de las dimensiones esenciales de la analítica que aquélla involucra, se hallan anticipadas en la doctrina husserliana de la intuición categorial."¹⁶⁸

3. Fenomenología y ontología. La diferencia ontológica y la compleja relación de fundamentación recíproca entre fenómeno y visión. La intuición categorial, hecha análoga a la intuición sensible.
- aa) La versión husserliana de la diferencia ontológica. Excedentarie-
dad de la visión y excedentariidad del fenómeno. Duplicidad y per-
tenencia recíproca de ambos.

A la vista de la afirmación de que en la intuición categorial está anticipada la cuestión acerca del ser, y a la luz de los análisis que preceden, nos hemos de plantear las preguntas siguientes: ¿Es válido afirmar que en la VI LU "están anticipadas" tanto la "estructura" como las "dimensiones esenciales" de la cuestión acerca del ser? ¿No se tratará más bien de una exageración suscitada por las afirmaciones de un Heidegger ya senil? (Afirmaciones verbales, además, de un anciano de 84 años, y de las que sólo se conserva la transcripción hecha por un oyente.) Por más que Husserl hubiera "obligado por analogía" a la categoría "ser" a darse fenomenalmente en la intuición, mostrando así la posibilidad de una alternativa a la intuición sensible, o sea a la presencia como donación evidente, ¿no es forzado, en cierto modo, afirmar que la problemática central de SuZ tiene su raíz precisamente en esta contribución husserliana? Desde la posición interpretativa que hace tal afirmación, y como precaución contra las previsibles acusaciones de ligereza, ha sido estudiada con detalle (especialmente por Taminaux, cuyas opiniones al respecto vamos a comen-

168. Taminaux, Regard, 177.

tar a continuación) la problemática de la intuición categorial. Puesto que es relevante para nuestro trabajo elucidar si es sostenible la interpretación que proponemos esta "filiación parcial", vamos a intentar responder a todos estos interrogantes.

El punto de vista de la "filiación parcial" es defendido por Taminioux de la siguiente manera: se afirma, en esencia, que si la intuición categorial anticipa la pregunta por el ser es porque "hay una versión propiamente husserliana de la diferencia ontológica",¹⁶⁹ ya que en la doctrina de la intuición categorial estaría implícita la pertenencia recíproca de la excedentariad de la visión (regard) y la excedentariad del fenómeno";¹⁷⁰ o sea que los dos tipos de excedentariad serían solidarios uno de otro. Y, de un modo aún más relevante, se nos dice que, a su vez, la "correlación de la duplicidad del fenómeno con la duplicidad de la visión" es precisamente lo que habría hecho posible la intuición del ser, "liberando a éste, por tanto, de su fijación en el juicio". Esto habría hecho del ser "aquello respecto de lo cual (ce en vue de quoi) el conocimiento conoce", es decir, que el ser sería "lo que trasciende a la vez los actos y los correlatos del conocimiento."¹⁷¹ Ante todo, ¿qué quiere decir "correlación de la duplicidad del fenómeno con la duplicidad de la visión"? Quiere decir tres cosas. En resumen, el sentido de la interpretación de Taminioux es el siguiente: 1) El ser es/está más manifiesto que lo manifiesto mismo. Todas las categorías, nos enseña Husserl, son excedentarias en relación con lo simplemente dado, pero no todas tienen el mismo nivel de excedentariad. La categoría "ser" es la más excedentaria de todas, y por tanto la que fundamenta la función objetivante de las demás. (En efecto, sin el previo "es" aplicado a la cosa o al "estado de cosas" (Sachverhalt) no hay el "esto" de la substancia, como tampoco hay entonces el "un", "algunos", "muchos", "pocos", "y", "o", "ninguno", etc.). Sólo por medio de esta excedentariad a priori del ser le es posible al ente "aparecer como lo que es, darse él mismo a la visión, manifestar su identidad o su verdad."¹⁷² La categoría "ser" es manifiesta, y la excedentariad del

169. Loc. cit., 179.

170. Ibid.

171. Loc. cit., 178.

172. Ibid.

ser con relación a lo dado no solamente no le impide detentar la fenomenalidad propia delo dado (el ser es dado "de otro modo", pero es tan dado como lo manifiestamente dado), sino que su misma excedentariadad "confiere al ser la posición de fenómeno originario: es a la luz del ser que las cosas se manifiestan como siendo lo que son."¹⁷³ El ser es un fenómeno fundamentador con relación a lo que se manifiesta; el ser es "el fenómeno de todo fenómeno, el fenómeno por excelencia."¹⁷⁴ 2) En la mirada (regard) intencional hay más de lo dado que en lo dado mismo. La mirada intencional es también excedentaria, en cuanto que tiene que situarse más allá de lo dado para que al captar las cosas en su manifestación "tales cosas sean, y sean (precisamente) lo que son."¹⁷⁵ Es decir: lo manifiesto iría necesariamente acompañado (y el que lo manifiesto sea posible depende de este acompañante) de un super-manifiesto (el ser), que sería precisamente lo captado por la mirada intencional, la cual sería a su vez la super-mirada que acompañaría necesariamente a la mirada dirigida a lo manifiesto (y el que esta mirada sea posible dependería, a su vez, de la super-mirada como acompañante). De todo esto se desprende que: 3) Sólo se da lo manifiesto si se da lo dado. Estas dos "ampliaciones o extensiones hasta el ser", estas excedentariadades o duplicidades respectivas (diferencias al fin y al cabo) del fenómeno y de la visión, se hallan correlacionadas, se pertenecen recíprocamente, son solidarias una de otra. Husserl lo expresó claramente: "El concepto ser sólo puede surgir cuando algún ser se nos pone ante los ojos (vor unser Auge)."¹⁷⁶ Hay, pues, una relación de pertenencia recíproca entre la excedentariadad propia del fenómeno con respecto al ser, en la que se fundamenta la identificación de la cosa o

173. Ibid. En las Vorlesungen del semestre de verano de 1925 formula Heidegger sugestivamente el tema: "No vemos las cosas primaria y originariamente, sino que ante todo nos referimos a ellas; es decir, no hablamos de lo que vemos, sino que vemos lo que se dice de las cosas. La determinación del mundo y su posible interpretación por medio de la expresividad (Ausdrucklichkeit), es decir, por medio del estar-ya-dicho y del estar-ya-hablado (schon gesprochen und durchgesprochen sein) es la entidad tematizada por la cuestión de la intuición categorial." (Heidegger, GA 20, 75).

174. Taminaux, Regard, 178.

175. Ibid.

176. Husserl, LU II/2, 141.

del "estado de cosas", y la excedentaria del mismo signo propia de la mirada intencional, correlacionada con la primera en cuanto que es por medio de la mirada intencional que tiene lugar la mencionada identificación. En resumen: a diferencia corresponde diferencia. A la diferencia entre el ser (no perceptible sensiblemente, pero, al mismo tiempo, capturable por una intuición no sensible) y lo dado, correspondería la diferencia entre los actos objetivadores de la conciencia y aquello a lo cual, al mismo tiempo, exceden y confieren direccionalidad intencional: los contenidos de la conciencia simplemente dados, es decir, el resultado de los Erlebnisse. Habría así, según Taminiaux, una versión husserliana de la diferencia ontológica.

- bb) La filiación de los temas fundamentales de la cuestión acerca del ser respecto de la intuición categorial. Las insuficiencias de esta interpretación. Analogía contra mostración (Aufweisung).

Según la interpretación que estamos analizando podemos responder ^{ya} a la pregunta: ¿cómo justifica Heidegger la afirmación de que Husserl roza (streift) la "cuestión acerca del ser" en la intuición categorial? En la interpretación de Taminiaux se señala que en la VI LU están abordados los temas fundamentales de la Seinsfrage: a) el ser trasciende al ente; b) el ser es el transcendens por excelencia; c) el ser es el fenómeno privilegiado de la fenomenología; d) la manifestación del ente presupone una comprensión del ser; e) la comprensión del ser tiene lugar más allá del ente; f) la comprensión del ser es, sin embargo, indisociable de una exposición al ente; g) la excedentaria del ser es el lugar del surgimiento de la verdad. "La perpleja y prolongada mirada de Heidegger vio cómo estos temas de la Seinsfrage emergían juntos de las LU. En cuanto que abordan eminentemente la cuestión del ser, los análisis de Husserl devolvieron a la filosofía su autenticidad, es decir, el apriorismo empírico."¹⁷⁷ Y, añadiríamos nosotros, a través de la lucha contra las tres variantes del naturalismo que son el psicologismo, el antropologismo y finalmente el sociologismo, devolvieron asimismo a la filosofía la ambición de alcanzar una

177. Taminiaux, op. cit., 179.

objetividad liberada del realismo. En resumen, resulta que a pesar del vago estilo kantiano apreciable en la VI LU, en la doctrina de la intuición categorial se superan los planteamientos kantianos: a) porque al aparecer la intuición categorial junto a la intuición sensible queda planteada la tarea de superar el hiato o fisura que en la analítica de la razón se abre entre la sensibilidad y el entendimiento, portador este último de las categorías. Así es operada una ampliación espectacular de la noción kantiana de dato (Gegebenheit); b) la interpretación que pretende establecer una filiación parcial de la obra del primer Heidegger respecto de la fenomenología pre-trascendental se justifica en cuanto que, como acabamos de ver, en el ámbito hecho accesible por esta Gegebenheit ampliada iba a sobrevenir la anticipación de la "pregunta por el ser" heideggeriana.

El núcleo interpretativo estudiado, sin embargo, y a pesar de la claridad aportada al problema histórico Husserl-Heidegger, no resuelve del todo la, según Heidegger, "dificultad esencial asociada al descubrimiento decisivo de Husserl",¹⁷⁸ que reside en que no es posible acceder al "nivel categorial" del mismo modo con el que se accede al "nivel sensible". Lo cual, a primera vista, no presenta problema alguno: esta "diferencia de acceso a los dos niveles susceptibles de ser intuídos" habría sido, en definitiva, la esencia de la aportación de Husserl (el ser no solamente estaría presente fenomenalmente, sino que tal fenomenalidad sería una alternativa a la de la evidencia). En esta diferencia de acceso no habría problema alguno, repetimos, si no fuera porque el procedimiento, de difícil legitimación fenomenológica, con el que ha sido obtenida la intuición categorial, hace cuestionable estos resultados. Recurrir a una argumentación, basada a primera vista en la analogía, para sustraer al ser de la deducción, y ofrecerlo a la evidencia-donación-de-sí-mismo inmediatas y originarias, o sea, en la mejor tradición fenomenológica, darlo "in der Weise der Selbstgebung", no deja de ser, como hemos ya dicho, paradójico y al mismo tiempo inquietante. A ello corresponde el recelo que Heidegger expresa inesperadamente cuando, al enjuiciar la intuición categorial, al tiempo que manifiesta su deuda hacia Husserl, advierte que lo que acontece en aquélla es que, en vez de paralelizar-

178. Heidegger, VS, 115.

se lo categorial con lo sensible, se subordina lo primero a lo segundo. "Los datos sensibles suministran der Maßstab |o sea, la referencia, la unidad de medida, la escala, pero sobre todo: el criterio|, y lo categorial se corresponde con los datos sensibles."¹⁷⁹ Heidegger no dice, como Husserl, que la intuición categorial es análoga a la intuición sensible, sino que dice: "la intuición categorial es hecha análoga (analog gemacht) a la intuición sensible."¹⁸⁰ Ateniéndonos a los textos publicados de Husserl: el ser como categoría a la que se puede acceder por medio de la intuición, o bien es una inferencia por analogía, o bien es una imitación del modelo sensible, pero en ningún caso se trata del "ir a las cosas mismas" fenomenológico, el mostrarlas en la donación originaria e inmediata que podía exigir el Heidegger formado en la ortodoxia fenomenológica.

La construcción de la intuición categorial en la VI LU tiene una base insegura porque es una basa analógica en vez de mostrativa (aufweisende, por decirlo con un apropiado término fenomenológico); la existencia de la intuición categorial es "de-mostrada", pero no es mostrada. A la luz de lo que precede es oportuno el siguiente comentario crítico a la posición interpretativa que acabamos de estudiar. La contribución de Husserl tiene, en el fondo, un signo negativo, porque la VI LU culmina en un intento frustrado de captar intuitivamente el ser, de presentificar el ser fenomenalmente. Tal insuficiencia se debe a que el proceso que debía aproximarnos fenomenológicamente el ser, es decir, la intuición categorial, y que por tanto debía suministrarnos un acceso al ser más directo que el que hacen posible los procedimientos tradicionales, tiene en común con aquéllos una idéntica naturaleza argumentativa, ya que en realidad se trata del siguiente razonamiento: un enunciado contiene una pluralidad de intenciones; sólo alguna de estas intenciones son realizadas por la intuición sensible; para que el enunciado sea verdadero tienen que realizarse todas sus intenciones; luego si el enunciado es verdadero tiene que existir una intuición

179. Loc. cit., 114. La expresión crítica y de recelo que Heidegger dirige a la posibilidad de legitimar la intuición categorial no ha sido advertida por Taminaux, con lo cual éste deja pasar una excelente ocasión para autocriticar sus conclusiones.

180. Ibid.



no sensible.¹⁸¹ De modo que la "cuestión acerca del sentido del ser" habría que entenderla más bien como una reacción (por eso decimos que la contribución de Husserl es de signo negativo) ante la carencia de radicalidad fenomenológica del intento husserliano de intuir el ser, y que el Heidegger formado en la fenomenología que se entiende a sí misma como "ciencia rigurosa" no puede admitir. Pero al mismo tiempo está fuera de discusión que gracias a la VI LU queda para Heidegger planteada la cuestión que le llevará a no renunciar ni al problema del ser, el de mayor entidad de los transmitidos por la tradición, ni a captar el ser con la inmediatez y originalidad que exigiría la más extrema radicalidad fenomenológica. De esta decisión a no renunciar iba a surgir SuZ.

Cabe mencionar, a manera de conclusión, las aportaciones de J. Derrida y de J.L. Marion al tema de la relevancia de la intuición categorial para entender el vínculo que existe entre Husserl y el primer Heidegger. Derrida ha señalado¹⁸² la posibilidad de una alternativa a la interpretación adelantada por Heidegger, y a la que nos hemos venido refiriendo

181. En el fondo la doctrina de la intuición categorial consiste en una identificación más que en un análisis: una entidad que ya es, es identificada como lo que propiamente es. Se trata, en el fondo, de una conceptualización que guarda cierta analogía con el proceso por el cual un texto literario nos ayuda a descubrir intuiciones que, en estado latente o de mero presentimiento, estaban ya en nosotros. El problema radica en que si la intuición categorial, como tal intuición, se da, de hecho, por ella misma, no tendría entonces que ser demostrada (basándola en la teoría de la realización de las intenciones de la significación en el caso de los enunciados verdaderos), sino que tendría que ser sólo mostrada. La ligereza de Husserl consiste en haber pretendido "probar" la intuición categorial, es decir, demostrar la necesidad de la misma. Pero una intuición debe ser mostrada (mediante análisis, o por evocación descriptiva), aislada (como se aísla en bioquímica un germen cualquiera), delimitada, demarcada: algo que previamente permanecía ¹⁸²discernido es puesto de relieve. Al tratarse de una intuición, pasado el momento en que se ha accedido a ella mediante el análisis, la intuición debe quedar ahí por sí misma, presente en su autodonación y disponible a causa de ella misma, y por tanto independiente del procedimiento racionativo que ha hecho posible aislarla. La intuición categorial tendría que ser accesible por simple introspección.

182. De modo primordial en: Jacques Derrida, La voix et le phénomène, (París: P.U.F., 1967).

profusamente, según la cual Husserl accede en la VI LU a la intuición categorial del ser. La contribución de Husserl habría permitido plantear extra-metafísicamente la cuestión acerca del ser, al haber conseguido presentificar el ser, obtenerlo como dato, mostrarlo, según Heidegger, "fenomenalmente presente en la categoría." Contra esta interpretación-qua-autointerpretación de Heidegger van dirigidas las impugnaciones de Derrida. Para este autor Husserl extrae conclusiones erróneas de su propio descubrimiento, en las LU, de la idealidad a priori de la significación: en vez de admitir lo que, para Derrida, viene a ser la autonomía del signo en la significación, es decir, la independencia de la significación respecto de la presencia intuitiva, se habría empeñado Husserl en remitir la significación a una realización o Erfüllung aportada por la intuición. Tal remisión a la intuición, al valerse de ésta para satisfacer todo tipo de intención signitiva, entroniza la significación en la evidencia de la presencia. Con ello habría permanecido Husserl confinado en la "metafísica de la presencia" en vez de, como opina Heidegger, haber dado el primer paso para salir de ella. Este engolfamiento husserliano en la presencia viene determinado, según Derrida, por la manera cómo en el tema de la intuición categorial se recurre desesperadamente a una extraña intuición no sensible para así asegurar in extremis la presencia salvífica de los aspectos de la significación no realizados por la intuición sensible. Teniendo en cuenta, además, que en ningún momento la primacía ontológica de la presencia, señalada por la decisividad de su intervención en la intuición categorial, es puesta en cuestión por Husserl. La alternativa es clara: o bien, según Heidegger, se concibe que la donación "intuitiva" y categorial del ser es el inicio de la destrucción de la metafísica presencia lista que más tarde el mismo Heidegger creará haber culminado; o bien, según Derrida, se interpreta las LU como un intento desesperado de retener la primordialidad ontológica de la presencia. Por más que, a primera vista, estas dos interpretaciones de nuestro tema parezcan excluirse mutuamente, cree J.L. Marion que, lejos de constituir una verdadera alternativa, la donación categorial del ser retenida por Heidegger, y el rechazo por Derrida de las consecuencias presentificadoras de la intuición, pueden ser sutilmente conciliados. Organiza así Marion una alambicada dialéctica en-

tre intuición, donación y presencia¹⁸³ que se basa primordialmente en distinguir "la característica de la donación" (o sea, del venir dado o Gegebenheit) de "la característica de la presencia por intuición". En el fondo sugiere Marion que el uso del término "intuición" sólo conduce al desconcierto, y que la alternativa adecuada consiste en aceptar la existencia de modos de donación que no conllevan formas habituales de la presencia. Cree este autor que, en efecto, la singular opción husserliana de un ser categorial dado, y por tanto presente en la intuición, se halla condicionada por el parti-pris de Husserl de remitir siempre la reflexión a los actos que la determinan, consignando con ello todo concepto a la intuición que eventualmente le corresponde. Incluso la máxima fenomenológica que propugna el "retorno hacia las cosas mismas" constituye un imperativo que impele a la intuición como legitimación última. Por medio de la intuición, en efecto, pretende Husserl establecer que lo que se presenta de un modo más o menos abstracto corresponde en verdad al significado de los términos empleados, o sea que la verificación de un enunciado presupone el examen del mismo a la luz de la intuición. Precisa Marion: "Tal retorno a las 'cosas mismas' como reconducción a la intuición sólo tiene verdaderamente lugar si, con ello, se remite a su eventual evidencia lo que, según la orientación natural del pensamiento, precisamente no brinda posibilidad alguna de intuición. Con ello la regla que propugna el retorno a la intuición, contrariando así la dirección natural del pensamiento, se despliega en todas direcciones, ya que todo pensamiento coherente consigo mismo puede |según Husserl| volverse intuitivo."¹⁸⁴

Entonces, si el núcleo de la innovación husserliana consiste en "remitir a la intuición todo cuándo pretende constituirse como fenómeno", y generaliza este punto de vista hasta considerar que el objeto del conocimiento no consiste más que en un determinado número de actos, jerarquizados según su respectiva propensión a mostrar el dato en tanto que vivencia intencional, es lógico que tal propensión no se detenga al abordar las componentes formal-categoriales de la significación. Se trata de que, como formula Marion, "lo que Husserl tematiza como retorno intuitivo hacia las cosas mismas exige 'un nuevo concepto de intuición' independizado del concepto habitual, 'que es el concepto de la intuición sensible' (...) Es preciso que la intuición

183. Expuesta en: Jean-Luc Marion, "La percée et l'élargissement - Contribution à l'interprétation des Recherches logiques", Philosophie 2 y 3 (1985), 67-91 y 67-88, respectivamente.

184. Loc. cit., 71 (vol. 2).

se ponga a la altura de su dignidad fenomenológica principal, en un esfuerzo último y difícil: convertir en intuitivamente dado incluso el ámbito de las categorías (...) Ello implica que la intuición da más de lo que parece, al menos de lo que le parece a una mirada no-fenomenológica. Es decir, que al ampliarse la intuición, se manifiesta en ella más de lo que parece manifestarse (il apparaît plus qu'il n'y paraît): se manifiesta todo lo que la intuición ampliada es capaz de mostrar a la mirada fenomenológica, y por tanto antinatural."¹⁸⁵ Según Marion, por tanto, las perplejidades expuestas por tantos autores (Heidegger entre ellos: "la intuición categorial es hecha análoga (analog gemacht)") acerca de la intuición categorial, tendrían su origen en no haber tenido en cuenta que la intuición, para la mirada fenomenológica, no es una simple analogía de lo que es la intuición para la mirada sensible. Lo que se precisa, a fin de llegar a comprender la verdadera naturaleza de la "ampliación" husserliana, es captar a fondo la revisión de los conceptos de "donación" (de venir-dado o Gegebenheit) y de "presencia" que hay implícitas en la intuición que se efectúa exclusivamente para la "mirada fenomenológica", y a la cual es un error paralelizar con la "mirada natural", simplemente porque funciona "a contrapelo" de ésta. Con ello piensa Marion que "la intuición categorial no se impone por medio de una iniciación mística que procedería a abrir un sospechoso tercer ojo del espíritu, sino que resulta del puro y simple ^{retorno a las cosas mismas,} retorno que constata que el 'es' presenta asimismo una significación, y que por lo tanto exige una intuición. La intuición categorial señala la determinación de toda intuición por la exigencia categorial de la donación del fenómeno mismo."¹⁸⁶ Es, pues, la noción de donación la que, según Marion, resulta expansivamente transformada por los análisis de Husserl; sólo así puede éste seguir hablando de intuición en el caso precedente. Pero tan extraña posibilidad de donación trae consigo, irremisiblemente, una revisión paralela del concepto de presencia. Marion está de acuerdo con Derrida en la crítica a la primacía que Husserl confiere a la intuición en tanto que dispositivo universal de presentificación, pero en vez de interpretar tal actitud como un engolfamiento en la metafísica presencialista, se pregunta si no es más adecuado llevar el impulso husserliano hasta sus últimas consecuencias, construyendo así sendos

185. Loc. cit., 74, 75 y 76.

186. Loc. cit., 81.

conceptos alternativos de intuición y de dato.¹⁸⁷ A Marion le parece insostenible un concepto de presencia en el que tanto Husserl como Derrida están de acuerdo, y que surge de postular la equivalencia entre aquella y la intuición. "Si, de acuerdo con Derrida, la significación significa sin intuición o, según Husserl, la presencia se da universalmente por medio de la intuición, ¿qué residuo de presencia, qué modo de ser o qué ámbito corresponderá entonces a la significación? (...) La ampliación de la intuición que Husserl lleva a cabo en las LU hasta hacer de ella un mundo, ¿no contradice radicalmente la autonomía o idealidad de la significación? Si la significación es tan autónoma que puede prescindir de la presencia, o sea del ser, para poder prescindir de la intuición la significación tiene que prescindir de sí misma."¹⁸⁸ Esta es para Marion la aporía, auspiciada por las LU I y VI, en la que está sumido Derrida, la cual a su vez suscita un replanteamiento global del vínculo entre intuición y presencia. Tal replanteamiento lo inicia Marion sugiriendo la existencia de un "modo de presencia todavía indeterminado, y al cual, por esta razón, el término mismo de 'presencia' puede no convenir exactamente, [pero en el que] cualquier significación pueda ser rotundamente pensada, aún en ausencia de toda intuición correlativa."¹⁸⁹ Plantea así en primer lugar y tentativamente la hipótesis de que la significación debe ser ampliada (en paralelo con la ampliación universal de la intuición que tiene lugar en las LU, y de la cual la intuición categorial es el resultado preeminente) hasta atribuirle

187. Conviene no olvidar que la denuncia del confinamiento de Husserl en el presencialismo es tan sólo una consecuencia de lo que constituye el objetivo primordial de Derrida: demostrar que la "percée" de Husserl consiste, propiamente, en liberar la significación de su vínculo de dependencia con respecto a la presencia. El progreso real de Husserl residiría en haber comprendido que "lo propio de la estructura original de la expresión consiste en poder prescindir de la presencia plena del objeto significado" de manera que "no solamente el discurso tolera la ausencia de la intuición, sino que tal carencia es requerida por la estructura de la significación en general, si se la considera en ella misma." (Derrida, *Voix*, 100 y 104). Derrida elige el signo como tema fundamental de su análisis a causa de que "el signo es ajeno a la autopresencia, la cual es el fundamento de la presencia en general." (Ibid.).

188. Marion, *Percée*, 89 y 90 (vol. 2).

189. Loc. cit., 75 (vol. 3).

una existencia efectiva equivalente a la de un ente estrictamente autónomo. Tal como la intuición se ha liberado de la sensibilidad en la intuición categorial, ahora la significación tendría, según Marion, que liberarse paradójicamente de la intuición. La plausibilidad de tal hipótesis, sin embargo, despierta cierto recelo en su mismo autor, quien se declara perplejo ante la "ambigüedad irresuelta que es propia de la evidencia": "Admitamos que con las LU la evidencia se haya liberado de los límites de la conciencia natural; admitamos también que se haya ampliado hasta abarcar toda donación en forma de mismidad, originaria y universal. ¿Pero cómo hay que comprender la 'ampliación' última de la evidencia? ¿Cómo la ampliación de la intuición hasta el ámbito de lo categorial, o como la ampliación del dominio de la significación, 'mucho más vasto', como Husserl afirma, 'que el de la intuición'?"¹⁹⁰ Las dos soluciones, de hecho, parecen igualmente insatisfactorias. Por suerte, y a este respecto, refiere Marion que el mismo Husserl en la nota de Krisis¹⁹¹ deja bien claro que el centro de su aportación en las LU no reside ni en la ampliación de la intuición ni en la independización de la significación, sino en haber establecido la primordialidad de una correlación, la cual no es ni la correlación intuición/intención que domina en las LU, ni la correlación noema/noesis que prevalece en las Ideen, sino que es "la correlación entre el aparecer (das Aussehen) y lo que aparece". Esta puntualización de Husserl organiza la salida de la aporía que hemos ya descrito: no es la intuición, ni tampoco es la significación, el concepto que tiene que ser ampliado, sino que el concepto que hay que revisar es el de donación (la Gegebenheit husserliana que también hemos traducido como "venir-dado"). "El logro de la fenomenología no consiste ni en haber ampliado la intuición, ni en haber descubierto la autonomía de la significación; consiste en haber establecido la primacía única e incondicionada de la donación del fenómeno. Intuición e intención, por más libres que sean, no son tales más que por la donación a la cual ejemplifican. (...) La donación precede la intuición y la intención, a causa de que éstas no tienen sentido más que por y para una aparición, la cual sólo es el aparecer de lo que aparece, en virtud

190. Loc. cit., 78.

191. Husserl, Krisis-Biemel, 168, citado por: Marion, loc. cit., 79.

del principio de la correlación, y por tanto en virtud de la donación. Sólo la donación es libre, absoluta e incondicionada."¹⁹² Desde el punto de vista de la primordialidad de la donación, la ampliación de la intuición (la cual, a su vez, sólo es posible en la medida en que se da como un modo de la donación) no solamente no contradice la autonomía de la significación, sino que, de hecho, la implica. Tratándose de dos modalidades de la donación originaria, su expansión ha de ser concomitante, ya que la proto-donación no puede ser ampliada sin que queden también extendidos todos los modos de la misma. "Nada precede la donación, la cual se modula según todos los modos del fenómeno. Más ampliada que la intuición y más autónoma que la significación, la donación da el fenómeno por medio de sí misma, y sobre la donación recae el cometido de dar la cosa misma."¹⁹³ Las aporías de la presencia que parecían cuestionar la validez de la interpretación de Derrida reciben así un esclarecimiento capital. Según Marion la interpretación derridiana no parece conclusiva a causa de que aprehende con insuficiente radicalidad el vínculo de la presencia respecto de la donación. Es cierto que las LU quedan confinadas en una perspectiva metafísica, pero en ésta se despliega una presencia que no se reduce ni al ámbito de lo intuible ni al que marca la autonomía de la significación. Es una presencia que se comprende según todos los modos posibles de la donación: la donación precede a la presencia. La fenomenología es una metafísica de la presencia, pero de una presencia que no se reduce únicamente a la intuición. El replanteamiento de Marion preserva, aunque modificándola a fondo, la interpretación de Derrida, al tiempo que sustrae toda validez, al menos a primera vista, a la valoración heideggeriana de la intuición categorial en tanto que primer paso hacia una ontología antimetafísica y antipresencialista. Parece, así, que la intuición categorial no puede ser el soporte de "filiación parcial" alguna. Heidegger no habría atendido a que en la donación reside la culminación de la primacía de la presencia, tomando como ruptura antimetafísica lo que es, en realidad, la apoteosis incontrovertible de la tradición. Sin embargo, señala Marion que, de hecho, la interpretación que hace Heidegger de la influencia que sobre su propio pensamiento ejerció la VI LU puede, en cierto modo, ser sustraída a las ob

192. Loc. cit., 80.

193. Loc. cit., 82.

jeciones de Derrida. Basa esta posibilidad en la ausencia de una referencia explícita, en los textos autointerpretativos de Heidegger, a una presunta intuición del ser categorial. Todo cuánto tales textos afirman es que el ser categorial es radicalmente dado en la intuición categorial, lo cual es muy distinto de afirmar la intuibilidad del mismo. Ya hemos glossado el término de "analogía" al que Heidegger recurre para calificar la necesidad de admitir la existencia de una intuición no sensible; pero, señala Marion, el impulso decisivo que lleva a Heidegger a tal admisión no proviene en modo alguno del presunto hecho de la intuición (con lo que este autor confirma las reservas que hemos venido exponiendo a lo largo de esta sección: si la intuición se diera, se daría como tal intuición, y la ración husserliana habría sido supérflua), sino que proviene de la excedencia de la donación con respecto al material sensible. "Si la intuición se hace categoría es a causa de que el ser se da, lo cual es muy distinto a afirmar que el ser se da en virtud de la intuición categorial. La intuición categorial no da el ser, y lo que ocurre es que el ser impone la intuición categorial como consecuencia de su propia donación."¹⁹⁴

Husserl se habría limitado, por consiguiente, a nombrar el "darse" del ser, "sin llegarlo a pensar verdaderamente", por medio de la intuición categorial, "término que designa una analogía muy forzada (très fruste, dice Marion) que por medio de un sintagma nuevo (o muy antiguo, según se mire) disimula el abismo de la donación del ser." Ya que, de hecho, las LU, y particularmente la VI, más que estar articuladas alrededor de la intuición categorial, reciben su impulso teorizador de aquello de lo cual tal intuición es sólo un síntoma, es decir, la ampliación de la presencia efectuada de acuerdo con la excedencia en la donación. No se trata de que la donación (el venir-dado, die Gegebenheit) hubiera "ampliado" la intuición y la significación, sino que lo que ocurre, como hemos señalado ya, es que la donación amplía concomitantemente todas las modalidades de la presencia, en la medida en que se promueve la manifestación del ente en todos los sentidos posibles. "La intuición categorial no da el 'es', y tampoco lo registra: se limita a indicar el hecho anónimo de la donación del 'es'."¹⁹⁵

194. Loc. cit., 84.

195. Loc. cit. 87. Por más que Heidegger soslaye tal hecho en las declaraciones efectuadas en el seminario de Zähringen de 1973, lo cierto es que a lo largo de su trayectoria de pensador desplazó hacia la donación la primacía que, hasta SuZ, había conferido a la intuición categorial.

La donación, según Marion, se sirve de la intuición categorial, y no la intuición categorial de la donación. Asoma, de este modo, el aspecto cuestionable de centrar la filiación fenomenológica de Heidegger (por muy "parcial" que se la considere) en la intuición categorial. No se ve muy claro, a la vista de lo que precede, cómo la VI LU habría podido "hacer accesible el fundamento" sobre el que Heidegger, 27 años más tarde, plantearía la "cuestión acerca del ser." Precisamente la ontología fundamental parece estar impulsada por la proclamación de la primordialidad que, según Marion, Husserl no quiso o no supo admitir: la de la donación sobre la intuición. Desde tal punto de vista, el estímulo que Heidegger habría recibido de las LU habría sido tajantemente negativo. Constatación que proclama exactamente lo contrario de lo que Heidegger, compendiando sus parcas alusiones al tema de su relación con Husserl, manifestó con vehemencia en 1973, tres años antes de su muerte.

5. La ontología fundamental como radicalización y transmutación de la fenomenología, lograda por medio de la ampliación del concepto fenomenológico de verdad. Reconstrucción y crítica del análisis de Tugendhat.
- a) La transformación del concepto tradicional de donación. El venirdado o Gegebenheit, sustituido por el hacer-accesible o Erschlossenheit. La complejidad de las repercusiones originadas por la reorientación hacia el ser-dado o Gegebenheit.

Una interpretación original de la relación fenomenológica entre Husserl y Heidegger es la formulada por Ernst Tugendhat hacia 1970. Según este filósofo, la ontología fundamental vendría a ser, en esencia, una "radicalización" y una "transmutación" del cuestionamiento fenomenológico, radicalización y transmutación que, además, estarían articuladas sobre la "am-

pliación" del concepto de verdad que Heidegger habría emprendido partiendo de la modificación del concepto tradicional del venir-dado o Gegebenheit. Tugendhat establece la siguiente comparación entre las doctrinas de ambos filósofos acerca de la Gegebenheit y de la verdad. Husserl habría formado su posición filosófica partiendo de un análisis concreto del concepto de verdad, de modo que para él "la ontología vendría a ser aletheología fenomenológica, y la filosofía un esclarecimiento legitimador transcendental de la verdad que estaría referido a los modos de la donación o del venir-dado (die Gegebenheitsweise)". Tal orientación hacia el recíproco corresponderse de la verdad y del venir-dado habría seguido impregnando la temática filosófica de Heidegger. A pesar de ello, añade Tugendhat, "no es del concepto de verdad, sino del de donación o venir-dado, de donde parten la radicalización y la transmutación (Verwandlung) que Heidegger efectúa sobre la posición filosófica de Husserl. La ~~sub~~stitución de la 'intencionalidad' y su correlato 'el venir-dado', por la Erschlossenheit (el revelar o hacer-accesible) y su correlato Lichtung (el proceso alumbrador), produjo un replanteamiento de la temática filosófica, el cual sólo entonces dio lugar, retroactivamente (rückläufig), a que el concepto de verdad fuera redefinido y ampliado."¹⁹⁶ El postulado de Tugendhat es, por consiguiente, que el punto de diferenciación en profundidad entre la fenomenología y la ontología fundamental (la "textura", o bien, con un término tomado de la física: la "estructura fina", de la diferencia entre ambas) reside en el distinto tratamiento que ambas doctrinas otorgan al concepto de Gegebenheit o del "venir-dado". Y sobre todo que sólo después de establecida esta disparidad, retroactivamente y como subproducto de la misma, emerge en Heidegger una noción inédita de verdad que, a su vez, adquiere la manifiesta función de ser una "bisagra discriminadora" entre Husserl y el primer Heidegger. La diferencia entre ambos se materializa, siempre según Tugendhat, en la "posición fundamentalmente nueva que Heidegger desarrolla, y en la cual los horizontes de la praxis y de la historia intersubjetiva son dados de modo más originario que los objetos. Tal posición es el resultado del efecto retroactivo (Rückwirkung) del concepto ampliado de verdad sobre la posición fundamental de la fenomenología."¹⁹⁷

196. Ernst Tugendhat, Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, (Berlín: de Gruyter, 1970²), 259.

197. Loc. cit., 255.

La exposición de Tugendhat es contradictoria, como se desprende de los textos anteriores, y ello en contraste con el enorme prestigio de que goza su obra sobre la verdad en Husserl y Heidegger. Por un lado nos dice (en la pág. 259) que Heidegger, "partiendo del concepto del venir-dado (Gegebenheit)", procede a "radicalizar y transmutar" la "posición filosófica de Husserl." Y que "sólo entonces (erst dann)", a partir de este "replanteamiento de toda la temática filosófica", fue "retroactivamente (rückläufig) también redefinido y ampliado el concepto de verdad". Pero por otro lado (en la pág. 255) afirma Tugendhat que "la posición fundamentalmente nueva" desarrollado por Heidegger "es el resultado (Ergebnis) del efecto retroactivo (Rückwirkung) del concepto ampliado de verdad sobre la posición fundamental de la fenomenología." No cabe duda que en esta interpretación de Tugendhat el concepto central es el de "retroacción". Este concepto es empleado aquí por partida doble, aunque es obvio que el autor no se ha decidido a formular con precisión sus postulados, y tal "retroacción" no llega a adquirir perfiles definidos: no se ve claro cuántas "retroacciones" hay, ni qué es lo que retroactúa sobre qué. No queda más remedio que intentar una reconstrucción plausible de lo que Tugendhat puede querer decir. Tal reconstrucción se desglosa en cinco etapas sucesivas: 1) Heidegger revisa el concepto fenomenológico de Gegebenheit; 2) como consecuencia de tal revisión, Heidegger replantea las posiciones fenomenológicas: las radicaliza y transmuta (de momento hay, pues, una "fenomenología revisada", pero todavía no hay novum filosófico alguno); 3) retroactivamente tal "fenomenología revisada" da lugar a un nuevo concepto de verdad: el concepto tradicional resulta redefinido y ampliado; 4) también retroactivamente la fenomenología trascendental "clásica" sufre el impacto de este nuevo concepto de verdad; 5) como consecuencia de esta última retroacción desarrolla Heidegger su "posición fundamentalmente nueva": la ontología fundamental.

Tal es, pues, reconstruido a partir de unos textos oscuros, el complejo postulado interpretativo de Tugendhat. El elemento específico de ruptura residiría en la distinta concepción de la Gegebenheit, aunque el impacto filosófico de tal disparidad se manifestaría primordialmente en el respectivo concepto de verdad de Husserl y de Heidegger: a causa de la

"retroacción" ya descrita, la verdad vendría ser el eslabón intermedio entre lo que cambia doctrinalmente y lo que permanece. Es en la Gegebenheit, sin embargo, donde según Tugendhat se halla el punto de partida. En relación con este tema la posición de Husserl es característica: "el sentido tanto del ser como de la verdad no debe ser presupuesto, sino que debe ser revelado o hecho accesible (erschlossen) a partir del modo o manera (aus dem Wie) del ser-nos dado (des Gegebenseins).¹⁹⁸ Lo que viene-dado tiene, pues, un ser cuyo sentido hay que inquirir interrogando al "dato mismo", y esto sólo puede ser realizado retrocediendo al "modo o manera" como el dato nos viene-dado. Queda excluido, por consiguiente, atribuir a dicho ser sentido alguno, por más esquemático y desprovisto de presunción que, de entrada, dicho sentido pueda parecer. Es sobre este punto preciso que Heidegger llama la atención. El autoconfinamiento fenomenológico en el "modo o manera del venir-dado", por más que a Husserl le pareciera la garantía definitiva de asepsia anti-presuposición, en realidad, según Heidegger, contiene de modo larvado una pre-determinación acerca del sentido del ser. Si Husserl sublima la ontología convirtiéndola en fenomenología, por cuanto fundamenta todo ser en el inmediato ser-dado, Heidegger, en cambio, pretende ampliar la fenomenología convirtiéndola en una ontología. En el fondo de todo el problema está el hecho de que por más que Husserl pretendiera reducir toda ontología a su fenomenología, en realidad conservó todas las presuposiciones ontológicas a las que pretendía haber abandonado en el curso de su operación sublimatoria. Conservó lo que consideraba que había sido tan sólo el punto de partida: un determinado "sentido del ser", y por esta razón la revisión heideggeriana se centra en la "cuestión acerca el sentido del ser". En la misma medida que la fenomenología presupone, de entrada, un sentido para el ser, la posibilidad de que tal sentido exista se convierte para la ontología fundamental en la cuestión que debe ser principalmente planteada. Lo más importante de esto es que si la ontología fundamental goza de la suficiente libertad doctrinal para plantearse tan amplia cuestión, es precisamente porque es una "fenomenología radicalizada",¹⁹⁹ o sea porque sí que puede, esta vez de verdad (ya que "de verdad" prescinde de toda pre

198. Loc. cit., 266.

199. Loc. cit., 267.

suposición), interrogar el "modo y manera de todo venir-dado." Con ello, Heidegger, en tanto que atiende a un venir-dado absolutamente incontaminado, de hecho se desentiende del entramado metodológico, centrado en la reducción trascendental, que Husserl había erigido para poder captar tal venir-dado con una supuesta pureza absoluta, la cual, paradójicamente, el mismo método que tenía que servir para alcanzarla habría hecho inaccesible. Husserl dispone un método para lograr lo que el método mismo pone fuera de su alcance; Heidegger lo alcanza a base de prescindir del método; el método es la reducción trascendental y el objetivo buscado es la pureza del dato. Sobre las repercusiones que este supuesto "ametodismo" de Heidegger tiene en nuestro trabajo vamos a volver más adelante.

La "radicalización heideggeriana de las posiciones fenomenológicas" (es decir, las "radicalización y transmutación" del apartado 2) de nuestra reconstrucción de la interpretación de Tugendhat) es caracterizada por éste como no consistiendo solamente "en que 1) los modos del venir-dado del ente intramundano son ampliados hasta más allá del ámbito de los objetos, y 2) se procede a investigar los modos del venir-dado de la conciencia constituyente, no siéndoles atribuida, sin más, una supuesta naturaleza de objeto."²⁰⁰ Según Tugendhat, la índole verdadera del replanteamiento heideggeriano reside sobre todo en que "se deja definitivamente de investigar los distintos modos del venir-dado de los entes, y lo que se pregunta es cómo es posible un hecho tal como el 'ser-dado' (so etwas wie Gegebensein)".²⁰¹ El núcleo de la "radicalización heideggeriana" estaría, por lo tanto, en este cambio decisivo de orientación; por más que se pretenda estar ahondando en la interrogación fenomenológica, lo cierto es que de facto el interés hacia el venir-dado es substituido por Heidegger por el equivalente no mundano y extra-óntico de la Gegebenheit. Es decir, por el vínculo justificador de todo posible venir-dado que primero asoma en SuZ con el término Begegnung (encuentro) para ser desplazado en el seno de la doctrina por los ya clásicos Erschlossenheit (el revelar o hacer-accesible), Entdecktheit y Unverborgenheit (des-cubrimiento). Al mismo tiempo, esta fascinación por lo que hace posible al dato en tanto

200. Loc. cit., 270.

201. Ibid.

que dato, denuncia la insuperable "mundanidad" que afecta los dos referidos aspectos "previos" del replanteamiento heideggeriano, aunque fenomenológicamente sean más ortodoxos que la pregunta acerca de cómo el ser-dado es posible: se trata de los aspectos 1) y 2), los cuales conciernen al "modo y manera del venir-dado" tanto del ente como del sujeto. Se trata, por consiguiente, de que cuando Husserl inquiría acerca del "modo y manera del venir-dado", subrepticamente introducía un aspecto de parcialidad en los términos de su investigación; por cuanto de todos los modos posibles del hacer-accesible que constituyen todo venir-dado, seleccionaba tan sólo los compatibles con la Gegebenheit presencialista y manifestacionista de la fenomenología. Heidegger, en cambio, no inquiriere acerca de las formas del venir-dado, ya específicamente, de los entes, sino acerca del mismo venir-dado, de la dimensión de "puesta-de-manifiesto" que tal venir-dado tiene; inquiriere, en una palabra, acerca de las condiciones de posibilidad del poner-de-manifiesto y del hacer-accesible o revelar, considerados en sí mismos. La tradición pre-heideggeriana, según Tugendhat, "había ya presupuesto la representación como tal, y se dedicaba a investigar, regresiva o constructivamente, la posibilidad de la representación y de los modos de determinación objetual de la misma, en vez de inquirir por las condiciones del mismo revelar o hacer-accesible (Erschlossenheit)."²⁰² En nuestra reconstrucción de la argumentación de Tugendhat hemos referido cómo esta revisión heideggeriana de los postulados fenomenológicos sobre la Gegebenheit alcanzaba retroactivamente el concepto de verdad, impacto que a su vez ocasionaba la revolución fenomenológica de la que emergía la ontología fundamental. ¿En qué consiste tal alteración radical de la noción de verdad? Así nos disponemos a abordar el punto 3) de nuestra reconstrucción.

El punto de partida viene dado por la teoría fenomenológica²⁰³ de

202. Loc. cit., 271.

203. El análisis detallado de la noción fenomenológica de verdad, así como el de su imbricación con los conceptos fenomenológicos capitales, corresponde a la IIIª Parte de este trabajo, y son desarrollados al tratar del concepto de verdad en tanto que componente de ruptura entre Husserl y Heidegger.

la verdad, que a su vez es una reminiscencia de la teoría que concibe la verdad como adecuación. Para Husserl, sin embargo, no se trata de la ingenua adecuación entre conocimiento y objeto, sino más bien, como hemos visto ya al analizar el concepto de intuición categorial, de una adecuación entre el acto que plantea la significación en tanto que expectativa, y el acto que "cumple" o "realiza" (erfüllt) la Erwartung. La verdad en tanto que relación de adecuación es para la fenomenología, por consiguiente, una relación unificadora de dos actos distintos: la intención significadora y la realización de la expectativa a la que tal intención da lugar. Dicha relación unificadora es en sí misma un acto de síntesis. Es decir: se trata de una relación entre actos que, si bien presenta un aspecto formal-necesario, resulta además vivificado al corresponder a una intuición hecha posible por una vivencia de síntesis. Con ello Husserl consigue conservar la dimensión intuitiva asociada a toda noción de verdad y así desmentir la pretensión reduccionista del logicismo, al tiempo que el haber preservado en su teoría el aspecto lógico-formal de la verdad le permite impugnar con éxito el psicologismo. Logicismo y psicologismo son igualmente combatidos por Heidegger, quien encuentra en esta "verdad en tanto que vivencia de síntesis" de la fenomenología el punto de partida para su propia noción de verdad como Erschlossenheit o Entdecktheit. En efecto: la adecuación que preconiza Husserl sólo sobreviene completamente cuando el cumplimiento de la intención significativa se realiza también completamente, es decir, cuando no queda vestigio alguno de expectativa por realizar. En tal caso lo significado se convierte en el "objeto mismo", el objeto "se representa" y "se manifiesta" a sí mismo. Verdad fenomenológica es, por lo tanto, intención significativa no desmentida, expectativa que no recibe el más mínimo asomo de frustración o Enttäuschung, según el término de Husserl. El centro de gravedad de la verdad vendría a residir, por lo tanto, en el aspecto "proyectivo" o "revelador" de la misma, al que complementaría adecuadamente la posterior garantía de legitimación centrada en la plena realización de las expectativas del proyecto. Para Heidegger, en cambio, con el tema de la verdad se trata de dar respuesta al enigma planteado por la "automanifestación" del objeto que corresponde a toda intención significativa plenamente realizada. Ya que, en tal caso de "plena realización", el objeto mismo se agota en su manifestarse, y no queda res-

quicio alguno por el cual la presunción de una adecuación pueda ser restaurada de nuevo, es decir, por segunda vez después de la restauración husserliana. Una "plena realización" como la dictaminada por la fenomenología, se presenta con un carácter asintóticamente absoluto, aspecto que Heidegger quiso recoger en su teoría de la verdad como *Erschlossenheit*: el revelar o el hacer-accesible. El punto de vista heideggeriano sobre la verdad, en definitiva, es la denuncia irremisible de un adecuacionismo al que Husserl, al haberlo transformado con la intención de que siguiera vigente, había en realidad contribuido a socavar.

- b) La primacía de la intención sobre la realización en Husserl, y la prefiguración de la *Erschlossenheit* en la fenomenología. El déficit en la función crítico-regulativa del concepto heideggeriano de verdad. El problema de una verdad sin posibilidad de error.

La teoría husserliana de la verdad, en efecto, conduce a una aporía de la que Heidegger supo sacar las consecuencias adecuadas. Si la verdad es la realización definitiva y total de las expectativas suscitadas por una intención de significación, entonces tal realización se halla en una completa dependencia respecto de la intención. "La 'intención' es el fundamento real de la contraposición entre lo no intuitivo y lo intuitivo. Intención y realización se hallan relacionadas de tal manera que una remite a la otra y viceversa, pero es la intención la que determina cuál puede ser su posible realización y no al revés. El elemento intuitivo, comprendido en tanto que realización de una intención, no puede venir dado por de terminación directa alguna, y sólo puede suministrarlo la correspondiente intención."²⁰⁴ A esta primacía de la intención conduce, por consiguiente, el autoconfinamiento husserliano en el venir-dado o *Gegebenheit*: el dato acaba por ser un resultado de la actividad intencional en tanto que la dimensión tética del mismo se revela como decisiva. La verdad, por lo tanto, acaba también por ser en fenomenología el equivalente de la identidad del acto tético consigo mismo. La aporía que presenta tal plantea-

204. Loc. cit., 51.

miento hace difícil mantener la posición idealista de Husserl: la posibilidad de no-verdad, o sea de error, indica más bien que la verdad, lejos de ser este acto solipsista, tiene que ver con el hecho de que la intención se halla predeterminada por el objeto, siendo entonces imposible la completa realización de aquélla. La primacía del objeto se revela con la imposibilidad de una total realización de la intención, y con ello el último estrato que se sustrae a la realización, o sea la objetualidad del objeto, se convierte en el horizonte de toda intencionalidad. Se trata, pues, de lo que hace objeto a un objeto, de la posibilidad misma de que la conciencia se dirija a un objeto: del postulado, en definitiva, de la fenomenalidad del objeto. Esto es lo que Heidegger se propone esclarecer ontológicamente; de modo que si bien, por un lado, Husserl le transmite una noción de verdad en la que el vestigio adecuacionista es ya difícilmente sostenible, por otro lado la misma verdad fenomenológica parece abocada a las aporías de un solipsismo basado en la identidad autotética.

Es interesante constatar, además, cómo en Husserl la noción de una *Erschlossenheit*, es decir, un hacer-accesible cuyo "vínculo de verdad" (el *Wahrheitsbezug* de Tugendhat) se halla, cuando menos, problematizado, está auspiciado ya en Husserl por más que este filósofo se afane en desmentirlo. En efecto: por un lado insiste Husserl en que es posible transformar en dójicos todos los actos que, como la voluntad y el sentimiento, son de índole no dójica, o sea en que todos los actos son, en el fondo, intencionales y objetivadores. Para Husserl estas dos cosas llegan a ser equivalentes: afirmar que toda actividad, aún de naturaleza no objetiva, se halla potencialmente orientada a la postulación tética de un objeto, y decir que toda actividad, sea cual sea su índole, se halla siempre y en último término asociada a una pretensión de verdad. Esta importante equivalencia da lugar a que la reducción por parte de Husserl de todo acto posible a un tipo de acto tético-objetivador conlleve el postulado de que todo acto contiene por naturaleza una pretensión de verdad. Las reservas husserlianas, por lo tanto, ante cualquier intento de desprenderse del *Wahrheitsanspruch* o "pretensión de verdad" son tajantes, y se hallan asociadas al objetivismo y al teoricismo del programa fenomenológico. Sin embargo, y a esto aludíamos al afirmar que la revelación o *Erschlossenheit* se halla, a pesar de todo, aus-

piciada en Husserl, existe un aspecto de la doctrina de este filósofo en el que se plantea un problema relacionado con la verdad pero que al mismo tiempo, sorprendentemente, no conlleva una pretensión de verdad. Se trata, concretamente, de la verdad de las representaciones nominales, ya que en éstas la posibilidad de una realización plena de la expectativa intencional no plantea alternativa entre un cumplimiento confirmador o una frustración denegadora, sino que se resuelve exclusivamente en una (mayor) clarificación de la intención. No preguntamos si las representaciones nominales "son verdad de la cosa, sino directamente (geradezu) qué es y cómo es en verdad la cosa. Una intención sólo puede ser verdadera o falsa cuando ya ella misma pretende a la verdad, y sin embargo es posible inquirir acerca de la verdad de una cosa aún cuando la representación inicial no contenga pretensión alguna de verdad, si bien entonces la posibilidad de error viene substituida por las de parcialidad y falta de nitidez."²⁰⁵ Un tipo de relación con la cosa como el planteado por las representaciones nominales, por lo tanto, en la medida que excluye la falsedad y confina la "pretensión de verdad" a la eliminación de oscuridades y relatividades, auspició, como hemos dicho, la radicalización heideggeriana de la temática fenomenológica y, correlativamente, el desarrollo de la ontología fundamental. Se trata, por consiguiente, de los puntos 4) y 5) de nuestra reconstrucción.

Según Tugendhat "la posibilidad de una ampliación del concepto de verdad está vinculada a la aparición de modos de revelar o hacer-accesible (Erschlossenheit) no objetivador que al mismo tiempo admitan el planteamiento de la cuestión de la verdad. Por otra parte surge el peligro de que en los casos en los que la revelación no pretende espontáneamente (von sich aus) la verdad, aquella posibilidad pase desapercibida."²⁰⁶ La escasa claridad

205. Hay que admitir, sin embargo, que la rigurosa vindicación de un Wahrheitsanspruch contrastativo por parte del primer Husserl va cediendo el paso, paulatinamente, a una posición mucho más laxa y en la que se prefigura la actitud propiamente "irresponsable" que corresponde a la Erschlossenheit de Heidegger. "La verdad viene a ser, en el Husserl de las últimas obras, una progresiva racionalización del noema, con evidente peligro de la pérdida de aquel sano sentido de vinculación a la experiencia que tanto subrayaba el Husserl de las Investigaciones lógicas." (Sergio Rábade Romeo, Verdad, Conocimiento y Ser, (Madrid: Greños, 1974, 2a ed.), 71)

206. Loc. cit., 279

de esta formulación es tanto más grave cuanto que se trata de un párrafo recapitulativo. Sin embargo, estudiándola en detalle, podemos inferir de ella que: 1) hay modos de revelación no objetivadora que admiten ser vinculados con la noción de verdad, y otros modos que no toleran tal vínculo; 2) entre los modos que sí la admiten, hay modos que la reclaman espontáneamente y modos a los que tal vínculo debe ser impuesto; 3) la "reclamación espontánea" de este vínculo con la verdad puede pasar desapercibida; 4) por consiguiente existen tres motivos distintos para desentenderse de la verdad y dedicarse a considerar la revelación no objetivadora o *Erschlossenheit* en estado puro, eludiendo así la ampliación de la noción de verdad que la misma *Erschlossenheit* auspicia: a) los casos de revelación o de hacer-accesible a los cuales no es posible vincular con la verdad; b) los casos a los cuales, por no solicitar espontáneamente tal vínculo, tampoco les es éste coercitivamente impuesto; c) los casos que sí se vinculan espontáneamente con la verdad, pero cuya pretensión al respecto resulta desatendida. Según Tugendhat no habría tenido Heidegger en cuenta las posibilidades reales de ampliar el concepto de verdad que su propio análisis de la *Erschlossenheit* le brindaba, y se habría acogido, en la tematización de lo que él entiende por verdad, a las posibilidades, referidas en a), b) y c), de soslayar toda legitimación y responsabilidades críticas al construir dicha noción de *Erschlossenheit*, es decir, el estricto revelar o hacer-accesible no objetivador. Para ello habría pasado Heidegger por alto la posibilidad, latente al menos en b) y en c), de suscitar en la ontología fundamental una noción crítico-regulativa de verdad, filosóficamente más aceptable que la incontrolable y nunca vinculante *Erschlossenheit*. El núcleo de la interpretación de Tugendhat, en efecto, viene constituido por la convicción de que Heidegger, con la noción de *Erschlossenheit*, ha ampliado en tal medida el concepto específico de verdad, que éste ha perdido la función crítico-regulativa que detentaba en el conocimiento y en la acción humana. Ha logrado Heidegger, es cierto, una "inmediatez" que, sin embargo, por haber transgredido los límites que se marcaba a sí misma la exigencia fenomenológica de inmediatez, no deja de ser una "inmediatez pre-crítica". Cree Tugendhat que el "revelar" o "hacer-accesible" que Heidegger pretende poner en el lugar de la verdad legitimada se le escapa a aquél de las manos: "Aún cuando [Heidegger] se propone mostrar que hay un concepto de verdad

más amplio e incluso más originario, la legitimidad de un tipo inédito de verdad debe ante todo venir autenticada por el tipo de verdad más corriente y más generalmente aceptado. Para que un concepto de verdad sea realmente tal debe cumplir con la condición mínima de ser asimilable a la verdad del enunciado."²⁰⁷ Dicho con otras palabras: según Tugendhat, al pretender concebir Heidegger todo tipo de verdad, incluso la verdad del enunciado en tanto que mera derivación de la *Erschlossenheit*, como una forma de "puesta al descubierto" o de "ser-hecho-accesible", está implícitamente abandonando toda relación con el modo cómo realmente es el ente. Ya que entonces importa exclusivamente el revelar y lo que se revela, y no importa ni aquello a lo que lo revelado pueda corresponder, ni el sentido y la legitimación de tal posibilidad de correspondencia. El error, al no ser tenido en cuenta, no puede ejercer su acción revulsiva. Aún en su posición idealista salvaba Husserl el error al concebirlo como imposible o frustrada realización intuitiva de las expectativas de la intención significante. Heidegger, en cambio, prescinde totalmente, según Tugendhat, de la saludable posibilidad del error. Construye su propia filosofía a partir del impacto ejercido sobre los planteamientos fenomenológicos por una "nueva verdad" que consiste en un revelar o hacer-accesible no objetivador, fascinado por su propio virtuosismo en las tareas de dar acceso y de hacer aprehensible, pero que se desentiende de cómo es en sí mismo aquello a lo que da acceso o que hace posible aprehender. Una verdad sin error posible; una "verdad" desprovista del correlato negativo, otrora necesario, al que tradicionalmente se llamaba error. Una verdad no vinculante (*unverbindlich*, según Tugendhat) y de imposible legitimación, la cual queda muy lejos del rigor husserliano pero al mismo tiempo viene anunciada en la labor de zapa a la que Husserl sometió el simplicismo adecuacionista. "Más allá de la propia teoría de Husserl, el concepto fenomenológico de verdad es especialmente apropiado para servir de hilo conductor formal (*formaler Leitfaden*) para una interpretación crítico-positiva de una teoría tan amplia de la verdad, pero también tan incontrolable si se la interpreta en sí misma, cual es la teoría de Heidegger."²⁰⁸

207. Loc. cit., 331.

208. Loc. cit., 5

6.- Heidegger como intérprete en posición privilegiada del vínculo entre la fenomenología y la ontología fundamental. Significado, alcance y valoración de las precisiones autointerpretativas aportadas.

a) Las etapas que componen el proceso autointerpretativo en Heidegger.

Cabría esperar, sin embargo, que la fragmentación y enfrentamiento interpretativos que hemos venido explorando resulten esclarecidos atendiendo a las manifestaciones de ambos filósofos acerca de sus mismas filosofías y la recíproca influencia que presumiblemente existió entre ellas. De tales autointerpretaciones cabría esperar un efecto clarificador; pero vamos a ver que, sin embargo, éste se obtiene sólo en parte. Hemos estudiado ya la posición de Husserl al desarrollar la actitud interpretativa que defiende la identidad de ambas filosofías (la ontología fundamental sería una mera transcripción de la fenomenología), puesto que, como se ha visto, Husserl auspició esta interpretación ya desde la aparición de SuZ, y por ello nos concentraremos aquí en las interpretaciones expuestas por Heidegger. Hacemos hincapié en la palabra "expuestas", porque en esta sección vamos a poner especial cuidado en referirnos exclusivamente a las actitudes expresadas por Heidegger que manifiestamente tratan de su relación con Husserl, es decir, a los comentarios que intencionadamente interpretan el sentido de tal relación, y no (tarea que reservamos para más adelante) a la recepción en Heidegger de la temática husserliana, o sea la posible lectura entre líneas del efecto en Heidegger de la influencia de su maestro. Las interpretaciones expresadas por Heidegger acerca de su relación con la filosofía husserliana pueden clasificarse en tres grandes grupos. En el primer grupo figuran los escritos que contienen las siempre reticentes referencias a la relación de su propio pensamiento con la fenomenología. Son referencias formuladas por un Heidegger ya anciano, que en el último período de su vida rememora e interpreta los caminos de su pensamiento y las influencias recibidas. Tales referencias se encuentran en los siguientes escritos: el texto "A partir de un diálogo sobre el habla" (Aus einem Gespräch von der Sprache),²⁰⁹ que data de 1953/54, lleva como subtítulo "En-

209. En US, 85-154.

tre un japonés y un interrogador" (Zwischen einem Japaner und einem Fragenden), y está incluido en el libro "En camino hacia el lenguaje" (Unterwegs zur Sprache); la carta que constituye el prólogo (Vorwort) al libro del padre Richardson "De la fenomenología al pensamiento" (From Phenomenology to Thought),²¹⁰ publicado en 1963; en la contribución de Heidegger al Festschrift para el editor Niemeyer titulada "Mi camino hacia la fenomenología" (Mein Weg in die Phänomenologie),²¹¹ también de 1963; y por último en el trabajo "El fin de la filosofía y la tarea del pensar" (Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens),²¹² publicado en 1969, hallándose estos dos últimos escritos recogidos en el libro "Hacia el tema del pensar" (Zur Sache des Denkens), publicado también en 1969.

El segundo grupo de escritos lo componen las lecciones (Vorlesungen), ya mencionadas al tratar el tema de la incomensurabilidad de las dos doctrinas, en las que se hallan expresadas, de manera explícita e intencionada, las vinculaciones y los enfrentamientos con Husserl que culminan en el trienio 1925-1927. Se trata de tres series de lecciones: las correspondientes al semestre de verano de 1925 sobre la "Historia del concepto de tiempo" (Geschichte des Zeitbegriffs),²¹³ y que contienen una exposición muy completa de lo que Heidegger entiende por fenomenología; las lecciones del

210. Publicada por primera vez como anexo al artículo: William J. Richardson, S.J., "Heideggers Weg durch die Phänomenologie zum Seinsdenken", en Philosophisches Jahrbuch 72 (1964/65), 385-402. (Es la edición que utilizamos nosotros). La carta de Heidegger a su vez está recogida en: William J. Richardson, From Phenomenology to Thought (La Haya: Nijhoff, 1963), VII.

211. En Heidegger, ZSD, 81-90.

212. Loc. cit., 61-80. Junto a estos escritos de Heidegger, y correspondiendo a la época en que fueron pensados y redactados, hay que mencionar aquí, asimismo, el testimonio de una elocuente manifestación de Heidegger en relación con su vínculo con Husserl. Refiere Gadamer lo siguiente: "A fines de los años 50 tomó parte Heidegger, junto con mis propios discípulos, en un seminario que yo había organizado en Heidelberg sobre los escritos de Husserl acerca de la temporalidad. Se le ocurrió a Heidegger preguntar sobre lo que los análisis de Husserl tenían que ver (zu tun haben) con SuZ, y rechazó todas las respuestas que le fueron dadas, exclamando que no tenían que ver 'nada'." H.G. Gadamer, "Der Weg in die Kehre", Heideggers Wege (Tübingen: Mohr, 1983), 106.

213. Heidegger, GA 20.

semestre de invierno de 1925/26 con el título "Lógica. La pregunta por la verdad" (Logik. Die frage nach der Wahrheit),²¹⁴ en las que está articulado un examen ya crítico de la fenomenología de signo trascendental; y por último las lecciones del semestre de verano de 1927, sobre los "Problemas fundamentales de la fenomenología" (Grundprobleme der Phänomenologie),²¹⁵ en donde se opera una transformación de la fenomenología misma. Y el tercer grupo de referencias dirigidas por Heidegger a la fenomenología, y que ya hemos comentado en los apartados anteriores, lo componen las indicaciones, alusiones y notas contenidas en SuZ, así como las conclusiones expuestas (oralmente, y anotadas por un oyente) en el seminario de Zähringen de 1973.

- b) Las exposiciones de contenido autorreferencial: escritos y seminarios de 1953 a 1973.
- aa) Logos y fenómeno: "poner de manifiesto", "des-velar", y "manifestarse a sí mismo".

Empezaremos nuestra inspección por el primer grupo de escritos. En "A partir de un diálogo sobre el habla (Entre un japonés y un interrogador)"²¹⁶ manifiesta Heidegger críticamente que: "El maestro |i. e., Husserl| hacia ese tiempo (de la primera postguerra) no tenía ya en estima especialmente alta (schätzte es nicht mehr besonders hoch ein) su obra aparecida a inicios del siglo, es decir, las LU. Sin embargo yo tenía mis razones (meine Gründe) para ocuparme de tal obra, y por ello daba la preferencia (den Vorzug) a las LU, en cuanto que las consideraba una introducción a la fenomenología. Y el maestro consentía generoso (dulde-te grosszügig) mi predilección."²¹⁷ Y añade luego la interesante advertencia de que "hacia 1923 no estaba yo (kam es mir weder... noch...), ni

214. Idem, GA 21.

215. Idem. GA 24

216. Heidegger, US, 85-154.

217. Loc. cit., 90-91.

para proseguir en un sentido trazado ya en el interior de la fenomenología, ni para novedad alguna. Más bien intenté, por el contrario, pensar más originariamente lo esencial de la fenomenología (das Wesen den Phänomenologie ursprünglich zu denken)."²¹⁸ Con esta parquedad se interpretaba Heidegger en 1953/54. Más explícitas, afortunadamente, son las indicaciones sobre su relación con Husserl vertidas por Heidegger en la "Carta al P. Richardson",²¹⁸ hasta el punto de dejar bien claro lo que Heidegger entiende por "fenomenología": "A través de la experiencia inmediata, en los diálogos por Husserl, de lo que es la fenomenología, se formó mi propio concepto de esta disciplina, en el que detentaba una papel preponderante la referencia a los términos fundamentales, debidamente explicitados (ausgelegt), del pensamiento griego: logos (poner de manifiesto, offenbar machen) y phainesthai (aparecer, mostrarse o indicarse, sich zeigen)."²²⁰ Y unos párrafos más adelante explica Heidegger su evolución hasta SuZ con una claridad que no será superada hasta el seminario de Zähringen de 1973: "Con la noción de 'aletheia' como des-encubrimiento o des-velamiento (Unverborgenheit) se hizo perceptible el rango fundamental que ostenta la noción de 'ousia', del ser del ente (des Seins des Seienden), es decir, la presencia (Anwesenheit), ... y así fueron esclarecidos tanto el principio de la fenomenología en el sentido de ir 'hacia las cosas mismas' (Zu den Sachen selbst) como el propio alcance del mismo. Pero a pesar de mi inmersión de hecho, en ese tiempo, en la fenomenología, quedó pendiente (im Blick) la cuestión suscitada por el escrito de Brentano acerca de la significación múltiple del ente en Aristóteles. Así surgió la duda de si 'la cosa misma' había que determinarla como conciencia intencional. Si, por el contrario, la fenomenología tenía que determinar el método filosófico como el 'hacerse/dejarse mostrar o indicar propio de la cosa' (das Sichzeigenlassen der Sache), y si, en tal caso, la cuestión directriz (Leitfrage) de la filosofía seguía siendo, desde la antigüedad y presentándose bajo las más variadas formas, la pregunta por el ser del ente (die Frage nach dem Sein des Seienden), entonces el ser tenía que permanecer como el primero y último tema (Sache) para el pensamiento. Mientras tanto, 'la fenomenología' en sentido de Husserl fue ampliada (wurde ausgebaut),

218. Loc. cit., 95.

219. Richardson, Heideggers Weg.

220. Loc. cit., 398

siendo convertida en una posición filosófica ya auspiciada (vorgezeichnete) por Descartes, Kant y Fichte. A esta posición la historicidad del pensamiento le era totalmente ajena (durchaus fremd). Contra esta posición filosófica se sedimentó (setzte sich ab) la pregunta por el ser desplegada (entfaltete) en SuZ, y ello ocurrió a causa, como aún creo hoy en día, de haber aplicado con tenacidad justificada (sachgerechtes Festhalten) el principio de la fenomenología."²²¹

Un año después, en 1963, confirmaba Heidegger el papel privilegiado que las LU habían tenido en la génesis de la "pregunta por el ser", aunque sin dar explicaciones sobre las causas de tal protagonismo. En "Mi camino hacia la fenomenología" (Mein Weg in die Phänomenologie)²²² refiere Heidegger cómo el interés despertado por la investigación aristotélica del ser, y que encontró expuesta en el libro de Brentano que ya hemos mencionado, le llevó a leer la obra de Husserl, entonces (1907) de publicación reciente. De las LU nos dice que "de ellas esperaba yo un decisivo impulso (Förderung) hacia la problemática aristotélica del ser. Pero mis expectativas se vieron defraudadas, ya que, como no iba a darme cuenta (erfahren) hasta mucho más tarde, no estaba buscando en la dirección adecuada."²²³ Impugna además Heidegger, este escrito, la dirección que luego tomó la fenomenología, al tiempo que cuestiona también su punto de partida. La fenomenología, ya en las LU, y a pesar de la vehemencia de las declaraciones antipsicologistas de su creador, se le presentó a Heidegger como "a pesar de todo una psicología (doch eine Psychologie)."²²⁴ Heidegger se pregunta: "¿En qué consiste lo específico (worin besteht das Eigene) de la fenomenología, si no consiste ni en lógica ni en psicología?", y dice que halló la respuesta a raíz de la aparición de las Ideen en 1913 ("Da brachte das Jahr 1913 eine Antwort"²²⁵), aunque sin precisar qué sentido tuvo aquella. "Mein Weg..." continúa con críticas al "escaso sentido histórico de Husserl" y

221. Loc. cit., 398-399. Cabe aquí llamar la atención sobre cómo Heidegger entrecomilla la expresión "la fenomenología" cuando se refiera a la doctrina de Husserl.

222. Heidegger, ZSD, 81-90.

223. Loc. cit., 82.

224. Loc. cit., 83.

225. Loc. cit., 84.

con referencias adicionales a la centralidad de la VI LU: "Al comprender la diferencia que en ella se establece entre la intuición sensible y la categorial, se me reveló al mismo tiempo el alcance (Tragweite) de esta última en cuanto a la determinación de la 'significación' múltiple del ente".²²⁶ Y finalmente, junto con reflexiones laudatorias para el editor Niemeyer, a quien está dedicado el Festschrift, resume Heidegger, inesperadamente y en sólo dos frases, el núcleo central de la doble influencia a partir de la cual surgió SuZ. "Lo que, para la fenomenología de los actos de la conciencia, sobreviene como el manifestarse-a-sí-mismo (sich selbst Bekunden) de los fenómenos, es pensado más originariamente todavía por Aristóteles y por todo el pensar y el existir (Denken und Dasein) griegos como aletheia, como el des-velamiento (Unverborgenheit, Entbergung) de lo que se halla presente (des Anwesenden), su mostrarse o indicar-se-a-sí mismo, su aparecer (sein Sich-zeigen). Lo que las investigaciones fenomenológicas han identificado modernamente como la índole principal (tragende Haltung) del pensamiento, resulta ser (erweist sich als) el rasgo fundamental del pensamiento griego, cuando no de la filosofía como tal."²²⁷

Como vemos en lo que precede, la autointerpretación de Heidegger en relación con la fenomenología se fue precisando a lo largo de los años aunque con considerable parsimonia; hasta 1969 no da un nuevo y controlado paso en la puesta en claro de la influencia recibida. Si, por una parte, en los escritos anteriores se afirmaba que las LU habían "permanecido filosóficamente neutrales (waren philosophisch neutral geblieben)"²²⁸ al menos hasta la publicación de las Ideen, en el artículo "El fin de la filosofía y la tarea del pensar" (Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens)²²⁹ se admite que a las LU les fue retroactivamente asignado sentido doctrinal precisamente en las Ideen, al haber sido encasilladas en un lugar preciso del sistema cartesiano-transcendental que tiene como objetivo reducir el ser del ente a una objetividad fundamentada o constituida en y por la subjetividad absoluta. Según Heidegger, antes de la publicación de

226. Loc. cit., 86.

227. Loc. cit., 87.

228. Loc. cit., 84.

229. Heidegger, SZD, 61-80.

las Ideen no había habido, por parte de Husserl, indicación alguna en cuanto al vínculo posible entre el programa fenomenológico y el ámbito de la conciencia; esta puntualización es muy importante a la hora de explicar tres cuestiones: la adscripción de Heidegger a la problemática de las LU, la comprensión de su propia filosofía en SuZ como fenomenología, y finalmente su insatisfacción con una fenomenología centrada en la temática cartesiano-transcendental. Su rechazo, en el fondo, a subordinar las "cosas" (en el sentido de la máxima "Zu den Sachen selbst", el cual va a ser analizado al principio de la IIª Parte) que reciben la atención fenomenológica a las exigencias que impone el método. El factor que hace posible que las LU sean una fuente de inspiración para la "cuestión acerca del ser" consiste paradójicamente en la indecisión que presenta dicha obra en cuanto a la manera cómo debe realizarse la fenomenología. Tal indecisión desaparece en las Ideen. En éstas se deja bien claro que la subjetividad es el lugar y el tema propio de todo planteamiento fenomenológico. La posibilidad de captación fenomenológica de "la cosa" queda en las Ideen, por lo tanto, subordinada a la satisfacción de unas exigencias metódicas que se remontan a Descartes, y según las cuales el ego cogito es el único ente cuya presencia (Anwesenheit) es válida más allá de toda duda ("la subjetividad transcendental es el 'único ente absoluto' (das einzige absolute Seiende)" ²³⁰), de manera que el mismo ego cogito se vuelve indispensable en la determinación del ser de cualquier otro ente. El "método" así entendido es anatematizado por el aristotélico Heidegger, quien denuncia lo que para él es la impostura básica: si el método resulta apropiado (en la fenomenología transcendental) al tema (o "la cosa": die Sache), es porque previamente el tema (la cosa) ha sido reducida al método. "El método, entonces, no está regido por el tema o la cosa (nach der Sache) de la filosofía. No forma parte (gehört zu) del tema o de la cosa en el mismo sentido que la llave forma parte de la cerradura. Lo que pasa es que el método no tiene más remedio que ir sin más (gehören in) al tema o a la cosa, porque el método es el tema mismo o la cosa misma (die Sache selbst). Si se plantea la pregunta: de dónde obtiene su legitimidad indiscutible el principio de que la intuición debe ser comprendida

230. Loc. cit., 70; el entrecomillado corresponde a una cita hecha por Heidegger de: Husserl, FTL, 240.

precisamente a partir de las limitaciones (Schränken) en las cuales se da, la respuesta tiene que ser: dicho principio se halla legitimado por la subjetividad trascendental, la cual es considerada por la fenomenología como el tema o el objeto de la filosofía."²³¹

bb) El "historicismo" heideggeriano y sus raíces fenomenológicas.

A la vista de la reticente descripción de su etapa formativa que Heidegger ha distribuido en los cuatro escritos precedentes, y que culminará, no de forma escrita sino oralmente, en el ya comentado "seminario de Zähringen,"²³² podemos esbozar aquí una interpretación de conjunto. La fenomenología, al incidir en la formación historicista del Heidegger joven, tiene un efecto que primero es reductivo, pero que luego, y precisamente a causa de esta primera reducción, se transforma en una decisiva reorientación de su pensamiento, revisión que adopta el sentido de una reacción hacia el historicismo convencional. En una primera fase la comparación histórica pone de manifiesto la oculta afinidad que existe entre la función de la presencia (la Anwesenheit heideggeriana) para el pensamiento griego y para la fenomenología, mostrando a Heidegger las limitaciones del pretendido alcance radicalmente innovador del pensamiento fenomenológico. Pero más adelante de esta misma conclusión emerge un inesperado desenlace: el surgimiento de la historia de la filosofía bajo una fértil perspectiva dinámica muestra a Heidegger la posibilidad de ir más allá tanto de los planteamientos griegos como de los fenomenológicos. Según esta interpretación la fenomenología habría sido el modelo abstracto y prefigurativo de la peculiar concepción "historicista" de Heidegger.

Ocurre, en definitiva, que la actitud historicista tradicional, a partir de la cual Heidegger se enfrenta con la dimensión ahistórica de la fenomenología, precisamente a partir de este conflicto se reorienta y transforma, respectivamente hacia y en una actitud asimismo a-"histórica".

231. Ibid.

232. Heidegger, VS, 110-138.

Es decir, una actitud que rechaza la fijación del pasado del pensamiento, que reacciona contra la letra muerta que es la historia de la filosofía para el comparativismo doxográfico, y que, por consiguiente, interpreta el pasado histórico como una "physis paralela", una viva e indefinida autoproductión como producción ininterrumpida de sentido, por lo cual se erige en antagonista de la historia misma o, más precisamente, del historicismo doxográfico tradicional. En otras palabras: al especificarse la relación de Heidegger con la fenomenología se decide al mismo tiempo su relación con el historicismo en filosofía. Gracias al contacto con el antihistoricismo fenomenológico y por reacción contra éste, le fue posible a Heidegger llegar a percibir la historia del pensamiento, no ya como el principio de toda identidad pensable, sino, más allá de todo planteamiento historicista, como un principio dinámico, como un proyecto articulado que exige indefinidamente su realización (la Erfüllung husserliana, que aquí tiene más bien el sentido de cumplimiento). Lo más significativo es que con esta intuición lleva Heidegger a término la actitud básica de la fenomenología, y propiamente realiza una de las intenciones latentes en el corpus fenomenológico. Heidegger materializa un principio de la fenomenología al aplicar a la historia de la filosofía la preocupación fenomenológica por la relación fundamental que se expresa en las dadas siguientes: intención/cumplimiento; expectativa/realización; proyecto/consumación; potencialidad/actualización; virtualidad/compleción. Entender la fenomenología como un potencial de pensamiento que tiende a realizarse significa:

- 1) que se interpreta reflexivamente la fenomenología, concibiéndola como capaz de fenomenologizarse a sí misma aplicándose sus propios principios.
- 2) que, consiguientemente, las potencialidades de la fenomenología se realizan en la medida que se descifra la realidad por medio de la tensión, fundamental en fenomenología, entre intención y realización. Así, analizando la incidencia del potencial autoaplicativo de la fenomenología sobre la evolución del pensamiento de Heidegger es posible observar cómo la actitud historicista se vuelve contra sí misma. Tal metamorfosis la experimenta la actitud doxográfica tradicional en filosofía de la que Heidegger es heredero, y viene ocasionada por la puesta en contacto, en y por el mismo Heidegger, del historicismo positivo-acumulativo con el antihisto-

ricismo de la fenomenología. Esta doctrina, si bien nunca ha propugnado un completo repudio del pensamiento del pasado, por otra parte asume una mesurada inclinación hacia la búsqueda de principios dotados de mayor radicalidad que los suministrados por la historia. La revulsión que la actitud histórica experimenta en Heidegger a causa de su encuentro frontal con el antihistoricismo fenomenológico, da lugar a que aquélla se transforme, para este filósofo, en algo muy distinto del mero proyecto acumulativo-positivo-fijacionista de la historiografía comparativo-doxográfica tradicional. Se transforma en la empresa propiamente "antihistórica" que consiste en deshistorificar-fenomenologizar el pasado histórico de la filosofía, el cual, lejos de ser considerado como una entidad definitivamente dada, es percibido como un sistema de intenciones a realizar. La filosofía del pasado ya no aparece así como una herencia; se nos presenta como una excedentaria que es irreductible a lo históricamente dado, como un proyecto que consiste esencialmente en la transgresión de sí mismo, en la superación necesaria de su propio principio de identidad. La concepción heideggeriana de la historia de la filosofía se resuelve en la intuición del pasado filosófico como un principio de conflicto y de disrupción, es decir, en lo más opuesto a la tibia actitud histórica que considera la tradición filosófica como una propiedad heredada que es fuente inagotable de complacencia y conciliación.

c) Las lecciones del trienio de Sein und Zeit

aa) Las lecciones de 1925. Los "cuatro descubrimientos fundamentales de la fenomenología".

El segundo de los grupos de escritos a los que aludíamos al inicio de este apartado lo componen las lecciones (Vorlesungen) dadas por Heidegger en Marburgo durante el decisivo trienio 1925-1927. Como complemento al estudio de la posición heideggeriana respecto de la fenomenología, vamos a analizar a continuación tales escritos ateniéndonos a la limitación que nos hemos impuesto de examinar aquí tan sólo las actitudes manifestadas por Heidegger acerca de su relación con Husserl. La primera de estas tres se-

ries de lecciones, como ya ha sido indicado, corresponde a las pronunciadas en Marburgo durante el semestre de verano de 1925 con el título "Historia del concepto de tiempo" (Geschichte des Zeitbegriffs).²³³ Este título, indicador de un tema muy concreto y formalizado, no parece adecuado para anunciar el amplio espectro temático que abarcan las lecciones, que son en el fondo una introducción a la fenomenología. Sorprende también el subtítulo de "Prolegómenos a la fenomenología de la historia y de la naturaleza" (Prolegomena zur Phänomenologie von Geschichte und Natur), aunque Heidegger lo justifica precisando que "la pregunta por la realidad de la naturaleza y de la historia es la pregunta por el contenido (Sachgehalt) de un determinado ámbito de cosas (Sachgebiete). Para la pregunta por el ser, el concepto de tiempo es el hilo conductor (Leitfaden). En consecuencia, la pregunta por el ser de un ente se halla vinculada, si se quiere comprender radicalmente a sí misma, a una discusión del fenómeno del tiempo. Tal discusión no es sistemática en el sentido tradicional de este término, ni tampoco es histórica, sino que es fenomenológica."²³⁴ Esta oposición tanto a lo sistemático como a lo histórico que es característica de la fenomenología es justificada por Heidegger al afirmar que el modo de descripción fenomenológico es anterior a la distinción entre historia y sistema. Para demostrar que así ocurre pasa Heidegger a exponer en qué consiste la fenomenología según su propio punto de vista, ya que tal exposición va acompañada de tomas de posición críticas respecto de los planteamientos de Husserl. Admite sin embargo Heidegger que la "manera de proceder" (Art des Vorgehens) de la fenomenología, cuyos textos poseen "un avanzar escrutador y penetrante" (durchgehende, untersuchende Gang), y de la cual requiere "tanto la presentificación intuitiva y hecha paso a paso (schrittweise), como la legitimación (Ausweisung) y la justificación de lo que se está tratando",²³⁵ ha hecho posible cuatro "descubrimientos decisivos": a) la intencionalidad; b) la intuición categorial; c) el sentido de lo a priori; y d) el principio fenomenológico. Vamos a exponer cómo interpreta Heidegger estos cuatro "descubrimientos". Ello nos indicará cuál era su actitud manifiesta hacia la fenomenología en 1925, es decir, en la época de redacción de SuZ.

233. Heidegger, GA 20.

234. Loc. cit., 9

235. Loc. cit., 32.

aaa) La intencionalidad contra la fenomenología.

Acerca de la intencionalidad expone Heidegger en estas lecciones una doctrina radicalmente innovadora. En líneas generales, ya no se trata aquí, como en el planteamiento clásico del tema, de una coordinación entre las instancias psíquicas propiamente dichas y el darse "en sus limitaciones específicas" de una realidad previamente reducida, sino que se trata de la estructura de lo psíquico mismo. "La intencionalidad es una estructura de las vivencias como tales, y no una coordinación con otras realidades (andere Wirklichkeiten) que es suministrada (herangebracht) a las vivencias en su calidad de estados anímicos (seelische Zustände)."²³⁶ La ruptura con el planteamiento fenomenológico trascendental es, en este respecto, completa. Contra el cartesianismo de Husserl afirma Heidegger en estas lecciones que "la estructura intencional determina las relaciones de la vida (die Beziehungen des Lebens)", entendiéndolo por vida "la estructura fundamental de la realidad, tematizada por la ciencia histórica", y "recibiendo el nombre de actos los procesos que componen la vida."²³⁷ Sin este vínculo con la vida "sería la intencionalidad formalmente vacía, y la ciencia que pretendiera tratar de ella se habría terminado ya incluso antes de empezar."²³⁸ La intencionalidad no puede cumplir la misión que la fenomenología le asigna: "La intencionalidad es la instancia que obstaculiza |sic| la comprensión 'inmediata e imparcial' de qué es lo que la fenomenología pretende."²³⁹ La intencionalidad da lugar a esta interferencia a causa, sobre todo, de que

236. Loc. cit., 40. La nota diltheyana es aquí inconfundible. "Vida quiere decir lo que es moviente, cambiante, fluyente, y es lo contrario del ser si se toma a éste por lo inmóvil, inmutable, fijo. La filosofía de la vida afirma que ésta nunca podrá ser captada en lo que tiene de viviente si dejamos guiar el pensamiento por el concepto del ser, tal como la tradición occidental ha venido haciendo." (Otto Friedrich Bollnow, Dilthey, (Schaffhausen: Novalis, 1980), 33).

237. Loc. cit. 9.

238. Loc. cit., 47.

239. Loc. cit., 52.

"la fenomenología no ha especificado qué es aquello de lo cual la intencionalidad es la estructura. Para Brentano se trataba del 'psiquismo', para otros de la conciencia, la razón (Husserl), los actos o la persona."²⁴⁰ Esta indefinición en cuanto a la naturaleza de la intencionalidad se debe, según Heidegger, a que, por fidelidad al prejuicio cartesiano, se ha pretendido confinar la intencionalidad a los actos de la conciencia: "la intencionalidad no es la explicación definitiva de lo psíquico, sino que es el primer paso en la superación de una concepción acrítica de la realidad, la cual nos viene dada por la tradición."²⁴¹ Además, la intencionalidad es, en estas lecciones, un concepto solidario de la (por nosotros ya examinada) intuición categorial: "La superación del prejuicio que identifica lo no sensible-real con lo subjetivo e inmanente depende del descubrimiento de la intencionalidad. La concepción apropiada (en el sentido de 'adecuada a lo sensible-real', o sea de 'objeto posible de la intuición') de lo categorial, por una parte, y la intencionalidad, por otra, son en realidad la misma cosa y son una única cosa (beides ist ein und dasselbe)."²⁴²

bbb) La intuición categorial como forma de la intencionalidad

Hemos comentado ya suficientemente la importancia de la interpretación heideggeriana de la concepción husserliana de lo categorial. En estas lecciones el punto de partida para establecer la intuición categorial es ortodoxo: la insuficiencia de la intuición sensible para lograr la plena realización de las intenciones del enunciado, por una parte, y la necesidad de fundamentar la verdad del enunciado precisamente sobre tal realización, por otra, conducen a afirmar la existencia de una intuición categorial. "La intuición sensible no realiza todas las intenciones del enunciado",²⁴³ o, dicho con mayor precisión, "los actos fundamentados, o sea los categoriales, se hallan naturalmente dirigidos hacia las objetividades correspondientes a los actos simples (schlicht), pero están dirigidos hacia ellas de una manera tal que no llega a coincidir con la intencionali-

240. Loc. cit., 62.

241. Loc. cit., 63.

242. Loc. cit., 52.

243. Loc. cit., 81

dad de tales actos simples o fundamentadores, coincidencia que tendría lugar si el acto fundamentado-categorial fuese tan sólo una repetición del acto simple."²⁴⁴ En esta lecciones indica Heidegger, por primera vez, la primacía absoluta, según su punto de vista, de la intuición categorial, valoración que tenía que culminar, como hemos visto, en la admisión expuesta en Zähringen el año 1973. "El descubrimiento de la intuición categorial es la prueba (Nachweiss) de dos cosas: de que, en definitiva, se da una captación simple (schlichtes Erfassen) de lo categorial; y de que lo categorial se halla ya en funcionamiento (investiert) en la percepción cotidiana, es decir, en la experiencia concreta."²⁴⁵ A lo largo de esta lección reitera Heidegger tal valoración: con el descubrimiento de la intuición categorial habría encontrado Husserl el camino que lleva a una investigación de las categorías (Kategorienforschung) legítima y concreta. Pero Heidegger sitúa la importancia de tal descubrimiento, sobre todo, en el hecho de que la objetividad que es dada en los actos de la intuición categorial es, a su vez, susceptible de suministrar un procedimiento objetivo para ampliar la noción misma de objetividad, es decir, para elevar a nivel de objeto y, así, "hacerla objetiva" (gegenständlich), la realidad de lo que anteriormente era tan sólo inferido. O sea que, según Heidegger, "en la fenomenología se ha conseguido dar con (gewonnen) la manera de investigar que en vano buscaba la vieja ontología. No existe una ontología coexistiendo con (neben) una fenomenología."²⁴⁶ Heidegger ve en la intuición categorial, por consiguiente, el camino que le puede llevar a la determinación del ente como tal ente mismo, y por ello se niega a interpretarla en función del sujeto y de la actividad del sujeto. Heidegger interpreta la intuición categorial como un momento constitutivo de la captación del "ente en sí mismo", distanciándose así, por consiguiente, de todo transcendentalismo. Pues to que la intuición categorial es "donadora de objetividad", debe ser estudiada en relación con la intencionalidad, ya que sólo a través de ésta es accesible toda objetividad. Dicho de otro modo, en la intuición categorial accedemos, en definitiva, a una determinada forma de intencionalidad. Este sería el resultado principal de la meditación heideggeriana sobre la fenomenología hacia 1925, el cual corresponde al que nos parece ser el enuncia-

244. Loc. cit., 84.

245. Loc. cit., 64.

246. Loc. cit., 124.

do, mencionado ya, más importante de estas lecciones: "la tradicional identificación de lo no sensible-real con lo inmanente y subjetivo queda disuelta por el advenimiento de la intencionalidad. Lo categorial, adecuadamente concebido, y la intencionalidad, son la misma cosa y son una única cosa."²⁴⁷

ccc) El "a priori" como universalidad desvinculada de lo subjetivo. El camino hacia el ser.

En parte alguna de estas lecciones está reflejada la actitud de Heidegger hacia la fenomenología en 1925 con la claridad con la que aparece en su descripción del "a priori" fenomenológico. "En sentido kantiano el a priori es una característica de la esfera subjetiva. Pero la fenomenología ha mostrado que, por el contrario, el a priori no se halla limitado a la subjetividad, sino que, en definitiva y primordialmente, ante todo (überhaupt primär zunächst) no tiene nada que ver (nichts zu tun hat) con la subjetividad."²⁴⁸ Entonces, ¿qué es, en suma, el a priori, tanto para la fenomenología como para Heidegger? En líneas generales, el a priori es tradicionalmente "lo que en el conocimiento determina el proceder cognitivo (erkennendes Verhalten). A priori se dice de un conocimiento que no se funda en experiencia empírica e inductiva alguna, que no está orientado (angewiesen) al conocimiento de lo real como instancia fundamentadora. El conocimiento a priori no se halla, por consiguiente, necesitado de experiencia (ist Erfahrungsunbedürftig)."²⁴⁹ Históricamente el a priori ha sido confinado a la "esfera subjetiva", de modo que a menudo se le designa con términos tales como "conocimiento interno" o "intuición interna". Sin embargo Hei-

247. Loc. cit., 181.

248. Loc. cit., 101.

249. Loc. cit., 100. La versión clásica de este a priori condenado a ser subjetivo la formula Heidegger de la manera siguiente: "Se puede generalizar el concepto de a priori y decir: es a priori todo proceder (Verhalten) subjetivo como tal (ya se trate de conocimiento o bien de cualquier otro proceder) antes (vor) de exceder (überschreiten) los límites (Grenze) de su inmanencia." (Ibid.).

degger interpreta la fenomenología, paradójicamente, como habiendo suministrado la posibilidad de liberar al a priori de este confinamiento en la subjetividad. Tal concepción de un a priori des-subjetivizado es decisiva para el pensamiento heideggeriano, como lo prueba la vehemencia con la que el autor de estas lecciones expone su punto de vista. "Caracterizar la ideación como una intuición categorial ha puesto en claro que, tanto en el ámbito de lo ideal mismo (o sea de las categorías), como en el ámbito de lo real, se da lo que viene a ser (so etwas wie) una puesta en relieve (Abhebung) de ideas |sic|. En los dos ámbitos se da una variedad de lo ideal (es gibt abhebbares Ideale) que es captable a partir de su misma objetividad, algo que es a priori y detenta anterioridad estructural. Así asoma la evidencia (deutet sich an) de que el a priori entendido fenomenológicamente, en vez de ser una designación (Titel) apropiada para el proceder (das Verhalten) del sujeto, es una designación apropiada para el ser (Titel des Seins). El a priori no sólo no es una instancia inmanente, primordialmente perteneciente a la esfera subjetiva, sino que tampoco es de naturaleza trascendente y específicamente vinculada (verhaftet) con la realidad."²⁵⁰ Según Heidegger, la fenomenología puede señalar la independencia de lo que viene dado a priori tanto en relación con el ámbito subjetivo como en lo que se refiere a la objetividad, estando esta última dividida en los ámbitos "ideal" y "real", al haber asumido los siguientes postulados. La radical no-identidad entre el objeto intencional y el objeto "real", la no-identidad entre el objeto intencional y el modo subjetivo de su venir-dado o Gegebenheit, y por último la definición de intencionalidad como la "conciencia-de-algo en el sentido de estar orientada a la evidencia."²⁵¹ Vamos a precisar esto. A todo objeto le corresponde una variedad específica del modo de hacerse intencionalmente accesible, en forma de dato originario, a la conciencia. Estos modos del venir-dado del objeto no pueden ser nunca soslayados: no hay un acceso privilegiado al objeto que pueda desentenderse de tales modos específicos de darse. Por lo tanto, la tarea propia de la fenomenología consiste necesariamente en analizar la insuperable dependencia de todo lo "real" respecto de las correspondientes maneras de su venir-dado a la conciencia.

250. Ibid.

251. Esta definición del concepto de intencionalidad está tomada de: Klaus Held, "Edmund Husserl", en: Klassiker der Philosophie, vol. II (Munich: Beck, 1981), 278.

Los objetos, entendidos en su vínculo indisociable con la "envoltura" formada por tales modalidades de su "aparecer", son precisamente los fenómenos; por esta razón la ciencia que estudia la correlación entre el mundo de los objetos y las maneras de la donación o Gegebenheit de los mismos recibe el nombre de "fenomenología". El descubrimiento más importante de esta ciencia es que tal correlación constituye un "a priori", es decir, un ámbito epistémico que precede a la experiencia. El a priori no es "subjetivo" porque los actos de la conciencia son intencionales, y no es ni "ideal" ni "real", o sea, en suma, ni transcendenteni "objetivo" a causa de que el objeto intencional tampoco lo es.

Resume Heidegger su posición en tres puntos que indican un claro deslinde respecto del transcendentalismo husserliano: "La fenomenología ha mostrado tres cosas: 1) el alcance (Reichweite) universal del a priori; 2) su in-diferencia específica respecto de la subjetividad; y 3) la manera de acceder (Zugangsart) al a priori."²⁵² Esto es lo que en 1925 entendía Heidegger por fenomenología: la captación a priori de unas estructuras universales que no son, sin embargo, ni subjetivo-inmanentes ni real-transcendentes, y la cual se efectúa por medio de procedimientos que excluyen toda deducción y toda construcción. Es en este rechazo de la derivación lógico-argumentativa donde se muestra Heidegger intachablemente fenomenológico: "el a priori es mostrable en él mismo (an ihm selbst aufweisbar) a través de una intuición simple. El a priori no es hecho accesible (erschlossen) indirectamente, conjeturado (gemutmasst) a partir de signos cualesquiera en la realidad, o calculado (berechnet) hipotéticamente. El a priori es en sí mismo directamente comprensible (erfassbar)."²⁵³ Pero si el a priori no precede ni a lo subjetivo ni a lo real, ¿a partir de dónde se efectúa su captación? Responde a esta pregunta lo que Heidegger denomina "la cuarta determinación de lo a priori", es decir, una determinación que viene después de los tres primeros procedimientos: la evidencia indirecta, la conjetura sintomática y el cálculo hipotético. La naturaleza de tal determinación puede ser puesta de manifiesto atendiendo a que, si bien las connotaciones de "anteriormente" o "previamente" que, en un sentido temporal,

252. Heidegger, GA 20, 100.

253. Ibid.

posee la expresión "a priori" ya no eran válidas cuando se analizaba el proceso de conocimiento, "tampoco lo son ahora al exponer el orden de precedencia (Folgeordnung) del ente, o dicho más precisamente, el orden de precedencia del surgimiento (Entstehung) del ente a partir del ente (von Seiendem aus Seiendem). Lo a priori |en el sentido de esta cuarta determinación| es, más bien, el carácter de la estructuración (Aufbaufolge) en el ser del ente, de la estructura-de-ser del ser (Seinstruktur des Seins)."²⁵⁴ A pesar de la relativa obscuridad de estas expresiones, lo que quiere decir Heidegger es que en la doctrina fenomenológica del a priori, a la vez que se suscita la cuestión acerca del ser, se hace referencia a la tradición de la ontología clásica: "Hacia el final de la lección se va a hacer evidente (einsichtig)", nos dice Heidegger, "que el descubrimiento (Entdeckung) del a priori, y el descubrimiento del concepto de ser en Parménides y Platón se auspician mutuamente, o mejor todavía: propiamente hablando, son lo mismo."²⁵⁵

ddd) El principio fenomenológico. El fenómeno como estructura de auto-
mostración. Phänomen contra Erscheinung.

Por "principio fenomenológico" designa Heidegger "lo que determina a la fenomenología en su totalidad",²⁵⁶ instancia que es identificada como el característico "tratamiento" (Behandlungsart) que recibe el "ámbito temático" (Sachfeld), de la doctrina, tratamiento que consiste en la "cap-tación originaria simple" (schlichtes originäre Erfassen) que suele designarse con el término "descripción". Para esclarecer este "principio fenomenológico" lleva a cabo Heidegger un prolijo análisis semántico del término "phainomenon" (análisis que anuncia el que más tarde desarrollará en SuZ), cuidando de distinguir nítidamente entre los significados de los tres verbos que suelen ir asociados con phainomenon: mostrar (zeigen), poner de manifiesto (offenbaren), e indicar (verweisen). La palabra "fenó-

254. Ibid.

255. Ibid.

256. Loc. cit., 104.

meno" corresponde, en alemán, tanto a "Phänomen" como a "Erscheinung". Heidegger diferencia el ámbito semántico de estos dos términos, exponiendo así convincentemente qué es lo que ha de permanecer "realista" (en el sentido de vinculado a lo dado) en la tematización de todo posible antirrealismo. Señala Heidegger que, por una parte, la expresión: "phainomenon" (Phänomen), es decir, "fenómeno", connota "mostración de sí mismo" o "revelación", y tiene dos sentidos: a) el ente que se muestra a sí mismo, el ente mismo que se revela a sí mismo; b) "Schein" (apariencia): el ente que se muestra a sí mismo pero no como lo que es (Schein zeigt sich nicht als das, was es ist); no es, pues, que la apariencia no se muestre, ya que en tanto que fenómeno ha de automostrarse. Pero, por otra parte, "Erscheinung" connota "manifestación", "mostración", o "aparición", y tiene dos sentidos: a) algo indica algo: "Erscheinung" como el índice de (o sea lo que indica) lo que aparece. Hay que advertir que si hay Erscheinung es porque el índice que realiza la indicación se muestra, ante todo, a sí mismo, o sea que previamente se fenomenaliza. No puede haber referencia sin autorreferencia; la autorreferencia es la condición de posibilidad de toda (hetero) referencia y el fenómeno es la condición de posibilidad de la Erscheinung.²⁵⁷ b) existe

257. En SuZ precisa Heidegger todavía más. "La manifestación en tanto que manifestación 'de algo' precisamente no quiere decir: mostrarse a sí mismo; lo que significa es el anunciarse (Sichmelden) a sí mismo de algo, que no se muestra a sí mismo, por medio de algo, que sí que se muestra a sí mismo. Manifestarse es un no-mostrar-se-a-sí-mismo. (Erscheinen ist ein Sich-nicht-Zeigen)" (Heidegger, SuZ, 29). Heidegger quiere decir, en el fondo, que en el no-mostrar-se-a-sí-mismo de la manifestación hay, sin embargo, un vestigial mostrar-se-a-sí-mismo de aquello cuya naturaleza es mostrarse a sí mismo, es decir, de la pura automostración. Por ello S. Müller comenta el párrafo de Heidegger del modo que sigue: "Lo que se anuncia como un no-mostrarse-a-sí-mismo se muestra, a pesar de todo, a sí mismo como tal. ¿Acaso el resultado de estas reflexiones se resume en lo que se muestra a sí mismo en tal manifestarse (was sich zeigt in solchem Erscheinen)?" (Severin Müller, Vernunft und Technik—die Dialektik der Erscheinung bei Husserl, (Freiburg i.B.: Alber, 1976), 51). A esta automostración pura, condición de posibilidad de toda mostración, es decir, el sentido del ser, hemos de volver profusamente.

también la "Erscheinung" que lo es de algo que propiamente no aparece, y que consiste, por tanto, en una pura estructura de indicación de algo inexistente. En resumen: la autoostración realizada es el fenómeno; la autoostración frustrada es el Schein o sea la apariencia. La heteroostración realizada es la Erscheinung como indicación; la autoostración frustrada es la Erscheinung como ficción. El doble error interpretativo habitual, según Heidegger, consiste en fenomenizar lo que es una banal heteroostración, es decir, en llamar "fenómeno" al sentido realizado de Erscheinung, o bien en llamar "apariencia" (Schein) al sentido "frustrado" de dicho término. Si bien es cierto que en este último caso se da trivialmente una estructura fenoménica en estado vestigial, correspondiente a la autoostración del índice que no indica nada.

La posición crítica de Heidegger cristaliza al final de este intento de esclarecer el "principio de la fenomenología", y precisamente al interpretar la epojé. Heidegger rehusa considerar la posible validez trascendental de la tematización del acto intencional logrado por medio de la "inflexión de la mirada" (Blickwendung) propia de la epojé. Aquí, en plena ortodoxia fenomenológico-transcendental, la rebelión contra Husserl es diáfana, y a partir de este momento ya no podía Heidegger volverse atrás. Para él la "puesta entre paréntesis" fenomenológica hace aparecer al objeto en el "modo de su ser/estar figurado" (im Wie seines Vermeintseins), y precisamente a través de tal modalidad de presentación debe surgir la condición ontológica (Seinscharakter) que corresponde al ente. Heidegger admite que las estructuras de los actos intencionales son puestas de manifiesto por la reducción. Expone, sin embargo, la reserva de que tal proceso no ocurre individualmente, o sea acto por acto, sino que tiene lugar de una manera tal que únicamente el carácter general de las estructuras de tales actos queda al descubierto; este acceso por medio de la reducción al carácter general de la estructuras de los actos de la conciencia marca formalmente, para Heidegger, el acceso al ser. Para Heidegger, en efecto, la epojé, como antes ocurría con la intuición categorial, lleva a cabo la presentificación del ser. "El único sentido de la reorientación de la mirada consiste en hacer presente el carácter ontológico del ente (Die

Umschaltung des Blickes hat einzig nur den Sinn, den Seinscharakter des Seienden präsent zu machen)." ²⁵⁸ En oposición a Husserl, para quien el ámbito de la conciencia se caracteriza por su "absoluto venir-dado" (absolute Gegebenheit), la reducción tiene para Heidegger un carácter ontológico que impugna el confinamiento husserliano del ser en la conciencia. "En la elaboración del ámbito temático de la fenomenología, ¿se halla acaso planteada la pregunta por el ser de tal ámbito, o sea por el ser de la conciencia? O, en otras palabras, ¿qué quiere decir aquí, en definitiva, ser, cuando se nos dice que la esfera de la conciencia es una esfera y una región de ser absoluto?" ²⁵⁹

El significado global de las lecciones de 1925 vendría a ser el siguiente: las determinaciones ontológicas de la conciencia no son obtenidas por la fenomenología a partir del ente, (o sea del ente del que en cada indagación se trata), es decir, de lo intencional en su ser mismo (das Intentionale in seinem Sein), "más que en la medida en la que tal ente es puesto como esencia en la mirada (sofern es in den Blick gestellt ist als Wesen), y es puesto ahí como comprendido, dado, y concebido constitutiva e ideacionalmente (erfasst, gegeben, konstituierend und ideierend gefasst) como esencia." ²⁶⁰ El ente es colocado por la fenomenología en la mirada de

258. Heidegger, GA 20, 136.

259. Loc. cit., 140. Lo que, en el fondo, pretende Heidegger exponer es lo siguiente: tanto los actos como sus correspondientes intenciones son ya el mundo (por más que, en cierto modo, la captación de los objetos transcendentales "duplique" dicho mundo), y por esta razón tiene sentido concebir la epojé como un procedimiento presentificador de una esfera de absoluto, como medio de obtener una inmanencia que, como tal, tiene un sentido ontológico. El recíproco condicionamiento de todo cuanto tiene a ver con tal inmanencia da lugar, en efecto, a que la percepción inmanente que se obtiene mediante la epojé sea "absolutamente dada". La conciencia pura presentifica el ser porque se erige en referencia obligada para toda diferencia: toda diferenciación ha de ser referida, entonces, a la conciencia pura. A este respecto refiere Heidegger la existencia de determinaciones tradicionales de la conciencia que, de hecho, son extrañas a la conciencia misma: "diese Seinscharaktere vom Bewusstsein sind nicht aus ihm selbst geworden." (loc. cit., 147). Tales "Seinscharaktere" son: "captación, donación, constitución e ideación, y no han sido obtenidos considerando el ser mismo de la intencionalidad" (loc. cit., 146). Se trata, según Heidegger, de puntos de vista extraños a la conciencia misma, y derivados de una tradición de cientificidad onticista.

260. Loc. cit., 146. Sobre el esencialismo de Husserl, vid. IIa Parte, § 3.

la conciencia, en suma, según las cuatro determinaciones de la conciencia que, en el fondo, según Heidegger, son extrañas a ella, y que han sido referidas en el comentario de la nota precedente. Es decir, que, según Heidegger, las determinaciones del ser de la conciencia han sido obtenidas, en fenomenología, a partir de un punto de vista que ante todo es extraño a la conciencia. Ello ocurre porque, para Husserl, en definitiva, lo que importa es convertir la conciencia en el objeto posible de una ciencia absoluta: éste es el proyecto prioritario indiscutible de la fenomenología trascendental, y también es éste el factor que sitúa de lleno la fenomenología en la tradición cartesiana. Así cobra pleno sentido la observación de Heidegger que resume la actitud crítica expuesta en estas lecciones. "La consecución (Herausarbeitung) de la conciencia pura como ámbito temático de la fenomenología no es obtenida fenomenológicamente (wird nicht phänomenologisch gewonnen), es decir, volviendo a las cosas mismas, sino que es obtenida volviendo a una idea tradicional de la filosofía, y por ello no son originarios los caracteres que aparecen como las determinaciones ontológicas de las vivencias (Erlebnisse)." ²⁶¹ Esto ya es suficientemente claro. La conciencia, lugar donde todo objeto posible es fenomenalmente dado, al tomarse como objeto a sí misma con el fin de constituir la fenomeno-logía, no alcanza a presentarse a sí misma como objeto (fenómeno) de la ciencia (fenomenología) de sí misma (la conciencia misma). Nunca la conciencia se obtiene a sí misma fenomenológicamente; nunca se da fenomenológicamente a sí misma. Esta impugnación de 1925 (la conciencia pura "wird nicht phänomenologisch gewonnen") iba a encontrar, como hemos visto, un eco apropiado (la intuición categorial "wird anschaulich gemacht") en Zähringen 48 años más tarde.

bb) Las lecciones de 1925-27. La necesaria preservación del nexo entre lo ideal y lo real. Crítica de la crítica al psicologismo.

La segunda de las tres series de lecciones del decisivo período 1925-1927 corresponde a las pronunciadas en Marburgo durante el semestre de invierno 1925-26 con el título "Lógica. La pregunta por la verdad"

261. Loc. cit., 147.

(Logik. Die Frage nach der Wahrheit),²⁶² las cuales llevan como subtítulo "La situación presente de la lógica filosófica. Psicologismo y pregunta por la verdad", lo que anuncia una referencia a la posición antagónica de Husserl hacia el psicologismo. Vamos a considerar el contenido de estas lecciones atendiendo exclusivamente a los aspectos que abiertamente interpretan la fenomenología, y por ello hay que hacer notar que ya de entrada resume Heidegger su posición: "El principio de la fenomenología no es, con todo, novedad alguna, sino que es una de las obviedades (Selbstverständlichkeiten) de la filosofía, ya que concretamente consiste en el principio de que los objetos de la filosofía son cuestionados y elaborados tal cual se muestran a sí mismos (befragt und bearbeitet so wie sie sich selbst zeigen). O sea que consiste en la tendencia a ir hacia las cosas mismas, liberarlas de opiniones preconcebidas, de ocultaciones producidas por la tradición, de cuestiones impacientemente sometidas a prejuicios."²⁶³ En su comentario, al cual el mismo Heidegger llama "anticrítica", al antipsicologismo de Husserl, y al que, en su mayor parte, están dedicadas estas lecciones, se propone demostrar Heidegger que, a pesar de que Husserl presupone una separación tajante de lo real y lo ideal, con la identificación de la esencia de lo psíquico como intencionalidad se postula implícitamente una relación funcional de lo real con lo ideal. Según Heidegger, a pesar de la devastadora crítica al psicologismo llevada a cabo por Husserl en las LU, habría preservado en aquél un núcleo de verdad el cual acabaría por ser introducido en la fenomenología, llegando además a constituir uno de los principios de la doctrina. Cree Heidegger que a pesar de que la tarea que el psicologismo se había impuesto (entender la lógica como una disciplina psicológica, sus leyes como generalizaciones de los hechos de la experiencia, el conocimiento y el pensamiento como meros acontecimientos del psiquismo) era perfectamente realizable, no había podido ser llevada a cabo a causa de la situación en la que la psicología se encontraba entonces. ¿Por qué era válido, en el fondo, el programa psicologista? El psicologismo quería conservar a toda costa un nexo o vínculo de unión (y éste es precisamente el objetivo de los ataques de todos los an-

262. Heidegger, GA 21.

263. Loc. cit., 32.

tipicologismos), por tenue y elaborado que fuera, entre el "ser psíquico-real" y el "ser ideal", o sea el contenido ideal del pensamiento. Si Heidegger tiene tanto interés en que el nexo entre lo real y lo ideal no se rompa, se debe a que "al fin y al cabo la separación |de ambos ámbitos| no sólo no aporta solución alguna al problema del conocimiento, sino que es el planteamiento más desencaminado posible (verkehrteste) de dicho problema."²⁶⁴ La primacía asignada a la intencionalidad hizo posible el desarrollo de la fenomenología como doctrina filosófica aun cuando ello preservaba el núcleo esencial del psicologismo, el cual era, en definitiva, la doctrina contra la que la fenomenología se definía a sí misma, y a la que denunciaba como fundamentalmente falsa. Con el mantenimiento de la intencionalidad en tanto que vínculo entre lo real y lo ideal quedaba asegurada, sin detrimento de la fundamentalidad que le atribuye la fenomenología, la posibilidad de la intuición. En efecto: se accedía a una intuición que se caracteriza por "la captación de la mismidad" (das Erfassen der Leibhaftigkeit), o, como también podría traducirse, por la captación "de la cosa misma en su corporeidad". "Conocer es la posesión que capta (das erfassende Haben) al ente mismo en su mismidad |o sea en su corporeidad|."²⁶⁵ Precisa-

264. Loc. cit., 91. Es decir, que la "esfera de las vivencias" está separada del mundo trascendente por una brecha (eine Kluft, dice Heidegger), pero a la vez tal fractura hace posible que el mundo trascendente pueda hacerse objetivo (gegenständlich). La separación de las esferas inmanente y trascendente es "merkwürdige" (maravillosa), nos dice Heidegger, y ni siquiera la intencionalidad puede alcanzar a superarla. "En cierto sentido el mundo trascendente se encuentra ya en las vivencias, a causa de la naturaleza intencional de las mismas. A este respecto debe ser tenido en cuenta (wobei zu beachten ist) que este ser-objetivo (Gegenständlichsein) del mundo trascendente no debe ser necesariamente comprendido en tanto que un ser-captado (Erfasstsein)." (loc. cit., 135). O sea que por más que la intencionalidad nos dirija a la objetividad de las cosas, la esfera trascendente no deja de ser, en el fondo, una tesis que, como tal, puede el sujeto en todo momento suspender.

265. Loc. cit., 102. En su obra posterior a SuZ, y por tanto también a las presentes lecciones, insiste Heidegger en la absurdidad del antagonismo entre método psicológico y método trascendental. Es importante señalar que en SuZ, como en su momento se verá, el ser de la subjetividad es interpretado como temporalidad, resultado que, a su vez, puede ser interpretado como una rehabilitación del psicologismo. Ya que al entender la subjetividad como temporalidad parece Heidegger impugnar todo posible antagonismo entre realidad, entendida como ser temporal, e idealidad, que vendría a consistir en ser supratemporal; o bien, si se quiere, cuestiona Heidegger todo antagonismo posi-

mente porque la intuición aporta "la cosa misma", porque puede realizar en la cosa misma su propia legitimación o *Ausweisung*, la intuición es lo fenomenológicamente primordial en el conocimiento. La preservación de este decisivo contacto con la mismidad de la cosa hubiera sido imposible para la fenomenología de haber prevalecido la asepsia de la posición antipsicologista defendida por Husserl. La fenomenología pudo mantener el impulso hacia la "cosa misma": en el repudio husserliano hacia el psicologismo, repudio que ocupa un lugar preeminente en la *Philosophie der Arithmetik*, la vehemencia ("aunque en el pasado he defendido el psicologismo, 'contra nada se es más severo que contra los errores en los que un día llegamos a creer' (erst abgelegene)"²⁶⁶) no hace sino encubrir, como muestra Heidegger en estas lecciones, que, para bien de la fenomenología, el "error abandonado" no fue abandonado del todo. De este modo continúa Heidegger su enfrentamiento con Husserl poniendo en práctica la máxima de "liberar a las cosas mismas de las ideas preconcebidas" (en este caso, de la idea de que el rechazo del psicologismo fue un paso decisivo en la constitución de la fenomenología), máxima que en la primera lección había sido dada como consigna para toda investigación fenomenológica.

cc) Las lecciones de 1927. La fenomenología según Heidegger: la comprensión de la realidad, anterior a la experiencia del ente.

El último de los grupos de lecciones del período 1925-27 lo forman

ble entre realización y contenido, entre *Vollziehen* y *Vollzug*. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la descalificación de estas contraposiciones constituye la médula de todo psicologismo. "¿No es infundada la separación entre ejecución real (*realem Vollzug*) y contenido ideal (*idealem Gehalt*), si se considera el enjuiciamiento 'real' de lo enjuiciado? ¿No tiene razón el psicologismo al no admitir tal separación, por más que se abstenga de esclarecer ontológicamente el modo de ser del pensar lo que se piensa (*die Seinsart des Denkens des Gedachten*)?". (Idem, *SuZ*, 217).

266. Husserl, *IU I*, pág. VIII: en el célebre aforismo goethiano que figura a su vez como cita dentro de esta cita de Husserl, "ablegen" tiene el sentido positivo de "asumir", "creer en" y no, como en general aparece traducida esta frase, el de "abandonar" o "descartar".

las pronunciadas en Marburgo durante el semestre de verano de 1927 (el año de publicación de SuZ), con el título "Problemas fundamentales de la fenomenología" (Grundprobleme der Phänomenologie).²⁶⁷ Estas lecciones presentan una característica que las diferencia de las dos series precedentes, y que para nosotros les substrahe significación. Ya no se trata de una presentación de la fenomenología husserliana que, tras la exposición de las correspondientes reservas, da paso a la defensa de la propia posición, tal como ocurría en las lecciones de 1925 y 1925/26. En las lecciones de 1927 expone Heidegger directamente su concepción acerca de la misión de la filosofía, describe la formación de la cuestión acerca del sentido del ser, y en definitiva trata los temas principales que, a su vez, desarrolla SuZ. A causa de esta decisión de no referirse expresamente a su relación con Husserl, estas lecciones son de un interés mucho menor en esta sección de nuestro trabajo. A pesar de la universalidad a la que hace alusión su título tratan solamente de "la fenomenología según Heidegger". La frase del principio de la primera lección: "No nos interesa saber en qué consiste (was für eine Bewandnis hat) esa corriente moderna de la filosofía que se llama fenomenología. No tratamos de la fenomenología, sino de aquello de lo que ella misma trata",²⁶⁸ cobra un sentido nuevo para el lector que topa con ella al iniciar una segunda lectura de las lecciones. Cae entonces en la cuenta de que la frase debiera más bien ser "... sino de aquella de lo que ella misma tendría que tratar", por la considerable distancia doctrinal que en 1927 separa ya Heidegger de Husserl. Por lo demás estas lecciones discurren por cauces que en SuZ aparecen considerablemente ampliados: arremeten especialmente contra la filosofía como Weltanschauung; contra la tendencia a considerarla como una ayuda al ser humano para su conducta por la vida, y a tomarla, por tanto, como la "persecución" (abzielen) de lo universal del mundo y de lo último de la existencia, el de-dónde, el a-dónde, y el porqué del mundo y de la vida. Contra este tipo de filosofía señala Heidegger que: "Tenemos que comprender al ser para poder ser entregados (ausgeliefert) a un mundo de entes, existir en dicho mundo y poder ser en él nuestra propia existencia óntica misma (unser eigenes seiendes Dasein

267. Heidegger, GA 24.

268. Loc. cit., 1.

269. Loc. cit., 7.

selbst). Tenemos que poder comprender la realidad previamente a toda experiencia de lo real. Tal comprensión de la realidad, o sea del ser en el sentido más amplio (bzw. Sein im weitesten Sinne), y en contraste (gegenüber) con la experiencia del ente es, en cierto sentido, anterior (früher) a este último."²⁷⁰ Ya en la primera lección está planteado el tema del ser; y estas Vorlesungen ponen de manifiesto, en cuanto a la relación de Heidegger con Husserl, que en ambos es patente la misma voluntad de captar los fenómenos tal y cómo se muestran a sí mismos, de conseguir "situarlos ante nuestros ojos", viéndolos tal cómo son y no tal cómo los transforma un prejuicio previo. En definitiva queda patente una identidad de estilo en el filosofar, que Heidegger ha tomado de Husserl y que jamás abandonará.

270. Loc. cit., 24. Para indagar tal "identidad de estilo filosófico" lo más apropiado parece investigar la existencia de un principio o rasgo fundamental fenomenológico que, una vez aislado e identificado, habría que localizar en la ontología fundamental. La "identidad de estilo" sólo podrá ser demostrada identificando un elemento caracterizador común y fundamental a ambas doctrinas. A esta tarea vamos a dedicar la IIª Parte de este trabajo.

PARTE II

LAS APORIAS DE LA PRINCIPIALIDAD EN FENOMENOLOGIA Y LOS PROBLEMAS DE FILIACION PLANTEADOS POR LA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL

1. Consecuencias metodológicas de la inespecificidad de la fenomenología.
 - a) La indeterminación de la identidad de la fenomenología, y la indecidibilidad en la relación Husserl-Heidegger.

Para establecer si existe algún tipo de filiación fenomenológica en la ontología fundamental, y, en caso afirmativo, determinar el carácter de la misma, es necesario, ante todo, elucidar la identidad de la fenomenología. Para indagar el grado de unidad entre esta doctrina y la del primer Heidegger hay que dar cuenta de qué es lo específico del proyecto fenomenológico. Sólo así podremos decidir si la ontología desarrollada en SuZ prolonga objetivamente el impulso fenomenológico, o bien si promueve una ruptura respecto de la obra de Husserl. (La posibilidad de que, más allá de las apariencias que señalan una escisión, la unidad de ambas doctrinas se halle situada a un nivel de pre-constitución, o por decirlo en el lenguaje fenomenológico de E. Fink, se encuentre vinculada a los conceptos operativos de ambas doctrinas, va a ser explorada en el "Anexo" a este trabajo).

Se trata, en primer lugar, de analizar las componentes doctrinales de la fenomenología atendiendo a las aporías suscitadas por las cuestiones de principialidad y de unidad. Ello hará posible determinar unos índices de especificidad fenomenológica, o bien, alternativamente, permitirá establecer la inexistencia de tales señas fundamentales de identidad. A continuación habrá que indagar que función tiene lo principialmente fenomenológico en la ontología fundamental; se explorarán las características de la recepción que lo fenomenológicamente esencial ha recibido en SuZ. Alternativamente, si no ha sido posible fijar la unidad de la fenomenología ni señalar

un rasgo fenomenológicamente caracterizador, será preciso investigar, con el propósito de establecer al menos un tipo "débil" de filiación, la presencia y el sentido que tienen en el primer Heidegger los temas fenomenológicos, considerándolos uno por uno y con plena conciencia de que carecen de común denominador. Una de las reservas posibles a este programa podría venir de las tentativas de resolución inmanentes de los problemas de interpretación filosófica, es decir, de las indagaciones de tipo autoexplicativo o reflexivo análogas a la que figura como "Anexo" a este trabajo. En éste se explora la posibilidad de resolver internamente, desde la misma fenomenología, el problema de la commensurabilidad entre Husserl y Heidegger. Otra posible objeción podría proceder del ámbito historicista. Consiste en una acusación de ingenuidad que se basa en que es poco adecuado aplicar el criterio identidad/diferencia a la historia de la filosofía. Tal criterio, simplificado hasta la exageración, vendría a suponer que las doctrinas filosóficas son situables una junto a otra en un espacio ideal que revelaría sus rasgos comunes y sus elementos de contraste. Cuando en realidad, para tal punto de vista historicista y dialéctico, en la historia de la filosofía todo es idéntico y a la vez distinto, y la misma identidad es mediatizada por la diferencia. En líneas generales, sin embargo, es preciso convenir que toda investigación que se proponga establecer el grado de vinculación de la ontología fundamental con la filosofía de Husserl deberá empezar elucidando la naturaleza real de la fenomenología, al menos en los niveles ya constituidos. Esta tarea, enfrentada con la índole esencialmente dinámica de toda actividad filosófica, y tal como vamos a tener ocasión de observar ahora, no es un desempeño fácil.

Queda, por último, el problema de establecer unos resultados de tipo crítico en relación con las interpretaciones adelantadas por otros autores. Habiendo señalado en detalle cómo divergen las interpretaciones de la posible vinculación de las dos doctrinas (el "arco interpretativo" de la Iª Parte), son posibles dos caminos. O bien se comparan pormenorizadamente tales interpretaciones, y a continuación se argumenta a favor de la mayor plausibilidad de una de ellas. O bien se construye una aproximación independiente al problema y, una vez establecidas las conclusiones definitivas, se analizan éstas en relación con los puntos de vista de los autores que han mantenido la controversia interpretativa. Este es el proceder elegido por nosotros.

Determinar lo específicamente fenomenológico es una tarea que formalmente se inscribe en una tradición bien afirmada en la historiografía filosófica: establecer el verdadero (en el sentido de real o propio) tema de una doctrina. En nuestro caso no parece, como hemos dicho, un desempeño fácil, a juzgar por el aspecto proteiforme de los escritos husserlianos y por la impresión que produce la fenomenología de tratarse de una filosofía en desarrollo permanente. "¿Qué es la fenomenología? Puede pareceros extraño que tenga que ser planteada esta pregunta. (...) Y sin embargo se halla lejos de estar resuelta."¹ La determinación del eidos fenomenológico aparenta estar abocado a obstáculos insalvables; y se tiene la impresión de que si bien "la fenomenología es un potencial de pensamiento, ello se debe a que los escritos de Husserl son de una variedad exuberante (il y a à prendre et à laisser)."² También surge la convicción de que Husserl nunca llegó a formular lo que quería decir realmente: "Husserl, a pesar de ser un pensador profundo y aplicado, pasó toda su vida intentando expresar lo que tenía que decir en vez de simplemente decirlo (toute sa vie a cherché à exprimer de qu'il avait à dire plutôt qu'il ne l'a dit)."³ Esta tentativa indefinida de captación de un significado siempre elusivo conduce a sospechar que la fenomenología carece de principio fundamental, núcleo esencial o centro orientador, que no existe un tema que la recorra de principio a

1. Maurice Merleau-Ponty, La Phénoménologie de la Perception (París: Gallimard, 1945), I.
2. Reiner Schürmann, Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir (París, Seuil, 1982), 76 (cf. también la nota 140).
3. Joseph Moreau, La conscience et l'être, (París: Aubier, 1956), 6. Sin embargo, y pasando de un nivel descriptivo a otro explicativo, cabe que nos preguntemos: ¿por qué Husserl nunca consiguió formular "ce qu'il avait à dire?" Según Waelhens, la irritante torpeza, tanto de forma como en el contenido, que paraliza la expresividad husserliana se debe a que lo que este autor "tenía que decir" adolecía de una ambigüedad insuperable, indicando así in nuce un tema que va a ser ampliamente desarrollado a lo largo de nuestro trabajo: la difícil conciliabilidad de intuición y constitución. "La ambigüedad esencial de la fenomenología de Husserl es la que hace que la fenomenología sea, a la vez, una doctrina de la constitución y una doctrina de la intuición, la que la define como un empirismo superior (el 'único positivismo verdadero' de las Ideen) aunque también pretenda presentarla como la instauración radical de la subjetividad." (Alphonse de Waelhens, "L'Idée phénoménologique d'intentionnalité", Husserl et la Pensée Moderne. (La Haya: Nijhoff, 1959), 120-121.)

fin, un modo de pensar fundamental y organizador al cual pueda referirse la totalidad de la doctrina. Surge la presunción, en una palabra, de que no es posible llegar a saber qué es aquello en lo que la fenomenología realmente consiste; su contenido y aún su mismo proyecto "metódico" parecen siempre evitativos y evanescentes. La fenomenología da continuamente la impresión de suscitar expectativas que luego no realiza, de formular promesas que nunca llega a cumplir: "En el fondo Husserl publicó poco, y lo que publicó fueron casi siempre esquemas programáticos. El afán por el trabajo pormenorizado y paciente (*geduldige Kleinarbeit*), que él sabía como nadie inculcar a los demás, cedió el paso, en sus escritos, a las reflexiones metodológicas."⁴ En definitiva la doctrina se presenta siempre como posibilidad distanciada de su realización efectiva, y en esta circunstancia ha querido ver Heidegger el sentido del eidos fenomenológico: "Por encima de la realidad está la posibilidad. La comprensión de la fenomenología reside únicamente en la captación de la misma en tanto que posibilidad."⁵ Formulación sugerente pero que en el fondo justifica el recelo del historiador ante la dificultad de reducir la doctrina a un fundamento de mayor entidad positiva que la siempre problemática referencia a la posibilidad, y que lleva a pensar que en gran medida la fenomenología puede deber su misma inespecificidad la significación histórica que sin duda posee. La relativa indefinición de los planteamientos fenomenológicos podría ser el factor que los ha hecho prácticamente irrefutables, al tiempo que un continuo cambio en el enfoque doctrinal habría contribuido a disimular las numerosas aporías de la teoría. No vale objetar que cada nueva interpretación de la fenomenología, hecha posible por esta misma multiformidad, es una prueba adicional de la inagotable fertilidad del pensamiento husserliano. Nos nos parece adecuado razonar así: en las producciones filosóficas es preferible la ausencia de ambigüedad a la capacidad de suscitar abundantísimas interpretaciones, característica que en buen número de ocasiones se debe a la ambigüedad misma. Como afirma W. Cramer, "es de un valor inapreciable (*von grösstem Wert*) que un pensador haya pensado algo insostenible (*Unhaltba-*

4. Hans-Georg Gadamer, "Die phänomenologische Bewegung", Kleine Schriften III (Tübingen: Mohr, 1967), 153.

5. Heidegger, SuZ, 28. El subrayado es nuestro.

res), pero lo haya pensado con la mayor claridad posible."⁶

A la vista de lo que precede, la tarea de identificar el núcleo esencial de la fenomenología se presenta ardua; y sin embargo, a primera vista, el problema de determinar el tema específico de una doctrina no tiene por qué encerrar una dificultad especial. En el caso de la fenomenología tendrían que bastar las formulaciones con las que Husserl y sus epígonos han pretendido describir lo esencial de la doctrina, para luego verificar, en las aplicaciones prácticas del método, si tales definiciones son adecuadas. Pero enseguida surgen dos problemas. Por un lado la producción husserliana pasa por fases sucesivas, cuyos resultados con frecuencia parecen contrapuestos. "La obra escrita de Husserl es una obra-escrita-en-desarrollo (ein Entwicklungsschrifttum). No hay texto ni libro alguno en el que esta filosofía haya encontrado su formulación (Darstellung) definitiva y completa"⁷. Por otro lado los fenomenólogos discrepan radicalmente cuando interpretan la doctrina como un todo: "La pregunta '¿Qué es la fenomenología?' ha sido formulada por la práctica totalidad de los pensadores que se han adscrito a la doctrina, y cada uno la ha contestado de un modo distinto. (...) Cada fenomenólogo ha sostenido su propia (eigene) opinión sobre lo que es propiamente (eigentlich) la fenomenología"⁸.

6. Wolfgang Cramer, Die Monade, (Stuttgart: Metzler, 1954), 9.
7. Eugen Fink, Nähe und Distanz (Freiburg i. B.: Alber, 1976), 32. A causa de su fundamental e insuperable ambigüedad la fenomenología habrá sido para la posteridad el equivalente filosófico de una lámina de Forschach, habiendo cada estudioso percibido en ella la proyección de su propio modo de pensar.
8. Gadamer, op. cit., 160. La insistencia en aprehender lo esencialmente filosófico es solidaria de la actitud que, en consonancia con el intento de "reflexivización" de la fenomenología que ocupa el Anexo a este trabajo, podría ser llamada "la aproximación trascendental" al problema que nos hemos propuesto resolver: la "condición de posibilidad" para esclarecer la relación entre Husserl y el primer Heidegger consiste en determinar lo que es la fenomenología.

b) La cuestionable fundamentalidad de "Zu den Sachen selbst!"

Veamos un ejemplo de esta doble perplejidad. El "eslogan" o divisa fenomenológico más difundido es, sin duda: "Zu den Sachen selbst!", que suele traducirse por. "¡Hay que ir hacia las cosas mismas!". Lejos de tratarse, al menos en apariencia, de un complicado principio doctrinal, representa un llamamiento a la captación directa de los entes y al abandono correlativo de cualquier tipo preconcebido de teoría, o de interpretación global de la realidad o Weltanschauung. Sobre todo, significa el adjetivo "mismo" en "las cosas mismas" la exigencia de una justificación de la cosa que, al pretender excluir los prejuicios y las condiciones previas, hace al mismo tiempo inadmisibles "todos los métodos de la relativización (Ausschaltung), que, como la analogía, ponen a la cosa conceptualmente en claro, pero no en ella misma sino en su relación con otras cosas"⁹. La invocación de este principio es continua a lo largo de toda la historia de la fenomenología; no sólo Husserl no la repudió jamás, y Heidegger la asumió en SuZ, sino que ha habido una práctica unanimidad entre todos los fenomenólogos en cuanto a adoptarlo literalmente (es decir, apropiándose formalmente, aunque, como vamos a ver, las interpretaciones de su contenido lleguen a ser discrepantes) como máxima o principio orientador.

Sin embargo ni siquiera este sugestivo "grito de combate" puede ser considerado como estímulo aglutinador de los fenomenólogos. Fink, el discípulo principal de Husserl, se hace eco de que al ceder la fenomenología "la primera y la última palabra a 'las cosas mismas', quiere preservar a éstas de la trama obnubilante (verdeckende Gespinnst) de las 'interpretaciones' apresuradas (voreilig)" liberando con ello "al ser humano (Mensch) de la cárcel que él mismo se había construido y que cuando se trata de un fi-

9. Klaus Hedwig, "Husserl und die Analogie", Zeitschr. für phil. Forschung, 38 (1982), 77. El subrayado es nuestro. Aquí "Ausschaltung" no significa meramente desconexión, sino más bien una interrupción de la puesta en relieve de los vínculos de la cosa con las otras cosas. Es lo que nosotros hemos condensado en "relativización". (En este sentido "¡Hacia las cosas mismas!" detenta una dimensión nominalista en cuanto que es interpretable como la invitación a captar una estructura particular de necesidad interna incardinada en el objeto real, y a la vez un carácter realista al identificar tal estructura con la necesidad, obtenida por variación, del dato noemático, de la manera de darse el objeto intencionalmente a la conciencia.)

lósofo denomina con orgullo su 'sistema'. Fink interpreta, pues, la orientación "hacia las cosas mismas" como un impulso antiespeculativo: "La inspiración propia del movimiento fenomenológico viene determinada por una apasionada renuncia (*leidenschaftliche Absage*) a todas las formas de proceder violento (*Gewalttätigkeit*) implícitas en las interpretaciones especulativas de la realidad. Lo que importa es mostrar las cosas sin supuestos previos y sin construcciones sistematizantes (*systematisierende*), decir lo que son las cosas y decir cómo son, en sí mismas (*schlicht*) y sin falseamientos (*unverfälscht*)."¹⁰ También se ha llegado a ver en este eslogan un impulso hacia un realismo fenomenológico: se trataría de orientar la doctrina hacia el objeto, de modo que en el planteamiento que surgió con las *Ideen*, supuestamente dirigido hacia el "sujeto", se habría traicionado esta originaria disposición realista. Pero entonces, y siguiendo esta interpretación, tampoco tendría sentido que Husserl hubiera escrito las *LU*, ya que, aunque es cierto que en éstas el estatuto ontológico de los objetos lógicos es interpretado como un ser-en-sí-mismo ideal, para llegar a tal resultado tuvo Husserl que analizar los actos intencionales de la conciencia, en el seno, por lo tanto, de una rotunda vinculación con la subjetividad. En el fondo, toda interpretación de "¡Hacia las cosas mismas!" que sea tributaria de los conceptos tradicionales de realismo o idealismo, tiene que tener en cuenta el axioma husserliano de que el análisis fenomenológico trasciende por principio la oposición sujeto/objeto ("La gran aportación de la fenomenología husserliana se resume en la idea de que la intencionalidad, o sea la relación con la alteridad, no se solidifica (*fige*) polarizándose como sujeto-objeto"),¹¹ en cuanto que inaugura el ámbito de investigación formado por la correlación de los actos (las vivencias intencionales) y los objetos intencionales. La justificación de este axioma se halla en la denuncia he-

10. Eugen Fink, "L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative", *Problèmes Actuels de la Phénoménologie* (edición bilingüe francés-alemán), ed. por H.L. van Breda (Bruxelles: Desclée de Brouwer, 1952), 56. El problema de fondo, como puede verse, reside en interpretar "Zu den Sachen selbst" sin caer, al mismo tiempo, en el realismo o en el fenomenalismo. ¿Cómo puede ser comprendida la máxima husserliana sin recurrir a la polaridad sujeto/objeto, es decir, desentendiéndose del relacionismo que es propio del vínculo intencional?
11. Emmanuel Lévinas, "La technique phénoménologique" *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Paris: Vrin 1982), 139.

cha por Husserl (desde una posición antirrealista que en las LU se halla insuficientemente tematizada, pero que es a su vez lo que le permite establecer la correlación acto/objeto) de la identificación psicologista de las intenciones de la significación con las vivencias psíquicas reales.

Entre las interpretaciones de signo realista de "¡Hacia las cosas mismas!" figura la de Lévinas, discípulo y traductor de Husserl, en lugar preeminente. Para este autor tal máxima es, por lo pronto, un rechazo de todas las filosofías basadas en el análisis del lenguaje, o sea, como él mismo dice, en el "pensamiento verbal", ya que "ir hacia las cosas mismas ante todo significa: disociarse de (ne pas s'en tenir à) las palabras, ya que éstas no apuntan más que a una realidad ausente"¹². Todo punto de vista signitativo es en sí mismo imperfecto, lo cual da lugar a un equívoco "que es característico de todo pensamiento que se confina (s'en tient) en las palabras"¹³. Y sobre todo tiene nuestra máxima, para Lévinas, una dimensión que primero es banalmente intuitiva (para poner fin al equívoco presente en todo lenguaje hay que oponer el pensamiento intuitivo al signitativo, la Erfüllung a las palabras) pero que acaba por convertirse en un programa que evoca, al menos formalmente, la determinación que el sujeto, en su condición finita, recibe por parte del objeto en la hermenéutica de Gadamer: "El retorno a los actos donde se desvela la presencia intuitiva de las cosas es el verdadero retorno a las cosas. Desde las LU se afirma lo que nos parece ser el modo de proceder de los fenomenólogos: el acceso al objeto forma parte del ser del objeto"¹⁴.

12. Loc. cit., 115.

13. Ibid. Añade Lévinas que se trata de un equívoco "que se desliza inelectablemente en el pensamiento verbal" y que es "hijo del vacío (enfant du vide) y de la atmósfera enrarecida de la abstracción" (ibid.).

14. Esta última frase podría resumir la intuición central de la hermenéutica gadameriana: "si el historiador puede medirse con la cosa misma, igualarse con lo conocido, es porque tanto él como su objeto son ambos históricos. (...) Lo que era una paradoja, a saber la pertenencia del intérprete a su objeto, se convierte en un rasgo ontológico". (Paul Ricoeur, Le Conflit des Interprétations (París: Seuil, 1969), 13). Pero el mismo Ricoeur es tajante acerca de la problemática relación de la hermenéutica, en cuanto que teoría antisubjetiva, con la fenomenología: "La fenomenología de las LU no puede ser hermenéutica a causa de que Husserl no hubiera admitido la idea de una significación irreductible no unívoca" (loc. cit., 14).

Tales interpretaciones "realistas" de la máxima husserliana, sin embargo, pierden toda plausibilidad cuando postulan que el movimiento fenomenológico habría empezado interpretando "Zu den Sachen selbst" desde el punto de vista de la primacía del objeto (las LU serían, así, el exponente de la fase "objetivista" de la fenomenología), para en 1913 efectuar una "revolución copernicana" de signo subjetivista. Con las Ideen, en efecto, la fenomenología centró sus análisis en los desempeños de la subjetividad trascendental, pero tal circunstancia no quiere decir que en la fase anterior, cristalizada en las LU, la doctrina no estuviese asimismo articulada en el sujeto. La postulación antipsicologista de la idealidad de los objetos lógicos tiene lugar en las LU por medio de una constante referencia a la subjetividad, la cual se concreta en los análisis de las vivencias intencionales de la conciencia. La centralidad de la correlación entre acto y objeto sobreviene también en las LU, aunque en forma mucho menos nítida que en las Ideen; y en definitiva la primera fase de la fenomenología (es decir, su desarrollo anterior a 1913), a causa de su insistencia en impugnar toda posible confusión entre lo significado por las vivencias y estas mismas vivencias consideradas en su dimensión psíquico-real, puede ser considerada, en realidad, tan "subjetivista" como el período que siguió a la "revolución" de 1913. Todo recurso a las vivencias intencionales, en efecto, está destinado a remitirse a la autodonación inmediata que es propia de la evidencia intuitiva, circunstancia que aparta irremisiblemente la "cosa misma" de toda posible "objetividad" de signo trascendente.

Entre las interpretaciones que ha recibido "Zu den Sachen selbst!" figura la auspiciada por el fenomenismo, el cual considera que esta máxima es una expresión de antagonismo hacia todas las construcciones teóricas que se proponen explicar cuanto trasciende lo meramente fenoménico, y la entiende como la expresión de la precedencia del "venir dado por sí mismo" (Selbstgegebenheit) respecto de toda entidad, ya sea postulada, o bien derivada lógicamente. Esta interpretación concibe la fenomenología como un autoconfinamiento en los actos intencionales (la única entidad que puede suministrar el tan valorado "venir dado por sí mismo"); con lo cual "las cosas mismas", lejos de ser objetos "reales", son figuraciones (Vermeintlichkeiten) dadas a la experiencia, con la immediatez propia de la intuición, en la realización de tales actos. Sin embargo, entender "las cosas mismas" como "lo que viene dado por sí mismo" revela la utilización de una reduc-

ción dudosamente fenomenológica. "Las cosas mismas" son, para los fenomenistas a ultranza, el vestigio de reducir los conceptos y construcciones teóricas a datos fenoménicos, y, como tal, primarios e inmediatos; es decir, son el resultado criptopositivista de una reducción, entendiendo este término en la acepción empobrecedora que le ha dado la tradición anglosajona (la simplificadora reconducción de lo fenoménico a un principio único), lo cual es lo contrario, como vamos a ver, de la reducción fenomenológica. Esta pretende poner al descubierto la riqueza fenoménica de cuanto "viene dado por sí mismo", y lleva a cabo tal pretensión suspendiendo toda postulación óntica por medio de la epojé.

Existe también una interpretación puramente metodológica de "Zu den Sachen selbst!", que por concordar con las restantes manifestaciones programáticas de Husserl puede parecer convincente. Se trata de atribuir a dicho eslogan un sentido primordialmente antiespeculativo, antiinterpretativo y anti-Weltanschauung. Desde un punto de vista histórico tal actitud es solidaria del contexto filosófico de principios de siglo: el Zeitgeist filosófico en el que se desarrolló la fenomenología coincide curiosamente con el apogeo de las Weltanschauungen en el ámbito de la filosofía alemana de segundo orden (una filosofía entonces post-idealista, de vacío creativo, donde predominaba una actitud de "retorno a" que solía resolverse en filosofías naturalistas o historicistas, cuando no en simples metodologías). Como reacción ante el paradigma que señala la construcción de sistemas como la tarea específica del filósofo, Husserl propugna que "las cosas" deben ser liberadas de la tendencia del sujeto a interpretar, y que éste debe sustituirla por una asumida humildad ante el mundo, la cual le liberará de la prisión sistemática en la que él mismo se ha encerrado.¹⁵ La "cosa misma" es el dato inmediato e intuible que debe ser tomado en la concreción sensible de su fenomenidad, considerada como mostración directa de sí misma. Sin embargo, y aún aceptando provisionalmente esta interpre-

15. Es obvio que este impulso antiespeculativo es deudor del Zeitgeist positivista, y tiene por tanto un carácter antisistemático (en el sentido tradicional y académico de "sistema") y antimetafísico. Pero "Zu den Sachen selbst!" puede también ser interpretado como un programa antipositivista. Aunque comparte con el positivismo el postulado de un inicio radical y la consiguiente actitud antihistórica, la fenomenología establece su tema propio más radicalmente que aquél, puesto que cuestiona lo que el positivismo da por supuesto.

tación, vale la pena preguntarse lo siguiente. Esta contraposición de análisis fenomenológico y especulación, ¿es necesariamente irreconciliable (o sea que la actitud antiespeculativa es esencial en fenomenología), o bien puede ser superada, como parece serlo de facto cuando Husserl especula de forma larvada, sobre todo en la implantación de la reducción y en el paso al idealismo? La misma circunstancia de que "Zu den Sachen selbst!" pueda ser interpretado metodológicamente como un rechazo de la especulación parece, de por sí, contradictoria. El alcance antimetafísico de tal rechazo queda anulado, si atendemos a que la misma intención de detentar un ranco metódico le inserta, de facto, en la tradición de la metafísica moderna. Un método es una aproximación a las cosas deliberada y preconcebida, con lo que atenerse "a las cosas mismas" es, en el fondo, la negación patente de la idea de método. Y un "método" que propugna la subordinación "a las cosas mismas" está reconociendo tácitamente la deuda latente que tiene con la actitud metafísica que sostiene la posición absoluta del sujeto, ya que acepta implícitamente que sólo "es" lo que nos "es conocible", en vez de admitir que sólo conocemos lo que se halla adaptado a nuestra facultad cognitiva. Desde este punto de vista también los postulados secundarios del método fenomenológico (la existencia de lo antepredicativo, preconceptual y preteórico) parecen cuestionables: aunque sea posible arrancar las adherencias que la tradición filosófico-científica de la modernidad ha depositado sobre las "cosas mismas", no parece que se pueda separar de éstas la estructura categorial que permite concebirlas precisamente como cosas. El rechazo antihistórico y antisistemático de la fenomenología resulta inerte ante la evidencia de que en la "estructura de cosa" de la buscada "cosa misma" está presente la totalidad de la tradición ontológica. En la determinación esencial de la "cosa misma" participan conceptos que no pueden ser excluidos por la asringencia, la depuración y la radicalidad que nos han de suministrar la "mismidad" de la cosa; a pesar de que tal mismidad la obtengamos liberando a la cosa de lo que sobre ella ha sido pensado, no podemos hacer lo mismo con lo que nos permite pensarla como cosa: el planteamiento ontológico especulativo aportado por la tradición. En este sentido ontológico del concepto, no hay "cosas" antepredicativas ni preconceptuales; y esta argumentación, al mismo tiempo, relativiza la tesis fenomenológica de la subalternidad del lenguaje.

Ir "a las cosas mismas", a la "cosa" antepredicativa y preconceptual, significa, pues, referirse a un fundamento incapaz de fundamentarse a sí mismo, el cual, por lo tanto, reclama para su esclarecimiento la misma actitud especulativa que explícitamente se está rechazando¹⁶. La "cosa misma" no se nos puede dar a sí misma como "cosa misma" más que des-construyendo especulativamente las adiciones y mediaciones con las que fenoménicamente se nos da y que, impidiéndonos alcanzarla en su radicalidad, nos la sustraen a su mismidad; por más que, al mismo tiempo, sea preciso tener en cuenta que tales sobreimposiciones son necesarias para captar la cosa en su autodonación. La existencia de la "cosa misma" está basada en unas condiciones que no son anulables fenomenológicamente; la "cosa misma" (y a pesar de tal "mismidad") es solidaria de unas condiciones de posibilidad distintas de "ella misma", de modo que sólo la reducción de tales condiciones por medios especulativos (puesto que la aproximación fenomenológica, en cuanto que sólo puede afectar a la "mismidad de la cosa", es inerte ante la "cosa misma") permitirá acceder "zu der Sache selbst". El grado más radical de "mismidad" que podemos alcanzar, si mantenemos el rechazo husserliano hacia la especulación, consiste en la "objetualidad" de la cosa, en la cosa en tanto que objeto para un sujeto; la "cosa misma" fenomenológica no puede ser nunca el ente tal como es en sí, sino que sólo puede ser el ente tal como es para nosotros, es decir, el ente que en esencia es objeto. El "ir a las cosas mismas" no puede asumir, por consiguiente, principialidad fenomenológica alguna. Incluso la interpretación que explicita este imperativo como un rechazo de la especulación, se disuelve en la aporía que acabamos de referir. Husserl especula crípticamente, como acabamos de ver, tanto en la interpretación de la "cosa misma" como en la exigencia de un inicio radical, en su postulación de un metodismo a ultranza y en la tesis de la posterioridad del concepto; pero, sobre todo, la especulación le es imprescindible para llevar a cabo su propio programa. La preconizada exclusi-

16. El concepto de "cosa misma" es, en el fondo, contradictorio, en cuanto que el análisis sitúa en la "cosa" el acceso a una "mismidad" que es a la vez independiente de la cosa y la condición de su posibilidad. Esta noción leibniziana de "concepto contradictorio" emparenta la "cosa misma" con conceptos tales como "la velocidad más alta". (Leibniz, *Meditaciones*, E 80b) y el "ens perfectissimum" (aunque éste, que por su forma podría ser contradictorio, según Leibniz de hecho no lo es). En sentido kantiano la "cosa misma" podría clarificarse con las representaciones que, en la Dialéctica, o bien contienen contradicciones, o bien llevan a ellas, como ocurre con el concepto de mundo. (Kant, *KdV*, A 334, B 391).

vidad del análisis fenomenológico es insostenible: el análisis intencional no puede determinar los límites de su propia validez, los cuales han de ser establecidos especulativamente. Análisis y especulación tienen su respectivo ámbito específico de funcionalidad, y a la especulación incumbe, además, demarcar el dominio de validez que es propio del análisis. No parece, pues, que la analítica intencional haga superflua la metafísica, ni que esté fundamentado el rechazo de una tradición decidida a pensar el ente como tal ente. Por lo demás, la importante relación de la fenomenología con los motivos especulativo-constructivo-sistemáticos de la tradición, surgirá de nuevo al analizar la posible principialidad de la intencionalidad y de la "metodología de la inmediatez".

2. El problema de la determinación de lo esencialmente fenomenológico.

a) El "problema" específico de la fenomenología.

A la vista de lo que precede, parece que determinar lo que Fink llama "el problema" de la fenomenología va a ser una tarea ardua. Advierte este autor que el "problema" de una filosofía no tiene porqué coincidir con las interrogaciones que contiene la obra escrita, ni con los cuestionamientos que tal filosofía hace suyos. Ni tiene tampoco porqué venir formulado explícitamente, y puede incluso ocurrir que las tomas de posición del autor, al formar parte de un pensamiento en desarrollo, correspondan a puntos de vista ya superados. Según Fink, "el problema de una filosofía es la cuestión fundamental que la misma plantea en el curso de un proceso de radicalización creciente, de modo que en la dinámica de su proyecto y en lo íntimo de su evolución se forma una dimensión nueva del saber". Pero añade que, si bien el "problema" en cuestión no pertenece necesariamente a la obra escrita, la formulación del mismo tiene que pasar a la fuerza por una interpretación de la obra ("una interpretación que tienda a construir la esencial cuestión fundamental (die wesentliche Grundfrage) que forma el principio interno (innerer Anfang) de una filosofía y la posibilidad de que éste

se materialice en un texto¹⁷) y, en definitiva, debe llegar a plasmarse en una tentativa de comprender a un filósofo mejor de lo que éste llegó a comprenderse a sí mismo. (Tentativa, por otra parte, frecuente en la historia de la filosofía y a la cual invita Kant en un párrafo célebre: "No es nada desacostumbrado que, comparando las opiniones que un autor, ya sea conversando o bien por escrito, emite sobre el objeto de su estudio, se le llegue a comprender mejor de lo que él mismo se comprendió, al no haber sido él lo suficientemente preciso en sus conceptos, y por lo tanto al haber hablado o pensado en contra (entgegen) de sus verdaderas (eigene) intenciones."). En el caso de Husserl, además, el historiador se siente provocado a este orden competitivo de interpretación por la indeterminación misma de los conceptos fenomenológicos, ya que "con Husserl ocurre que, en el texto de la obra escrita, es más entre líneas (hinter den Zeilen) que en las líneas mismas donde se halla contenido el tema"¹⁸.

¿Cuál es el "problema" que los epígonos de Husserl, leyendo su obra "entre líneas", han considerado como propio y específico de la fenomenología? ¿Cuál es la "esencial cuestión fundamental" (Fink) de la fenomenología según los principales representantes de la misma? En función de talencialidad, ¿qué ha sido la fenomenología para los pensadores que se han adscrito a esta doctrina, y en qué se convirtió para Heidegger lo esencial y distintamente fenomenológico? Como ya hemos indicado, las tomas de posición divergen ampliamente; pero también cabe pensar en la posibilidad de formular lo que, sin ánimo alguno de proceder ad verecundiam, vendría a ser una mínima componente de acuerdo, una dimensión que sería común a todas las interpretaciones. Esta va a ser ahora nuestra tarea.

17. Eugen Fink, Studien zur Phänomenologie, (La Haya: Nijhoff, 1966), 179 y 180. Se trata de que, como afirma Adorno, "el autor enseñe sus cartas (lesse die Karten auf den Tisch); lo cual dista mucho de ser lo mismo que jugar". (T.W. Adorno, Negative Dialektik (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1966), 9).
18. Fink, Nähe, pág. 180. La cita kantiana corresponde a: KdrV, A 315.

b) Los rasgos de identidad de la actitud fenomenológica.

La decisión de ir "hacia las cosas mismas" permite, ante todo, discernir tres rasgos esenciales de la actitud fenomenológica. "Las cosas mismas" significa, por lo pronto, que toda decisión acerca del ser de una cosa debe ser tomada a partir de la experiencia de la cosa, y que nunca se debe permitir que en tal elucidación prevalezca el prejuicio. Este es el primero de los tres rasgos de identidad. En consecuencia resulta distintiva la voluntad fenomenológica de referirse y confinarse a la experiencia, diferenciándose así de las doctrinas que tratan tan sólo de las formas y funciones del conocimiento, y de sus condiciones en tanto que principios formales a priori. A pesar de su rechazo hacia la actitud natural, se trata de un proyecto filosófico enraizado en un tipo banal y cotidiano de certeza, aquella en la que basamos nuestro existir sin llegar jamás a cuestionarla ni a tematizarla. Esta certeza es descrita por Robberechts como "el principio de la teoría de la relatividad fenomenológica, la cual es más general que la de la física, puesto que engloba a ésta, y dice: existe la certeza del mundo en general pero no de cosa alguna en particular". La misma convicción es formulada por Fink como "enigmática precedencia" (Vorgängigkeit) de la "familiaridad preliminar (Vorbekanntheit) con los entes"¹⁹, señalando que tal familiaridad preliminar o presciencia es la condición necesaria de que exista para el ser humano un mundo cotidiano y social. El "carácter enigmático" es lo que hace posible toda relación con la realidad y todo proyecto enfrentado a las cosas, de modo que la ausencia de tal "enigmática precedencia" haría coincidir al ser consigo mismo, y con ello se anularía toda posibilidad de interrogarlo. No sólo porque no habría nada que preguntar al haber desaparecido la perspectiva del mundo, sino también porque, al haber sido reducida toda distancia en relación con la realidad, dejaría de tener sentido el concepto mismo de conciencia. El enigma planteado por la mencionada precedencia impele a la interrogación, de modo análogo a cómo la presciencia que se tiene de la realidad conduce a maximizar la determinación de la misma, o lo que es equivalente, a minimizar la distancia que nos

19. Ludovic Robberechts, Husserl (París: Editions Universitaires, 1964), 17, y Fink, Studien, 190, respectivamente. Reaparece en estas formulaciones el tema capital de la excedentariadad, ampliamente analizada en la primera parte.

separa del "mundo". Así aparece el segundo de los rasgos esenciales de la fenomenología: la tarea filosófica es comprendida como aproximación a la realidad, es interpretada como impulso a acercarse al ser en la mayor medida posible, y al mismo tiempo como pasividad respecto del mencionado "carácter enigmático". Por último, el tercero de los rasgos caracterizadores corresponde a una peculiar concepción del a priori. La versión tradicional de este concepto se refiere a una determinación, previa a toda experiencia, que consiste en una forma suscitada espontáneamente, y que es evocada por la experiencia misma. En cambio, la fenomenología considera un a priori de tipo material o concreto, es decir, una entidad que, siendo previa a toda experiencia, es captada tal cual por medio de una experiencia sui generis, al tiempo que contribuye a la determinación de toda experiencia posible. "La elaboración (Herausarbeitung) del a priori consiste en expresar lo que ya reside en cada acto de percepción, actividad de poner de relieve (Heraussehen) que es una especie de intuición categorial a la que se llamó 'ideación'"²⁰. La captación del a priori concreto, lejos de ser un descubrimiento súbito de la fenomenología, consistió en un lento proceso iniciado con la intuición de las esencias (Wessensschau)²¹ y rematado por la Lebenswelt. A pesar de esta génesis imprecisa, las consecuencias metodológicas de la existencia de lo a priori material son nítidas: todo ente posee una intuitividad que le es propia y que en cierto modo le precede (a esto se refiere la "presciencia de la precedencia" en la fórmula de Fink), y en la cual, además, se puede acceder a una proximidad cada vez mayor al ente en cuestión. Al identificar tal intuitividad como el origen de todo conocimiento legítimo, la fenomenología enuncia la consecuencia primordial del descubrimiento del a priori concreto, es decir, lo que Husserl llama el "principio de todos los principios": "Ninguna teoría del tipo que sea (kei-

20. Heidegger, PGZB (GA 20), 130.

21. La Wesensschau constituye tan sólo un ejercicio preparatorio hacia la determinación de lo dado-por-sí-mismo (selbstgegeben) y no es en modo alguno el método de la fenomenología que algunos han querido ver. Husserl no considera que la tarea primordial sea la determinación de las leyes esenciales (Wesensgesetze) de determinados ámbitos o regiones materiales o psíquicas. Lo central en la fenomenología es la voluntad de descubrir la esencia de todo cuanto es esencial (leyes, articulaciones, estructuras esenciales; o sea, en una palabra, "esencialidades" (Wesenheiten)), y de fundamentarla en el ser; es decir, en el caso de la fenomenología, en la subjetividad.

ne erdenkliche Theorie) nos podrá jamás apartar de la convicción de que cada intuición portadora de originalidad es una fuente de legitimación (Rechtsquelle) para el conocimiento, así como de que todo lo que se nos ofrece originariamente (por decirlo así, en su corpórea (leibhaft) realidad) en la 'intuición' hay que tomarlo siempre como siendo lo que se da (als was es sich gibt), pero también hay que tomarlo siempre tan sólo a partir de las constricciones (Schranken) en las cuales se nos da concretamente (in denen es sich da gibt). Admitamos al mismo tiempo la evidencia (sehen wir doch ein) de que cualquier teoría del tipo que sea no puede producir su verdad más que, del mismo modo (selbst wieder nur), partiendo del dato originario"²².

c) Los elementos fundamentales de la funcionalidad fenomenológica.

Llegados a este punto pueden ocurrir dos cosas. O bien los "rasgos esenciales" de la fenomenología, a los que nos acabamos de referir y que culminan en el principium principiorum, detentan efectivamente el carácter principal que cierto consenso fenomenológico les atribuye; en tal caso habrá que pasar a indagar cómo el primer Heidegger recoge estas supuestas fundamentalidades. O bien sucede que todo cuanto en fenomenología se tiene por principal (y aun por principio de principios) conduce a perplejidades aparentemente insolubles. Escaso provecho podremos sacar, en tal eventualidad, de los "principios fundamentales", aun cuando exista acuerdo acerca de su fundamentalidad. Sea como sea, la validez de una u otra posibilidad sólo puede ser legitimada desde el análisis de los conceptos fenomenológicos tenidos por esenciales. El camino a tomar sólo puede decidirlo una elucidación orientada a detectar las posibles aporías, y dirigida, por tanto, a localizar los problemas de unidad, independencia y compatibilidad que puedan presentar tales categorías fundamentales.

Pero antes de acometer esta tarea queremos llamar la atención hacia otra clase de "principios" de la fenomenología que, si bien carece de la substantividad de los procedentes, a causa de su presencia activa en todos

22. Husserl, Ideen, 43-44.

los ámbitos, sin excepción, de la doctrina, merecen sobradamente la atribución del carácter fundamental. Nos referimos a los rasgos de estilo indagador y de actitud pensante que son permanentes en la fenomenología, es decir, los elementos metodológicos y de funcionalidad que caracterizan la doctrina. Tales "principios activos" son mucho más difíciles de vincular sistemáticamente entre sí que los principios "substantivos"; pero en definitiva se trata de "dimensiones operativas" que determinan el fundamento de toda "substantividad". Vamos a registrar las presentaciones de todo cuanto es manifiestamente significativo en el mencionado sentido, realizando así una breve "fenomenología de lo fenomenológico". Esta recensión de los "elementos fundamentales de la funcionalidad fenomenológica" la vamos a efectuar en forma de cuatro apartados sucesivos.

aa) Descripciones de una prioridad. Se trata, ante todo, de especificar "el ver y el mostrar fenomenológicos" (das phänomenologische Sehen und Aufweisen)²³ entendidos como "un procedimiento óptimo de acceso" (eine optimale Zugangsweise) a las "cosas mismas" que ha de conducir, en último término, al "modo de experiencia propio de la evidencia" (das Erfahrungsmodus der Evidenz), estando centrado en la constatación de que, en definitiva, la vida intencional de la conciencia se halla "verwiesen" (remitida), "angewiesen" (orientada o consignada), o "angelegt" (encarada) a la "Erfüllung" (realización), "Bewahrung" (probación) y en suma a la "genuin philosophische Erfahrung" (la experiencia filosófica auténtica). Esta meta puede ser alcanzada de dos maneras. O bien por medio de lo "Intuitiv-Nachvollziehend" (es decir, con ayuda de la clase de intuición activa que permite al sujeto comprender lo que sucede como si él mismo lo hubiera realizado), lo cual, al mismo tiempo, permite acceder a la "Erhaltung des erzeugenden Momentes" (la preservación del momento productivo) de la experiencia primordial: la consecución de la conciencia irreflexiva, antepredicativa y preexpresiva. O bien por medio del "Im-Griff-Behalten der ganzen Variationsmannigfaltigkeit" (el tener bien asida toda la diversidad de variaciones posibles)²⁴

23. F.W. von Herrmann, Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl (Frankfurt a.M.: Klostermann, 1981), 15.

24. Klaus Rosenz, Evidenz in Husserls deskriptiver Transzendentalphilosophie (Meisenheim a.G.: Hain, 1977), 126. El problema, claro está, reside en que a fin de que las formas puedan ser a la vez intuídas y constituídas, es preciso que se dé una intuición de la constitución, concepto en sí mismo oximorónico.

que permite la "Wesensinsicht" o la "Wesenserschauung" (el ver lo esencial con claridad y penetración). En líneas generales, lo fenomenológicamente prioritario es la "presentificación intuitiva paulatina" (die schrittweise anschauliche Vergegenwärtigung), así como la "legitimación controladora de aquello de lo que se está tratando" (die kontrollierende Ausweisung dessen, wovon gehandelt wird), todo ello con el fin de "captar (erfassen) los fenómenos tal como éstos se manifiestan a sí mismos (so wie sie sich zeigen) y no como una interpretación preconcebida (vorgefasste) los arregla o acondiciona (sie sich zurechtmacht)"²⁵. Se trata, pues, sobre la base de la valoración primordial de lo "schlicht gegeben" (lo simplemente dado), de ejercer una actitud dócil hacia "die Forderung auf Evidentmachen, auf zur unmittelbarer Anschauung bringen"²⁶ (la exigencia de hacer evidente, de llevar a una intuición inmediata), al mismo tiempo que se evita escrupulosamente el más leve asomo de transcendencia en tanto que postulación de realidad más allá de la conciencia ("para la fenomenología todo género de transcendencia es objeto de recelo; sólo lo inmanente es incuestionable"²⁷). Así se privilegia todo proceso subjetivo de aprehensión al que puedan inherir los predicados "originär" (originario), "anschaulich" (intuitivo), "in der Weise der Selbstgebung" (en el modo de lo dado por sí mismo), "in einer Form der Sachnahe" (en una forma de proximidad a las cosas), "mit Selbst habe" (con posesión de sí mismo), "mit originärer Gegebenheit" (con forma de venir-dado originaria), "mit Originarität" (con originariedad), "originär gebende Anschauung" (intuición donadora originaria), y "ursprüngliche Erfahrung" (experiencia primigenia). En resumen, y según la formulación de Biemel²⁸, se trata de "llevar los fenómenos ante los ojos (vor Augen

25. Heidegger, PGZB (GA 20), 102.

26. Ludwig Landgrebe, Der Weg der Phänomenologie (Gütersloh: Mohn, 1963), 173.

27. Paul Ricoeur, "Phénoménologie et Herméneutique", Phenomenologie heute, obra colectiva, sin editor (Freiburg i.B.: Alber, 1975), 35. Añade Ricoeur: "El lugar de la intuitividad plena (plénière) es la subjetividad. |Esta es| la tesis misma del idealismo husserliano".

28. Walter Biemel, "Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit", Husserl, Scheler, Heidegger in der Sicht neuer Quellen, obra colectiva, sin editor (Freiburg i.B.: Alber, 1978), 221-1.

führen), de cultivar "la aversión" (die Abneigung) hacia las construcciones puramente deductivas, por eruditas e impresionantes (gelehrt und eindrucksvoll) que puedan parecer", y de no relajar jamás "el rigor de la mirada (die Strenge des Sehens)". Se trata, en suma, de acatar el "principio de todos los principios" husserliano, y buscar la "gegenwärtige Anschaulichkeit" (intuitividad presentificadora) que permite acceder a la "unmittelbare Selbstgegebenheit" (el modo in-mediató del venir-dado de la cosa).

bb) Cualificaciones de la primordialidad del sujeto. El objetivo fenomenológico de conseguir "die Urform der Originarität" (la protoforma de la originariedad), debe ser alcanzado por medio de una "anschauliche Vergegenwärtigung" (presentificación intuitiva), entendiéndose aquí por intuición "das Modus des Selbst-Da" (el modo del ser-sí-mismo-ahí)²⁹ o sea "das Gemeinsame aller Arten von Selbstgebung" (lo común a todos los géneros de autodonación)³⁰. Se trata, en suma, según formulación de v. Ferrmann, de "escrutar espiritual y reflexivamente lo que es dado intuitivamente a la mirada reflexivo-escrutadora, lo que puede ser visto y captado mentalmente como intuitivamente dado"³¹. En este "escrutar lo que es dado como intuición" detentan un papel activo tanto el objeto "intencional" (toda presentación deficitaria, privativa o parcial de tal objeto tiende, en tanto que es un vínculo con dicho objeto, a la plena realización de sí mismo en tanto que manifestación plena, es decir: como auto-presentación), como el sujeto. Por un lado el mismo objeto intencional controla el modo de la aproximación al objeto y, por tanto, en último término, de la captación del mismo que es llevada a cabo por el sujeto. Ocurre que "al coincidir la intuición con la explicitación (Auslegung), la fenomenología sólo puede venir dada como hermenéutica"³², es decir, como doctrina que describe esta misma pugna por

29. Fink, Studien, 207.

30. Ibid.

31. v. Ferrmann, op. cit., 12. El texto original de esta cita es: geistig-reflexiv Schauen auf das, was dem reflexiv-schauenden Blick anschaulich gegeben ist, was als anschaulich Gegebenes geistig gesehen und erfasst werden kann.

32. Ricoeur, op. cit., 38. No se trata, desde luego, de que a partir de la actividad del objeto le sea atribuido al sujeto género alguno de pasividad.

el predominio determinante entre sujeto y objeto: "El 'sujeto', en la experiencia de la obra interpretada, lo que persiste y permanece, no es la subjetividad de quien tiene tal experiencia, sino que es la misma obra a interpretar"³³. Pero, por otro lado, al sujeto fenomenológico le queda un margen considerable de actividad. Ante todo la subjetividad se halla referida a las dimensiones de la temporalidad: retentivamente hacia el pasado y protentivamente hacia el futuro, siendo la protección "el volcarse hacia lo futuro (das Ausgreifen auf das Künftige), y con ello el fundamento posibilitador (der Ermöglichungsgrund) de todas las formas de expectativa"³⁴. Esta futuridad es, a su vez, el fundamento de todo proyecto: "es propio de la conciencia volcarse en una dirección que trasciende el presente instantáneo (das Hinausgreifen über seine augenblickliche Gegenwart); tiene siempre su propio horizonte de futuro, entendiendo por 'futuro' el ámbito de realización (Spielraum) de lo posible"³⁵. Pero además el sujeto es activo en otros sentidos: en su relación con lo fenoménico ("el sujeto practica la epojé al abstenerse reflexivamente de secundar la tesis de la subsistencia (die Vorhandenheitssetzung) de la realidad"³⁶, en su relación con su propio presente ("analizar el presente fluyente y originario (die strömende urtümliche Gegenwart) (...) es realizar una recapitación (Selbstbesinnung) que se confina en lo dado tomándolo como absolutamente perceptible (absolut wahrnehmungsmässig)"³⁷), en su relación con las cosas mismas ("evidencia es conseguir ponerse las cosas mismas espiritualmente a la vista (ein-Die-Sache-selbstgestig-zu-Gesicht-bekommen)"³⁸), o en relación consigo mismo ("toda tesis (Setzung) debe ser entendida en el sentido de una vinculación con la subjetividad (eine Subjektivitätsbezogenheit), es decir, irreducible a un simple reflejo de lo existente; esto presupone abstenerse de cualquier toma de posición sobre la existencia de lo no subjetivo"³⁹).

33. Hans Georg Gadamer, Wahrheit und Methode (Tübingen: Mohr, 1960), 98.

34. Ludwig Landgrebe, "Was ist ästhetische Erfahrung", Distanz und Nähe, ed. por P. Jaeger y R. Lütke (Würzburg: Königshausen, 1983), 141.

35. Ibid.

36. v. Herrmann, op. cit. Vamos a ver, en el curso de esta IIª Parte, cómo estas prioridades fenomenológicas se disuelven en una aporética insuperable.

37. Manuscrito no publicado de Husserl citado como motto de la obra: Klaus Held, Lebendige Gegenwart (La Haya: Nijhoff, 1966). La sigla del manuscrito es C7I y la cita está en la pág. 34.

38. v. Herrmann, op. cit., 16.

39. Husserl, Ideen I, 30.

cc) Valoraciones negativas. Los rasgos positivos a destacar en la presentación de la doctrina fenomenológica son el resultado de unas actitudes negativas básicas. Ante todo es manifiesto el rechazo de todas las modalidades de mediación y derivación. Este anatema hacia cualquier forma de articular lo indirecto alcanza a toda variedad de argumentación⁴⁰, reflexión y especulación. La fenomenología niega validez a todos los géneros de la consecuencia: tanto si ésta consiste en demostración, refutación, inferencia o construcción, como si se trata de un planteamiento deductivo o dialéctico, o en general estriba en el ejercicio o el seguimiento de una regularidad del tipo que sea. Es particularmente drástico, además, el repudio de todas las formas de explicación,⁴¹ y más generalmente de toda subunción de lo particular en lo general. Tal posición conduce al rechazo de todo tipo de pensamiento conectivo y por lo tanto conclusivo⁴². La fe-

40. "En parte alguna de sus escritos se permite Husserl el modesto contentamiento (die bescheidene Freude) de lo simplemente argumentativo." (Dieter Henrich, "Husserls Kritik der philosophischen Tradition: Phil. Rundschau 6 (1958), 26). La acusada tendencia general antiexplicativa y antiargumentativa es registrada por el historiador de la fenomenología Spiegelberg: "en todos los niveles el enfoque (approach) fenomenológico se opone a la hipótesis explicativa: se confina a sí mismo en la evidencia directa suministrada por la visión (seeing) intuitiva". (Herbert Spiegelberg, The Phenomenological Movement (La Haya: Nijhoff, 1965), 18).
41. El último Wittgenstein, aunque afincado en el ámbito antifenomenológico, expresa en las Investigaciones Filosóficas con admirable concisión esta actitud anti-Erklärung de la fenomenología. "Toda explicación debe desaparecer y tan sólo la descripción tiene que ocupar el lugar dejado por aquella (alle Erklärung muss fort, und nur Beschreibung an ihre Stelle treten)" (Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977), 47); y en los Libros Azul y Marrón afirma: "Nunca puede ser nuestra tarea (our job) reducir algo a algo, o explicar algo. La filosofía es en realidad 'puramente descriptiva'" (Ludwig Wittgenstein, The Blue and Brown Books (Oxford: O.U.P., 1958), 18).
42. "Conectivo" procede de conexus, us: encadenamiento, unión estrecha, y de conexio, onis: conclusión lógica. En el enaltecer fenomenológico de lo descriptivo vibra el placer obtenido del detalle, y el consiguiente repudio hacia cuantos "han sacrificado el paciente trabajopor menorizado (geduldige Kleinarbeit) en aras de la erección de un sistema (Systemauftrieb)" (Helmut Plessner, Husserl in Göttingen (Göttingen : Vandenhoeck, 1959), 12).

nomenología anatematiza todo proceso, formalizado o no, basado en la derivación ("Ableitung" es un término repulsivo para Husserl); es decir, impugna toda secuencia en la que cada término es obtenido a partir del o de los que le preceden, y en general cuestiona la validez de todo "seguirse-de" y en consecuencia de toda construcción deductiva. Situando este rechazo en un contexto histórico, el antideductivismo de la fenomenología va dirigido a la identificación de encadenamiento deductivo y de método que ya encontramos en Descartes, y al cual opone un tipo de legitimación basado en la intuición exploradora y unificadora, históricamente ejemplificado por los escritos anticartesianos de Giambattista Vico⁴³. Se trata de la posibilidad de suministrar en forma de presentificación indefinida y necesaria los resultados que los procedimientos argumentativos facilitan de modo procesual y contingente⁴⁴. Exactamente lo contrario de lo que defiende el paradigma clásico-inmovilista (excluyendo las corrientes neo-descriptivistas) de la filosofía analítica: la tesis de que todo lo que no es argumentativo (o sea lo que no es lógicamente reconstruible) es, en definitiva, lo mismo: una divagación sin valor alguno de verdad.

43. Cf. Ferdinand Fellmann, Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte (Freiburg i. B.: Alber, 1976), 176.

44. La postulación fenomenológica de una sistematicidad antideductiva, constituida al pensar simultáneamente unas "cosas mismas" obtenidas de una en una en su inmediatez y autodonación, es expresada de nuevo por Wittgenstein con claridad ejemplar: "Los problemas no se resuelven con la consecución (das Beibringen) de nueva experiencia, sino mediante la reunión (die Zusammenstellung) de lo conocido desde hace tiempo" (Wittgenstein, Ph. Untersuchungen, 47). Aunque en estricta ortodoxia fenomenológica habría que cualificar tal dictum. No, ciertamente, experiencia "nueva", pero sí experiencia inédita, en tanto que experiencia reducida: "En la fenomenología no se deduce, en el sentido matemático o lógico del término. Los hechos presentados por la reducción fenomenológica no están ahí para sugerir o para confirmar hipótesis. Ni deducción ni inducción. Los hechos de la conciencia no conducen a principio alguno que los explique" (Lévinas, En découvrant..., 112). Ello ocurre simplemente porque en fenomenología "toda cuestión principal se decide en la visión" (Ricoeur, Phén. et Herméneutique, 34).

dd) Pares de valores opuestos. Las estipulaciones de precedencia y las impugnaciones que constituirían los elementos básicos de la funcionalidad fenomenológica se articulan finalmente como pares de conceptos enfrentados. La fenomenología opone lo no mediato (estando incluido en tal categoría el paso, aparentemente mediato, de la expectativa a la realización) a lo mediato (expresado por el procedimiento derivativo que consiste en seguir una regla). A la evidencia basada en la intuición (die anschauliche Evidenzfassung) es contrapuesta la "evidencia, por supuesto apodíctica, pero no adecuada, (...) de índole lógica y contraintuitiva"⁴⁵. La fenomenología propone, en suma, "en modo alguno un método míticamente (sic) consistente en construir a base de concluir (mythisch konstruktiv schliessend), sino un método que no consiste más que en el hacer accesible por medio de la intuición (durchaus anschaulich erschliessend)"⁴⁶. Un proceso resolutivo-compositivo, pues, en el que problemas, métodos y programas han de ser repetidamente inventados a novo al no poder estar nunca disponibles en forma de canon, es antepuesto a todo proceder basado en la construcción regresiva y la argumentación. Es cierto que la oposición entre lo intuido y lo construido o derivado tiene profundas raíces históricas; el mismo Kant insistió en contraponer el "percibir inmediatamente una realidad" a "concluir mediatamente acerca de la existencia de una realidad (eine Wirklichkeit mittelbar schliessen)"⁴⁷. Pero la contribución fenomenológica trasciende el mero privilegiar las descripciones intuitivas a expensas de las construcciones teóricas, o el simple preferir lo inmediato-originario a lo mediato-derivado. La fenomenología propone una "lógica de la verdad" (Wahrheitslogik), opuesta a una "lógica de la consecuencia" (Konsequenzlogik)⁴⁸, que preserve "la

45. Rosen, Evidenz, 155.

46. Husserl, Krisis-Biemel, 118. Un método mínimo, un grado cero de método, pero que, en contraste con otros métodos, no deja de ser un metodo en tanto que es una prescripción.

47. Kant, KdrV, A 371.

48. Husserl, FTL, 46

prioridad precientífica de las formas sintácticas de concatenación (verbindungsformen) sobre las formas lógico-abstractas" (49), y auspicia la precedencia intuitiva del nivel antepredicativo sobre la forma de naturalización del pensamiento que consiste en analizar el enunciado como si fuera una cosa. Lo que precede significa que, del mismo modo que la demostración o Aufweis fenomenológica es reivindicada como forma exclusiva de legitimación, siendo así rechazada toda posible prueba o Beweis lógico-argumentativa⁵⁰, sólo la frustración o Enttäuschung, es decir, la expectativa intencional no realizada, tiene valor de refutación o Widerlegung, quedando al mismo tiempo impugnadas todas las formas posibles de invalidación lógico-deductiva. Heidegger tematiza en sus lecciones de 1925 este peculiar criterio fenomenológico de legitimación, oponiendo por un lado lo "mostrable en sí mismo (an ihm selbst Aufweisbar) en una intuición simple", o sea lo "directamente captable en sí mismo", y por otro "lo indirectamente hecho accesible (erschlossen)", lo "conjeturado (gemutmasst) a partir de signos (Anzeichen) cualesquiera" y lo "calculado hipotéticamente"⁵¹. De este modo la "liberación de un ámbito de la experiencia (die Freilegung eines Erfahrungsfeldes)" que, según Held, caracteriza la fenomenología, y que ésta enfrenta a la "puesta en claro especulativa"⁵², conduce a postular la primordialidad de

49. Fellmann, Vico-Axiom, 180. El contrincante es aquí "la identificación de la argumentación en tanto que cadena de silogismos (Kettenschluss) y el método" (loc. cit., 174), y en tal sentido "Husserl acusa a la filosofía racionalista de abandonar el ver (das Sehen) y de menospreciar el proceder paso a paso (das Schritt für Schritt Verfahren), en favor de las construcciones conceptuales" (E.W. Orth, introducción (Einleitung) a Dialektik und Genesis in der Phänomenologie, obra colectiva, sin editor (Freiburg i. B.: Alber, 1980), 15).
50. "La manera de ser de lo lógico, afirma Heidegger, no puede ser demostrada (bewiesen), pero puede ser mostrada (aufgewiesen)" (Otto Pöggeler, "Metaphysik und Seinslogik bei Heidegger", Phil. Jahrbuch 70 (1962-63), 119).
51. Heidegger, PGZB (GA 20), 102.
52. Held, Gegenwart, IX. El texto dice: Husserl betrachtet die ichliche 'Gegenwart' nicht als etwas spekulativ Erschlossenes, sondern als ein Erfahrungsfeld, das freigelegt werden kann.

la descripción pura como "procedimiento único de explicación y fundamentación", y contrapuesto a los procedimientos "ficticios" basados en "la construcción, la deducción y en general en el empleo de instrumentos lógicos."⁵³ El impulso liberador de la fenomenología conduce, en definitiva, al programa que tiene por objetivo "intuir originaria y patentemente, así como hacer intuibiles, las ultimidades decisivas".⁵⁴ Predomina, pues, la tendencia a privilegiar las nociones, "internas o immanentes al sujeto", de adecuación, "Erfüllung" y coincidencia, a expensas de toda correlación de orden lógico-semántico; ello indica que el rechazo de todas las formas de la abstracción podría haber surgido de la voluntad de preservar un "vínculo esencial con la finitud humana wesenhafter Bezug zur Endlichkeit im Menschen)", expresando así la convicción profunda de que "comprensión y finitud se corresponden mutuamente (Verstehen und Endlichkeit gehören zusammen)".⁵⁵ Referidos estos precedentes programáticos, el problema central estriba en realizar un análisis de las aporías ocultas que vienen explicitadas por la puesta en práctica de las consignas fenomenológicas, actividad que conduce a una supuesta profundización en la medida que da acceso a un nivel que se considera más originario. El análisis de tales aporías produce una transformación de la fenomenología misma.

Así, habiendo expuesto los elementos de la actitud y la funcionalidad fenomenológicas, vamos a analizar ahora los conceptos de esta doctrina que son tenidos por esenciales. Se trata de determinar si existe en fenomenología una categoría dominante, cuya recepción por Heidegger refrendaría

53. Rosen, Evidenz, 153.
54. E.W. Orth, op. cit., 14. El texto que damos es sólo aproximado, ya que es manifiesta la dificultad de traducir el original: die entscheidenden Letzheiten originär und anschaulich zu intuiieren und intuiierbar zu machen.
55. Heidegger, KPM, 218, y Walter Schulz, Philosophie in der veränderten Welt (Pfullingen: Neske, 1972), 293. El tema de la finitud, una de las componentes básicas de la ruptura entre la fenomenología y la ontología fundamental, va a ser tratado intensivamente en la Parte III de este trabajo.

las auto- y heterointerpretaciones que insisten en la ortodoxia fenomenológica de la ontología fundamental. Si la buscada principialidad se disuelve en una aporética,⁵⁶ habrá que explorar una eventual conexión de índole meramente parcial entre la fenomenología y la doctrina que gira en torno a SuZ. En tal caso se tratará solamente de un vínculo entre aspectos parciales, formales o de contenido, de la fenomenología y la "hermenéutica de la facticidad" heideggeriana. (Puede ocurrir, asimismo, que en el fondo no exista conexión alguna). Vamos a iniciar nuestra indagación en dirección a las aporías vinculadas a lo fenomenológicamente fundamental. Nuestro objetivo es analizar los problemas de unidad e independencia que plantea la determinación de los principios de la fenomenología. Nos proponemos identificar lo que es esencial y principial en esta doctrina, y con este fin vamos a analizar los núcleos temáticos acerca de cuya centralidad o fundamentalidad existe cierto grado de consenso. Estos temas son:

- . el eidetismo fenomenológico
- . la reducción fenomenológica
- . la "metodología de la inmediatez"
- . la intencionalidad
- . la temporalidad absoluta

56. Es sabido que se debe a Aristóteles la primera "doctrina de las aporías", y que "aporía" deriva de "póros", que significa "vado", "paso", "camino". Nos hallamos en una aporía cuando no disponemos de camino alguno, o cuando dudamos entre varios caminos posibles. "Aporía", según Aristóteles, no tiene el significado débil de "no saber el camino adecuado", situación que, por ejemplo, se presenta en matemáticas cuando no se conoce la solución de un problema o no se dispone de la demostración adecuada de un teorema, sino que se acoge al significado fuerte de "no existir, en absoluto, camino alguno". El obstáculo insuperable, según esta aceptación, no se halla en nuestro conocimiento, sino que se encuentra situado en la cosa. En el libro α de la Metafísica se refiere Aristóteles (1, 993 b 8) a esta alternativa: "Hay dos clases de dificultades: unas residen en nosotros mismos, en nuestra mente, mientras que las otras se encuentran en las cosas mismas." Aunbenque comenta este pasaje señalando que "aquí podemos afirmar que la metafísica no se inicia hasta que surgen las dificultades que residen en las cosas mismas. (...) En el sentido riguroso de la palabra, 'aporía' significa: no hay camino. Pero la paradoja de la aporía se encuentra en el hecho de que, por más que nos demos cuenta de que no hay camino alguno, presentimos, al mismo tiempo, que hemos de indagar indefinidamente la posible existencia de este camino inencontrable (unauf-findbar)." (Pierre Aubenque, "Aristoteles und das Problem der Metaphysik", Zeitschrift für phil. Forschung 15 (1961), 323).

- . el "principio de todos los principios"
- . la presencia intuitiva y originaria del yo para sí mismo
- . la realidad primordial del sujeto fenomenológico
- . la estructura reflexiva de la teoría fenomenológica
- . la autofundamentación absoluta del yo puro

3. La imposible principalidad del eidetismo fenomenológico.

Durante muchos decenios el concepto de la "intuición de las esencias" (Wesensschau) ha servido para caracterizar el proceder fenomenológico. A pesar de que, como vamos a ver, con el advenimiento de la reducción fenomenológica el esencialismo perdiera de facto toda preponderancia en la doctrina, lo cierto es que la fascinación del buscar la pura esencia de las vivencias intencionales nunca ha dejado de ser vinculada a la indagación fenomenológica. En la tradición ha permanecido vivo el nexo entre fenomenología y esencialismo, y por ello, aun conscientes de su posición excéntrica y primeriza respecto de la fenomenología clásica (la fase idealista que por razones de contemporaneidad más pudo influir en Heidegger) hemos escogido la "caza de las esencias" como el primero de los candidatos a una posición principal en la doctrina. Porque no hay que olvidar, además, que el mismo Heidegger invoca en 1973 las LU, la obra que desarrolla el esencialismo husserliano, como la fuente mayor de inspiración para la "cuestión acerca del ser".

La fenomenología empezó identificándose a sí misma por medio del programa que propugna la descripción de las esencias de las vivencias y de los objetos de las mismas, distanciándose así de todo proceder psicologista y naturalista. Descripción, en este contexto, es un término que pudiera parecer incompatible con la inmediatez de la intuición reclamada por la Wesensschau. Sin embargo, intuición no significa aquí el inmediato, pasivo y receptivo tener-la-evidencia de algo, sino que presupone la realización de unos actos de pensamiento, formadores y operativos, que preceden a lo inme-

diatamente intuído y de los cuales son un resultado tanto las esencias mismas como el hecho de que los eide (así como las categorías en el caso de la intuición categorial) vengan dados por sí mismos en tanto que objetos para el pensamiento. Este es el problema capital del esencialismo husserliano: averiguar cómo es posible que objetos noéticos como las esencias y las categorías puedan ser constituidos activamente en su especificidad y a la vez puedan venir dados como evidentes en la intuición. La fenomenología busca un medio propio de superar la inconciliabilidad de intuición y constitución. Para ello propugna Husserl la exclusiva dedicación a los contenidos esenciales y a priori de las vivencias, autoconfinamiento que tan sólo se puede realizar por medio de la exclusión del ingrediente fáctico-empírico de las vivencias mismas. Esta preocupación esencialista de la fenomenología reivindica la validez de la "conciencia de la generalidad" negada por los empiristas, en tanto que hace explícitos los procesos de abstracción ideadora en los actos de la conciencia. La idealidad no debe ser entendida como la simple "componente cualitativa" del objeto, como el "momento de identidad" aspectual que sobreviene en una diversidad de imágenes y de enunciados, sino que es preciso localizar y describir en todo posible invariante un contenido objetivo inédito. En suma: la referencia a un aspecto o componente de un objeto es siempre la referencia a dicho aspecto en especie, en vez de ser la referencia a la contingencia de su manifestarse. Cuando un enunciado describe un momento de un objeto, por ejemplo su textura rugosa, lo que expresa no es la parte cualitativa apreciada por el tacto, sino la rugosidad en especie. Al formar el concepto de "rugoso" procedemos a evidenciar la "objetividad ideal" que unifica las cualidades que configuran la rugosidad, y que permite establecer las similitudes y las diferencias que mantienen entre sí. De tal modo se delimita una especie que es al mismo tiempo una esencia; y cabe preguntarse entonces hasta qué punto esta esencia puede ser identificada con el eidos platónico. Este interrogante, empero, es tajantemente disipado por Husserl. La fenomenología rechaza por principio todo tipo de hipostización, tanto real como mental, de los entes generales, y por ello no puede admitir el realismo platónico en relación con las esencias. Lo general no está, en tanto que realidad, ni en la conciencia ni fuera de ella; y sin embargo lo general existe objetivamente, como lo prueba el que pueda ser objeto de nuestra intuición y de nuestras intenciones de significación. El esencialismo fenomenológico aparece especialmente esclarecido si se observa

la actitud de la doctrina hacia el nominalismo. La fenomenología, en tanto que descripción de esencias, se sitúa más allá de todo realismo y segunda el rechazo del nominalismo extremo hacia la existencia de "representaciones generales" en el pensamiento; pero al mismo tiempo defiende, en contra del nominalismo, la existencia de unos "polos de identidad" que hacen posible las cualidades semánticas del enunciado al tiempo que justifican la similitud de los objetos de la misma especie. La fenomenología de las LU, en definitiva, pugna por elaborar una teoría del conocimiento, pretendiendo elucidar por medio de la significación la relación de la conciencia con el objeto. Por consiguiente, y de modo paralelo al proceder que hemos descrito para la intuición categorial, se trata de explicitar la naturaleza de los objetos que corresponden a las intenciones de significación de los términos generales del lenguaje, y mostrar cómo el pensamiento "signitativo" puede llegar a "cumplir" o "realizar", por medio de la intuición, sus propias expectativas intencionales (sus intenciones de significación), especificando los niveles sucesivos de tal realización hasta llegar al conocimiento de la "cosa misma".

El programa de "intuir las esencias" fue, durante mucho tiempo, y junto con el de "ir hacia las cosas mismas", la principal señal de identidad de la doctrina y una de las razones fundamentales de su popularidad. El atractivo de la Wesensschau husserliana, lo mismo que el de la intuición categorial, residía en el hecho de hallarse fundamentada en la sensibilidad pero sin que se pudiera llegar a confundir con ella. Así llegó a identificarse la fenomenología con la peculiaridad de la intuición que propugna: no se trata de extrapolar la intuición sensible hacia un ámbito suprasensible pero tampoco de mantenerla en una situación de dependencia respecto de lo fáctico-empírico. Aunque en esta disposición orientada a un esencialismo irreductible coinciden los distintos estilos fenomenológicos, hay que señalar que, a su vez, tal consenso no es suficiente para poder considerar la búsqueda de las esencias como un rasgo de identidad fenomenológica. Ya que de hecho la problemática esencialista resultó relegada a un plano de orden cada vez más subalterno con el progreso del pensamiento de Husserl. Para el planteamiento transcendental, la distinción entre lo empírico-fáctico y lo eidético-a-priori es del todo indiferente, ya que el programa propugnado en las Ideen puede, con idéntica justicia, ser aplicado al dato empírico lo

mismo que al dato eidético. Por eso, a partir del giro idealista-transcendental de Husserl, no puede presentarse ya el método eidético como el rasgo caracterizador de la fenomenología. Es cierto, a pesar de ello, que le queda a la esencia un privilegio menor: la fenomenología trascendental sigue considerando, aunque sea tácitamente, el objeto individual a la luz de la esencia general de la cual el objeto es un caso singular. Ocurre que, de un modo trivial, todos los análisis fenomenológicos tematizan sus actos y sus objetos por medio de las correspondientes esencias, los presentan como ejemplificaciones de una especie o tipo determinados. Ello ocurre a causa de que la fenomenología describe la constitución de los entes por medio de etapas sucesivas, de tal manera que la esencia general surge siempre como el objeto correspondiente a la última de tales etapas o estratos, al tiempo que dicho objeto sólo es describable atendiendo al proceso de su constitución. Dejando aparte el problema de cómo se llega a la esencia desde el objeto singular al ser éste, al mismo tiempo, la materialización individual de aquélla, en la descrita omnipresencia de lo esencial dentro del ámbito fenomenológico radica la razón de que hayamos iniciado con el eidetismo nuestra indagación principialista.

a) La venatio essentiarum fenomenológica y las dificultades de la Wesensschau.

A la vista de lo que acabamos de exponer, nuestro punto de partida es claro: iniciamos nuestra indagación analizando el concepto fenomenológico de esencia⁵⁷ a causa de que esta doctrina empezó comprendiéndose a sí misma como "investigación de las esencias (Wesensforschung)",⁵⁸ e interpretó su im-

57. Toda tentativa de determinar "lo fenomenológicamente esencial" se halla predestinada a discurrir por los cauces formales de la "determinación de las esencias" fijados por la fenomenología misma. Toda búsqueda de una esencialidad es, en el fondo, un ejercicio de "variación eidética", y procede necesariamente según las líneas marcadas por Husserl al tratar de la esencia. La esencialidad de lo eidético en fenomenología tendría, pues, que venir justificada por la misma noción de esencia tal como la concibe la fenomenología. Al iniciar nuestra exploración ocupándonos de la esencia realizamos al mismo tiempo un acto de reflexividad fenomenológica.

58. Husserl, Ideen I, 12.

pulso hacia lo eidético a partir de las estructuras esenciales de la conciencia. "La intuición fundamental de la fenomenología es que la conciencia no es, en modo alguno, una esfera cerrada que contuviera sus representaciones como apresadas en un mundo interno y propio, sino que, por el contrario, a causa de su característica estructura, siempre está con o en medio de (bei) las cosas,"⁵⁹ al tiempo que este "estar en medio de las cosas" constituye, según Husserl, una "determinación" o "definición esencial" de las vivencias de la conciencia.⁶⁰ Lo importante en relación con las esencias y la fenomenología, sin embargo, es que esta doctrina tiene que legitimar a la vez el conocimiento de las esencias (puesto que se toma a sí misma por una filosofía autofundamentada) y la función central que reclama para lo eidético. La fenomenología pretende investigar la "esencia del conocimiento y la justificación de la validez epistémica que corresponde a tal esencia",⁶¹ y con este fin analiza las vivencias de la conciencia, de las que desecha el aspecto empírico-psicológico no esencial. La aspiración fenomenológica a la Strenge (al rigor) y a la científicidad conduce, al mismo tiempo, a valorar la validez general y la comunicabilidad que son propios de lo esencial o que sólo por medio de lo esencial pueden ser legitimados. La infatigable "venatio essentiarum, que replica, en el plano de la conciencia, aunque en sentido inverso, el movimiento de expansión de la cosa |transcendente| en sus determinaciones",⁶² no supone que la investi-

59. Gadamer, Bewegung, 151.

60. Husserl, LU II/1, 368. Hay que tener en cuenta, al mismo tiempo, que toda doctrina con pretensiones de validez es esencialista lato sensu. Si en la tradición medieval pre-nominalista el esencialismo se refiere al componente ontológico esencial de las cosas, en la fenomenología tal actitud se refiere a una esencia que pasa a ser tematizada como un eidos que viene dado. Se trata, de hecho, de una facticidad que puede y debe ser compatible con una necesidad, y de la necesitas ex suppositione de que ambas vengan dadas.

61. Husserl, Ideen I, 32.

62. Stanislas Breton, Essence et Existence (París: PUF, 1962), 16. Es preciso insistir aquí en que la reducción eidética deja de ser relevante una vez efectuada la reducción fenomenológica. A ésta le interesa reconducir lo constituido a las instancias constituidoras, operación que no tiene en cuenta distinción alguna entre las entidades de orden eidético-necesario y las de orden material-contingente. Es por esta causa, en el fondo, que el esencialismo no es principal.

gación de las esencias sea principal en fenomenología. Cabe preguntarse en qué consiste el carácter distintivo que el esencialismo le puede aportar. Es cierto que, para la doctrina, el conocimiento por excelencia (es decir, "científico") es el conocimiento de las esencias. Pero la orientación hacia lo esencial-eidético-general no es en absoluto específica de la fenomenología, ya que todos los sistemas de saber con pretensión teórica (incluso la psicología empírica de la que la fenomenología pugna por extricarse) detentan este carácter esencialista, y en general toda racionalidad "científica" arranca de la determinación esencial de su propio punto de partida. El eidetismo no parece fenomenológicamente caracterizador, y la preponderancia que tiene en la doctrina se debe a que la esencia, en la medida que resulta intuída, vincula entre sí los dos extremos, facticidad y necesidad, que la fenomenología intenta hacer compatibles.

En contra de lo que precede se puede objetar que ha sido habitual caracterizar el método fenomenológico por la "intuición de las esencias" o "Wesensschau".⁶³ Como si bastara exponer programáticamente la intención de captar las esencias de las vivencias y de los objetos (apartando toda facticidad empírica tanto en el sujeto como en el objeto) para desmarcarse tanto de la psicología empírica como de las ciencias físico-matemáticas. Es cierto que el mismo Husserl fomentó esta falsa simplificación al especificar en la introducción a las LU que la "fenomenología pura" es la "doctrina de

63. El tema de la Wesensschau se presenta, al igual que el de la intuición categorial, como una consecuencia del método descriptivo de Husserl y de la fundamentación del mismo en la evidencia. Y sin embargo es absolutamente necesario distinguir entre ambos procesos, correspondientes a las dos problemáticas en las que se divide la teoría fenomenológica de los objetos generales del conocimiento: la de las formas generales, los objetos categoriales y sintácticos, por un lado, y la de los objetos generales en el sentido de las esencias "correspondientes a un contenido o materia" (Sachhaltig). "Lo general eidético y lo general formal son fundamentalmente distintos en cuanto a su estatus ontológico." (Paul Janssen, Edmund Husserl (Freiburg i. B: Alber, 1976), 108). En efecto: los objetos de la fenomenología tienen que venir dados según un modo originario o perfecto de evidencia que corresponde, como hemos visto, a la realización de la intención presente en los actos signitivos. La realización de los componentes sensibles de la percepción no presenta, en general, problemas; la de los componentes no sensibles es resuelta en parte postulando una intuición correspondiente a los elementos categoriales. Pero al quedar por resolver la cuestión de cómo y por medio de qué pueden ser realizadas las intenciones correspondientes a la representación de lo general, nos vemos abocados a la Wesensschau.

las esencias que corresponden a los actos del pensar y del conocer",⁶⁴ y cuando se abstuvo de disipar el malentendido surgido en torno a la circunscripción de que, en el término "Wesensschau", ni "Wesen" ni "Schau" detentan el significado acreditado por la tradición filosófica. Por lo pronto, "Wesen" no es la esencia acerca de cuyo estatuto ontológico se ha venido debatiendo históricamente, y cuya realidad específica ha sido tan diversamente interpretada. Para Husserl lo general es un objeto fundamentado en otros objetos, generado a partir de un desempeño o ejercicio (Leistung es el término de Husserl) activo y espontáneo del sujeto, actividad que, a su vez, se basa en otras disposiciones fundamentales del sujeto mismo. Por su parte, "Schau", ya lo hemos señalado, no significa "intuición" con las habituales connotaciones de simplicidad e inmediatez, sino que (tal como ha sido puesto de manifiesto en el análisis de la intuición o An-schau-ung categorial) indica la precedencia, respecto de lo intuído simple e inmediatamente, de los actos intencionales de alcance formador y constitutivo, actos cuyo resultado son, respectivamente, las formas categoriales y las esencias u objetos generales. (Estos, que en la "Schau" emergen con la autonomía y objetividad que corresponde a su autodonación, por cuanto tales características son propias de todo lo que "se da a sí mismo", son el centro de uno de los problemas claves de la teoría husserliana de la intuición y sobre el cual vamos a volver más adelante. Se trata de que la mencionada utilización de "Schau" y "Anschauung" deja abierta la cuestión de cómo es posible que ambos tipos de objetos generales del conocimiento, categorías y esencias, puedan ser activamente constituidos en su especificidad y a la vez vengan dados como evidentes.) A pesar de estas ambigüedades, era clara la intención de Husserl al erigir en tema central de sus reflexiones el eidos de las vivencias y de los contenidos de las mismas: se trataba de expulsar de la conciencia lo empírico, mundano, fáctico o contingente, a expensas de lo a priori y esencial. Pensaba Husserl, desde esta primera posición esencialista, que la reducción eidética era suficiente para decidir el sentido del ser de las cosas. Con la transición al transcendentalismo, sin embargo, tuvo que admitir la mayor radicalidad de la reducción transcendental; después del giro idealista la reducción eidética se mostró incapaz de asumir una función de centralidad fenomenológica.

64. Husserl, LU II/1, 7.

b) Las aporías del eidetismo husserliano.

La relación entre los planteamientos eidéticos y los transcendentales⁶⁵ ha seguido, sin embargo, siendo indispensable para entender el quehacer fenomenológico. La problemática transcendental husserliana fusiona lo empírico-fáctico con lo apriórico-eidético, y puede ser aplicada tanto a lo que viene dado empíricamente como a lo que es captado en su esencia. Por esta razón, aún reconociendo una orientación "natural" del proceder fenomenológico hacia las esencias, tal característica no parece definitoria, específica o "esencial" de lo fenomenológico; esta circunstancia conduce a que nos preguntemos por las razones de tal "naturalidad", es decir, por las causas de la falta de cuestionamiento con la que en fenomenología se procede compulsivamente a investigar esencias, a rastrear infatigablemente especificidades y tipicidades, y en definitiva a determinar lo singular por medio de lo general. La solución debe partir del hecho siguiente: para la fenomenología la constitución es un proceder jerarquizado, y la esencia, que por su condición objetiva, y al igual que todos los demás objetos, está vinculada a un proceso de constitución, ocupa el lugar más eminente en tal jerarquía. Pero enseguida aparece un nuevo problema: por un parte lo individual no es para la fenomenología más que singularización de lo general, pero al mismo tiempo lo singular individual es lo primero y absolutamente precedente para la experiencia. "La relación de los juicios con los objetos indica que en el juicio mismo tales objetos son tenidos como substrato (como aquello acerca de lo cual se dice algo), reflexión reductiva que muestra a priori que todo juicio posible está relacionado, en último análisis, con un objeto individual, y que por consiguiente lo está también con un universo real, con un 'mundo' o con una 'región del mundo' para la cual es váli-

65. La reducción eidética es simplemente la determinación de universales, y como tal puede ser realizada con la "actitud natural" ordinaria. Metafóricamente es posible paralelizar ambos planteamientos considerando "el método transcendental como centrado en el 'ojo reflexivo' interno, también llamado el 'sentido interno', y el método eidético como centrado en el 'ojo mental' o 'intelectual'". (Ernst Tugendhat, "Description as the Method of Phenomenology, Linguistic Analysis and Phenomenology, ed. por W. Mays y S.C. Brown (Londres: MacMillan, 1972), 294).

do".⁶⁶ ¿Cómo es posible, por consiguiente, acceder a lo esencial, si lo que conduce a lo general, o sea lo singular, sólo es obtenible como singularización de lo general mismo? (Es decir: no sólo es problemático justificar la fascinación fenomenológica por las esencias, sino que además la misma prioridad conferida a éstas las sitúa, a primera vista, fuera del alcance del fenomenólogo.) Cree Husserl, sin embargo, que se puede dar respuesta a todas estas perplejidades empezando por constatar que la esencia no es una vaga tipicidad empírica entre otras, sino que detenta un grado de generalidad rigurosamente determinado; éste resulta de la unificación de todas las tipicidades empíricas posibles, lo cual requiere el libre recorrido por la totalidad de las variantes posibles del objeto y la consiguiente fijación de los invariantes (o sea de lo general) en la esencia (el concepto esencial) correspondiente. ¿Cómo se procede a este "libre recorrido por las variantes del objeto"? El obligado punto de partida, según Husserl, es la experiencia de un objeto singular perteneciente a una especie determinada. A continuación el pensamiento somete dicho objeto a una variación según todas las posibilidades ofrecidas por la especie misma a la que aquél pertenece, especie que al mismo tiempo demarca los límites de tal variación: ésta debe cesar cada vez que el objeto singular deja de ser un objeto de la especie a la que pertenecía al iniciarse la variación. Llegados a este punto se trata de preservar un momento de identidad en la sucesividad de lo sometido a variación, de establecer la identidad de lo que en el curso de la variación ha permanecido igual a sí mismo. "En el curso de las transformaciones sucesivas (Nachgestaltungen) emerge una unidad, y en la variación libre a partir de un modelo (Urbild), por ejemplo de un objeto, queda necesariamente preservado (erhalten) un invariante que es la necesaria forma general sin la cual tal objeto, en cuanto que es un ejemplar de su especie, sería en todo punto impensable."⁶⁷ Finalmente, lo captado como invariante en cada una de las realizaciones de la libre variación debe ser identificado

66. Husserl, FTL, 181. Hemos excluido de este párrafo cuatro cualificaciones parentéticas de Husserl que hubieran hecho el texto ininteligible. En el fondo de esta temática hay una relativización del esencialismo: la variación eidética no es primordial porque presupone una previa de marcación de la especie, como tampoco lo es el eidos en general, ya que el proceso de constitución de lo esencial no viene afectado por singularidad alguna.

67. Husserl, EU, 411.

como una misma y única entidad, la cual consistirá en lo que es común a todas las posibles transformaciones del objeto; será la esencia de éste considerada como "un contenido absolutamente idéntico, un quid (Was) invariable en el cual todas las posibles variantes del objeto coinciden (decken sich): un ente general".⁶⁸ El establecimiento positivo de la esencia, la captación de la misma en un (fenomenológicamente indispensable) "venir-dado originario" tiene lugar, por consiguiente, por medio de una "institución activa de unidad" (aktive Einheitsstiftung)⁶⁹ procurada por la actividad del pensamiento. Ello no resuelve el problema clásico del acceso a la esencia desde el objeto individual, proceso condicionado por la circunstancia de que, en cierto modo, la aprehensión de éste presupone el conocimiento de aquélla. Es cierto que el método de la variación eidética pretende mostrar, precisamente, que a partir de la evidencia suministrada por la experiencia sensible de un objeto individual puede, a su vez, ser obtenida la evidencia del contenido único e idéntico que corresponde a una pluralidad de objetos singulares. "Y así como mirando lo concreto-singular es en realidad lo general, o sea la idea, lo que estamos significando, del mismo modo a través de la consideración de cierto número de tales actos de significación ideal alcanzamos el conocimiento evidente de la identidad de tales generalidades o ideas, las cuales son significadas por medio de los actos singulares, es decir, referidos a la singularidad de lo concreto."⁷⁰ Pero estas mismas condiciones concretas de captación de la esencia suponen una precedencia de la misma respecto de lo singular, que paradójicamente se define a su vez como un individuo perteneciente a la especie demarcada por la esencia misma. Se tiene la impresión de que lo eidético precede a la variación libre, pro a la vez viene producido por ella: estar en posesión de la esencia parece ser la condición de posibilidad para iniciar la variación eidética (¿sobre qué se ejerce la variación eidética, si no es

68. Ibid. Con un término de la teoría de los conjuntos: la intersección de todas las posibles variantes del objeto.

69. Janssen, op. cit., 98.

70. Husserl, LU I, 129.

sobre un objeto⁷¹ cuya identidad se especifica describiendo su esencia por medio de una definición?) pero, al mismo tiempo, la esencia es el resultado de la variación; ésta, en cuanto que es un proceso activo, conduce a aquélla. Hasta aquí las dificultades del eidetismo husserliano.

La razón de que Husserl hubiera persistido en el esencialismo a pesar de la circularidad que acabamos de exponer, radicó en que percibía en las nociones de "esencia" e "intuición de las esencias" la única alternativa posible a la tan combatida "actitud natural"; por esta causa asignaba a aquéllas una función central en la doctrina fenomenológica. El ideal del conocimiento era para Husserl, lo hemos visto ya, la meta intuitiva del "venir dado en sí mismo" de lo percibido, en contraposición al ideal de la ciencia natural basado en la dominación de la realidad por medio de construcciones formalizadas. Para alcanzar este ideal analiza Husserl la actitud natural, y opera una selección entre sus diversos componentes. Rechaza la noción natural de hecho, así como el proceso psíquico natural que permite construirlo. En cambio conserva el fenómeno, y lo conserva en su esencialidad; este confinamiento en el fenómeno puro y quintaesenciado, o sea la reducción eidética, hace posible el cuestionamiento fenomenológico. Aquí es donde aparecen claramente las limitaciones del esencialismo. Lo intuído como esencia puede proliferar escapando a todo control. La mera captación de una esencialidad nada indica sobre su grado de realidad, y ni siquiera previene acerca de su posible irrealidad. De ninguna manera puede llamarse conocimiento a este encerramiento, pretendidamente autárquico, en lo esencial. En consecuencia, aunque sean comprensibles las objeciones husserlianas contra la noción naturalista de hecho, el cual, por ser siempre interpretación, es también siempre construcción, y aunque sea la esencia, a causa de su intuitividad, la adecuada contraposición al hecho, lo cierto es que a partir

71. Junto con el sentido objetivo-noemático de la esencia hay que mencionar asimismo su correlativo aspecto noético, desde luego el más interesante para una teoría del sujeto. (A la esencia de la cosa percibida corresponde, por ejemplo, la esencia del percibir mismo, la cual determina la identidad, como percepción, de toda percepción concreta). Existen en la vida intencional, por consiguiente, interrelaciones esenciales que son la vertiente subjetiva de las esencias objetivas, y que dan lugar a lo que en el sujeto es constitutivo y a priori.

de la mera oposición hecho/esencia, y sólo con la evidencia aportada por la Wesensschau, no es posible, sin más, realizar la aspiración fenomenológica de un conocimiento de tipo apodíctico. Para alcanzar una evidencia apodíctica (la única que puede hacer posible un conocimiento legítimo, y dar lugar a una categorización de los tipos de evidencia que lleve la filosofía al ideal de ciencia rigurosa) es necesario ir más allá de la reducción eidética. Es preciso obtener un tipo de reducción que, entre todo lo dado como evidente en la intuición, sea capaz de aprehender el ente necesario, o sea que pueda detectar toda entidad cuyo no-ser, por hallarse desprovisto de sentido, sea sencillamente imposible. Tal reducción, cuyo advenimiento situó las tendencias eidéticas en un plano subalterno, fue llamada por Husserl transcendental; a ella, como veremos en su momento, le fue asignado, a partir de su fundamento en el ego cogito, el cometido de hacer posible la constitución, es decir, de establecer y legitimar el "grado de ser" que corresponde a todo posible ente.

c) Itinerario variacional sobre la interdependencia de los fundamentos de la fenomenología.

Queda por explorar una última posibilidad de que el tema eidético sea fenomenológicamente relevante. Acabamos de ver cómo la reducción eidética tuvo que dejar paso a la transcendental a causa de que sus resultados carecían de validez óptica. Con lo cual lo eidético, considerado en los albores de la fenomenología como la esencia misma de la doctrina, difícilmente pudo seguir manteniendo sus aspiraciones a la fundamentalidad. Aquí es donde surge, sin embargo, la posibilidad de afirmar tal fundamentalidad de lo eidético introduciendo un cariz reflexivo⁷² en la preocupación fenomenológica por las esencias. Se trata de operar la siguiente inflexión metodológica: aplicar al problema de determinar lo esencial en fenomenología el mismo método, la variación eidética, cuya candidatura a tal posición de esencialidad estamos ahora a punto de desechar. ¿De dónde deberá partir esta tentativa de

72. Se trata de someter el entramado de los conceptos fundamentales de la doctrina a la misma operación que ésta ejerce sobre los objetos intencionales y sobre las vivencias de la conciencia. Aunque Husserl se haya expresado ambiguamente respecto del tema de la sistematicidad, el cierre y el repliegue de una doctrina sobre sí misma no vulneran el ideal de ciencia rigurosa que nuestro filósofo pretendía para la filosofía.

variación eidética aplicada a la vinculación recíproca de lo fenomenológicamente fundamental? Es el problema característico que ya hemos descrito: antes de determinar las posibilidades de variación del tema para luego identificar los eventuales invariantes, hay que determinar de qué tema se trata, proáresis que implica ya la postulación provisional de una esencialidad. En el caso de la fenomenología, esta esencialidad "de base" la encontramos en la decisión, previa a todo proceder metódico, de acceder a una ausencia radical de prejuicios. Se trata de la voluntad, terminante y omnipresente en la doctrina, de romper con la tradición, entendiendo tal término en la totalidad de sus connotaciones: la tradición no es solamente el pasado filosófico acreditado, sino y sobre todo la sedimentación de saberes y de prácticas que condiciona nuestra actitud cotidiana ante las cosas. La relación que mantenemos con los objetos de nuestro mundo en tanto que resultado histórico, constituye un precedente que la fenomenología quiere extinguir, sustituyendo las creencias y saberes preestablecidos por la tradición por otros que resulten del encuentro con las "cosas mismas". Vamos a iniciar nuestro itinerario, pues, con el postulado general de que el origen de todo saber radica en el ente mismo, para ir sometiendo a variación la relación que mantiene con otros conceptos fundamentales. Ensayamos primero, como está prescrito, modos distintos de esta posibilidad única de aparición para todo conocimiento legitimado. Pero inmediatamente advertimos que la condición per se nota para que el saber surja del ente, estriba en una puesta en contacto real, es decir inmediata, con el ente mismo; cualquiermediatez o diferencia anularía la atribución al ente mismo de todo saber posible. Se hace necesario, para proseguir la variación, legitimar esta "puesta en contacto con el ente", justificar la determinación del ente a partir de su autostración o autoindicación. Se trata de consolidar la ultimidad y la pureza del "mostrarse tal y como en realidad es" del ente; o lo que es lo mismo, de justificar la inmediatez con la que la fenomenología pretende la autodonación del objeto en la conciencia. A primera vista parece fuera de duda que todo intento de legitimar el ente en sí mismo a partir de los modos de su autostración, es decir, de legitimar la correspondiente intuición en el sentido de que no es posible que no tengamos tal intuición, deberá ser, necesariamente, de naturaleza discursiva. Se trata de utilizar a este fin la capacidad analítica del lenguaje, ya que sólo el análisis de

los conceptos parece poder suministrar el substrato independiente que es necesario para establecer la naturaleza de todo posible ente. Pero ocurre que todo discurso adolece de la misma dependencia respecto de los saberes y los usos acarreados por la tradición que la fenomenología pretende expulsar de su encuentro con las cosas. El discurso, en efecto, es solidario de las interpretaciones de la realidad que han servido a su elaboración, y que son, por lo tanto, condiciones previas al ejercicio de su capacidad semántica. La tradición se infiltra en nuestro quehacer cuando pensábamos haberla liquidado: para establecer una cosa en su "destradicionalización" necesita la fenomenología al lenguaje, el cual es por esencia "tradicionalista". No queda más remedio que anular los efectos de la tradición también en el ámbito del discurso, lo que, en definitiva, significa asumir la posición crítica respecto del lenguaje, es decir, la actitud de neutralidad o indiferencia lingüísticas, que siempre ha caracterizado a la fenomenología. "El lenguaje es concebido como una facultad, que tiene el ser humano, de poder articular el sentido de la cosa, la cual es en sí misma independiente del lenguaje; el lenguaje no tiene nada que ver con el ser de las cosas. La predicación tiene el valor de una operación lógica efectuada sobre una cosa que es en sí misma prelógica."⁷³ Para liquidar la presencia efectiva de la tradición en el discurso no hay más remedio que relativizar los mecanismos de la predicación, eliminando el absolutismo semántico consolidado históricamente, e intentando adaptar el lenguaje a la peculiaridad del objeto concreto. En una palabra, se trata de adoptar el lenguaje que ha propugnado la fenomenología, terminológicamente neutro y con una función signitativa subordinada a la primordialidad de la intuición. Este confinamiento del lenguaje a una posición subalterna supone, al mismo tiempo, la necesidad de disponer de un substrato independiente al cual puedan inherir las descripciones; y por esta razón insiste al fenomenología en la centralidad metodológica de la Selbstgebung o autodonación del objeto, y con ella en la descripción como método exclusivo para legitimar los entes. Se nos objetará que describir es un quehacer indisolublemente vinculado a un discurso. Sin embargo, la aportación fenomenológica consiste en haber relativizado tal "vínculo indisoluble", estableciendo independientemente (es decir, con la autonomía "substancial" que posee el "darse-a-sí-mismo de la cosa) la naturaleza del objeto del discurso, con lo cual éste

73. Fink, Analyse Intentionnelle 62.

se convierte en una entidad indiferente, espúrea, y arbitraria. El descriptivismo propugnado por la fenomenología pretende acceder al surgimiento de todo saber por medio de la relación con el ente desrealizado que suministra la reducción; pero para ello tiene que consolidar como principio fundamental la Selbstgebung de las cosas, ya que después del repudio metodológico de la tradición y del lenguaje sólo queda la substancialidad de la Selbstgebung como recurso legitimador. Con ello nos vemos precisados a dar un paso adelante en nuestro recorrido variacional; aunque hay que insistir en que estamos sometiendo a variación no los conceptos sino las relaciones entre los conceptos fundamentales. La Selbstgebung se erige ahora en la finalidad de todo proceso epistémico, con lo que conseguir la autodonación se convierte en método filosófico universal. Todo posible ente debe ser llevado al modo de la Selbstgebung; de esta manera el ente, al darse a sí mismo, pasa a ser el substrato o hypokeimenon de una eventual determinación descriptiva.⁷⁴ Debemos ahora someter a variación el concepto de Selbstgebung. Este concepto era hasta aquí hegemónico a causa de que posibilitaba metodológicamente el descriptivismo. ¿Es posible ampliar tal hegemonía convirtiendo la Selbstgebung en la justificación del mismo "venir-dado" que es propio de todo ente que se dé a sí mismo en la conciencia? Haciendo variar el concepto de Selbstgebung advertimos la diversidad potencial de la autodonación. Pero tales variedades no se hallan tan disociadas que amenacen con romper la unidad del concepto: la variedad "débil" (Selbstgebung mediata y no intuitiva) remite a la Selbstgebung inmediata e intuitiva, con lo que aquella se presenta como un derivado de la Selbstgebung fundamental o "fuerte". Para que una descripción de un objeto sea, al mismo tiempo, su justificación (la aportación de la evidencia de su necesidad) es preciso eliminar, como se ha visto, todo vestigio de cualquier elemento extraño al "darse a sí mismo" del objeto, y por lo tanto liquidar toda traza de derivación: en un proceso de autodonación sólo puede ser aceptado lo absolutamente primero. Por ello, una Selbstgebung que pretenda fundamentar no sola

74. La relación entre experiencia y descripción es crucial en fenomenología. "En el programa de Husserl (...) la descripción es considerada como a lo sumo (recognized as no more than) un elemento en la técnica de la experiencia filosófica. Se trata de la admisión tajante de que la descripción es secundaria, y la filosofía algo que primordialmente tiene que ver con (a matter of) la experiencia." (Philip Petit, "On Phenomenology as a Methodology of Philosophy", Linguistic Analysis, ed. por R. Mays y M. Brown, 248.) El lenguaje, estrechamente asociado a la descripción, es de orden irremisiblemente secundario en fenomenología.

mente la possibilitación de lo que viene dado, sino, y sobre todo, su justificación, deberá suministrar un darse-a-sí-mismo del ente que tendrá que ser a la vez inmediato e intuitivo.⁷⁵

En lo que precede hemos visto cómo un simple punto de partida: la intransigencia ante los condicionamientos de la tradición, nos llevaba a excluir toda pretensión de saber que no surgiera del contacto directo con los entes; y hemos descrito cómo la exaltación de este tipo in-mediató de saber nos conducía a identificar un fundamento legitimador, es decir, una dimensión del ente mismo que fuera capaz de discriminar entre los casos en los que la pretensión de contacto con el ente se realiza y los casos en los que se frustra. Hemos excluido el lenguaje como agente legitimador por estar impregnado de los mismos efectos de la tradición que la fenomenología quiere separar de la relación del sujeto con la realidad, con lo que éste queda confinado a un tipo de legitimación descriptiva del objeto que mantenga el lenguaje en un plano secundario. No queda otra salida más que de terminar un modo de autodonación del objeto que funcione como substrato in-dependiente para toda actividad legitimadora. Un modo de "darse a sí mismo" del objeto, finalmente identificado como una Selbstgebung detentadora de inmediatez e intuitividad, a causa del carácter necesariamente derivado (y por lo tanto inaceptable si se pretende una autodonación pura, o sea patente e inarticulada) de toda Selbstgebung mediata y no intuitiva. Hemos localizado los límites entre los que se mueve la especulación fundamentalista de la fenomenología; ninguna de las entidades que demarcan lo esencial-

75. Al mismo tiempo, este recorrido variacional por los fundamentos de la fenomenología nos permite distinguir con claridad entre esta doctrina y el empirismo (modos de pensar que parecen emparentados por la primacía conferida a la experiencia) no sólo en cuanto a sus contenidos respectivos, sino principalmente. En el caso del empirismo no se podría realizar esta rudimentaria variación entre sus presupuestos básicos con el objetivo de encontrar un eidos específico. Ya que el empirismo, al contrario de lo que acabamos de ver en la fenomenología, ha decidido por adelantado (es decir, sin someterse a la autocrítica de la variación) que la experiencia es el único acceso posible a los entes. Sin embargo reprocha Husserl a Hume no haber sido consecuente con tal parti pris. "Hume capituló ante el descubrimiento de que estamos condenados a los fenómenos sensibles. Renunció al proyecto de transformar la apariencia en significación y la sensibilidad en razón. La sensibilidad, dice Husserl, es un estrato de razón todavía oculto." (Robberechts, Husserl, 63). La "Selbstgebung" es inseparable del aura de expectativas que rodea lo "selbstgegeben".

mente fenomenológico puede ser variada sin que recurrentemente quede invalidada la primera y más general premisa: no ceder a prejuicio alguno en la elaboración del saber. Toda variación a la que sometamos el resultado final, es decir, la constatación de que cualquier tipo de justificación fenomenológica debe pasar por un "darse a sí mismo" del objeto a la vez inmediato e intuitivo (la justificación ha de ser solidaria del modo originario⁷⁶ del venir-dado del objeto) nos conducirá, o bien a restaurar la función directora del lenguaje, o bien a retractarnos de la pretensión de situar el surgimiento del saber en el contacto inmediato con el ente. En ambos casos invalidaríamos nuestra determinación de no ceder, en nuestro encuentro con la realidad, a las exigencias de la tradición. Parece que en la Selbstgebung así modalizada hemos encontrado una entidad fenomenológica esencial, y éste sería un resultado provisional de nuestro itinerario eidético. (Vamos a mostrar que tal esencialidad es tan sólo aparente al indagar de nuevo esta supuesta principialidad, y al analizar la aporética vinculada al "principio de todos los principios".) Una prueba de tal presunta fundamentalidad residiría en que no es necesario especificar a priori qué es lo que se da en una Selbstgebung inmediata e intuitiva (en oposición al parti pris empirista; vid. nota 75), de modo que la validez de las reflexiones que preceden alcanzaría a cualquier tipo de ente. No existe prejuicio alguno (el punto de partida consistiría precisamente en no ceder ante ellos) que privilegie los objetos "reales", es decir, los que gozan de precedencia en la intuición: el derecho de un ente a ser considerado real no prejuzga el modo de su venir-dado originario.⁷⁷

76. En la terminología de Husserl: unmittelbare und anschauliche Selbstgebung des Seienden; der Modus seiner originären Gegebenheit.

77. La filosofía analítica ha combatido ásperamente el eidetismo fenomenológico negando que sea posible la experiencia filosófica eidética, es decir, una experiencia de las esencias universales de los fenómenos. Tal crítica parte de la radical diferencia que existe entre la intuición (el proceso receptivo que en la experiencia suministra lo dado, y a lo cual se refiere todo discurso) y la intención (el proceso, cuya existencia es postulada pero no demostrada, que suministra los significados o universales que sirven para interpretar lo dado en la experiencia). Ambas actividades de la conciencia tienen respectivamente por objeto la posibilidad de lo dado y el "objeto ideal" construido. Para los analíticos lo universal es siempre un postulado y jamás podrá ser un dato; nunca podrá ser identificada la experiencia de un universal: los objetos ideales de la intención no pueden ser equiparables a lo dado intuitivamente en la experiencia. "Husserl afirma,

4. La imposible principalidad de la reducción fenomenológica y de la "metodología de la inmediatez".

a) Reducción, epojé y mónada.

El problema de determinar el principio fundamental de la fenomenología tiene, en opinión de Fink, una solución clara: "La filosofía de Husserl contiene un pensamiento (Gedanken) decisivo que consiste en el acto de libertad (Freiheitshandlung) de la reducción fenomenológica",⁷⁸ es decir, en la dimensión positiva de la operación por la cual se justifica la posibilidad del conocimiento de lo trascendente. Más específicamente: el problema del conocimiento de lo exterior a la conciencia (o sea el problema del acceso a lo trascendente) que emerge ya en las LU, es abordado por Husserl por medio de la reducción, "una operación con un aspecto positivo y otro negativo. Negativamente es la suspensión de todo juicio que concierna a lo trascendente, y positivamente es un retorno a lo absolutamente dado. Husserl introduce el término 'epojé' para el aspecto negativo."⁷⁹ Esta vinculación de la epojé con la reducción, tomadas como dos aspectos o facetas de una misma operación, deja claro lo siguiente. La epojé, cuyo alcance es negativo al no implicar postulado alguno acerca de la realidad, consiste solamente en la suspensión del juicio (Ausschaltung o desconexión, la llama también Husserl) sobre todo posible ente, para así dirigir la atención hacia los procesos de los que emerge tal juicio. Mientras que la reducción fenomenológica es la reconducción de lo condicionado a sus condiciones, o sea de los correlatos de la conciencia a las experiencias de la misma. Es decir: a primera vista, lo que nos viene dado es sólo lo realmente inmanente, o sea la esfera de las cogitaciones, de modo que ya la reducción cartesiana al fundamento absoluto y al dado primero e inmanente viene a cons-

acerca de la experiencia eidética, que tenemos la experiencia de los universales, o sea de los correlatos de la intención, de la misma manera que tenemos la experiencia de los individuos, lo dado en la intuición. Cae en la absurdidad de afirmar que intuición e intención, y del mismo modo sus correspondientes objetos, difieren en grado y no en cualidad." (Pettit, op. cit., 251).

78. Fink, Nähe, 301.

79. Theodore de Boer, The Development of Husserl's Thought (La Haya: Nijhoff, 1978), 308.

tituir un nivel fenomenológico elemental. Pero para Husserl el error cartesiano radica precisamente ahí: en la creencia de que lo único dado es la esfera subjetiva de las cogitaciones, ya que de tal postulado se sigue la imposibilidad tanto de los juicios a priori como de los juicios válidos intersubjetivamente. Para Husserl lo dado comprende no sólo lo immanente sino también lo trascendente pero no construido, o sea que practicar la epojé no significa desconectar todo lo trascendente, sino tan sólo lo trascendente que no nos viene dado. Las transcendencias no excluidas por la epojé reaparecen en la esfera de lo dado impregnando las mismas cogitaciones. En tal caso, desde esta concepción amplia de lo dado, hemos de aceptar que no sólo nos vienen dadas las experiencias subjetivas, sino también los objetos que son correlativos de las mismas; lo que se da a sí mismo comprende los actos y las esencias, pero también los objetos intencionales. Como resultado de la desconexión (la epojé) respecto del objeto del cual estamos teniendo la experiencia, no solamente queda el acto que constituía la experiencia misma, sino que en el mismo acto aparece un objeto por así decirlo purificado: el momento noemático, o sea el cogitatum qua cogitatum, el objeto transcendentalmente reducido, el objeto de la intención en cuanto objeto; en una palabra, el residuo que permanece después de haber excluido de nuestra consideración la existencia del objeto transcendental. A la vista de tal resultado, parece difícil discutir la centralidad doctrinal de la reducción fenomenológica, por cuanto ésta constituye una vía privilegiada de acceso a la dimensión noemática, la cual es fundamental para la fenomenología: "el problema fenomenológico de la relación de la conciencia con una objetividad tiene ante todo un aspecto noemático" ⁸⁰ Pero, al mismo tiempo, todo esfuerzo por determinar el valor y el alcance de la reducción fenomenológica ha de ser necesariamente estéril, puesto que esta operación es, por naturaleza, "indescriptible" e "incalificable": "La reducción es una actividad cuyo alcance no es previsible (ist nicht in seine Tragweite vorsehbar), contrariamente al resto de los actos humanos. Sólo realizándola se echa de ver (geschehen die Einsichten) lo que es y lo que significa. Llega a ser una experiencia impredecible que lleva a cabo

80. Husserl, Ideen, 266. La realidad que aquí es objeto de una aproximación progresiva es una realidad desrealizada por la epojé.

la conciencia consigo misma."⁸¹ ¿Cómo podemos, entonces, valorar la posición doctrinal de la reducción fenomenológica? Por lo pronto la impredecibilidad de los efectos de la reducción obliga a considerarla tan sólo desde el punto de vista del método. Así la reducción (un proceder de índole exclusivamente operacionalista) no sería lo fenomenológicamente esencial, pero sí que sería lo que conduce al centro o núcleo de la doctrina. Para Landgrebe, por ejemplo, la reducción, "principio metodológico fundamental, hace accesible (erschliesst) el ámbito (Feld) que la fenomenología tiene por tema";⁸² es decir: la función mediadora de la reducción da acceso a la entidad que en su determinación última recibe del propio Husserl la leibniziana denominación de mónada.⁸³ "La reducción y la monadología significan las claves (Schlüssel) de la obra de Husserl."⁸⁴ Lo que éste denomina "mónada", o sea el tema de la doctrina en su determinación definitiva, es el ámbito de los sujetos trascendentales, los cuales son interpretados, en la más recia tradición idealista, como el único ser absoluto posible por cuanto es el único ser autoconstituido, el absoluto punto cero que constituye su mundo en derredor suyo y para sí mismo. Ocurre, sin embargo, que el establecimiento de la identidad de tal mónada (Husserl llama así al ser individual absolutamente diferenciado que puede hablar de sí mismo como yo, al "hecho absoluto" (absolute Tatsache) que posee en exclusiva el fundamento de su propia unidad, en cuya determinación concuerda con la caracterización leibniziana) tropieza con problemas de difícil solución, los cuales

81. Fink, Nähe, 303.

82. Ludwig Landgrebe, Faktizität und Individuation (Hamburg: Meiner, 1982), 88. La localización de tal ámbito está sometida a la característica fluctuación husserliana. En la década de 1910 era la "conciencia pura", en la de 1920 era la "subjetividad trascendental" o bien el "yo trascendental" (términos no siempre sinónimos), y al final de la vida de Husserl pasa a ser determinado como mónada, tal como se va a ver a continuación.

83. Husserl justifica en las "Lecciones sobre filosofía primera", publicadas póstumamente, la ultimidad de la mónada para la fenomenología, su función de ámbito temático definitivo: "El único ser absoluto es el ser-sujeto, en tanto que hallándose originariamente constituido para sí mismo, y el ser absoluto en su totalidad es el universo de los sujetos trascendentales, su comunidad real o posible. De este modo la fenomenología conduce a la monadología, genialmente entrevista por Leibniz" (Husserl, VEPH, 190, citado por Landgrebe, op. cit., 89).

84. Landgrebe, op. cit., 88.

van a ser estudiados aquí junto con la crítica a la dimensión substantiva de la fenomenología.

b) El lugar de la fenomenología en el postcartesianismo.

A la vista de lo que precede, una respuesta a la pregunta por la identidad de lo fenomenológico podría muy bien ser: "la reducción entendida como método, y en tanto que desemboca en la subjetividad monádica entendida como tema". ¿Qué queda entonces de la primacía de la intuición, y de la primordialidad del venir-dado originariamente (del darse a sí mismo inmediata e intuitivamente) del objeto? O lo que es lo mismo: ¿qué queda del rechazo fundamental de la fenomenología hacia toda construcción? Es cierto que, en una primera aproximación, reducción e intuición parecen compatibles; se tiene la impresión de que sólo habría que decidir cuál de estas dos exigencias es la dominante en fenomenología, y habríamos determinado el eidos de la doctrina. Pero, ¿son realmente compatibles reducción e intuición? El ejercicio de la reducción fenomenológica, ¿no lleva consigo una desviación respecto del ideal de la total intuitividad? Se trata, en el fondo, de determinar si la crítica habitual de Husserl hacia el racionalismo kantiano y hegeliano, es decir, el reproche que hace a estos filósofos de quedar confinados en un marco constructivo y especulativo, no podría asimismo ser dirigida hacia el propio Husserl. Habría que elucidar si no podría ser puesta en tela de juicio la pretensión husserliana de haber hecho progresar la filosofía postcartesiana al haber conseguido hacer accesible a la intuición un ámbito inédito de la realidad, a la vez que postulaba, lo mismo que el postcartesianismo, la primacía absoluta de la evidencia: "El hombre de la edad moderna (neuzeitlich), marcado por la ciencia, exige una visión general clara (Einsichtigkeit), la cual, a su vez, impone, como da a entender la misma metáfora visual, que tanto los objetivos como los caminos que conducen a ellos, así como cada paso adelante, sean asimismo evidentes."⁸⁵

85. Husserl, Ideen II, 204.

Al mismo tiempo, y por cuanto Husserl considera que su obra realiza tal exigencia absoluta de evidencia en mucha mayor medida que la de sus predecesores, reprocha a éstos, y en especial a Hegel, haber abandonado parcialmente el ideal de la evidencia y haber despreciado la necesaria cautela al transgredir lo refrendado por la intuición, imprudencias que habrían sido asumidas en aras de un constructivismo sistemático que especula por medio de los conceptos. Husserl se considera el único filósofo en cuya obra se halla plenamente realizado el ideal postcartesiano de conseguir evidencias paso a paso y erigir la intuición, ejercida con sucesividad metódica, en instancia validadora única. Es necesario decidir, ante todo, si esta autointerpretación es correcta; y si centrar la fenomenología en la reducción no implica, en realidad, la aceptación tácita de la necesidad de la construcción. Esta puede llegar a presentarse en forma de una des-construcción aparente, como ocurre en el caso de las operaciones que son llevadas a cabo: a) sobre el objeto, cuando, como resultado de la epojé, obtenemos, junto con el acto puro, el objeto "purificado", el cogitatum qua cogitatum; y b) sobre el sujeto, cuando, en el curso de la reducción "la determinación noemática del sentido de los objetos se halla correlativamente incluida (einbezogen) en la desconstrucción (Abbau) de la subjetividad que conduce a la esfera primordial de lo propio: el yo".⁸⁶ Se trata de la fundada sospecha de si la primacía de la reducción no llevará consigo, implícitamente, la admisión de que la intuición, por sí sola, es, en el fondo, filosóficamente estéril, y el reconocimiento, por consiguiente, de que es preciso combinar metódicamente la intuición con los denostados procedimientos constructivos. Algunos fenomenólogos son tajantes a este respecto: "Las reducciones son maneras de proceder (Verfahrenswesen) racionales y constructivas que, si bien se basan en intuiciones, en realidad van más allá de éstas (bei ihnen nicht sein Bewenden haben lassen)."⁸⁷

Tratemos de puntualizar. Prosiguiendo nuestra indagación sobre lo principal en fenomenología nos vemos en la necesidad de analizar la tríada reducción-intuición-construcción, con el fin de corroborar la hipótesis de

86. Hedwig, Analogie, 80.

87. Orth, Dialektik und Genesis, 15. En cuanto a los procedimientos dialécticos, parece haber en Husserl una análoga ambivalencia, compuesta de rechazo explícito junto a apropiación tácita.

que la supuesta primacía de la reducción (y con ella la de la descripción fenomenológica) es incompatible con la postulada exclusividad de la intuición, puesto que la reducción cede el paso, inevitablemente, a procedimientos constructivos, argumentativos y dialécticos habitualmente anatematizados por Husserl. Para ello hemos de analizar cómo se articulan las tres nociones básicas que hemos mencionado. Vamos a proceder gradualmente; absteniéndonos de cuestionar, en una primera aproximación, la postulada supremacía de la intuición, tratando de concentrar nuestros esfuerzos en la "metodología de la inmediatez", y dejando para el final el análisis del "principio de todos los principios". Nuestro objetivo va a ser ahora, por consiguiente, indagar hasta qué punto es factible la "metodología de la inmediatez" que Husserl preconiza, y en qué medida es compatible con los procedimientos post-reductivos de descripción fenomenológica.

c) La "metodología de la inmediatez". Unidad e identificación de las vivencias.

Se trata, al mismo tiempo, de saber si la aversión husserliana hacia cualquier tipo de argumentación, así como el rechazo de toda derivación, construcción, o impugnación, tres rechazos que son, a su vez, una consecuencia de la exclusividad otorgada a la inmediatez, pueden realmente coexistir con la descripción fenomenológica. O bien si lo que realmente ocurre es que "con tal rechazo de lo argumentativo no queda liquidado el asunto (es kann mit solcher Abweisung nicht sein Bewenden haben), ya que surge la cuestión de si la descripción fenomenológica puede en definitiva pasarse de (auskommen ohne) tal modo de pensar conceptual-argumentativo."⁸⁸ Considerando la relación de la fenomenología con la tradición filosófica, aparece la cuestión siguiente: los métodos conceptual-dialécticos, ¿son una superestructura históricamente sobreimpuesta al fenómeno mismo, de modo que va a ser necesario destruir la conceptualización filosófica tradicional para poder recuperar al fenómeno en su fenomenidad, o bien lo que ocurre es que la dialéctica es indispensable aun para la descripción fenomenológica, y por tanto la tradición filosófica está vigente y tiene pleno derecho a

88. Ludwig Landgrebe, "Phänomenologische Analyse und Dialektik", en Dialektik und Genesis (loc. cit.), 22.

estarlo? Ya hemos visto cómo el núcleo de esta problemática consiste en que la exclusividad de la descripción del fenómeno reducido, y el rechazo de lo conceptual-constructivo, son condiciones supuestamente incompatibles. Hemos intentado justificar esta suposición arguyendo que los procesos de purificación del objeto y del yo son en esencia des-constructivos; pero se nos puede objetar que esta doble des-construcción es de naturaleza intuitiva, y no de índole conceptual. Y sin embargo, ¿cómo es posible extraer al objeto y al yo puros del anonimato, establecer su identidad y su naturaleza, si no es con medios conceptuales?⁸⁹ El topos husserliano donde con mayor clari-

89. Lo esencial, según Husserl, puede venir dado directamente a la intuición, y así cree este autor poder resolver el clásico problema de la naturaleza analógica de la esencia. Esta intuitividad es lo que hace posible el esencialismo husserliano, que se expresa en la subalteridad asignada al ser de la cosa concreta respecto de la esencia, considerada ontológicamente superior ("la interconexión entre la esencia última e informe y lo concreto consiste en que cada concreción (Dies-da) tiene su componente esencial (Wesensbestand) objetiva, la cual a su vez posee el carácter de esencia subyacente (Substratwesen) informe" (*Ideen-Niemeyer*, 28)) ya que al ser la esencia intuitivamente captada parece superflua toda conceptualización. Pero el establecimiento de la identidad de lo captado hace precisa la salida analógica hacia el concepto. El confinamiento en la intuición no presenta problemas ni en el caso de la Wesensschau ni en el de la reducción, a condición de que nos resignemos a la "anonimidad" de lo aprehendido; de no ser así es preciso abandonar la aversión fenomenológica a construir. Se trata aquí, en el fondo, de una versión renovada del clásico problema aristotélico de la inexpresabilidad del ser, suscitado por la situación ontológica de la esencia, es decir, por la naturaleza analógica de ésta: aunque la substancia primera "anónima" es el *tô ti*, su naturaleza sólo puede ser captada en el *tô ti en einai*, la "esencia", platónicamente considerada *prôteron*, anterior. Lo que en último término plantea Husserl es el completo reverso de la posición aristotélica hacia el legado platónico: esencialismo en vez de concretismo, pero con liquidación del residuo platónico en la esencia aristotélica, y siendo la esencia en Husserl intuitivamente aprehensible. Sin embargo, este repudio de la analogía y del concepto sólo es sostenible a condición de resignarse a la anonimidad de lo intuitivo, de modo análogo a como el platonismo de Aristóteles es una salida de la anonimidad de la substancia. (El ser es inexpresable tanto si se le aborda substancialmente (Aristóteles), como si se accede a él esencialmente (Husserl); la expresabilidad es en ambos casos solidaria del recurso a la diferencia: *individuum est ineffabile*). Dicho de otra manera, la ruptura aristotélica con el legado platónico se debe a que, en el fondo, "lo numéricamente uno es discursivamente dos" (Jean-Paul Dumont, *Introduction à la méthode d'Aristote*, (París: Vrin, 1986), 7). Husserl tiene que aceptar el analogismo para poder complementar la Wesensschau, con lo que su posición anticoncretista se convierte en un *parti-pris*.

dad aparece esta problemática (y a un nivel todavía más fundamental) es en el manuscrito "Nachtgespräch" (conversación nocturna) recopilado en Husserliana XV. Ahí se trata de cómo el yo lleva a cabo las identificaciones en el seno de la corriente (Strom) de las vivencias elementales, y de que gracias a la reducción es posible, al mismo tiempo, preservar la presencia (Vor-sein) de la corriente y describir los procesos de la vida originaria (das urtümliche Leben): "el yo-soy, el yo-hago, el yo-identifico", en una palabra, los "actos de la actividad originaria, los cuales poseen su propio ser por medio de una identificación que indefinidamente va tras ellos (wieder nachkommende), y aún cuando antes (vordem) de la identificación eran meras unidades en la corriente de las vivencias."⁹⁰

Aquí aparece con un total pureza el problema teórico: ¿Qué sentido tiene hablar, en relación a la corriente de las vivencias, de la unidad como necesariamente precedente a la identificación? ¿Cómo se puede justificar la referencia a una unidad pasiva, previa a la predicación, y no intuía por la actividad del juicio? Husserl indica en el Nachtgespräch que la existencia de la unidad ante-predicativa es posible por ser el yo primigenio el "ámbito vital" del antes y el después, "del ayer y el hoy" (Gestern und Heute)", o sea de la temporalidad. La unidad y la identidad del acto originario puede ser anterior al juicio, a causa de que la anterioridad la instituye el mismo yo primigenio, cuyo "yo-identifico" capta antepredicativamente tal unidad. El yo originario no presupone la temporalidad que apunta en el pre-fijo "ante" del término "antepredicación", sino que, más bien, es la temporalidad la instancia que debe ser reducida a la propia facticidad del sujeto; pero no a la facticidad ingenuo-mundana (poseedora de una temporalidad propia pero contingente, es decir, en el fondo, una más entre las posibles temporalidades "naturales") sino a la facticidad reducida, o sea a la "estructura apodíctica de la realidad transcendental" entendida como "hecho absoluto."⁹¹ Este núcleo de funciones constitutivas transcendentales es, para Husserl, el fundamento pre-lógico y pre-lingüístico de la facticidad mundana del sujeto; en la referida estructura transcendental se forma tal facti-

90. Husserl, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität -Erster Teil. (PHIS), Husserliana XV, 585.

91. Ibid.

cidad asociada a todas las dimensiones temporales que la determinan. El problema aparece ahora todavía con mayor nitidez: ¿Cómo pueden ser discursivamente mostradas tales funciones transcendentales? ¿Cuáles son los criterios de significación de los términos empleados? ¿Cómo es posible llevar a cabo unificaciones (o sea, evidenciar unidades) anónimamente en la corriente de las vivencias, es decir, sin intervención de la actividad unificadora? En el *Nachtgespräch* entrevé Husserl claramente el problema cuando afirma: "En el curso de mi reflexión capto al vuelo (*erhasche ich*) la corriente de las vivencias, pero sólo en tanto que ya identifico, en tanto que sigo las unificaciones y las temporalizaciones que tienen lugar en el fluir del ser primigenio (*stromende Ursein*), (...) o sea en tanto que llevo a cabo una actividad."⁹² Sin embargo, Husserl no aclara cómo puede tal "actividad transcendental" captar la formación de unidades en la corriente de las vivencias, teniendo en cuenta que tal formación es de naturaleza pasiva, es decir, no instituida por la actividad del juicio. Este problema equivale, en definitiva, al de comprender cómo puede la "estructura transcendental originaria" captar un proceso unificador en el que no ha participado constitutivamente. Es decir, de qué manera puede llegar a aprehenderla fenomenológicamente en tanto que realización, o sea accediendo plenamente a su mismidad; para, como consecuencia de tal plenitud, estar en situación de considerar el "yo identificado discursivamente (*das bezeichnete und ausgesprochene Ego*)"⁹³ como el yo originario, el yo que se designa a sí mismo y al mismo tiempo se expresa en tal autodesignación. Carece de fundamento, por consiguiente, postular que la captación fenomenológica depende enteramente de la intuición de los procesos constitutivos: el imperialismo de la reducción en fenomenología no es compatible con el rechazo husserliano de toda discursividad.

92. Ibid.

93. Loc. cit., 584. En el fondo la fenomenología aspira, formulándolo en términos de Martin Buber, a aprehender todas las vivencias, ya que no solipsísticamente en términos de "yo", sí, al menos, en términos de "tú". Pero el descripticismo que la misma doctrina se autoimpone la fuerza a abandonar tal pretensión, y no le deja más opción que aprehender las vivencias en tanto que objetos.

d) Intuición sin comprensión. Husserl, Hegel y Kant.

Los resultados que preceden nos ponen en guardia contra la tentación de identificar como específicamente fenomenológico el programa, expuesto ya en *Ideen I*, que propugna la "descripción pura" como procedimiento exclusivo para "explicar y fundamentar", junto con el rechazo explícito de todo tipo de "construcción, deducción, u otros medios lógicos."⁹⁴ Y de modo paralelo queda excluida la posible principalidad del lema husserliano intuitio sine comprehensione,⁹⁵ junto con la posibilidad de interpretar la razón en tanto que simple "conocimiento intuitivo".⁹⁶ Hay que poner, entonces, en tela de juicio la reivindicada centralidad de esta metodología, toda vez que han quedado agotadas las tentativas de mostrar positivamente lo que es esencial en ella. La imposibilidad de facto de tal mostración reside en que cada entidad que parece poder asumir dicha esencialidad se muestra, una vez analizada, como un resultado de la coincidencia de otros factores, los cuales se resisten, a su vez, a un análogo intento de principalización. No queda más remedio, por lo tanto, que abordar negativamente el tema de la posible centralidad del descriptivismo puro. Al recurrir a la negatividad queremos decir que sería de suma importancia para nuestro trabajo poder contestar a la pregunta: ¿En qué consiste el exacto contrario del quehacer fenomenológico? A primera vista el "antimétodo" fenomenológico por excelencia sería el

94. Ideen I, 141.

95. *IPh*, 62. Es cierto que el mismo Husserl matiza a continuación la drásticidad de esta exigencia, solicitando "tan poco entendimiento como sea posible, pero cuanta más intuición pura, mejor." (*Möglichst wenig Verstand, aber möglichst reine Intuition*).

96. Es interesante observar cómo algunos filósofos contemporáneos de orientación dialéctica y antagonistas de Husserl propugnan paralelamente "la abolición de la distinción entre tesis y argumentación. Pensar dialécticamente significa que la argumentación tiene que apropiarse la drásticidad de la tesis, y la tesis debe hacer suya la plenitud de su propio fundamento" (T.W. Adorno, *Minima Moralia* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1951), 86). Además, el ataque husserliano contra el entendimiento evoca el de Hegel en el *Differenzschrift* cuando llama al Verstand "la fuerza de la limitación" (*die Kraft des Beschränkens*), la cual, con el desarrollo progresivo de las "manifestaciones de la vida (*die Aeusserungen des Lebens*), se convierte en una "potencia de enfrentamiento" (*eine Macht der Entzweiung*). (G.W.F. Hegel, Jenaer Kritische Schriften I (Hamburg: Meiner, 1979), 10 y 14).

derivacionismo conclusivo de uso tradicional en filosofía, y que en rigor podría definirse como: deducción lógico-analítica a partir de la combinación de evidencias. Es decir, un proceder inspirado en el modelo de mos geometricus (el método de las ciencias exactas), pero inadecuado para suministrar un conocimiento que venga legitimado por una fundamentación última. ¿Por qué es tal proceder la "antiimagen" del método fenomenológico? Ante todo ocurre que la validez de los axiomas, premisas y principios debe ser presupuesta antes de que el argumento regresivo inicie su curso; y éste, una vez concluido, no puede justificar la interconexión que presentan los principios: ello da lugar a que la necesidad mecánica de la deducción carezca de la decisiva dimensión del "para sí", o sea la autotransparencia. Esta característica deficiencia del proceder demostrativo habitual en filosofía debe ser substituida, en opinión de Husserl, por "una progresiva clarificación de los desempeños de la conciencia, que proceda de mostración en mostración." En efecto: el método para-matemático deduce a partir de unos pocos axiomas, mientras que Husserl advierte en la subjetividad un ámbito infinito de fundamentación intuitiva. Por ello excluye las "teorizaciones deductivas" y concede tan sólo valor propedéutico a los procedimientos no intuitivos. ¿Cómo fundamenta Husserl su rechazo del método regresivo-deductivo y cómo justifica la decisión de contraponerle un intuicionismo progresivo, todo ello sin indagar previamente si la disyunción implicada es completa? En el anatema dirigido a toda forma de deducción regresiva se aproxima Husserl a la posición de Hegel. Comparte con éste un repudio del procedimiento kantiano de deducción, al que tanto Husserl como Hegel oponen el baremo del saber absoluto. Contra la tendencia de todo saber filosófico, endémicamente necesitado de una fundamentación de su propio fundamento (y el método fundamentador tiene, a su vez, que venir fundamentado), a deslizarse hacia un regressus in infinitum, pretende Kant (así como también Fichte) culminar la reflexión metódica del tema del fundamento último mediante una certeza incuestionable: la identidad de la conciencia, yo = yo. En este punto coinciden Husserl y Hegel: ambos cuestionan que tal evidencia última pueda fundamentar saber alguno, y en definitiva que sea en sí misma inteligible. Pero al mismo tiempo difieren en la interpretación de esta "última evidencia". La diferencia entre ambas interpretaciones está justificada por la ambigüe-

dad de la noción de "autoconciencia", la cual puede ser entendida indistintamente como acto o como significado puros.⁹⁷ Aquí radica el reproche básico que Husserl hace a Kant: haber descubierto el carácter "actuoso" o espontáneo de la conciencia sin haber extraído todas las consecuencias de tal circunstancia; es decir, haber sobrepuesto a tal capacidad de iniciativa el deductivismo regresivo (sobre todo en la segunda edición de la *KdV*), sin haberse dado cuenta, además, de que la "actuosidad" puede ser representada intuitiva y concretamente, además de poder ser reconstruida mediante una descripción noética. Hegel articula de modo distinto su rechazo a la versión kantiana de la apercepción. Kant sitúa en la autoconciencia el fundamento de la validez de las categorías, de modo que el yo es principal en la derivación de las mismas; según Hegel, en cambio, la autoconciencia pierde, con tal planteamiento, la posibilidad de ser determinada conceptualmente. Para expresar lo que quiere decir "yo" con anterioridad a la deducción de las categorías hay que echar mano de éstas, con lo cual no pueden ser luego derivadas, so pena de circularidad, de una autoconciencia definida precisamente con su ayuda. Husserl y Hegel se unen, pues, contra Kant. Para Husserl, éste tenía que haber mostrado intuitivamente las determinaciones categoriales de la apercepción a partir de la "actuosidad" de la conciencia, mientras que para Hegel tenía Kant que haber entendido la "actuosidad" fáctica del yo como un momento en el desarrollo de la determinación del pensamiento puro. Husserl pretende, pues, reducir el significado a dicha "actuosidad", y Hegel ésta al significado; y sin embargo el punto de partida es común: la co-origenariedad de significado y actuosidad en la evidencia primordial yo = yo. Hay que matizar, sin embargo, señalando que ninguna de estas dos reducciones pretende ser tan radical que confine lo reducido al estado de simple apariencia. Hegel pretende reconducir el acto al sentido, siguiendo el tema "al principio fue el sentido", y partiendo del principio del devenir del concepto; Husserl subordina el sentido al acto, y coloca como principio la institución de

97. El yo es la conciencia de una espontaneidad, en cuanto que en todas sus representaciones tiene que poder decirse "yo pienso esto". Un pensamiento no se puede tomar por lo que es, más que con posterioridad a su "ser-sí-mismo", de manera que al contenido del pensamiento no se le puede asignar existencia alguna sin el acto de su ser-pensado. El yo sabe de sí mismo, cuando se piensa, que es el principio del pensar, y que los pensamientos son maneras de actuar de su subjetividad, la cual, en consecuencia, merece más ser interpretada como energeia que como hypokeimenon o subjectum.

sentido que surge de la vita activa (das leistende Leben) primordial. Husserl y Hegel, respectivamente, quieren referir el acto al momento del sentido, y viceversa; pero están de acuerdo, al mismo tiempo, en su pretensión de conservar la diferencia entre ambos conceptos.

e) La impuesta exclusividad de la descripción y el análisis. La inevitabilidad de la especulación.

Entre las actitudes representativas de la fenomenología figuran en lugar prominente, como acabamos de ver, la propugnada exclusividad de la "descripción pura", la exaltación de la "metodología de la inmediatez", y el anatema contra todo tipo de constructivismo regresivo. Pero también son característicos de la doctrina, tanto el explícito rechazo husserliano hacia la especulación, como la abstención de tematizar el sentido ontológico de la subjetividad y, por consiguiente, la decisión de ignorar el problema especulativo fundamental. ¿Puede asumir la actitud anti-especulativa la principialidad fenomenológica que estamos tratando de determinar? En principio la respuesta es negativa, porque la causa del rechazo de Husserl parece residir en su incapacidad de percibir el problema del conocimiento especulativo. Se trata de determinar si los principios que garantizan la validez del conocimiento son fundamentalmente distintos de los factores que determinan lo que acaece en la esfera óptica subjetiva; interesa esclarecer si tales principios se hallan más allá de una intuición que tiene únicamente alcance óptico. Pero, además, el antiespeculativismo fenomenológico no puede asumir principialidad alguna porque existen buenas razones para considerarlo una actitud que no corresponde a la realidad de la doctrina: la fenomenología necesita de la especulación, y además contiene, de hecho, una importante componente especulativa. Según Fink,⁹⁸ el motivo de que en fenomenología sea necesario especular tiene una doble dimensión. La especulación es necesaria, por lo pronto, para aprehender, situando tal proceso en una perspectiva ontológica, la constitución intencional del ente por la subjetividad. Asimismo, la especulación es indispensable para comprender en qué consiste el análisis intencional; de hecho Husserl lo

98. Fink, Analyse Intentionnelle, 82.

practica sin preguntárselo, llevando a cabo esta actividad de una manera instintiva, es decir (como vamos a ver en el apartado correspondiente), sin tematizarla satisfactoriamente. Esta doble faceta en la necesidad de especular debe ser combinada con el tema de la cripto-especulación: "Hay que preguntarse si la abstención de Husserl hacia toda especulación se mantiene efectivamente, o bien si el pensamiento especulativo no se infiltra di simuladamente en la fenomenología, particularmente en las doctrinas de la reducción y del idealismo transcendental."⁹⁹ Es sin duda en las insuficiencias que muestra el análisis intencional donde se hace más evidente que la fenomenología no puede permitirse el lujo de rechazar la especulación. Por lo pronto, y a pesar del fundamental antisistematismo de la fenomenología, en el análisis intencional se procede, de facto, a sistematizar; ello ocurre en la medida en que, en vez de orientar la reflexión hacia el fluir fáctico de los actos de la conciencia, las formas fundamentales y los modos originarios son tomados como referencia constante. Esto quiere decir que, por ejemplo, el recuerdo es considerado como una modificación intencional de la percepción; y, del mismo modo, la conciencia del pasado lo es de la del presente, y la experiencia del "otro" lo es de la experiencia de sí mismo. Percepción, conciencia del presente y experiencia de sí mismo son lo fundamental y originario, entidades de las cuales las demás son simple modificación o derivación. Ahí aparece en filigrana un motivo especulativo. Tales formas primordiales de la intencionalidad no existen de facto, no hay una vida de la conciencia que primero se dé en la forma de tales primordialidades, y luego se vaya modificando en una serie de variaciones o modulaciones de índole siempre derivada. Desde el punto de vista de los hechos, ni lo lejano es una modificación de lo próximo, ni el pasado y el futuro lo son del presente, ni el otro lo es de sí mismo, ni la conciencia en general lo es de la autoconciencia. Ni, por supuesto, detenta la percepción primordialidad fáctica alguna, ya que sólo a partir de un prejuicio sistematizante es posible considerarla como la forma originaria de la intencionalidad, en el sentido que de ella se derivarían las formas más complejas: no se da primero la percepción y a continuación, a partir de la misma, se modifican tales formas. Desde un punto de vista sistémico, la fenomenología es, en efecto, la apoteosis del "caso particular" (Sonderfall); a la designación de la centralidad de unas actividades con-

99. Loc. cit., 58.

cretas de la conciencia sigue el reducir a una situación de subordinación, como derivaciones "evidentes" de aquélla, todas las demás actividades. Esta tendencia de la fenomenología a convertir el "caso particular" en esquema formal universalmente aplicable, como advierte Blumenberg, hay que interpretarla como "una contratendencia (eine Gegenbewegung) en el pensamiento de Husserl, la cual sitúa la deducción transcendental junto a la reducción transcendental: la derivación de la intersubjetividad a partir de la subjetividad, de la experiencia del otro a partir de la experiencia de sí mismo, de la corporalidad de los sujetos a partir de sus objetos intencionales, y finalmente, de la mundanidad a partir de tal 'necesidad de contar con algo más que con sólo uno mismo' (aus diesem Gesamtbedarf an mehr als sich selbst)." ¹⁰⁰

Ocurre, por tanto, que no sólo la fenomenología no puede ser definida a partir de la actitud antiespeculativa, sino que todo indica que el pretendido alcance universal del análisis intencional viene asegurado precisamente por la componente especulativa que se halla oculta en él. Un análisis intencional depurado de este momento especulativo, por consiguiente, vería disminuido su ámbito de aplicación. Desde esta constatación se insinúa, según Fink, un "principio de división del trabajo" en las tareas filosóficas. Por un lado, la problemática propia del análisis sería la relación sujeto-objeto. En ningún momento debe transgredir el análisis los límites de este ámbito y acometer lo que, por otro lado, es la tarea

100. Hans Blumenberg, Lebenszeit und Weltzeit, (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986), 368. Otro ejemplo de la fascinación de Husserl por el modelo formal constituido por la relación "ser-un-caso-particular-de" viene dado por su conversión del dualismo entre receptividad y espontaneidad, de recio origen kantiano, en un continuum donde la actividad lleva la mejor parte: "la receptividad debe ser considerada como el estrato más bajo de la actividad" (Husserl, EU, 83). Asimismo, según Fink, se advierte "elementos especulativos ocultos (verborgen) en: la interpretación de la 'cosa misma' como fenómeno, el postulado de una radical 'vuelta a empezar' (Neuanfang), la tesis de la posteridad (Nachträglichkeit) del concepto, la creencia (Glaube) en el método, la indeterminación del concepto de constitución, la vaguedad de la noción de 'vida', y sobre todo en el proceder analítico mismo, en la medida en que afirma la prioridad de los modos originarios" (Fink, op. cit., 82). Añade este autor que (pág. 84) el futuro de la fenomenología depende de que se logre substituir la actividad antiespeculativa por una vinculación "auténtica" del análisis con la especulación.

propia de la especulación: el mundo (die Welt), entidad más originaria que cualquier ente, más que cualquier objeto y que cualquier sujeto, y además inaprehensible por medio de la relación sujeto/objeto, por concreto y diferenciado que sea el correspondiente análisis. Este acceso primordial y especulativo al mundo es la instancia que hace posible la aprehensión de los entes y la división sujeto/objeto. Estos son, en sí mismos, resultado del análisis; por ello son esencialmente posteriores a la abertura originaria y apriorística al mundo; es decir, son posibilitados por la operación, característicamente especulativa, de pensar el ente como precisamente "ente". Actividad a la que Husserl, por otra parte, fue siempre indiferente, al hallarse condicionado por el decisivo parti pris de identificar ente con objeto. Es una consecuencia de este prejuicio la utilización husserliana de los términos "ontología" y "ontológico" para referirse a la esencia de los objetos abstractos; para la especulación, en cambio, lo ontológico no se reduce al mero nivel de los objetos que son apropiados a la descripción y accesibles en su constitución intencional.

5. La imposible principalidad de la intencionalidad y de la temporalidad absoluta.

a) La fenomenología como unidad de lo fenomenal. Objeto representado contra sujeto representador. La representación y el representar.

La actitud antiespeculativa, como acabamos de ver, no es fundamental en fenomenología. Puede ocurrir, sin embargo, que lo esencialmente fenomenológico radique en el proceder que Husserl contrapone a la especulación, es decir, el análisis intencional. O más específicamente: es posible que el tema de este último, la intencionalidad, sea fenomenológicamente principal. La razón para defender este punto de vista surge de la insistencia fenomenológica en que ningún objeto es pensable sin el sujeto que le corresponde, y que a cada sujeto le corresponde igualmente un objeto, de modo que ambos, sujeto y objeto, se hallan estrechamente interrelacionados. Este vínculo es tan intenso que la indagación fenomenológica de los procesos de constitución puede ser conducida a un doble nivel; ya sea como análisis de las formas subjetivas (análisis noético), ya sea como investiga-

ción del contenido estructural del objeto (análisis noemático). Ambos se hallan tan interconectados que es posible describirlos como una entidad única: la intencionalidad. Formulándolo más formalmente, "intencionalidad" significa la direccionalidad, el "estar apuntando" del sujeto hacia un objeto, y al mismo tiempo el "estar apuntado" del objeto para un sujeto. Pero la intencionalidad no es una "direccionalidad" cualquiera, que el sujeto pudiera asumir y repudiar, sino que viene desplegada por la esencia misma del sujeto; y como tal la intención involucra, al mismo tiempo, la esencia del objeto en forma de expectativa a realizar. La intencionalidad es, ante todo, un "ámbito intermediario" o un "campo de acción"; de manera que sólo una vez dado éste pueden surgir, como tales, el sujeto y el objeto. Pero además sujeto y objeto deben surgir juntos, ya que el sujeto no es más que el topos en el que puede hacerse presente el objeto, y éste no es, en definitiva, más que un modo dado de aprehensión por parte de un sujeto. La intencionalidad vendría a ser un "campo de juego" en el que transcurriría, sometida a reglas invariables, una efectuación recíproca de sujeto y objeto. Puede también ser comparada a la prioridad que un campo magnético detenta respecto de ambos polos. No es posible pensar un polo aisladamente, y a continuación el otro polo: también sería un error pensar que primero se ponen los dos polos y luego de ellos surge el campo magnético. Más bien ocurre que los dos polos son sólo posibles en el campo y por medio del mismo. Lo que tiene existencia propia es aquí el campo magnético; los polos y su interacción son tan sólo momentos de este "ente en sentido propio".

Planteando el tema más abstractamente, hay que señalar, ante todo, que la intencionalidad corresponde al intento de captar la unidad de lo fenomenal (es decir, la unidad de todo cuanto concierne a los fenómenos) en tanto que fenomenidad. Husserl interpreta la fenomenidad de lo fenomenal como "conciencia intencional", es decir, como representación de un objeto que se halla presente para el sujeto, el cual lleva a efecto la representación como algo distinto y en cierto modo contrapuesto al mismo sujeto: un objeto representado es contrapuesto a un sujeto representador. Esta circunstancia, a primera vista, parece inconcivible con la premisa fenomenológica de la indistinguibilidad entre la presencia para el sujeto del objeto de la representación, y la efectuación de la representación por parte del sujeto mismo (es decir, el "hallarse presente" del objeto de la representación, por una parte, y el "llevar a cabo" o "llevar a efecto" el sujeto la

presencia de lo representado, por otra); o sea, dicho más simplemente, con la premisa de que la representación sea indistinguible del representar.¹⁰¹ En realidad la contradicción es sólo aparente: se trata de una confusión debida a la habitual y simplificada interpretación de la intencionalidad como "conciencia-de-algo". Esta versión superficial corresponde sólo al punto de vista de Brentano, ya que para Husserl la intencionalidad caracteriza la correlación de la fenomenidad y lo fenomenal, y propiamente consiste en un vínculo de referencia recíproca. En efecto: para el sujeto en el que tiene efecto el despliegue fenoménico, se trata de captar el objeto que se le presenta por medio de tal fenomenidad; pero se trata de captar dicho objeto en la identidad de su ser sí mismo, captarlo en la manera como tal objeto se halla presente en la identidad que le es propia. La cual, a su vez, da la impresión de no depender en absoluto del mencionado "despliegue fenoménico" que funciona como punto de partida. El sujeto, al menos en lo que se refiere a la "actitud natural", prevé o anticipa continuamente esta identidad. Como consecuencia de tal anticipación, y con la lógica finalidad de conseguir que la identidad del objeto pueda ser captada como dato, el sujeto pugna incansablemente por convertir en primigenio y originario todo lo que fenoménicamente es derivado y accesorio. Según la interpretación husserliana, en todo proceso intencional existe necesariamente un "estar-orientado teleológicamente a la evidencia", en el más am-

101. En lenguaje fenomenológico, este "llevar a efecto" la representación corresponde a "Vollzug", y el "hallarse presente" de la misma a "Vorliegen". "Das Erscheinen" es traducido como "fenomenidad" y "das Erscheinende" como "lo fenomenal" (lo que pertenece a la categoría del fenómeno, lo que es dado a la experiencia, por oposición a "lo fenoménico": lo que concierne al fenómeno). La "presencia" o el "hallarse presente" del objeto de la representación (simplificado en "representación") corresponde a "Vorliegen", y la "efectuación-de" o el "llevar a efecto" la representación por el sujeto (simplificado en "representar") corresponde a "Vollzug". Ya se habrá advertido que la dificultad capital reside aquí en la ambigüedad de "representación", término que connota indiferentemente la actividad y la pasividad que corresponden respectivamente a Vollzug y Vorliegen. Es cierto, sin embargo, que el mismo término alemán "Vollzug" expresa torpemente la actividad que se le pretende hacer connotar, y que el mismo Schopenhauer propuso remediar esta torpeza semántica de "Vollzug" substituyendo este término, en el lenguaje filosófico, por "Vollziehung". Aduce Schopenhauer que "por regla general, la terminación 'ung' distingue lo subjetivo y lo actuante, de lo objetivo y de lo que se halla vinculado con el objeto mismo", y se lamenta en una nota a pie de página de que el idioma alemán prefiera "Vollzug en vez de Vollziehung". (Arthur Schopenhauer, Werke in zwei Bänden, ed. por W. Brede, vol. II (Munich: Hanser, 1977), 618 y 619).

plio sentido de esta palabra. "Intencionalidad quiere decir en Husserl: conciencia-de-algo en tanto que (als) estando remitida (Verwiesenheit) a la evidencia."¹⁰² O sea que en vez de contemplar una relación estática con el objeto, como ocurre en Brentano, estamos aquí ante la constatación de que la conciencia está dirigida hacia el objeto (cuyo "estar presente" tan sólo supone o anticipa), de modo que lo específico de tal orientación consiste en buscar en el "darse a sí mismo" del objeto la realización intuitiva de lo que en la mencionada suposición o anticipación era tan sólo una expectativa. En tal caso la correlación entre la fenomenidad y lo fenomenal no es ya una relación estática, sino que es un "estar-en-relación-con" de índole dinámica. Con este cambio de perspectiva en la interpretación de la intencionalidad, deja esta noción de suscitar la contraposición entre representación y sujeto representador, y por tanto parece conciliable con la antes aludida premisa de la indistinguibilidad entre representación y representar. Premisa que, además, es solidaria del punto de partida fenomenológico que pretende acceder a la objetividad profundizando en lo subjetivo, de manera que el contenido esencial de todo objeto sólo emerge auténticamente en la efectuación por parte del sujeto de los modos de la Selbstgebung (la autodonación) del objeto. Si la intencionalidad accediera al rango de principio de la fenomenología daría lugar automáticamente a una interpretación definitiva de "Zu den Sachen selbst!", ya que entonces "la cosa misma" significaría simplemente "la tematización de la conciencia de la cosa".

- b) El carácter voluntarista de la fenomenidad. La presencia en sí mismo de lo fenomenal a partir de la epojé.

Una vez establecida la legitimidad fenomenológica de la intencionalidad post-Brentano (es decir, la subordinación de la misma a la premisa de la indistinguibilidad representación-representar), es oportuno que nos preguntemos de nuevo: ¿Es posible el acceso de la relación intencional a una posición de principialidad? ¿No puede, a su vez, la intencionalidad husserliana ser derivable de un principio más general todavía? La candida-

102. Klaus Held, "Edmund Husserl", Klassiker der Philosophie, ed. por O. Höffe, tomo II (München: Beck, 1981), 278.

tura a esta fundamentalidad pre-intencional podría recaer en la "voluntad de identidad" (Wille zur Identität), categoría fenomenológica en la que K. Held sitúa la justificación más plausible de la tendencia a optimizar la evidencia; esta tendencia, como acabamos de ver, es característica de la intencionalidad. Con el concepto de "voluntad de identidad", el espontaneísmo sobreviene en el mismo centro de la fenomenología. "La fenomenidad es de índole esencialmente voluntarista (willenhaft) en tanto que es una fenomenidad-de-algo que está dotada de carácter intencional, es decir, en tanto que es un estar-dirigido-a a una objetualidad trascendente."¹⁰³ La totalidad del proceso intencional está, pues, guiado por una "creencia en el ser" (Seinsglaube), la cual se especifica en la permanente voluntad de anticipar o prever la identidad del objeto; la supresión de dicha creencia por la epojé es, asimismo, un acto voluntario, aunque en tal caso se trate de un acto singular, aislado y no habitual. El voluntarismo de la epojé, además, pone de relieve la estructura también voluntarista de la "creencia en el ser", y ayuda a comprender el sentido de la premisa fenomenológica con la que hemos baremado las dos versiones de la intencionalidad: la indistinguibilidad entre representación y representar. En otras palabras: la inhibición voluntaria de toda creencia óptica que tiene lugar en la epojé conduce a interpretar la fenomenidad como un "llevar a efecto" realizado por la subjetividad. Una efectuación grávida, por lo tanto, de una dimensión voluntarista en la medida que dicha fenomenidad corresponde a una identidad, anticipada o prevista, del objeto. Ocurre, sin embargo, que al situar la estructura voluntaria de la anticipación como una dimensión funcionalmente más principal que la intencionalidad, queda restablecida la contradicción que pensábamos haber liquidado al substituir el estatismo Brentano por el dinamicismo husserliano. Tal contradicción consistía en que un objeto representado era contrapuesto a un sujeto representador; ahora, después de la epojé, sobreviene de nuevo, por cuanto que toda fenomenidad lo es para el sujeto que lleva a efecto la anticipación o previsión voluntarias. Así, aparentemente, queda restaurada la contraposición que existía entre la representación como objeto, y el hecho de ser ésta llevada a efecto por el sujeto, antagonismo que habíamos creído liquidar al interpretar

103. Idem, "Husserls Rückgang auf das phänómenon", Dialektik und Genesis in der Phänomenologie, obra colectiva, sin editor, (Freiburg i.B.: Alber, 1980), 101.

la intencionalidad. Sin embargo, en esta especificación post-epojé no se trata ya de la simple contraposición de la representación como objeto respecto del sujeto que la efectúa. Más bien ocurre que es en tanto que "estando presente a partir de sí mismo" que lo fenomenal se contrapone a la efectuación de su presencia por parte del sujeto. El polo objetivo de la contraposición es asumido en el planteamiento post-epojé por el "hallarse presente en sí mismo" de lo fenomenal. (En resumen: en la intencionalidad estática la representación en tanto que objeto se contrapone al sujeto que la efectúa; con la interpretación voluntarista lo que se contrapone al sujeto es la "presencia en sí misma" de lo fenomenal). Entonces, si la contraposición permanece, ¿cómo puede ser conciliado este resultado con la premisa fenomenológica de la indistinguibilidad entre la presencia de la representación (la representación propiamente dicha) y la efectuación de la misma (el representar)?¹⁰⁴

Parece llegado el momento de tomar una decisión: o bien mantenemos la indistinguibilidad y renunciamos a interpretar el dinamismo intencional (con lo que se desvanecen las aspiraciones principialistas de la intencionalidad), o bien profundizamos en la explicación voluntarista, a riesgo de perder toda legitimación fenomenológica (con lo cual la intencionalidad, en tanto que mera consecuencia de tal principio decisionista, pierde, asimismo, toda posibilidad de asumir un rango fundamental). Hay aquí un claro *æquilibrium indifferentiae*. En el primer caso, la supuesta fundamentalidad de la intencionalidad carece de justificación. En el segundo, pierde aquélla toda posible centralidad teórica: la "voluntad de identidad" sería más fundamental que la intencionalidad misma, hasta el punto de que ésta se derivaría del impulso voluntarista. En ambos casos, pues, queda patente que la intencionalidad no puede ser lo fenomenológicamente principial. Pero esta insuficiencia no es todavía la consecuencia más grave del dilema que acabamos de plantear. Ya hemos visto que recurrir a la epojé para establecer el carácter voluntarista que detenta la anticipación intencional

104. La epojé, en tanto que acto voluntario que revela, al anular la componente tética de la relación intencional, la estructura, asimismo voluntaria, de ésta, pone de manifiesto la unidad de lo fenomenal, ya se trate de "lo fenomenal que remite a otra cosa" de antes de la epojé, o bien de lo fenomenal como "presencia en sí misma" que surge una vez sobrevenida aquélla.

de la identidad del objeto, conlleva la disrupción de la unidad entre la fenomenidad y lo fenoménico. Ello ocurre en la medida que la epojé re-introduce una diferencia que es incompatible con la "premisa de la indistinguibilidad": si en el planteamiento brentiano la representación se contraponía al sujeto, con la epojé se enfrenta a éste la "presencia en sí mismo" de lo fenomenal. Estando así las cosas, ¿cómo puede ser abordado el problema que inicialmente se había planteado la fenomenología, es decir, la correlación entre fenómeno y fenomenidad? Más específicamente: una vez establecida la epojé, es decir, una vez suspendido el carácter voluntarista que anima la anticipación intencional de la identidad del objeto, ¿cómo se puede determinar¹⁰⁵ en qué consiste la unidad de toda fenomenidad, puesta de manifiesto por la epojé, si con la neutralización del voluntarismo inherente a toda actitud tética ha desaparecido el único marco conceptual que hacía posible, dentro de una perspectiva intencional, tal determinación: la polaridad formada por el sujeto adecuador y la presencia del objeto? A menos que, naturalmente, la unidad de la fenomenidad de lo fenomenal sea determinada como anterior, precediendo tanto a la intencionalidad como a la "voluntad de identidad"; a menos que, en una palabra, la unidad de la fenomenidad sea determinada como fundamento último.

105. Es patente la múltiple antecedencia platónica en esta aporética. Ante todo evoca la imposibilidad de determinar en qué consiste el ser desde el eleatismo extremo del Fedón, donde sólo las ideas son el verdadero ser, y que llevará a Platón a la matización post-eleatista del Sofista. Sólo despojando las ideas de la exclusividad del ser fue posible pensar su ser; la paradoja de lo único es que sólo es articulable desde la diferencia. Por otra parte, las dificultades en la determinación de la identidad de lo fenoménico son también un reflejo de las aporías de la identidad que hallamos en la segunda parte del Parménides: la pureza de las ideas es tan antinómica como la del fenómeno, y la vinculación de éste con el momento efectuator del sujeto recoge la perplejidad surgida al constatar que la idea de unidad participa en la idea de ser. (Enfrentados con esta problemática, buen número de filósofos posteriores, entre los que destaca Hegel, intentaron de nuevo suscitar el orden ideal de las identidades y las diferencias, tentativa que en modo alguno anula la pertinencia de la indagación cartesio-husserliana de lo que nos es más radicalmente dado, distinguiéndolo de toda "construcción" posterior. Tal actitud, por sí sola, no liquida la posibilidad de que lo "primeramente dado" sea, asimismo, un constructum, y desemboca en el viejo problema de si el principio es simple o sintético).

Esta es, además, la única interpretación legítima del proceder de Husserl, si se atiende al hecho de que este filósofo, además de estar afe^rrado a una noción "cartesiana" de epojé, es decir, indisociable de la po^laridad sujeto/objeto, se halla afectado por varios condicionamientos con^{tr}adictorios: 1) el anti-voluntarismo de la epojé; 2) la contraposición post-epojé entre la "presencia en sí mismo" de lo fenomenal y el sujeto efectuator; 3) el requisito de la indistinguibilidad entre representa^{ci}ón y representar. ¿Cómo puede ser resuelto, desde esta perspectiva, el problema de la unidad de lo fenoménico? La única solución consiste en indagar tal unidad a base de: mantener (3) (la premisa de la indistinguibi^lidad), neutralizar toda distinción que tenga su origen en la intenciona^lidad, tal como ocurre en (2), y así transgredir el ámbito de la intencio^lalidad y del voluntarismo abolido en (1). A tal unidad como fundamento pre-intencional deberá quedar reducida, pues, toda posible correlación en^{tr}e fenomenidad y fenómeno. En consecuencia, tanto la constitución inten^{ci}onal de la experiencia, como todas las dimensiones que corresponden a lo fenomenal, tendrán su fundamento en un ámbito de unidad pre-intencio^lnal, es decir, un estrato unificador más fundamental todavía que el vo^luntarismo de la intencionalidad. (Dicha unidad, como hemos visto, queda rota por el voluntarismo inherente a la búsqueda intencional de una iden^{ti}dad, disrupción que hace aparecer, a su vez, la oposición entre objeto representado y objeto representador). No parece, por tanto, que la in^{te}ncionalidad pueda, definitivamente, detentar tipo alguno de principiali^{dad} fenomenológica.

- c) La primordialidad de lo relacional y la ontología fenomenológica.
"La intencionalidad no soluciona nada".

La postulada ultimidad de la intencionalidad parece también cuestionable desde otro punto de vista, relacionado con la interpretación feⁿomenológica del concepto de fenómeno: la cosa representada para el yo representador. Ya hemos visto como, para la fenomenología, el fenómeno es el objeto en su subsunción (Einbettung, dice K. Held) en el modo específico de manifestarse formado por los correspondientes modos de la do-

nación o Gegebenheit. Tal interpretación, ante todo, expresa un principio ontológico: para Husserl el ente se transmuta en fenómeno, y esta conversión tiene lugar, no como un modo transitorio del ente que sobrevendría al entrar éste en relación con un sujeto, sino como el acceso de lo barruntado como ente a su definitiva realidad. Por lo tanto, al tiempo que el ente adquiere su estatus exclusivo de objeto representado para el yo que efectúa la representación, pierde aquél, a su vez, toda posible autonomía. Siendo la cosa fenómeno por principio, sólo es cosa en relación con el sujeto para el cual es representación; y el sujeto, a su vez, sólo es sujeto por la representación del objeto. El sujeto, lo mismo que el objeto, adquiere en el esquema intencional un estatus de exclusiva relacionalidad. Ni el objeto ni el sujeto son entes autónomos, demarcables, separables y completos en sí mismos. Son sólo momentos de la relación, la cual emerge como dato primario en el esquema sujeto/objeto. ¿Y no es este carácter constitutivo de la relación el mejor argumento para defender la candidatura a principio de la intencionalidad? Si la fenomenología es una teoría relacional de la conciencia, y siendo la intencionalidad una relación pura, que no se confunde ni con el sujeto ni con el objeto, si no es ni una substancia ni un accidente, ¿no es lógico considerar esta relación quintaesenciada como el centro mismo de la teoría fenomenológica? De este modo es difícil eludir una interpretación substancialista tanto de la relación misma como de toda entidad general. Para substraernos a tal interpretación hemos de afrontar las aporías que son solidarias de concebir la categoría "relación" a partir del esquema de la cualidad (es decir, los problemas insolubles que se derivan de considerar la cualidad desde el punto de vista substancia/accidente), modo de proceder que no tiene en cuenta que la relación es en y por sí misma una unidad que vincula una pluralidad. "La interpretación a partir de la relación (Verhältnis) substancia/cualidad no sirve para (verfehlt) el concepto específico de la relación (Relation)."¹⁰⁶ Por otra parte, tampoco es ontológicamente viable el recurso de pensar la relación intencional como la substancialidad de la cual la sucesión de los estados del sujeto y del objeto serían meros accidentes. Queda, claro está, la posibilidad de una interpretación nominalista de la relación intencional; pero

106. Gottfried Martin, Allgemeine Metaphysik (Berlin: de Gruyter, 1965), 81.

en tal caso ésta, como tal relación, vendría a ser solamente una exterioridad pasajera, un *ens mentale* que no alcanzaría a involucrar al ser de las cosas singulares. En resumen: por una parte el descubrimiento de la estructura relacional de la conciencia aparece como un logro fenomenológico indiscutible; pero, por otra parte, la dificultad en determinar el estatus ontológico de lo puramente racional impide asignar al concepto de intencionalidad la fundamentalidad de orden teórico a la que la decisiva función constitutiva de dicho vínculo parecía hacerle acreedor.

Ningún tipo de planteamiento ontológico, por consiguiente, alcanza a registrar la significación constitutiva de las relaciones, y con ellas la correspondiente a la intencionalidad. Aquí reside la razón profunda de la peculiar "ontología" husserliana: para poder mantener la primordialidad de lo relacional, es preciso evitar las aporías que surgen al pretender captar el ser de toda relación, y por lo tanto se hace necesario interpretar el ente como fenómeno que es a la vez objeto. Si tan sólo lo fenoménico existe, y además existe en tanto que objeto, queda la posibilidad de que la "mirada fenomenológica" se desplace, sin que por ello surjan complicaciones ontológicas, desde la "cosa misma" hacia la relación concreta de la cosa con el sujeto.¹⁰⁷ La mirada, pues, se desplaza, al tiempo que se altera la naturaleza del "dato" para la mirada: el lugar teórico ocupado pre-fenomenológicamente por la "cosa", es decir, el status correspondiente a lo que venía simple e inmediatamente dado, es ahora asumido por todo cuanto viene dado por sí mismo a la conciencia. El lugar de la cosa pasa a ser ocupado por el fenómeno entendido en su dimensión relacional, es decir, en la co-presencia de todos los momentos, subjetivos y objetivos. La "cosa", ahora en tanto que fenómeno, es, análogamente al yo efectuator de la representación, un momento de la intencionalidad; ésta es la relación misma, y por tal razón no es posible adscribirla ni al yo ni a la cosa. Además, en la abolición de la distinción sujeto/objeto, sobrevinida al convertirse la

107. Hay que notar, de paso, que esta postulación del significado constitutivo de las relaciones es mantenida por Heidegger: "La interconexión de las remisiones (*Verweisungszusammenhang*) que constituye la mundanidad en tanto que significatividad, sólo se puede aprehender (*fassen*) formalmente concibiéndola como un sistema de relaciones." (Heidegger, *SuZ*, 88).

cosa, como momento de la intencionalidad, en el "polo objetivo" de la misma (inseparable, a su vez, del polo subjetivo), reside el significado esencial de la noción husserliana de "vida intencional". Ello no es más que una nueva manera de expresar la correspondencia fundamental en la que se hallan el representar y la representación, la efectuación constitutiva del objeto y la presencia constituida de la representación. Sin embargo, la simplificación ontológica a la que procede Husserl (el ente es tan sólo fenómeno) a fin de que la relacionalidad intencional emerja como primordial, y para que sujeto y objeto aparezcan como derivados de la misma, acaba por revelarse como una precaución inútil. Ya que aún invocando una ontología de tan extrema astringencia queda un margen para que la reflexión acerca del sentido óntico de la relación intencional en su conjunto, o sea del que corresponde a la ya especificada "vida intencional": la totalidad formada por el representar y la representación, lo constituyente y lo constituido, la efectuación y lo efectuado, el Vollzug y el Vorliegen.

Tal reflexión conduce inexorablemente, empero, al mismo tipo de empresa especulativa que Husserl se propuso evitar a toda costa. La imposibilidad de no especular es el resultado central de estas indagaciones. En efecto: no hay más remedio que especular, tanto si se quiere determinar lo que es ontológicamente específico en la constitución intencional del ente por la subjetividad, como si se pretende captar la naturaleza profunda del análisis intencional (actividad que, como hemos visto al estudiar la actitud antiespeculativa en Husserl, no es nunca tematizada por este filósofo, siendo solamente puesta en práctica de un modo instintivo y pragmático). Queda de nuevo patente la fragilidad teórica de la noción de intencionalidad, y se confirma la sospecha de su esencial impropiedad en el seno de la doctrina. Esta presunción corresponde a lo afirmado por Heidegger en su "nota al editor" a la obra de Husserl sobre la conciencia immanente del tiempo: "La intencionalidad no soluciona nada (ist kein Lösungswort), y es solamente el nombre que se da a un problema central."¹⁰⁸

108. Idem, "Nota previa del editor" en: Husserl, PhIZB, 1. El subrayado es de Heidegger.

d) La subjetividad absoluta y la autoconstitución del fluir temporal.

Es significativo, por otra parte, que la constatación heideggeriana de que la intencionalidad es un concepto insuperablemente problemático tenga lugar en relación con una obra de Husserl dedicada a la conciencia del tiempo. Ello es debido a que la intencionalidad como tal (el modelo de la conciencia de algo) no parece que pueda ser aplicada a la autoconciencia del fluir temporal absoluto. Con lo cual se viene abajo, como vamos a ver, la posibilidad de asegurar in extremis el edificio fenomenológico, fundaméntandolo sobre el modelo de la reflexión en el ámbito de la temporalidad absoluta: un acto intencional procedería a realizar una inflexión sobre sí mismo, convirtiéndose de tal modo en su propio objeto intencional.

¿Por qué es necesaria esta reflexivización¹⁰⁹ de la intencionalidad? Porque con las investigaciones sobre la conciencia del tiempo a las que nos acabamos de referir se derrumbó para Husserl el hasta entonces sólido fundamento fenomenológico que ofrecía la conciencia constituyente. Tan sólo el fluir temporal apareció dotado del carácter absoluto que requiere toda fundamentación, y a fin de que tal entidad absoluta fuera, al mismo tiempo, sujeto, es decir, tuviera conocimiento de sí mismo, fue preciso que la fenomenología procediera a pensar la subjetividad como reflexión. Vamos a ver esto más detenidamente.

El estudio del fenómeno temporal llevó a Husserl a la convicción de que el fluir del tiempo interior escinde la identidad de la conciencia. A partir de este descubrimiento la conciencia no podría detentar ya la función constituyente fundamental que la fenomenología le había asignado. Ni tampoco, después de la escisión, parece quedar residuo alguno que pudiera substituir a la conciencia en este rol fundamentador: nada permanece que pueda ser el sujeto del cambio y del fluir. Ocurre, pues, que el fluir del tiempo, marginado en fenomenología clásica a fin de poder analizar la "viven

109. El surgimiento de la reflexividad como tema fenomenológico específico hacia la mitad de la trayectoria filosófica de Husserl no es más que la manifestación de un motivo latente desde mucho antes en la exigencia fundamental de la indistinguibilidad entre Vollzug y Vorliegen: la relevancia de la representación en tanto que representa el representar. La unidad entre purificación, profundización y reflexividad, de la cual resultan equilibrio y sistema.

cia intencional" en el seno de una fingida atemporalidad, es la instancia que pone de manifiesto que la vivencia intencional se produce a sí misma en el curso de un devenir. Es el fluir lo que es absoluto; lo que, en cuanto que todo fenómeno en el tiempo, una vez reducido, se disuelve en el mismo fluir temporal, merece el nombre de subjetividad absoluta. "El fluir temporal no es nada temporalmente objetivo. Es la subjetividad absoluta."¹¹⁰ La conciencia que constituye el fluir se disuelve en el fluir mismo; pero el fluir no sólo no se autodisuelve sino que se autoconstituye: "El fluir de la conciencia immanente que constituye el tiempo no se limita a ser, sino que es de un modo tal (...) que en él tiene necesariamente lugar el manifestarse-en-sí-mismo o autofenomenidad (Selbsterscheinung) del fluir, por lo cual, ante todo, tiene el fluir mismo (der Fluss selbst) que ser necesariamente captable en su propia fluencia (im Fliessen). La auto-manifestación (Selbsterscheinung) del fluir no hace necesario un segundo fluir, sino que el fluir se autoconstituye en sí mismo (er konstituiert sich in sich selbst) como fenómeno."¹¹¹ Pero una cosa es conceder carácter absoluto al fluir temporal, en cuanto que éste se automanifiesta como forma pura, y otra muy distinta interpretarlo como subjetividad absoluta, implicando con ello que en dicho fluir hay una relación consigo mismo de índole cognitiva. La conciencia del fluir por parte del fluir mismo en tanto que éste se erige en conciencia, implica que la vivencia intencional se inflecta sobre sí misma; o sea, en definitiva, que el fluir en tanto que subjetividad absoluta se concibe a sí mismo por reflexión. Entonces surge el problema de determinar cómo el fluir temporal constituyente puede autoconocerse sin caer en un regressus in infinitum (la conciencia de tal fluir sería a su vez un fluir cuyo autoconocimiento supondría una nueva conciencia...). Husserl percibe esto claramente: "Todo contenido viene solamente a la conciencia por medio de un acto de aprehensión (Auffassungs-akt) que se halla dirigido hacia dicho contenido, de modo que surge in-

110. Loc. cit., 63.

111. Loc. cit., 70. Todo lo temporal es fluyente, sólo el fluir mismo no lo es. Es en este sentido, crávidō de resonancias heraclitianas, que el fluir, en cuanto que es la forma pura del cambio y de la supuesta permanencia, merece el calificativo de absoluto.

mediatamente la cuestión acerca de la naturaleza de la conciencia en la que se hace consciente tal acto de aprehensión, el cual, y dado que él mismo consiste en un contenido, hace el regressus in infinitum inevitable."¹¹² Tales son las consecuencias del empeño en querer entender la autoconciencia (la clásica Selbstbewusstsein) como caso particular (un nuevo ejemplo del sistematismo fenomenológico articulado en el "Sonderfall") de la conciencia de algo, o sea la intencionalidad. Sin embargo, es cierto que a primera vista tal captación de lo temporal por medio de la reflexión parece perfectamente viable: "La vivencia intencional es siempre (überall) un fluir en el que se autoconstituye una unidad immanente de tiempo, la cual tiene su duración propia y transcurre (geht vonstatten), según los casos, con mayor o menor rapidez."¹¹³ Pero, por otra parte, ocurre que la reflexivización de la intencionalidad, por la cual ésta hace de sí misma su propio objeto intencional, es establecida por Husserl presuponiendo que la aprehensión del fluir temporal tiene lugar en tanto que a-temporalidad, es decir, con independencia de cualquier clase de duración. "La aprehensión primigenia (Urauffassung), que a diferencia de la aprehensión constituida corresponde a la constitución immanente, y por tanto, a las fases del fluir originario mismo, no se halla, a su vez, constituida."¹¹⁴

O sea que, por un parte, en toda vivencia intencional se autoconstituye un fluir temporal, mientras que, por otra, toda aprehensión de este último es esencialmente atemporal: el regressus que habíamos esperado poder sortear parece ahora inevitable. Ya que, como hemos visto, por un lado todo acto intencional es temporal, en cuanto que sólo se puede dar en el tiempo y que, por lo tanto, posee una duración que le es propia; pero, por otro lado, "duración propia" es precisamente lo que el fluir temporal absoluto no puede detentar, por cuanto que éste no existe en el tiempo. ¿Cómo puede, entonces, captarse el fluir temporal a sí mismo qua temporalidad absoluta (es decir, en definitiva, como no-temporalidad), si el

112. Husserl, op. cit., 107.

113. Loc. cit., 64.

114. Loc. cit., 78.

único instrumento conceptual adecuado a tal fin es la intencionalidad reflexivizada, la cual contiene necesariamente en sí misma la temporalidad? Si el fluir temporal es absoluto, entonces carece de duración y, por lo tanto, excede la capacidad de relación de todo acto intencional; mientras que si se alcanza a tematizarlo intencionalmente, tiene que ser a condición de que posea una duración finita, y por consiguiente en tanto que no absoluto. En una palabra, ocurre que si el fluir temporal se capta a sí mismo lo hace como entidad no absoluta, ya que como absoluto no puede llegar a autoaprehenderse. La conciencia del fluir absoluto del tiempo no puede ser una reflexión de aquél sobre sí mismo, ya que, en tal caso, a dicho fluir correspondería tan sólo la duración propia de la intencionalidad que lo tematiza. De todo ello podemos concluir que el modelo de la relación intencional es inaplicable a la (auto)conciencia del fluir absoluto del tiempo (resultado que contrasta con la extendida creencia de que "la vinculación originaria, que llevó a cabo Husserl, de la temporalidad inmanente con la intencionalidad, es cuando menos clarividente (zumindest einsichtig)" ¹¹⁵), constatación que constituye un paso definitivo en la emprendida desprincipialización de la intencionalidad.

- e) El surgimiento de la temporalidad a partir del "presente protofenomenal" o "yo primigenio".

Si el análisis de la conciencia del tiempo acaba con la pretensión fundamentalista de la intencionalidad, ¿no podría la estructura temporal, a su vez, pasar a ocupar el puesto de "principio de todos los principios" fenomenológico? ¿No podría consistir lo esencialmente fenomenológico en la aprehensión originaria de la temporalidad? Nos referimos, naturalmente, a la temporalidad en tanto que principio puro, ya que las aporías de la temporalidad como sujeto absoluto, sumido en el proceso de aprehenderse a sí mismo, las hemos registrado ya. Se trata, pues, de la temporalidad originaria entendida como el momento más fundamental de la subjetividad pura. Para el idealismo fenomenológico tal subjetividad pura se halla,

115. Orth, Dialektik und Genesis, 12

en efecto, estructurada temporalmente; pero tal carácter temporal no le es atribuible en un sentido mundano, es decir, en tanto que detentadora de duración y devenir, sino que se le asigna en un sentido transcendental: la subjetividad constituye primordialmente el tiempo, con lo que temporalidad, duración y cambio son propiamente un producto de aquélla. Sólo en la medida en la que la subjetividad se constituye a sí misma como temporal puede aprehender el tiempo mismo como tal tiempo, es decir, pensar y vivir la temporalidad como tal. La subjetividad pura es esta misma temporalidad, la misma conciencia originaria del tiempo, el suceder y fluir primigenios, en una palabra, la historia misma en su primordialidad; y a causa de que todo lo vivido y todo lo sucedido son entidades tan sólo aprehendibles por medio de tal subjetividad pura, a ésta la denomina Husserl subjetividad absoluta. Sin embargo, la sugestividad de este planteamiento, que al distinguir entre temporalidad constituida y temporalidad constituyente hace posible vincular ésta con la esencia de la subjetividad, no debe hacernos olvidar la patente insuficiencia de tales postulados. La misma determinación del fundamento de la subjetividad pura como temporalidad constitutiva es en todo punto insatisfactoria, ya que para que esta temporalidad pueda detentar un rango fundamental debe asumir una posición de principio, de manera que en ella tendría que venir prefigurada la subjetividad misma. Pero la subjetividad no es temporal; ya que una cosa es afirmar que la subjetividad es aprehensible como temporalidad, y otra muy distinta atribuirle la temporalidad. No tiene sentido proceder como si la constitución de la temporalidad y de la historicidad, considerada como principio de la subjetividad, implicara que ésta contiene aquéllas en especie, entendiéndose con ello que un principio es una "cosa" obligatoriamente incorporada a la entidad que organiza. La temporalidad constitutiva, en vez de tener rango principal, no es más que una de las diversas e interconectadas facetas de la subjetividad pura; y sería un error pretender fundamentar la esencia de la subjetividad en la temporalidad. Un error análogo tiene lugar al querer fundamentarla en la historicidad en tanto que categoría derivada de la temporalidad, como ocurre en el caso del historicismo constitutivo de Dilthey.

Sin embargo, la fecundidad del tema temporal no queda confinada en estas constataciones; más bien se prolonga, como vamos a ver, en la aporética de la autoconstitución. El núcleo del problema reside en la noción de una autoconstitución de la temporalidad que tendría lugar a partir de la primordialidad del presente. Es decir, radica en el estrato protofenomenal llamado en fenomenología el "presente vivo", o el "presente originario", más radical todavía que el yo transcendental y la corriente de la conciencia, conceptos que fueron tenidos hasta el advenimiento de la problemática temporal como lo definitivamente primero en todo proceso constitutivo. Se trata, pues, del tema de la autoconstitución del presente protofenomenal; a este presente se accede teóricamente por medio de la "puesta entre paréntesis" del yo transcendental, la cual permite abordar el análisis de la constitución de la corriente de la conciencia. Desde el punto de vista fáctico o vivencial, la aprehensión del presente protofenomenal tendría lugar reflexivamente: el presente "vivo" u "originario" se capta a sí mismo como reflexión que se identifica con su propio objeto de un modo indefinidamente reiterado. Así se constituye en dicha reflexión el fluir continuo de la conciencia, del cual el tiempo es la dimensión formal. Pero este análisis husserliano plantea un grave problema. No es posible decidir si la protofenomenalidad (es decir, el fundamento primero de toda temporalidad, el yo primigenio) es el resultado de tal reflexión indefinida, o bien si, en realidad, ésta sólo es posible gracias a la presencia de aquélla. Se trata, en otras palabras, de justificar cómo puede ser la protofenomenalidad (a la que Husserl llama "presente" sin una convincente explicación) una forma de tiempo. El mismo Husserl no parece satisfecho de su propio postulado; de hecho, en un estrato tan profundo de la autoconstitución de la temporalidad, y de donde, en teoría, tiene que surgir el fluir primordial del presente, no tiene mucho sentido hablar de distinción entre "dato", y "sujeto" receptor del dato: cualquier supuesta reflexión parece tener que resolverse en una simple autorreferencia. Por esta causa no hay más remedio que asignar a la protofenomenalidad una estructura autorreferencial,¹¹⁶ desvaneciéndose

116. Destacan en este análisis dos nociones centrales a las que su misma proximidad puede restar nitidez. Por un lado el "protopresente" o "presente originario" posee una estructura reflexiva en cuanto que (y como es obvio dado su carácter primordial) sólo puede captarse a sí mismo por reflexión (una reflexión que el propio solip-

de este modo las expectativas de poderla llegar a interpretar como una forma de tiempo. En efecto, ¿cómo es posible obtener una estructura temporal, esencialmente heteroreferencial, a partir de una protofenomenalidad referida a sí misma y por lo tanto cerrada? Si la protofenomenalidad se refiere sólo a sí misma, ¿cómo pueden derivarse de ella las formas del tiempo?. Tal derivación sólo es explicable partiendo del siguiente postulado: la autorreferencia fundamental, al repetirse indefinidamente, establece una estructura de reflexión, o lo que es lo mismo: la reflexión autoidentificadora por la que el presente protofenomenal se capta a sí mismo constituye formalmente una autorreferencia. En cualquier caso, la reflexión se reitera en un proceso sin fin: la protofenomenalidad consiste esencialmente en el devenir de lo que se da a sí mismo. En tal repetición indefinida, es decir, en su ininterrumpido fluir, el "presente originario" constituye su propio horizonte de tiempo, estableciéndolo como forma universal para todo cuanto fluye, deviene o se transforma. Es decir: la realidad primigenia es la transformación (o mejor la prototransformación, *Urwandel*, como Husserl gusta de decir), y ésta sobreviene, a su vez, como una consecuencia de la reiteración indefinida de la reflexión. Pero tal transformación es intemporal, ya que precisamente es el tiempo la entidad que surge en ella, y además surge en tanto que rasgo formal de continuidad que enlaza la sucesividad de la reflexión indefinidamente reiterada. Con estas consideraciones parece, pues, esclarecido el proceso por el cual el tiempo surge del presente protofenomenal; se trata de una justificación, además, que no parece estar afectada por aporía alguna. Sin embargo, para conseguir este resultado la fenomenología ha tenido que dar entrada en la doctrina a la categoría de la reflexión.

sismo de este estrato originario convierte, por medio de una auto-identificación, en una autorreferencia). Por otro lado, el "presente vivo" consiste en (está integrado por) elementos de autorreferencialidad; entidades que, por ocupar un estrato tan primigenio que no es ya posible cualquier distinción que evoque la división sujeto/objeto, no pueden tener otra referencia que no sea la que ellos mismos se autosuministren. La estructura del "prototipo" es autorreferencial. Por reiteración se convierte la autorreferencia en reflexión, como por autoidentificación ocurría el proceso contrario.

Vamos a indagar a continuación las consecuencias, destructivas para la determinación de un núcleo de principialidad fenomenológica, que se siguen de la decisión de convertir la reflexión en un principio teórico.

6. La imposible principialidad del "principio de todos los principios", de la presencia intuitiva y originaria del yo para sí mismo, y de la realidad primordial del sujeto fenomenológico.
- a) La "intuitividad presentificadora" y el "venir-dada-por-sí-misma" o Selbstgegebenheit de la cosa . La utilización husserliana de "selbst".

Hasta aquí hemos intentado determinar el principio específico de la fenomenología y el resultado ha sido negativo. En vista de la inexistencia de una esencialidad substantiva, hemos de indagar ahora la posibilidad de que el segmento de doctrina de naturaleza específicamente fenomenológica sea de índole formal. (Señalemos, de paso, que un principio rigurosamente formal excluye toda vinculación necesaria como un tema: sólo la indiferencia hacia todo posible contenido puede caracterizar la formalidad estricta). De hecho, la determinación de un tema esencial en fenomenología, cuyo carácter sea meramente principial o programático, parece haber sido ya llevada a cabo por la autointerpretación husserliana. El fundamento formal de la fenomenología, según su creador, residiría en el "principio de todos los principios": la "gegenwärtige Anschaulichkeit" (la intuitividad presentificadora), en cuanto que tal condición procura la "unmittelbare Selbstgegebenheit" (el in-mediato venir dado por sí misma) de la "cosa misma". A partir de tal principio la legitimación óntica de las cosas pasa a significar para Husserl la garantía de poder llevar al ente hacia un "darse a sí mismo" o Selbstgegenheit considerado irrenunciabile. "Ninguna teoría, del tipo que sea, nos podrá jamás apartar de la convicción de que el principio de todos los principios consiste en que cada intuición capaz de suministrar originariedad (originär gebende Anschauung), sea a la vez una

fuelle de legitimación (rechtsquelle) para el conocimiento."¹¹⁷ Un resultado análogo ha sido alcanzado por nosotros, como se ha referido en el análisis del eidetismo fenomenológico: en la autodonación o presentación (la Selbstgebung), concepto identificado como dato final de un itinerario eidético, hemos encontrado una entidad que en apariencia era fenomenológicamente esencial.

El concepto fundamental de Selbstgegebenheit emerge en los análisis husserlianos sobre la percepción. Husserl denuncia la, según él, errónea contraposición de la autorrepresentación (Selbstdarstellung), supuestamente característica de la percepción, y la heterorrepresentación (Fremddarstellung), propia de lo signitivo y lo simbólico; a este presunto antagonismo opone su propia noción de autorrepresentación, surgida al analizar la diferencia que existe entre las representaciones completas y las incompletas de los entes designados por la significación, representaciones que son siempre llevadas a cabo mediante partes, momentos o aspectos. "A lo más que llega la percepción, p. ej. en los casos 'exteriores', es a una pretensión no realizada. El objeto no es verdaderamente dado, nunca es dado del todo como lo que es. Sólo aparece de frente (von der Vorderseite), sólo perspectivísticamente abreviado y perfilado (abgeschattet)."¹¹⁸ En realidad, la percepción no aporta una presencia inmediata que llegue a contrastar con la mediatez que corresponde a toda función simbólica, sino que necesariamente sobreviene una excedencia de lo "mentado o referenciado tal como en sí mismo es" en relación con la necesaria "aspectividad" de su presentación perceptiva. Y, sin embargo, muestra Husserl que la pretendida immediatez de la percepción es, en definitiva, conciliable con tal "aspectividad": la aludida excedencia puede ser gradualmente reducida a base de multiplicar las perfilaciones (Abschattungen), hasta que la "cosa misma" venga dada en la percepción, aún cuando (pars pro toto) no sea toda la

117. Husserl, *Ideen*, 43-44. Vamos a ver a continuación, empero, cómo este "superprincipio" abandona necesariamente su punto de partida formal al tener que referirse a los contenidos "sujeto" y "fenómeno": en fenomenología las formalizaciones acaban dependiendo de un contenido.

118. Idem, *IU II/2*, 56.

cosa significada la entidad que acceda a la representación. "El mismo objeto percibido en varias percepciones se halla única e idénticamente 'ahí' en cada una de ellas."¹¹⁹ Con estas consideraciones aparece la más obvia incoherencia de la noción de Selbstgegebenheit. Según Husserl, es el objeto mismo (der Gegenstand selbst) la entidad que viene dada en la percepción, aun cuando lo que de él viene dado sólo sea un aspecto parcial de todo el objeto: no todo lo significado está representado en lo que viene dado. En realidad, con tal especificación está planteando Husserl, a la vez, la centralidad de la Selbstgegebenheit y una actitud crítica hacia la misma; este doble planteamiento lo lleva a cabo Husserl por medio de una utilización ambigua del concepto de "venir dado en sí mismo" o "autodonación", el cual, al ser analizado, se escinde en dos variantes. En efecto: "Selbstgegebenheit" designa indistintamente para Husserl la presencia sensible o la representación íntegra de lo significado. En la primera acepción la autodonación parece alcanzable, en el caso de la percepción, por medio de la reducción progresiva de la aludida excedencia. Pero tal expectativa no es ya válida para la segunda acepción, que es precisamente la que tiene vigencia en la teoría fenomenológica de la verdad (donde, como hemos visto, la realización es una identificación que implica la mismidad integral). En consecuencia Husserl sólo puede privilegiar la percepción (convirtiendo en "casos particulares" de la misma gran número de procesos intencionales) a costa de mantener la mencionada ambigüedad. La percepción sólo pretende transmitir el objeto mismo ("el objeto mismo", selbst, autó, ipsum, itself) y en modo alguno aspira a suministrar la integridad del objeto ("el mismo objeto tal cual", dasselbe, tautó, idem, the same), de manera que se incurre en circularidad si se pretende teorizar la percepción a partir de la Selbstgegebenheit como mismidad, y al mismo tiempo justificar el deslizamiento semántico de tal concepto por medio de la percepción.

119. Loc. cit., 58. Es T.W. Adorno, sin embargo, el filósofo que con una más tajante claridad ha formulado la aporía vinculada a la Selbstgegebenheit: "Solo puede hablarse con rigor de Selbstgegebenheit en el caso en que el acto y su objeto coinciden. Ya que, caso de no ser así, el objeto dado en el acto es 'mediatizado': se trata entonces de un objeto 'pensado', y contiene en sí mismo, por más que sea pensado como objetivo, momentos categoriales que no pueden ser obliterados por operación alguna realizada a partir de su 'mismidad'. La expresión Selbstgegebenheit es una contradictio in adjecto." (T.W. Adorno, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981, 2ª ed.), 176).

La raíz de esta ambigüedad se encuentra en el "selbst" de "Selbstgegebenheit"; la "mismidad" a la que realmente se alude con este término queda esclarecida cuando Husserl critica la doctrina que concibe la percepción como la disposición de una imagen en la conciencia. En efecto: cuando estamos ante una imagen, y por tanto nos hallamos ante la presencia del "objeto en la imagen", no nos encontramos, sin embargo, dirigidos a éste, sino que estamos vinculados con él objeto "alli representado", con el "tema de la imagen", aunque éste no nos sea dado en sí mismo. Para referirse al "objeto en la imagen" no es necesario referirse al objeto mismo. Sí que es necesario hacerlo, sin embargo, para contraponer lo representado mismo a lo "mismo representado, tal como nos es dado en la representación". Husserl emplea este sentido de selbst para la percepción, mientras que entiende "selbst" en la acepción de "tal cual en sí mismo es" (tautó, ipsum) cuando utiliza este término en la doctrina fenomenológica sobre la verdad. Husserl emplea "selbst" en vez de la expresión "an sich", de mayor afianzamiento en la tradición filosófica, debido a que an sich tiene un doble significado que Husserl, en principio, quiere evitar, pero que luego acaba por emerger en la misma ambigüedad del selbst. An sich tiene un significado amplio y trivial que concuerda con el de "mismidad" en el sentido perceptivo, aunque no se trata del en sí que se refiere al "ente verdadero", sino del en sí que corresponde a toda significación y que es totalmente implícito acerca de la "cosa misma". Al mismo tiempo, an sich posee un significado estricto en el sentido de "tal cual es verdaderamente en sí mismo". Es decir, el significado amplio distingue entre lo dado de la manera que sea, directa o indirectamente, y el real ocurrir de la donación como presente venir-dado, mientras que el significado estricto distingue entre la cosa misma y los modos siempre deficitarios de su donación o venir-dado. Husserl pretende evitar la ambigüedad, y también el riesgo de ser interpretado de acuerdo con la trivialidad inherente al significado amplio (el que, por otra parte, tiene lingüísticamente más sentido), con lo que para acceder a la acepción estricta y filosófica del an sich recurre al "selbst" en su teoría de la verdad como Erfüllung o realización. Con la particularidad, sin embargo, de que la mencionada precaución acaba por ser inútil, ya que luego, al analizar la percepción, deja Husserl que el selbst se deslice semánticamente hasta el sentido amplio y trivial del an sich.

- b) La intuición y la unidad de la "conciencia de sí mismo" o Selbstbewusstsein. La estructura atemporal de la presencia intuitiva para sí mismo del yo puro.

En fenomenología la noción de Selbstgegebenheit aparece siempre que lo intuitivamente dado se manifiesta como idéntico a lo objetivamente "significado" o "mentado", "pero no", advierte Husserl, "como su simple representante, sino como él mismo (es selbst) en sentido absoluto."¹²⁰ "Intuición" no significa, aquí, tan sólo la intuición sensible, sino todo estado de conciencia que, de modo análogo a la intuición sensible, suministra como dado el objeto correspondiente, y lo hace aportándolo en su inmediata mismidad o sea en su "originariedad". Es decir: para Husserl "intuición" es un término que designa todo posible género de autodonación o presentación (Selbstgebung), de modo que cada ente dispone específicamente su propia manera de venir dado, determinando el proceso de su darse a sí mismo. (Esta ampliación analógica de la intuición, sin embargo, no es, en modo alguno, circular, ya que no se trata de que Husserl entienda a la vez la originariedad como intuición y viceversa. "La ampliación del concepto de intuición no es una generalización acrítica, sino que exige a toda pretensión de evidencia la especificación analítica de la originariedad de tal presunción. No tiene sentido afirmar, sin más, la existencia de una autodonación; hay que aportar siempre la prueba analítica de tal afirmación."¹²¹) A partir de esta generalización la relación fundamental entre el principium omnium principiorum y la intuición aparece definitivamente nítida. Husserl cree poder fundamentar la "evidencia originaria" y la "presencia de la cosa misma" en la presencia intuitiva del yo ante sí mismo o para consigo mismo (Selbstgegenwart), para, a continuación, proceder a la derivación de todo conocimiento posible a partir de tal evidencia. "Soy para mí mismo 'yo mismo' y continuamente me soy dado a mí mismo como 'yo mismo' en mi experiencia. (...) Puesto que el yo concreto monádico abarca la totalidad de la vida de la conciencia, tanto real como virtual, es evidente que el problema de la explicitación (Auslegung) fenomenológico de este ego monádico (el pro

120. Loc. cit., 117. El subrayado es nuestro.

121. Eugen Fink, "Das Problem der Phänomenologie", Studien zur Phänomenologie, (La Haya: Nijhoff, 1966), 208.

blema de su constitución para sí mismo), tiene, en definitiva, que desembocar en la totalidad de los problemas posibles de constitución. Con lo cual se produce la coincidencia de la fenomenología de tal autoconstitución con la fenomenología propiamente dicha."¹²² En este yo trascendental se halla fundamentada, por consiguiente, la validez de todas las restantes vivencias; y sin embargo la unidad de este presunto "yo" no deja de ser un mero postulado.

No existe instancia alguna que legitime ni la unidad del sí-mismo fundamental ni la de todo posible saber que esté basado en él; en consecuencia, puesto que el "superprincipio" fenomenológico se fundamentaba en la autopresencia intuitiva del yo, aparecen ahora amenazados tanto la supuesta principialidad de aquélla como, en definitiva, la totalidad del edificio fenomenológico. En efecto: la autoconciencia, aspecto primordial de la unidad del yo, se presenta como una entidad tan sólo virtual; ya que "realidad" (lo contrario de "virtualidad") presupone determinación, concepto que, a su vez, presupone una distinción real; pero, al mismo tiempo, una oposición real en el seno del yo disolvería la unidad de la autoconciencia, en la cual toda posible diferencia se halla necesariamente subsumida. Aun cuando la unidad de la autoconciencia pudiera realmente incluir cualquier diferencia, tal unidad tendría, ante todo, que ser "ella misma", tendría que existir en acto, y no meramente en potencia. (Una conciencia que no es realmente, no puede ser una conciencia, una conciencia no puede "ser" meramente virtual; puede darse la conciencia de una virtualidad, pero la conciencia misma debe ser siempre real, actual en vez de potencial). Sin embargo, para poder considerar la autoconciencia como actual, es preciso introducir en ella una diferencia real (¿ si no, de qué sería conciencia?) la cual, en tanto que real, estará liberada de la subsunción en la unidad de la autoconciencia, ya que esta unidad, en tal caso, no se podrá producir. No es posible, por tanto, que la autoconciencia sea el fundamento del principium principiorum, ni le es ya posible a la Selbstbewusstsein erigirse en "primordialidad absoluta". "A una no-presencia irreductible se le reconoce un valor constitutivo, y paralelamente

122. Husserl, CM, 70.

a una no-vida o no-presencia (o no pertenencia) a sí mismo del presente vivo se le reconoce una no-originariedad inerradicable."¹²³ Formulado del modo más conciso posible, esto significa que una diferencia pura viene a escindir la autopresencia."¹²⁴ Ocurre, en definitiva, que la unidad de la autoconciencia se halla irremisiblemente impregnada de no-identidad.

Llegamos a un resultado análogo partiendo de la supuesta estructura atemporal de la "presencia ante sí mismo" (Selbstgegenwart) del yo. Se trata de que, en principio, la conciencia de tal autopresencia no tiene por que coincidir con las fases temporales sobre las que se extiende, y ya Husserl nos previene al respecto. "No es necesario que adecuación y apodicticidad vayan cogidas de la mano (nicht Hand in Hand) (...) La experiencia de sí mismo (Selbsterfahrung) ofrece tan sólo un núcleo (Kern) de experiencia propiamente adecuada."¹²⁵ La autoconciencia, por consiguiente, a la vez supera y trasciende la "presencia viva ante sí mismo" (lebendige Selbstgegenwart), de la cual tan sólo la percepción del "núcleo" que forma el presente es, propiamente hablando, una percepción "adecuada", es decir, una percepción que capta su objeto aprehendiendo su mismidad. "Más allá sólo alcanza el yo a aprehender un horizonte supuesto, general e indeterminado, un horizonte formado por lo propiamente no experienciado pero necesariamente co-mentado o co-tenido-en-cuenta (das Mitgemeinte)."¹²⁶ Con lo cual la "presencia ante sí mismo" del yo, de índole presuntamente atemporal, existe tan sólo como postulado, y por lo tanto no sobreviene necesariamente en la realidad. En razón de la abertura que caracteriza el fluir temporal, es posible presumir la unidad de la autoconciencia en el tiempo, por más que tal presunción no pase de ser una mera conjetura, y la postulación de dicha unidad no se halle en modo alguno legitimada. Pasado y futuro pertenecen al horizonte inescrutado del no-presente. Esta constatación tiene como paradójica consecuencia que el presente se desliza, a su vez, hacia la "zona de sombra" de lo no-dado. Ni siquiera el "núcleo" del presente se manifiesta como percepción adecuada, y esta circunstancia se debe a la razón siguiente: en cuanto que el presente emerge tan sólo por me-

123. Jacques Derrida, La Voix et le phénomène (París: PUF, 1967), 5.

124. Loc. cit., 92.

125. Husserl, CM, 24.

126. Ibid.

dio de su desvinculación respecto del pasado inmediato (de modo que un presente que fuera indistinguible del pasado no dispondría de criterio alguno para el conocimiento de sí mismo como presente), es decir, en la medida que la condición necesaria para la conciencia del presente consiste en la relación diferencial con un no-presente, puede entonces afirmarse que la "presencia ante sí mismo" del presente no constituye dato absoluto alguno, al contrario de lo que principalmente pretendía Husserl. Si la dimensión absoluta de la autopresencia se fundamenta en una relación (la que necesariamente debe mantener con el pasado inmediato), no se trata ya de una dimensión absoluta, puesto que lo absoluto es lo que existe en y por sí mismo y no por medio de una relación con otra cosa. Se da la circunstancia, en definitiva, de que la escisión en el seno del yo es al mismo tiempo su propia condición de posibilidad; la subjetividad existe únicamente a partir de una diferenciación que sobreviene en su estrato más primordial y que detenta un rango originario.

- c) Ser y fenómeno. La unidad de lo inmediatamente dado no es dato fenomenal alguno.

Vemos, por tanto, que el principium principiorum, además de ser de dudosa formalidad (la exclusividad formal que se le atribuye desaparece al tener necesariamente que remitir al contenido tanto del sujeto como del fenómeno) es de aplicación imposible. Si la unidad del sujeto no puede ser legitimada, ¿a quién debe estar dirigida la autodonación originaria de la mismidad? ¿Para quién ha de estar dotado el objeto de "intuitividad presentificadora"? Y correlativamente, colocándonos ahora no en la posición del sujeto sino en la de la entidad que es para el sujeto, nos podemos preguntar: ¿Qué es, en el fondo, lo que a este presunto sujeto se "daría a sí mismo" originaria y presentificadoramente? ¿Qué es lo que, para este supuesto sujeto, podría de verdad ser? Vamos a ver cómo el mismo carácter tajante de la posición de Husserl respecto del tema del ser (en relación con el manifestarse del ser), señala directamente una aporía insuperable. Se trata de que lo "inmediatamente dado", en tanto que identificado como "lo que hay", carece de un transfondo unificador, de un polo de

relacionalidad que se constituiría en "mundo"; por efecto de tal carencia, la unidad de todo lo "inmediatamente dado" queda confinada en la misma fenomenidad. La "cosa misma" de la fenomenología no es el ente tal como éste es en sí, sino que es el ente tal como éste es para una conciencia, sin que importe para nada la posible relación entre el ser del ente y su "ser-objeto". Husserl identifica el ente con el fenómeno, es decir, con el mismo ente pero sólo en tanto que éste se muestra y se manifiesta; ocurre que una "cosa en sí" sustraída a la fenomenidad es para Husserl un concepto vacío. En suma: toda instancia que pueda ser legitimada como fenómeno propiamente hablando no existe, no es, no llega a alcanzar el ser. Aquí surge el problema correlativo de la (ya analizada) imposible unidad del sujeto, problema que sólo la especulación suprafenomenológica puede abordar; el ente como manifestación para un supuesto sujeto unificado carecería de unidad. La fenomenidad del fenómeno no es nunca dato fenomenal alguno. El aparecer mismo del ente no aparece jamás. El postulado de que solamente es lo que es legitimable como fenómeno, no puede, a su vez, ser legitimado. No es posible demostrar que la extensión del concepto de "ente" está formada solamente por lo que se manifiesta. Surge, por consiguiente, una indeterminación que perturba la aprehensión del fenómeno en tanto que fenómeno, ambigüedad que es correlativa de la que hemos evidenciado para el sujeto mismo. El "principio de todos los principios", por todo lo que hemos visto, es rigurosamente inaplicable.

- d) Recapitulación. La dificultad de localizar el "denominador común" de la fenomenología en la primordialidad del sujeto puro. El problema de la unidad del sujeto fenomenológico.

El resultado de analizar el derecho a la principialidad de los conceptos fenomenológicos fundamentales ha sido hasta ahora negativo. En nuestro trabajo de disección la fenomenología aparece como un "collage" o "patchwork" doctrinal, sin centro, fundamento, característica dominante o esencialidad organizadora. ¿Acaso el aspecto proteiforme de la doctrina fenomenológica la substraerá a la identificación de un denominador común que unifique todos sus componentes? De hecho tal factor unificador asoma

en un aspecto de la doctrina al que hasta ahora no hemos atendido: entre las múltiples características de la fenomenología se encuentra permanentemente la de ser una crítica a toda teoría que pretenda excluir al sujeto natural (concepto que en modo alguno debe ser confundido con el sujeto "mundano"), es decir, al sujeto que en vez de ser explicado por la teoría es la instancia fundamental que hace posible que la teoría detente un sentido. La función histórica de la fenomenología, así como su sentido último y unificador, consistirían, según tal punto de vista, en ser la crítica de todas las teorías que no dejan lugar para el sujeto correspondiente al mundo natural; la mayor influencia histórica de la fenomenología habría surgido de su oposición a substituir el sujeto y la Lebenswelt natural del mismo por las explicaciones teóricas. Recae en la fenomenología el mérito de haber reconocido como tarea propia la construcción de una teoría del mundo "natural" y de la correspondiente y originaria conciencia "pura". "Mundo natural" quiere decir exactamente lo contrario del mundo reductivamente descrito por el psicologismo y por todas las variantes del naturalismo. Ya en el antipsicologismo del primer Husserl aparece el tema de la primordialidad del mundo "natural": la tesis de que todas las teorías que pretenden explicar una determinada realidad basándose en la reducción o reconducción de la misma a una realidad distinta de ella, jamás pueden ser teorías de la realidad en cuestión. Lo impropio de reducir cualquier género de actividad humana a la "psicología" o a la "fisiología" de la misma, estriba en que las explicaciones que suministran estas ciencias no sobrevienen en la actividad que se considera: en la operación de ver, por ejemplo, no se manifiestan en sí mismas ni la fisiología de la vista ni la psicología de la percepción. Cuanto más completamente se reduce lo subjetivo a procesos físico-objetivos-materiales, tanto más tiende el sujeto a desaparecer de la consideración teórica. De esta evidencia incuestionable surge la reacción fenomenológica que pretende convertir en tema la realidad de lo subjetivo. "El naturalismo fisicalista se halla indisolublemente vinculado a la inaprehensibilidad (Unfassbarkeit) de la subjetividad activa", y el objetivismo ignora fundamentalmente "que lo primero no puede ser jamás la cuestión de qué es lo que 'objetivamente' pertenece al mundo, ya que lo primero en sí es la subjetividad, siendo ésta lo que ante todo postula ingenuamente el ser del mundo (das Sein der Welt) y lue-

go lo racionaliza y lo objetiva."¹²⁷

El planteamiento fenomenológico del problema de la subjetividad es deudor de la clarificación aportada por Dilthey. Este filósofo denunció la futilidad de todas las teorías que pretendían reducir a procesos materiales cualquier orden de realidad posible, al tiempo que reservaban un lugar para el sujeto en la misma realidad que se afanaban en disolver. Precisamente a partir de la crítica diltheyana descubrió Husserl la realidad del sujeto fenomenológico específico o puro, y que se caracteriza negativamente por no haber sido a priori aislado de la realidad (como ocurre con la noción clásica de sujeto, forzada y arbitrariamente escindido de su objeto), y por lo tanto por el carácter no problemático que entonces reviste la realidad para dicho sujeto, al contrario de lo que ocurría con el sujeto clásico. Epistemológicamente la fenomenología asume una ingenuidad ficticia, en el sentido de que a las incoherencias que presentan las teorías reduccionistas y psicologistas del conocimiento opone esta doctrina el punto de vista clarificador que exponemos a continuación. No se trata de justificar la existencia del objeto para el sujeto (el problema del escepticismo ante la realidad exterior), sino más bien de atender al hecho de que el sujeto, considerado en su automanifestación, es decir, en la presencia de sí mismo para sí mismo, o sea en su absoluta pureza fenomenológica, se halla vinculado per se, en sus actos perceptivos, a una entidad que es distinta de él mismo y que en tal sentido se puede considerar objetiva. Esta característica del sujeto fenomenológico habitualmente es designada por medio del término "intencionalidad"; ésta consiste, como hemos visto, en la circunstancia de que a las vivencias del sujeto les es dado simple, inmediata y corpóreamente lo que no es el sujeto. Con esta

127. Ideen, *Krisis*, 68-70. Esta capacidad de instituir "el ser del mundo", que Husserl asigna a la subjetividad, se convierte en el polo organizador de una ontología, la cual, sin embargo, resulta ser una "ontología sin diferencia" a causa de que todo posible matiz diferencial se esfuma con la "postulación ingenua del ser del mundo" a la cual Husserl trivializa en el párrafo que acabamos de citar. "El yo transcendental es para Husserl el ser, pero tal planteamiento es inaceptable en la medida que, si se le sigue el pie de la letra, todo ente desaparece (wird ausgelöst): hay ser, pero no puede haber diferencia ontológica. La diferencia ontológica es el proceso constitutivo." (Biemel, Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel, 310).

formulación quiere decirse que la tan problematizada "realidad" pertenece, en definitiva, al sujeto mismo como momento de los actos intencionales de éste, está en el sujeto no en un sentido idealista pero sí en tanto que siendo la realidad objetiva mentada por tales actos. Con lo cual el descubrimiento del sujeto fenomenológico coincide con el del mundo natural al que aquél se halla vinculado, y así quedan neutralizados los problemas (de escepticismo, justificación, o reducción) parasitarios de la escisión sujeto/objeto. Con el concepto de mundo natural queda superada la división clásica entre los objetos físicos, por una parte, y los "complejos subjetivos" (la función vestigial que el naturalismo asigna al sujeto) de dichos objetos, por la otra. Pero entonces, si la noción fenomenológica de sujeto y la correlativa de mundo natural sitúan esta problemática secular en vías de solución, ¿qué obstáculo se opone a que sea proclamada la principialidad del sujeto fenomenológico? Aquí nos hemos de enfrentar de nuevo a un problema que en las páginas precedentes hemos abordado ya desde el "principio de todos los principios", así como a partir de la Selbst gegebenheit, y al cual podemos ahora analizar desde la vinculación inextricable del sujeto en el mundo natural. Se trata del problema de la unidad del sujeto fenomenológico, unidad que Husserl se limitó a identificar con la unidad de la "conciencia" o de la "corriente de las vivencias"; tal unidad, sin embargo, es una entidad cuestionable demarcada por un concepto que nunca ha sido satisfactoriamente analizado. Cualquier referencia a tal unidad implica, por lo pronto, que el sujeto consiste en una sucesión continua de vivencias intencionales. Dicha implicación impone la tarea de analizar la estructura temporal de tal sucesión, como hizo Husserl en PHIZB, un análisis que dio por resultado la concepción del sujeto fenomenológico como el "polo de identidad de las vivencias" entendido en su extensión temporal. Ya hemos descrito, en relación con la teoría fenomenológica de la temporalidad, las aporías insolubles que contiene tal planteamiento; ello explica que Husserl dedicase los últimos años de su vida a elaborar una determinación concreta de la unidad del sujeto, concibiendo éste como el "substrato de las habitualidades (Substrat der Habitualitäten)" en el sentido que "en la medida que asumo una convicción (o una decisión, un juicio de valor, un acto de voluntad) puedo volver a ella repetidamente y siempre la encuentro como la que es mía, la que me pertenece, la que me es habitualmente propia; es decir, me encuentro a mí mismo como el yo

al cual este hábito permanente determina como tal yo persistente (verharrend)."¹²⁸ Tales "habituales", además, no sólo tienen que ver con el pasado, sino que Husserl entiende también por tal "substrato" las actuaciones del sujeto que, en vez de ir quedando paulatinamente sin efecto por el paso del tiempo, detentan un significado que es determinante para el futuro del mismo sujeto. Se trata, por tanto, de las actuaciones del sujeto que (como ocurre de manera primordial con las del ámbito decisionista) contribuyen a caracterizar el sujeto, por cuanto instituyen o imprimen "habituales" en él. Sin embargo, esta construcción concreta de la unidad del sujeto, cuyo eco heideggeriano no puede ser disimulado, fue sólo tentativamente enunciada por Husserl; el problema de la unidad del sujeto, la cual sería interpretada por Heidegger en SuZ como la "Sorge hacia el propio poder-ser", al quedar como una tarea fenomenológica todavía por resolver, desplaza al sujeto de cualquier posición de posible centralidad.

7. La imposible principialidad de la estructura reflexiva de la teoría fenomenológica, y de la autorreferencia inmediata y autofundamentación absoluta del yo puro.

a) La estructura reflexiva de la teoría fenomenológica. La caracterización presencial de la autorreferencia del yo puro. La autofundamentación absoluta del yo como autopresencia originaria.

En líneas generales las interpretaciones de la identidad de la fenomenología se clasifican en dos grandes grupos: las que consideran primordialmente esta doctrina como un método con pretensiones universalistas, y las que pretenden determinarla como una estructura teórica, es decir, un entramado de enunciados que detenta en propiedad un contenido.¹²⁹ Reper-

128. Idem, CM, 68.

129. ¿Qué es, de hecho, la fenomenología? Parece consistir en una colección de esquemas programáticos, una sucesión de declaraciones de intención sólo muy en parte llevadas a cabo; el "trabajo paciente y pomenorizado" ha sido habitualmente trocado por digresiones metodológicas.

torio de imperativos metodológicos o teoría que describe un ámbito específico de la realidad, tal es la doble dimensión aludida. Sin embargo, hay que señalar lo siguiente acerca del carácter "teórico" de la fenomenología: lo esencial de la teoría fenomenológica no reside en la aspiración hacia una inmediatez absoluta, como tampoco se halla expresada en la habitual e indefinida exigencia de originariedad en la donación del objeto intencional. No consiste en la simple formulación de un ideal que se plasma en una divagación desiderativa, ni en la exposición de un valor al que hay que tender asintóticamente y que por tanto tiene sólo un alcance metodológico. El núcleo esencial de la teoría fenomenológica, como vamos a ver a continuación, parece consistir más bien en una estructura reflexiva. Desde tal punto de vista las perplejidades encontradas en la búsqueda de una principialidad fenomenológica pueden haber sido debidas a la insistencia en establecer, ya fuera una supuesta dimensión positiva de la doctrina, o bien un principio fenomenológico formal (más o menos vinculado al "superprincipio" enunciado por el mismo Husserl) de naturaleza no reflexiva. De modo intencionado hemos dejado para el final de nuestra exploración la consideración siguiente: determinar lo peculiarmente fenomenológico a partir de la estructura reflexiva de la doctrina. Bien podría ocurrir, en efecto (es la alternativa que vamos ahora a intentar establecer) que la reflexividad fuera la buscada dimensión común y unificadora.

¿En qué sentido la estructura reflexiva vendría a expresar lo fenomenológicamente esencial? El planteamiento básico es el siguiente. Del status propio del yo transcendental, el cual se halla referido a sí mismo a la vez que, en tanto que es el yo del acto de reflexión, permanece anónimo, se sigue que el método fenomenológico, en su conjunto, se halla también continuamente referido a sí mismo; el transcendentalismo absoluto sólo es posible, paradójicamente, en tanto que movimiento reflexivo y continuo. Dicho más específicamente, ocurre que el "yo transcendental" o el "polo puro del yo" (rein Ich-Pol) conlleva una articulación por medio de la cual se refiere a sí mismo con una total subordinación a las condiciones impuestas por el ideal de la purificación fenomenológica, es decir, sin que tal operación reflexiva llegue a afectar el ámbito del ego psíquico o de la realidad mundana. Pero, al mismo tiempo, dicha articulación es la entidad que hace posible que el yo (o el polo del yo) pueda

fundamentarse a sí mismo como principio absoluto, es decir, como una "interioridad" que es anterior a toda "exterioridad". O bien, dicho de otro modo, como un ámbito "interior" que no debe a la mediación de otro "exterior" el conocimiento que tiene de sí mismo; conocimiento que, además, debe ser in-mediato, no habiendo sido obtenido ni formalmente ni a partir del objeto. Esta inmediatez es caracterizada por Husserl acudiendo a las metáforas de la presencia: "presencia para sí mismo", "presente vivo", "venir dado por sí mismo a la presencia", "autopresentificación", etc. La fenomenología, en tanto que teoría, se centra en la autorreferencia del yo transcendental, y en la consiguiente autofundamentación del mismo como principio absoluto. De esta manera, la habitual caracterización de la fenomenología como programa que propugna la absoluta originariedad de las aprehensiones del sujeto, aparece como secundaria o derivada respecto del siguiente principio estructural: La persistente aspiración fenomenológica hacia un tipo de evidencia que corresponda a una donación o "venir-dado originario", no es más que la caracterización, desde una "presuposición metafísica",¹³⁰ del conocimiento inmediato que el yo transcendental tiene de sí mismo.

130. Derrida, Voix, 3. Sin embargo, la referencia a tal "presuposición metafísica" es irrenunciable para la fenomenología ortodoxa: "El yo es absoluto porque no se refiere a otra cosa más que a sí mismo, y tal autorreferencia o reflexividad es esencial" (Cornelis A. van Peursen, "Die Phänomenologie Husserls und die Erneuerung der Ontologie", Zeitschr. für phil. Forschung 16 (1962), 494), y premonitoria de la posición crítica de Derrida: "La dificultad en la fenomenología es que en ella se habla del yo transcendental cuando en realidad no se puede hablar de él a no ser que se le ponga en relación con el mundo real." (Ibid.). Van Peursen se anticipa a Derrida por cuanto el trabajo citado, del año 1962, es anterior a las críticas antihusserlianas del filósofo francés. Sin embargo, es T.W. Adorno el filósofo que, con su teoría de la no-identidad del sujeto, se erige en verdadero precursor del deconstructivismo derridiano: "No hay, en definitiva, concepto alguno de sujeto que pueda ser mantenido con una pureza tal que no remita, de la manera que sea, al llamado constitutum, ni, por otra parte, deje de presuponer el constituens." (T.W. Adorno, Philosophische Terminologie, vol. II, (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973), 142).

La validez de este "principio estructural" fenomenológico, cuyas consecuencias han sido puestas de manifiesto por los análisis de Derrida, parece, hoy por hoy, incuestionable. Si bien el mérito de haber iniciado esta vía explicativa recae sobre los críticos de la metafísica de la presencia, el reconocimiento de que "Husserl, por más que haya afirmado haber partido de cero, mantiene, a pesar de todo, una presuposición: la metafísica de la presencia,"¹³¹ es obra de quienes, superando las reservas derridianas, han sostenido que "en sus descripciones de los fenómenos de tiempo, lenguaje, y alteridad el mismo Husserl revela la necesidad de comprender la presencia y la ausencia como co-primordiales, y considerarlas como condición para (if an account is to be given) ir a 'las cosas mismas'".¹³² Desde tal punto de vista la fascinación fenomenológica por la presencia originaria vendría a ser el resultado de la autointerpretación a la que Husserl somete el verdadero tema de la doctrina. El haberse subtraído a la primordialidad de la presencia sería, a su vez, la consecuencia de haberse desviado de la línea programática auspiciada por la misma autointerpretación. En general, y con la excepción de la discrepancia manifestada por quienes profesan la epigonalidad husserliana, parece incontestable que el persistir fenomenológico en la retórica de la presencia ha sido el resultado de una "adhesión dogmática" que acabó por transmitir a la fenomenología unas espúreas señas de identidad: haber reconocido "como origen y garantía de todo valor el 'principio de los principios', o sea la evidencia donadora originaria, el presente o la presencia del sentido en relación con una intuición plena y originaria."¹³³

131. Wolfgang W. Fuchs, Phenomenology and the Metaphysics of Presence, (La Haya: Nijhoff, 1976), 9.

132. Loc cit., 5. Fuchs, crítico de Derrida, no rechaza la fijación husserliana en la presencia: ésta "constituye el momento epistemológico y metafísico, el summum (the high point) de la actividad filosófica. Sólo así puede ser entendido el intuicionismo de Husserl" (loc. cit., 3-4). Pero añade que "contra sus propios deseos Husserl muestra (...) que la des-presentación es tan originaria como la presentación, (...) que la ausencia es co-primordial con la presencia" (Ibid.). El subrayado es nuestro.

133. Derrida, op. cit., 3.

- b) El esquema autorreferencial de la conciencia. Los problemas de la autoconstitución del yo transcendental en tanto que idealidad pura y principio absoluto.

La remisión de la exigencia programática de autodonación originaria (durante largo tiempo el eje unificador del movimiento fenomenológico) a un plano subalterno¹³⁴ vino originada por la crítica a la presuposición husserliana de que la conciencia es un caso particular de intuición, y la autoconciencia un caso particular de intuición "interna".¹³⁵ Con este planteamiento se convierte entonces la autoconciencia en un caso particular de conciencia, y concretamente en la reflexión de la conciencia por sí misma. De hecho, la fenomenología nunca se ha decidido a considerar explícitamente la autoconciencia (o sea la subjetividad tomada en el sentido de una "yoidad") como un problema central; y sin embargo no puede desestimarse la importante función que la categoría de la reflexividad ha desempeñado en el pensamiento husserliano. Por ejemplo, los mismos actos intencionales tienen una estructura fundamentalmente autorreferencial, patente, ante todo, en

134. Un plano, como hemos visto, no sólo de importancia derivada y por lo tanto menor, sino, además, de orden inauténtico o ilegítimo desde un punto de vista fenomenológico, por cuanto resulta de caracterizar una estructura reflexiva fundamental desde el dogma, prejuicio o presuposición de la primordialidad de la presencia.
135. Tanto para Derrida como para los objetores pertenecientes a la tradición analítica, este planteamiento comete el error básico de tomar como objetos los datos elementales de la conciencia, en vez de concebirlas como estados de cosas (Sachverhalte), es decir, entidades articulables en proposiciones. Aunque "Husserl presintió (hat gespürt) la primacía de las proposiciones ante los nombres propios", en fenomenología no se reconoce que "la proposición es la unidad primaria de significación por ser la unidad mínima de entendimiento intersubjetivo. Un nombre puede ser comprendido, pero con él nada puede ser dado a comprender". (Ernst Tugendhat, "Phänomenologie und Sprachanalyse", Hermeneutik und Dialektik. Festschrift für H.G. Gadamer, ed. por R. Bubner et alii, vol. II (Tübingen: Mohr, 1970), 22 y 23). También se subraya en el ámbito analítico el error fenomenológico de no reconocer que los actos intencionales sólo pueden detentar significado en el lenguaje. Tales deficiencias serían, en definitiva, una consecuencia del empecinamiento fenomenológico en el esquema sujeto/objeto de la tradición transcendental "a la cual el análisis del lenguaje opone, en el mismo nivel fundamental (y en contra tanto de la principalidad del sujeto como de la orientación objetiva) el entendimiento intersubjetivo sobrevenido en el lenguaje en tanto que nuevo sistema universal de relación. Es el mismo programa que la hermenéutica, sólo que afirmado a un nivel más elemental." (ibid.).

la característica de las vivencias de la conciencia consistente en la posibilidad de referirse a sí mismas "directamente", es decir, de vincularse consigo mismas sin entrar en contacto con el mundo empírico. De hecho, gracias a esta capacidad de autorreferencia por parte de las vivencias intencionales es posible practicar la epojé: la "desconexión" respecto de la existencia "real", o sea "transcendente". La exclusión del "mundo" que efectúa la epojé es, al mismo tiempo, la admisión de que toda validez última queda idealmente confinada en la vida interior de la conciencia, la cual se constituye en un proceso de autoapercepción por el que se objetiva a sí misma como vida "interior". Tal "interioridad", a su vez, se fundamenta en la oposición del proceso autoaperceptivo en relación con una vida de la conciencia de índole "exterior". La circunstancia de que las vivencias intencionales puedan referirse "directamente" a sí mismas, dando lugar a que la conciencia se autoconstituya aperiécticamente, y pueda seguir siendo conciencia aún después de haberse desconectado del mundo por medio de la epojé, relega a un plano mundano-"objetivo" toda entidad que pretenda arrogarse, reproduciendo así la aspiración del yo psíquico fenomenológico, el atributo de la conciencia. Dicho de otro modo: con la autoconstitución de la conciencia queda ésta relegada al mismo proceso autorreferencial; ninguna de las componentes mundanas desconectadas de la epojé puede arrogarse tipo alguno de conciencia: ni siquiera las componentes que constituyen el yo psíquico, el cual se erigía como el presunto lugar de la conciencia antes del giro transcendental. Quiere esto decir que, desde la epojé, el mundo se halla presente en la conciencia en un grado de residualidad o irrelevancia que es una consecuencia de haber perdido toda posible función activo-validadora, debiéndose tener en cuenta que este papel vestigial de la presencia del mundo se extiende también entonces al yo psíquico-personal.¹³⁶ Este estado de cosas significa, en de

136. Queda abierta, sin embargo, la cuestión, suscitada por los estructuralistas, de si en realidad el yo puro puede constituir la conciencia de sí mismo precisamente a causa de la presencia vestigial desconectada e inactiva de lo mundano, presencia a la que el carácter residual no substraer la posibilidad de funcionar como un sistema significante articulador de una autorreferencialidad que, en este caso, es evidente que no sería inmediata.

finitiva, que el yo puro transcendental tiene conciencia del yo psico-físico-personal en tanto que ser mundano, yo psico-físico que, entonces, resulta ser derivado o secundario respecto del yo transcendental. El yo puro tiene conciencia, pues, del yo empírico como de una entidad cuya naturaleza es asimilable a la de los objetos del mundo. Tal asimilación ayuda a comprender, además, la razón por la cual el mismo yo empírico-mundano no puede ser identificado como conciencia en sentido estricto; de hecho, a causa de que la realidad de la conciencia es una exclusiva del yo puro, éste, desde su posición autosuficiente, no necesita establecer contacto alguno con el yo psíquico de la realidad mundana.

De modo que si al yo psico-físico le es substraída la dimensión de la conciencia, quedando entonces reducido a una entidad de la cual es consciente el yo transcendental (y sólo el yo puro puede tener conciencia de algo), resulta marginado el yo psico-físico de la relación que consigo mismo mantiene el yo transcendental. Tal circunstancia da lugar, entonces, a que éste se constituya a sí mismo en tanto que principio absoluto. En otras palabras: si el yo empírico queda desprovisto de la dimensión de la conciencia, y en cambio al yo puro transcendental le corresponde la posibilidad de tener conciencia de lo empírico-mundano, pero al mismo tiempo su funcionamiento es independiente de toda referencia a cualquier tipo de "exterioridad", entonces el yo transcendental se autoconstituye como principio absoluto, es decir, en tanto que conciencia de sí mismo que no requiere, para su constitución, de mediación extraña alguna, es decir, que no necesita instancia alguna de índole exterior a sí misma. (Esta autoconciencia in-mediatamente es precisamente la entidad que, como se ha visto, caracteriza Husserl por medio de las metáforas de la presencia). A partir de estos resultados la autoconciencia asume en fenomenología una importante función teórica, por cuanto garantiza la existencia de una suprarrealidad: un mundo puramente ideal, una idealidad que es infinitamente transcendente respecto de todo ente mundano. Sin embargo cabe preguntarse: ¿Por qué es teóricamente decisiva la consecución de tal idealidad pura? En el análisis de la presencialidad, llevado a cabo al introducir el tema reflexivo, había ya latente una respuesta. La idealidad es decisiva precisamente porque se halla a la par con la caracterización presencial de la ya descrita autorreferencia

inmediata del yo puro: sólo por medio de la expulsión de lo objetual-mundo no es posible obtener una incontaminada modalidad de autopresentificación (la Selbstgegenwärtigung que Husserl anhelaba); y sólo la presencia absoluta y originaria, es decir, en último término, la "presencia llevada ante sí misma", realiza el proyecto metafísico latente en toda la fenomenología.

Ocurre, sin embargo, que el fundamento de la autorreferencialidad del yo puro radica, como se ha visto, en la autoconstitución aperceptiva de la conciencia y, en definitiva, en la estructura reflexiva de las vivencias intencionales, o sea en la posibilidad, que éstas detentan, de referirse a sí mismas. Esta justificación del principio autorreferencial del yo significa, en suma, que la autoconciencia tiene que exteriorizarse, tiene que hacerse patente a sí misma precisamente en (y por medio de) la instancia que, con el fin de obtener la pura autopresencia, ha pretendido insistentemente desconectar o virtualizar: lo mundano, lo exterior, lo empírico, lo no-presente, lo otro; o bien, expresándolo en otro registro, el lenguaje, el cuerpo, la temporalidad. Esta aparente paradoja nos sitúa, de acuerdo con los críticos de la metafísica presencial, en el centro de la aporía que es la consecuencia inevitable de haber persistido en dar por válido este postulado: el segmento esencial de la teoría fenomenológica consiste en una estructura reflexiva. Tal aporía se dispone del siguiente modo: a) O bien la "esfera de la exterioridad" (el conjunto de entidades empírico-mundanas que acabamos de relacionar) es interpretada como secundaria o derivada. En tal caso la conciencia se halla desprovista de todo posible elemento dotado de presencia originaria y por medio del cual, entonces, pudiera acometer la operación reflexiva en la que reside la única posibilidad, para la misma conciencia, de auto-constituirse con la pureza que es su misma condición de existencia. Es decir, la conciencia carece, en tal caso, de todo posible medio con ayuda del cual pudiera proceder a su autoexteriorización, es decir, llegar a hacerse presente a sí misma; un medio que, de existir, tendría que ser paradójicamente capaz de efectuar una mediación con carácter de inmediatez. Un medio, en definitiva, no sólo inmanente sino también originario. Se trata, pues, de que la oposición entre una esfera interior originaria y una esfera exterior derivada no puede intervenir en la constitución de la unidad de la autoconciencia a causa de que, sim

plemente, presupone tal unidad. b) O bien la "esfera de exterioridad" es interpretada como virtual (es decir, como ficticia e irreal por sí misma, y en modo alguno irreal por efecto de una operación irrealizadora llevada a cabo por el sujeto). En tal caso la oposición de dicha esfera respecto de la interioridad pura carece de la autonomía que es condición de posibilidad para la trascendentalidad. En consecuencia se desvanece la posibilidad de que exista una realidad de la cual el yo pueda desmarcarse. A menos de pretender imponer a esta problemática un molde formal de tipo dialéctico que haría difícil establecer una relación clara de fundamentación, hay que admitir que si la "esfera de exterioridad" es, en definitiva, un efecto o producción del yo trascendental, no puede, al mismo tiempo, ser el ámbito respecto del cual establece aquél su propia trascendentalidad. En un caso así, por consiguiente, la vida psíquico-mundana sería una mera réplica de sí misma, es decir, de la "vida interior" del yo trascendental. Si lo mundano-exterior es meramente virtual, a causa de que la oposición entre lo ideal y lo real es, por principio, immanente a la esfera de la subjetividad pura, aparece ésta, de hecho, totalmente incapaz de llegar a constituir un "otro" independiente de sí misma. Al ser la oposición entre lo trascendental y lo psíquico-mundano immanente a la "vida trascendental" misma (ya que esto es lo que significa la virtualidad de lo "exterior"), a lo más que llega la subjetividad pura es a la autorreplicación indefinida, y por tanto queda confinada a la continua autorreproducción o generación clónica de sí misma, sin poder jamás alcanzar la alteridad.

La teoría fenomenológica del sujeto se encuentra, por tanto, con dilemas aparentemente insolubles, los cuales es preciso referir a los orígenes de dicha teoría. Del ya comentado punto de arranque de todo planteamiento fenomenológico, es decir: "los objetos son para mí lo que son, tan sólo en tanto que objetos de una conciencia real y posible", es natural extraer el principio fundamental de una teoría del sujeto: "el yo trascendental sólo es lo que es, en relación con objetos intencionales". Se establece así una polaridad que corresponde a los dos tipos posibles de constitución trascendental. Puede tratarse, en efecto, de la constitución de un objeto en tanto que entidad idéntica a sí misma. Pero puede ser, también, que lo constituido sea un yo idéntico a sí mismo en todas sus vivencias, es

decir, un yo que es un ente para sí mismo en un proceso de evidencia continua, un ente que se constituye continuamente a sí mismo como ente. Hemos visto ya cómo este planteamiento autotético conduce a dificultades insuperables, derivadas de la necesidad en la que se halla el sujeto transcendental de ser, a la vez, constituyente y constituido. Ya que, en tal caso, el regressus in infinitum que está al acecho sólo puede ser evitado postulando la existencia de un yo constituyente puro previo a todo proceso constitutivo. Tal supuesto yo puro, entonces, no podría venir afectado por determinación alguna, y tendría que ser, como Husserl señala, un "polo de identidad vacío". Un sujeto tan absolutamente vacío, un prototipo tan ayuno de determinaciones es, sin embargo, un artefacto rigurosamente antifenomenológico, por cuanto no corresponde a modo alguno de donación. Ya hemos visto como Husserl, consciente de que el mencionado "polo vacío" es fenomenológicamente impresentable, recurre a la eficacia de unas supuestas "habitualidades (Habitualitäten)", las cuales vendrían a representar las determinaciones autodeterminadas (o sea el constituir autoconstituido) del yo transcendental. No queda claro con esta supuesta solución, sin embargo, el modo cómo tales "habitualidades" consiguen eludir la restricción impuesta por la reducción fenomenológica, ni como, en el caso de que consigan inmunizarse contra los efectos de la misma, puede ser descrito el yo constituyente que necesariamente ha de preexistir a la adquisición de tales habitualidades. O sea, recapitulando, que: o bien no puede ser evitado el regressus entre constituents y constitutum, o bien resulta que el yo transcendental es un polo vacío y por lo tanto no puede tener lugar constitución fenomenológica alguna. Empleando los términos ya especificados de Vollzug y Vorliegen, los cuales designan conceptos cuya indistinguibilidad reclama la fenomenología, podemos referir el desempeño que se exige al yo transcendental como simultáneamente "vollziehend" o tético, ya que es transcendental, y "vorliegende" o tesis, ya que es conocible; el yo transcendental no puede sustraerse a esta problemática unidad, y su actividad debe ser antepuesta a todo tipo de conocimiento posible si se pretende asignar a éste una fundamentación. No sólo la coexistencia de ambas presuposiciones, la activa y la pasiva, la espontánea y la receptiva, es problemática, sino que el mismo carácter de tesis, es decir, la misma determinación "vollzogene" o positiva del yo, es fenomenológicamente insostenible, ya que según esta doctrina toda positividad debe ser demolida por la reducción. Teniendo en cuenta, además, que

la positividad del yo transcendental ha de ser, al mismo tiempo, toda positividad posible, es dudoso que pueda quedar algún vestigio de tesis una vez operada la reducción. No se ve claro, en definitiva, cómo puede ser el yo transcendental el polo del Vollzug, la instancia tética y tematizadora de toda experiencia, y al mismo tiempo el objeto de la experiencia; no es posible percibir nítidamente cómo la protosubjetividad puede ser el origen último de toda imposición de sentido, y simultáneamente ser tal protosubjetividad un objeto para el conocimiento. En el fondo de esta problemática, como es obvio, y en relación con la revisión de la que Heidegger le hará objeto, se halla latente el hecho de que Husserl no deja de postular implícitamente que el sujeto transcendental se constituye siempre en tanto que ente, persistiendo así en la identificación del concepto de ente con la circunstancia de "estar constituido". A Heidegger, como veremos, el fracaso de tal "entificación" de la subjetividad le parece ya una razón suficiente para postular que el sujeto es un ente en un sentido muy distinto de cómo son entes los objetos no subjetivos, problema que nos conduce directamente a la cuestión de identificar el agente que determina lo que es un ente. La "cuestión acerca del ser" heideggeriana irrumpe, pues, en el momento en que constituyente y constituido aparecen indistintamente como un ente. Por esta razón puede afirmar Heidegger que Husserl, a causa de sus presuposiciones ontológicas, "no ha podido pensar la subjetividad [como tal subjetividad] del sujeto". Como vamos a referir en detalle en la IIIª Parte, las aporías de la teoría fenomenológica del sujeto, si bien no conducen necesariamente a la revisión de Heidegger, se encuentran en perfecta armonía con las posiciones heideggerianas que dan lugar a la "dimensión de ruptura" entre la ontología fundamental y la doctrina de Husserl.

El segmento esencial de la teoría fenomenológica no puede, como consecuencia de todo lo que precede, consistir en una estructura reflexiva. A estas perplejidades conduce el intento de caracterizar como teoría reflexiva el proyecto fenomenológico, es decir, el esfuerzo por convertirle en una doctrina positiva, en la que las directivas metodológicas serían deducibles de la autorreferencialidad de los principios. La fenomenología como teoría se resuelve, inevitablemente, en una doctrina de la conciencia en la cual acaba por destacar el signo antifenomenológico, es decir, viene a transformarse en una doctrina en la que la caracterización presencial de la autorre-

ferencia in-mediata del yo puro (reflexividad de base que es, al mismo tiempo, el candidato natural, bajo tal planteamiento, al rango de principio absoluto de la fenomenología) pasa a ocupar una posición de orden secundario. Con tal circunstancia la fascinación fenomenológica por la presencia aparece tan sólo justificable en la medida que es el resultado de una autointerpretación en la cual Husserl olvidó tematizar su propia y persistente adscripción a la tradición filosófica.

8. El esencial pluralismo temático de la fenomenología, y las consecuencias de la identidad metodológico-formal de la doctrina.
 - a) La ambigüedad de la fenomenología: la inexistencia del tema o contenido específicos de la misma. Su posible identidad en tanto que universalismo metodológico-formal.

Hagamos un breve balance del análisis sistemático de los temas fenomenológicos que acabamos de llevar a cabo, el cual estaba orientado a determinar una fundamentalidad en la doctrina. La exploración ha sido exhaustiva, pero el resultado es negativo. En fenomenología no hay instancia alguna que sea principal o esencial, y la cual, de haber existido, hubiera podido refrendar, si hubiera sido recogida por la ontología fundamental, las interpretaciones sobre esta doctrina que detectan en la misma una identidad fenomenológica. El tema específicamente fenomenológico no existe. No hay en la fenomenología principio alguno que sea capaz de instituir unidad. Hemos probado que la fenomenología es un repertorio de temas y actitudes laxamente interrelacionados, y que se vuelve inevitablemente aporética toda tentativa de establecer un tema dominante o una categoría fundamental capaces de otorgar identidad a la doctrina. La fenomenología carece de la unidad que correspondería a una totalidad compleja conteniendo una entidad funcionalmente dominante, la cual, en última instancia, determinaría la identidad global. Tampoco puede ser considerada la fenomenolo-

gía, como se ha visto, una totalidad circular y expresiva fundamentada sobre una entidad central, la cual se erigiría en categoría fundamentadora y principio genético, participando las demás entidades en la expresión de esta centralidad. Ni hay tampoco relaciones de analogía o correlación claras entre los temas fenomenológicos; no mantiene esta doctrina vínculos no aporéticos de causalidad lineal, mediación expresiva o correlación analógica. La fenomenología es un ejemplo característico de teoría formada por un "collage" de temas y principios; o sea que es un paradigma de "patchwork theory" o de "Bauklötzchentheorie",¹³⁷ términos aproximadamente traducibles por "teoría hecha de trozos sueltos" y "teoría análoga a un juego de construcción": las piezas del juego se hallan yuxta- o superpuestas, lo mismo que los temas de la doctrina, pero sin que exista entre ellas relación alguna de fundamentación. Esta peculiaridad de la doctrina fenomenológica puede ser descrita utilizando un término que W. Benjamin extrajo del contexto astronómico para asignarle rango meditativo. La fenomenología, en efecto, podría también ser llamada una "constelación": "un enjambre más yuxtapuesto que integrado, formado por elementos cambiantes que se resisten a ser reducidos a un denominador común, un núcleo esencial, y un primer principio generativo."¹³⁸ Sea cual sea el predicado elegido para caracterizar la peculiaridad de la doctrina, nuestra investigación ha probado sistemáticamente la validez de las reservas apuntadas, aunque no desarrolladas, por Hossenfelder: "Se tiene la impresión de que Husserl no se llegó a aclarar del todo (nicht bis zur vollen Klarheit gelangt ist) sobre lo que la fenomenología es capaz de conseguir, y acerca de cómo las diversas componentes de la doctrina se hallan funcionalmente interconectadas."

137. El traductor al inglés de la Crítica de la Razón Pura, Norman Kemp Smith, concibe al opus kantiano como un caso de "patchwork theory" (Cf. W.K. Werkmeister, "What did Kant say", Kant-Studien, 73 (1982), 119); el también kantiano G. Martin indica como ejemplo de "Bauklötzchentheorie" toda metafísica que cosifique los accidentes (Martin, Metaphysik, 71). La cita de Hossenfelder es de: Malte Hossenfelder, "Kants Idee der Transzendentalphilosophie", Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft, ed. por I. Heidemann y W. Ritzel (Berlin: de Gruyter, 1981), 322-3.

138. Martin Jay, Adorno, (Londres: Fontana, 1984), 15. El texto original dice: "a juxtaposed rather than integrated cluster of changing elements that resist reduction to a common denominator, essential core, or generative first principle."

Tal es el resultado obtenido en nuestra búsqueda de una principialidad; la intención de determinar lo esencialmente fenomenológico se ha visto sistemáticamente frustrada, y sólo hemos probado la esencial ambigüedad de la doctrina, es decir, la circunstancia que Waelhens especifica como "lo que hace de la fenomenología a la vez una doctrina de la constitución y una doctrina de la intuición, lo que la define como un empirismo superior, (...) aunque también pretenda presentarla como la instauración radical de la subjetividad". Este autor refiere dicha ambigüedad a la "inevitable incompatibilidad que existe entre, por un lado, la ambición de pensar la filosofía como una ciencia rigurosa, ambición que presupone la posibilidad de una reflexión total y perfecta, y por otro lado la admisión de una facticidad irrecuperable como característica de la conciencia intencional."¹³⁹ Cabe preguntarse, sin embargo, si éstos son los únicos aspectos que reviste la ambigüedad de la fenomenología. ¿No puede darse en esta doctrina un estrato profundo de equivocidad, un foco interior de contradicción que sería intrínseco a la fenomenología, y del cual se derivarían todas las manifestaciones que hemos venido registrando? Como se ha visto, los fenomenólogos han interpretado la ambigüedad de la doctrina como indecidibilidad entre pretensiones igualmente justificadas, coexistencia de fundamentalidades, o saturación conceptual impenetrable; siempre como exceso, pero nunca como carencia o vacío. ¿No puede ocurrir, sin embargo, que la entidad específica de la fenomenología, y a la vez la causa de su inherente irresolución, sean la (quizá necesaria) carencia de tema propio? Lo fenomenológicamente específico no sería entonces tan sólo de naturaleza formal, reflexiva o no, sino que esta formalidad daría lugar a la aplicabilidad universal de la doctrina al excluir toda referencia a un contenido, tema o positividad permanentes y específicos. (No basta, en efecto, con identificar un principio formal. Ya hemos visto cómo la simple postulación de un principium principiorum, de supuesta exclusividad formal, conducía inevitablemente a unos contenidos, el sujeto y el fenómeno, sin cuya presencia el principio formal no tenía sentido. Ninguno de los formalismos que hemos analizado era un principio en sí). Se trata, pues, de la sospecha acerca de si la instancia específicamente fenomenológica no residirá precisamente en el proce-

139. Alphonse de Waelhens, "L'Idée phénoménologique d'intentionnalité", Husserl et la Pensée Moderne, (La Haya: Nijhoff, 1959), 120-121.

der que se suele reprochar a Husserl: haber presentado el programa y las directivas para una intensa labor futura de signo positivo, "un trabajo paciente y pormenorizado", pero haber publicado predominantemente disquisiciones metodológicas. ¿No serán la indiferencia temática, la índole arbitraria de su contenido, o en una palabra: su potencial universalidad, el aspecto esencial de la doctrina? Ya hemos visto en qué acaban los intentos de determinar una dimensión substantiva en la fenomenología; puede suceder, por consiguiente, que la especificidad fenomenológica resida en el método. ¿Será cierta, por lo tanto, la afirmación de Heidegger en SuZ de que a la fenomenología no le interesa el qué sino tan sólo el cómo? Heidegger propugna en SuZ una interpretación de la fenomenología en la que ésta es considerada como un método puro (en obvia contradicción con las referencias a la fenomenología hechas más tarde, y que, como hemos visto en la Iª Parte, vinculan la ontología fundamental con determinados contenidos teóricos de la obra temprana de Husserl), de manera que el término "fenomenología" no designa para Heidegger un objeto temático sino más bien la índole de un tratamiento (Behandlungsart) filosófico. "El tratamiento que recibe |en SuZ| la cuestión del sentido del ser es de índole fenomenológica. Con lo cual |SuZ| no se asigna a sí mismo ni una 'posición' (Standpunkt) ni una 'dirección' (Richtung) específicas, ya que la fenomenología no es ninguna de las dos cosas, y no lo puede llegar a ser poco que se comprenda a sí misma. La expresión 'fenomenología' designa fundamentalmente el concepto de un método (Methodenbegriff). No caracteriza el 'qué' del contenido de los objetos de la investigación filosófica, sino el 'cómo' de los mismos."¹⁴⁰. Lo cierto es, sin embargo, que este diagnóstico heideggeriano ha sido siempre considerado como la expresión, superficial y cortés, de un

140. Heidegger, SuZ, 27. Queda por demostrar que esta toma de posición de Heidegger sobre la identidad de la fenomenología corresponde al contenido de SuZ en tanto que obra "fenomenológica". La única manera de valorar la filiación fenomenológica de SuZ, sobre todo a la vista de las difusas admisiones metodológicas de su autor, sigue siendo la vía negativa: si se prueba la no-existencia de un contenido fenomenológico esencial queda destruida toda sospecha de que el mismo haya podido ser recogido en SuZ. Por esta razón hemos intentado minuciosamente determinar la identidad de lo fenomenológico; ya que de haber dado por buena la autointerpretación metodológico-formalista de Heidegger hubiéramos podido acometer directamente, es decir, empezando de entrada con un planteamiento exclusivamente formal, la tarea de establecer una filiación entre las dos filosofías.

vestigio de fidelidad hacia Husserl, es decir, de la componenda entre un discipulaje reticente y el práctico abandono de la posición fenomenológica. Por todo ello tal criterio de Heidegger ha merecido bien poca atención, y "fenomenología" ha seguido designando un contenido: el análisis intencional de los actos de la conciencia en el caso de Husserl, y el análisis existencial del Dasein en el de Heidegger. Pero si de acuerdo con el criterio expuesto por Heidegger se concibe la fenomenología como el "concepto de un método", entonces a esta doctrina no le corresponde, en propiedad, ámbito temático alguno; cualquier filosofía puede ser fenomenológica si, conservando su tema propio, metodológicamente procede como fenomenología. Esta constatación es de importancia capital para nuestro trabajo. La instancia propiamente fenomenológica no sería, pues, los temas cuya candidatura a la principalidad hemos venido examinando, sino que tal carácter esencial residiría en el método específico con el que se tratan (el behandeln de la Behandlungsart que indica Heidegger) dichos temas; de igual modo no sería el ser del Dasein el tema fenomenológico de SuZ, sino el método con el que se aborda esta problemática capital.

- b) Las consecuencias de la identidad metodológico-formal para la unidad entre la fenomenología y la ontología fundamental. La cuestionable vinculación de ambas aproximaciones formales.

Según lo visto hasta aquí, el único "contenido" de la fenomenología habría residido en la persistencia en no asumir, como dice Heidegger, "posición" o "dirección" alguna, de modo que la filiación heideggeriana consistiría solamente en la recepción de tal ausencia de positividad o vacío temático. Se nos objetará que, en realidad, sí que existe una positividad fenomenológica insoslayable, una substantividad expresada por la ya analizada máxima "Zu den Sachen selbst". Y, sin embargo, incluso tal aparente "contenido positivo" es, en el fondo, de naturaleza formal. En efecto: la mirada hacia "la cosa misma" tiene siempre por finalidad traer ésta, por medio de la intuición, a la evidencia, posición que Husserl define como "una experiencia del ente y del modo de ser del ente que consiste en obtener mentalmente al ente mismo para la mirada (eine Erfahrung von Seiendem und So-Seiendem, eben ein Es-selbst-geistig-zu-

-Gesicht-Bekommen)".¹⁴¹ Este "traer a la evidencia", fenomenológicamente supremo, es todavía de índole formal; al menos lo es antes de que Husserl le otorgue un contenido concreto al distinguir entre evidencia apodíctica y adecuada: Husserl define la evidencia adecuada como "la progresión sintética de experiencias acordes (sythetischer Fortgang einstimmiger Erfahrungen)" que tiende a la "perfecta realización (potencialmente infinita) de las expectativas del sujeto"; y la apodíctica, "la de mas alto rango", como "la que la reflexión revela como la absoluta impensabilidad (Unausdenkbarkeit) de su no-ser", como "la absoluta indubitabilidad (...) que puede incluso aparecer en experiencias inadecuadas".¹⁴² Sin embargo, teniendo en cuenta que Heidegger asume un concepto de evidencia que es anterior a la mencionada distinción, podemos concluir que, en definitiva, SuZ recoge de Husserl un modo exclusivamente formal de entender la fenomenología. (Lo cual no significa que Heidegger haga suyos los mismos conceptos formales que maneja Husserl. En términos generales Heidegger articula una conceptualidad formal fenomenológica que, como veremos, no coincide con la husserliana, y sólo tiene con ésta en común la misma formalidad). En SuZ la fenomenología es un concepto metodológico puro que propugna la captación de "las cosas mismas" llevándolas a un tipo de 'evidencia' que es, asimismo, de naturaleza formal, por cuanto se desentiende de la implicación temática introducida por Husserl al enfrentarse con la adecuación. Es obvio que la filiación entre Husserl y el primer Heidegger, si es que existe, sería, en tal caso, de entidad bien difusa. Se trataría de una coincidencia en el modo cómo ambos autores entienden formalmente la fenomenología, es decir: una interpretación de la doctrina (aunque en Husserl, como hemos visto, ello ocurra de modo fluctuante) desde un punto de vista metodológico que ambos filósofos comparten. Es preciso señalar, sin embargo, que incluso ateniéndonos a un planteamiento exclusivamente formal, es decir, considerando la fenomenología como un método que, en su universalidad, carece de temática específica, la recepción por parte de Heidegger de este vínculo formal-metodológico ha sido objeto de interpretaciones drásticamente contrapuestas. Uno de los extremos de

141. Husserl, CM, 13. Traducimos "zu-Gesicht-Bekommen" por "obtener para la mirada" en vez de "en la mirada", para subrayar la índole finalística del proceso que tiende a la evidencia y culmina en ella.

142. Loc. cit., 16 y 17.

este "arco interpretativo" se hallaría plasmado en la afirmación de que "evidentemente Heidegger no tenía conciencia de haber emprendido una reinterpretación (Umdeutung) de la fenomenología, sino que por el contrario estaba convencido de haber expresado los verdaderos designios (Absehen) de la misma, de una manera todavía más precisa [que en Husserl]." ¹⁴³ En contraste con tal suposición, en el otro extremo del "arco" se expone que "la tarea filosófica de Heidegger frente a la fenomenología trascendental de Husserl no consiste en una superación dialéctica de la inmanencia fenomenológica, sino que es la confrontación persistente con el estilo indagador (Forschungsgesinnung) de la fenomenología." ¹⁴⁴ Sin embargo, antes de explorar la posible formalidad común a ambas doctrinas, para así poder decidir entre unos puntos de vista tan contrapuestos, vamos a intentar establecer la existencia de otro tipo de vínculo, de orden muy distinto a todo lo indagado hasta aquí (tentativa a la que la demostrada ausencia de una principialidad fenomenológica hace obviamente difícil), con el fin de proceder, más tarde, al análisis sistemático de todas las conexiones registradas.

143. Ludwig Landgrebe, Der Weg der Phänomenologie (Gütersloh: Mohn, 1963), 28. Extraño método, en verdad, el de la fenomenología, puesto que quien, como Heidegger, pretende aplicarlo a fondo (según él mismo afirma), ha de empezar por desentenderse de él. Así tiene que suspender la reducción fenomenológica, dejar de lado las vivencias de la conciencia, desatender la intuición: en suma, todas las paradojas de la "profundización" heideggeriana en la fenomenología, las cuales serán descritas en la Parte III.
144. Hans Georg Gadamer, "Die phänomenologische Bewegung", Kleine Schriften III (Tübingen: Mohr, 1972), 183. (Los subrayados de esta cita y de la precedente son nuestros).

9. SuZ como crítica múltiple: verdad, fundamento y transcendentalidad en la ontología fundamental. La temporalidad como problema mediador con la fenomenología.
- a) Alternativas a la plena identidad fenomenológica de la ontología fundamental. La posición múltiplemente crítica de Heidegger. El problema de la verdad de lo fáctico y el Dasein.

Hemos mostrado que no es posible que tema fenomenológico alguno acceda a una posición principal sin suscitar aporías. Queda, sin embargo, el recurso de evaluar la recepción en SuZ de los temas fenomenológicos, aun cuando ninguno de ellos acceda, en dicha obra, a una posición dominante y pueda, de tal modo, unificar todos los demás temas. Al no poder ser determinada una unidad fenomenológica general entre Husserl y el primer Heidegger, se tratará de buscar una vinculación de rango menor entre las dos doctrinas. Tal indagación se llevará a cabo explorando la posibilidad de: a) una múltiple filiación parcial, tanto de índole temática como de naturaleza formal-metodológica; b) una filiación única pero de índole crítica o agonal, de manera que los rasgos aparentemente fenomenológicos del primer Heidegger (manifestados a través de una terminología que en el fondo es equivalente a la fenomenológica) habrían sido, en realidad, una sobreimposición condicionada por el imperativo de enfrentarse a Husserl. La filosofía heideggeriana de la época de SuZ no sería, en tal caso, una fenomenología en sentido estricto; pero Heidegger habría tomado de Husserl un determinado número de temas y de actitudes metodológicas, y sobre todo habría adquirido de su maestro un estilo característico de pensar, en parte impuesto por el largo discipulaje, y en parte exigido por la necesidad de disponer de un ámbito compartido de reflexión en el que pudiera tener lugar el enfrentamiento entre ambos filósofos. En todo caso, el problema que pretendemos resolver no puede quedar reducido, como vamos a ver, a explicar el surgimiento de la inspiración ontológica de Husserl a partir de la influencia ejercida sobre este filósofo por la noción de intuición categorial (vínculo expuesto por el mismo Heidegger en varias ocasiones), hipótesis que, por lo demás, ha sido ya analizada en la primera parte de este trabajo.

Ante todo hemos de tener en cuenta que la filosofía de SuZ consiste en una toma de posición múltiplemente crítica. Aparece como una compleja constelación de temas de índole primordialmente revisionista, dirigida en contra de doctrinas que, en algunos casos, se hallan afianzadas en la tradición y, en otros, son contemporáneas del mismo Heidegger. En primer lugar, SuZ representa una actitud negativa (aunque sólo crípticamente expresada como tal) contra la noción husserliana de "strenge Wissenschaft" o sea de "ciencia estricta o rigurosa". Tal rechazo es patente en la vinculación heideggeriana con la tradición hermenéutica de las ciencias teológicas e históricas, ya que, de hecho, la misma defensa de la historicidad del Dasein es un eco de la Lebensphilosophie decimonónica. La primordialidad del dato fenomenal, presente por sí mismo en la conciencia, aparece ahora devaluado ante una interpretación de los fenómenos que está guiada por una "hermenéutica de la existencia". Al mismo tiempo, también está dirigido SuZ contra el vitalismo diltheyano y contra la fenomenología de Scheler: la intención de Heidegger es de índole propiamente ontológica, y no quiere este filósofo escindir su concepción unitaria del Dasein disolviendo el ente existente en la contraposición dualista de un fundamento instalado en la vida "irracional" y una razón omnipotente. También se enfrenta Heidegger con el trascendentalismo (aun cuando, como vamos a ver, se halle SuZ planteado trascendentalmente, como exposición de la cuestión acerca del ser, sobre el fundamento de la finitud de la existencia humana) encarándose especialmente con el movimiento neokantiano, del que su maestro Rickert era una representante destacado. En la versión "marburgiana" del neokantismo, la filosofía de Kant se había convertido en un sistema general de pensamiento que era interpretado exclusivamente como una teoría del conocimiento, por lo que incluso la filosofía práctica kantiana era considerada una epistemología. La actitud reactiva de Heidegger ante estos planteamientos se extendió, además, a todos los sistemas filosóficos, culturalmente prominentes en la etapa de formación del filósofo, que pretendían suministrar una interpretación global del mundo: las Weltanschauungsphilosophien. Correlativamente, esta disposición crítica fue también dirigida contra el idealismo, como pone de relieve la insistencia en la primacía de la historicidad (o bien, como vamos a ver, en el equivalente existencial de la misma: la "índole imposible") del Dasein. Tal rechazo estuvo, sobre todo, orientado en contra de la ambición sistemático-enciclopédica

en Hegel, asumiendo el poco fundamentado reproche kierkegaardiano-schellingiano según el cual "Hegel habría olvidado la existencia".

¿Qué oponía Heidegger a esta constelación de doctrinas, cuya relevancia en el período 1909-1927 (es decir, el tiempo transcurrido desde el inicio de sus estudios universitarios hasta la publicación de SuZ) se halla fuera de discusión? Heidegger expone en SuZ una hermenéutica de la facticidad. Su intuición fundamental consiste en lo siguiente: la evidencia de que todo esclarecimiento, explicación o comprensión de cualquier entidad de índole fáctica y finita tiene que superar una resistencia permanente. Tal circunstancia da lugar a que el proceso de captar o aprehender de lo fáctico y lo finito sea necesariamente de índole momentánea o transitoria, y tenga, por tanto, la estructura de un acontecer; en otras palabras: la teorización de la facticidad se halla propensa a quedar empañada, velada o simplemente oculta, y es, en definitiva, de naturaleza siempre vaporosa, evanescente, difuminada, o crepuscular. Esta resistencia permanente que opone lo fáctico a ser captado o aprehendido de un modo duradero (la circunstancia que, en suma, se llama "facticidad") es llevada por Heidegger a la categoría de determinación fundamental (Grundbestimmung) de la existencia humana, con lo cual queda transcendido todo planteamiento con pretensiones de fundamentación en la (auto)conciencia. La comprensión del ser que es propia del Dasein (el Dasein se halla conducido a preguntarse por el sentido del ser, siendo el mismo Dasein el ente caracterizado por la contingencia del existir, o todavía mejor, marcado por el existir considerado en su contingencia, contraponiéndose de este modo la existencia a la necesidad), y que en la medida que le confiere una estructura hermenéutica le diferencia de todos los demás entes, no es, como se cree habitualmente al interpretar esta diferencia en términos cognitivos, una consecuencia de la superior capacidad intelectual humana, sino que aparece como siendo de naturaleza esencialmente paradójica. La cuestión acerca del ser no es comparable con la problemática tradicional que indaga la manera cómo un ente puede llegar a comprenderse a partir de la instancia que constituye su sentido propio, ya que la existencia humana se halla confrontada con el hecho fundamental de la incomprendibilidad que presenta la contingencia de su mismo existir. Cuanto más intensa es la "voluntad de com-

prender" que el ser humano dirige hacia todas las regiones del ser, tanto mayor es la frustración que encuentra en el hecho de que su propio existir ponga un límite a su capacidad de comprensión, es decir, en la circunstancia de que su propia contingencia escapa irremisiblemente a la búsqueda universal de sentido. La contingencia de su existir no se limita a plantear al ser humano el horizonte de posibilidades en función de las cuales puede llegar a proyectarse a sí mismo, sino que adquiere para aquél el carácter de una insuperable facticidad. El Dasein, por un lado, escoge su ser entre las posibilidades que le brinda tal horizonte; pero, por otro lado, escoja lo que escoja, no tiene más opción que elegir en el seno de la existencia en la cual se halla derelicto ("geworfen" es el término de Heidegger). Proyecto (Entwurf) y derelicción (Geworfenheit) pasan a formar, de este modo, la unidad de la constitución fundamental del Dasein.

b) La radical originariedad del Dasein en tanto que fundamento. El sentido del transcendentalismo heideggeriano.

Heidegger se aparta de la fenomenología de la conciencia transcendental y procede a elaborar una fenomenología del Dasein. Es cierto que ésta, a primera vista, tiene el aspecto de un antropologismo surgido de la concretización de los resultados husserlianos (reproche que, como ya hemos visto en la Iª Parte, formularon O. Becker y el mismo Husserl), de manera que se tiene la impresión de que la subjetividad transcendental puede convertirse en la condición de posibilidad para el análisis existencial. Sin embargo, la problemática del Dasein es, en realidad, irreductible a la dimensión naturalista que es propia de toda antropología, y además el vínculo de fundamentación que mantiene con la subjetividad es precisamente de índole exactamente contraria de la que acabamos de indicar. El análisis existencial, lejos de suministrar a posteriori un contenido al concepto puramente formal del yo transcendental, designa, en realidad, un estrato a priori que tiene la propiedad de que sólo a partir del mismo es posible una filosofía del yo, de la conciencia y del sujeto. El Dasein es un origen más originario, un fundamento más fundamental que la conciencia. No es en la conciencia donde Heidegger busca la condición de todo saber y de toda experiencia, sino que trata de locali-

zar tal condición en la relación que el existir humano mantiene con el ser de los entes; el origen y el fundamento no son indagados por medio de la estructura intencional de la conciencia y en la evidencia proporcionada por la correlación intencional, sino que se pretende localizarlos en las estructuras ontológicas por medio de las cuales nuestro ser se vincula al ser. "En la elaboración de la intencionalidad en tanto que ámbito temático de la fenomenología, no se considera la cuestión del ser de los intencionalia. No sólo no es planteada esta cuestión en el ámbito de la conciencia, sino que se la rechaza en tanto que carente de sentido. Tal cuestión es expresamente degradada (zurückgestellt) por medio de la reducción; y del mismo modo no es planteada en su originariedad allí donde se atiende a las determinaciones ónticas (como por ejemplo en la evaluación de los resultados de la reducción), ya que, en tales casos, el ser de los actos de la conciencia aparece predeterminado teórica y dogmáticamente en tanto que ser, es decir, tomado en el sentido de la realidad natural. Ahí la cuestión del ser no es tratada."¹⁴⁵

145. Heidegger, PGZB (GA 20), 156. La innovación inherente a esta toma de posición heideggeriana sólo puede ser comprendida adecuadamente si se tiene en cuenta que, además de la "crítica múltiple" que acabamos de referir, SuZ es, al mismo tiempo, una "recepción múltiple". La ontología fundamental, en efecto, pierde buena parte de su aura de originalidad si se sitúa esta doctrina en el contexto de la historia de las ideas, donde podría ser comparada a una esponja que ha bría absorbido hasta la saciedad el Zeitgeist de los años 1920. Si en otro lugar de este trabajo nos hemos referido al Heidegger expresionista, aquí hay que señalar a Spengler como uno de los precursores inmediatos de SuZ por medio de su crucial distinción entre "das Fremde", articulado sobre el "Empfinden" productor del Sinnenwelt (o sea la Vorhandenheit óntica para Heidegger), y "das Eigene", articulado sobre el "Fühlen" del que resulta el Innerwelt (o sea el Zu-Sein y en definitiva la Vorverständnis del ser para Heidegger). Existencia y diferencia aparecen ya combinados en Spengler. (Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes, (Munich: Beck, 1981), 72). También la historicidad de la existencia es presentada por Spengler. "Gewordenes wird erkannt; ein Werden kann nur erlebt, mit tiefem Verstehen gefühlt werden. Geschichte verstehen heisst Kenner des menschlichen Werdens sein." (Loc. cit., 75). "Das Anschauen ist selbst Geschichte. Erlebtes ist Geschehenes, ist Geschichte." (Loc. cit., 127). Historicidad quiere decir irrepetibilidad, y por tanto inmunidad frente al conocimiento teórico. "Alles Geschehen ist einmalig und nie sich wiederholend. Alles Erkannte aber ist zeitlos, schlechthin 'vorhanden', während das Geschehen trägt das Merkmal der Nichtumkehrbarkeit." (Ibid.) Cuando Heidegger proclama la decidida

El ya mencionado reproche de antropologismo no tendría sentido si el origen o fundamento que ha sido desplazado de la conciencia acabara por ser situado en el ser humano considerado en tanto que ente concreto, de manera que el yo transcendental compartiera su status originario con la existencia concreta del ser humano concreto. Pero no se trata de esto. Se trata, precisamente, de lo que la bi-fundamentalidad que acabamos de esbozar necesariamente omitiría: la heterogeneidad de los ámbitos que se hallan respectivamente fundamentados en el cogito y en la existencia. La verdad de esta constatación debería ser reconocida incluso por quienes pretenden que la ontología fundamental es una "continuación", "prolongación" o "concreción" de la fenomenología. Si se trata del ámbito constituido por la representación de las esencias objetivas, el fundamento del mismo tiene que ser epistemológico y estar enraizado en la subjetividad; nos encontramos, por tanto, con un transcendentalismo del sujeto. Si el ámbito en cuestión, en cambio, es el ser de los entes, el origen se hallará necesariamente en la contingencia del existir, o sea en el Dasein; en tal caso estaremos situados en un transcendentalismo existencial. Este desplazamiento experimentado por la fundamentación obliga, al mismo tiempo, a liquidar el dualismo del sujeto y el objeto, establecer la preeminencia de la interpretación sobre la reflexión, romper las amarras que sujetaban el ente a la conciencia (substituyendo así la presencia constante del ente por la fluctuación de su manifestarse en el horizonte del mundo), y por último liquidar todo vestigio de construcción eidética: "Construir no significa |en la ontología fundamental| figurarse objetos por libre variación,

primordialidad ontológica del Entwurf y afirma que "más alta que la realidad está la posibilidad", se hace eco de que, según Spengler, "das reine Werden, das Leben ist grenzenlos. Es liegt jenseits von Ursache und Wirkung, Gesetz und Maas. Betrachtete Geschichte ist kein reines Werden" (Loc. cit., 128), y cuando establece la primacía del nivel ontológico sobre el óntico está evocando la paradoja de que "Geschichte ist die ursprüngliche und Natur eine späte Weltform" (Loc. cit., 131). Spengler aparece como el foco unificador de la ruptura de Heidegger con Husserl, y SuZ como una versión del "Untergang des Abendlandes" adaptada a las necesidades del lector meditativo. El spenglerismo de Heidegger ayuda a explicar el episodio político de 1933.

sino que es una actividad que consiste en proyectar (ein Entwerfen). (...) El Dasein debe ser construido en su finitud, y precisamente con la intención de hacer internamente posible la comprensión del ser. La construcción fundamental-ontológica se caracteriza por la necesidad de poner de manifiesto la posibilidad interna de algo que, por un lado, impregna, en tanto que mera trivialidad, toda existencia, pero que, por otro lado, es indeterminado y al mismo tiempo perfectamente evidente."¹⁴⁶ Es preciso advertir, asimismo, que esta liquidación de las categorías del transcendentalismo subjetivo no significa, por parte de Heidegger, el rechazo automático de la reflexión transcendental. En SuZ persiste la búsqueda del origen o fundamento como condición de posibilidad, y la consiguiente indagación de la existencia de estructuras a priori; pero no se pretende localizar el fundamento a priori en el saber objetivo y partiendo de la evidencia suministrada por la percepción, como sucedía en el caso del transcendentalismo subjetivo, sino que se le busca en las realizaciones del Dasein y partiendo de la circunstancia de que el Dasein pertenece al mundo. Al mismo tiempo este desplazamiento de la relación transcendental básica permite descubrir en el transcendentalismo en general un significado nuevo y más profundo. Toda entidad dada a priori es una función de la finitud; el apriorismo no pretende ser el inventario de las condiciones de posibilidad de la experiencia sino que, más bien, se propone prever las modalidades del Dasein. No es, en efecto, la relación de los objetos de la experiencia con los modos a priori del conocimiento la instancia que debe ser el objeto de la indagación transcendental, sino que ésta debe estar dirigida hacia la contingencia de nuestro existir y, por tanto, hacia la vinculación con el Dasein de tales modos a priori.

146. Idem, KPM, 226. Según que SuZ se interprete como progreso respecto de la fenomenología en el sentido de haber "llegado más lejos" en la misma dirección, o bien que se vea tal obra como la primera explotación sistemática del ámbito de lo finito-fáctico-histórico, desatendido por la obra husserliana, se está decidiendo implícitamente si la actitud de Heidegger hacia la conceptualidad fenomenológica es de revisión o bien si es de ruptura, a menos que se opte por una gradualidad de signo dialéctico entre ambas posiciones extremas. Hay que admitir, por otra parte, que los conceptos de revisión y ruptura no son rotundamente alternativos, ya que la identidad que les corresponde viene dada por el grado de la negación que ejercen hacia el pretérito del que quedan deudores.

- c) La transcendentalidad de la comprensión del ser, vinculada al tiempo en tanto que horizonte transcendental. La recepción por Heidegger de la problemática de la temporalidad autoconstituida. La aproximación formalista y la noción de formalidad auténtica.

El transcendentalismo de SuZ está estrechamente unido al sentido que Heidegger asigna al término "fenomenología". Según tal adscripción, "manifestarse", "aparecer", "phainestai" (la raíz de "fenómeno") son términos que se aplican a lo que se manifiesta tal como es en sí mismo, pero que al mismo tiempo no es propio que se manifieste sin más y por sí mismo. Es decir, son términos que designan "lo que precisamente no se muestra a sí mismo, lo que se halla oculto con respecto a lo que se muestra, y, sin embargo, es, al mismo tiempo, lo que esencialmente forma parte de lo que se muestra, de manera que constituye (macht aus) el sentido y el fundamento de esto último."¹⁴⁷ Dado que esta modalidad del manifestarse debe ser literalmente extraída de los fenómenos, la fenomenología es, según Heidegger, en este preciso sentido, "transcendental". La condición de posibilidad de los entes es una instancia que únicamente se descubre situándose a cierta distancia de los mismos entes. Tal instancia, al ser lo que hace posible los entes, se da en los entes mismos, al tiempo que permanece oculto en ellos; una entidad, en definitiva, que forma parte del ente de un modo no noumenal (de un modo formalmente análogo, pues, a las condiciones subjetivas de posibilidad para el objeto del conocimiento). La condición de posibilidad de los entes es para Heidegger el sentido del ser, y la "manera de ser" de la comprensión de tales entes es la que corresponde al Dasein. La comprensión del ser es la disposición fundamental-cotidiana que caracteriza al Dasein, ya que a éste es precisamente su ser el orden de realidad que primordialmente le importa. "Considerándolo objetivamente (sachhaltig genommen), la fenomenología es la ciencia del ser de los entes."¹⁴⁸ El transcendentalismo de SuZ culmina, como vamos a ver más en detalle, con la determinación del vínculo que enlaza la estructura del Dasein y las tres ex-stasis del tiempo, vínculo que, a su vez, conduce a la designación del tiempo como ho

147. Idem, SuZ, 35.

148. Loc. cit., 37.

rizonte transcendental. Con posterioridad a SuZ, exponente mayor de su paso por el transcendentalismo, abandonó Heidegger el intento de comprender transcendentalmente, en tanto que metafísica, su propio planteamiento de la cuestión del ser, el cual estaba, a su vez, fundamentado en la finitud del existir humano; tal abandono conllevó el proceso de rechazo de la reflexión transcendental que es conocido como "Kehre".

¿En qué medida la problemática transcendental de SuZ a la que sucintamente nos acabamos de referir, viene a ser una prolongación de la problemática transcendental husserliana, y en qué medida la intervención de Heidegger imprime a la tradición transcendentalista un cambio de dirección tan brusco que hace que sea apropiado describirla como una ruptura? Cabe preguntarse si el planteamiento transcendental de Heidegger se forma como reacción ante las ya descritas aporías de la unidad fenomenológica, o bien si surge a causa de una motivación filosófica independiente. Por un lado es patente, por parte del Heidegger de SuZ, la autoadscripción al movimiento fenomenológico: lo reitera en los fragmentos que hemos citado y, además, como hemos visto en la primera parte, iba a ser una referencia mantenida hasta el final de la vida del filósofo. Pero, por otro lado, la "hermenéutica de la facticidad" presenta, como hemos visto, fundamentales diferencias de contenido respecto del planteamiento husserliano. Es cierto, sin embargo, que a primera vista existen dos posibles aproximaciones que pueden hacer posible una mediación; éstas son: a) la problemática husserliana de la auto-constitución de la temporalidad, y b) la interpretación puramente formal-metódica de la fenomenología.



Vamos ahora, ante todo, a desarrollar la primera de estas dos aproximaciones, ya que respecto de la segunda ocurre la siguiente circunstancia. Al referirnos a la fenomenología desde un punto de vista rigurosamente abstracto hemos señalado ya cómo colapsan los intentos formalizadores de Husserl; las instancias que en la teorización fenomenológica tendrían un cometido formal se hallan, sin excepción, vinculadas a un contenido. De

ahí que pueda ser interpretada la oposición heideggeriana a las constantes metodológicas de Husserl como la aproximación a una formalidad auténtica. En este vínculo de purificación formal residiría, entonces, la filiación de la filosofía de Heidegger respecto de la fenomenología. Tal hipótesis "formalista" de trabajo, basada en la confrontación que tiene lugar a nivel metodológico, debe tener en cuenta que, si bien por un lado permanece constante en SuZ la referencia hacia el ideal de la mostración fenomenológica, por otro lado en la ontología fundamental desaparece un aspecto no menos importante de la doctrina de Husserl: una investigación sistemática de los procesos de constitución tal que, eludiendo los "prejuicios" ontológicos, deje paso libre al impulso hacia una fundamentación última. Ocurre que a pesar de tratarse de una ontología "fundamental", la correspondiente categoría de fundamento es difícilmente conciliable con la que es propia de la fenomenología. Dado que esta problemática pertenece al contenido de la IIIa Parte, en lo que sigue vamos a indagar la posibilidad de mediación que presenta el tema de la temporalidad autoconstituida, analizando su conversión por Heidegger en una problemática en la que la facticidad es interpretada como historicidad.

10. El revisionismo de la ontología fundamental, inconciliable con el legado fenomenológico. La facticidad como historicidad: concretismo, finitismo y practicismo en Heidegger.
- a) Verdad práctica y temporalidad kairológica. El desciframiento heideggeriano del sentido de lo temporal: la autoconstitución del tiempo transformada en problemática de la temporalización.

Para entender la función de la temporalidad en la ontología fundamental es preciso, ante todo, explorar el concepto heideggeriano de tiempo tal como fue esbozado en la filosofía de signo vitalista correspondiente

al período 1923-1925 y previa, por tanto, a las doctrinas de SuZ.¹⁴⁹ Se trata de una filosofía que, aunque todavía influenciada fuertemente por Husserl, empieza ya a tomar distancias hacia este filósofo, reprochándole haber asumido como referencia universal el ideal de la plena transparencia de las operaciones lógicas (requisito indispensable para todo antipsicologismo), y asimismo haber proyectado este ideal de transparencia hacia las vivencias de tipo práctico o religioso. (Esta generalización es, en el fondo, un eco del impulso totalizador del neokantianismo, el cual llegó a interpretar las normas éticas como valores en sí mismos.). En Husserl la verdad "contemplada", o sea "teórica", habría llegado a reclamar arbitrariamente la función de "verdad en general". Heidegger contrasta esta tendencia considerando que la verdad práctica es la verdad primordial, y substituyendo, en consecuencia, la psicología por la historia en la función de "ciencia orientadora" y, por tanto, dotada de rango fundamental. Se remite Heidegger, además, como fuente de inspiración histórica, a un precedente en la tradición que, superando el platonismo que identifica el conocimiento con la visión de un eidos, aparece centrado en el Aristóteles del libro VI de la *Ética a Nicómaco*. Allí se halla desarrollada la idea de que el ámbito de la filosofía práctica no coincide con el de la aplicación sistemática de determinadas reglas, sino que, más bien, la unidad de la areté tiene que ver con un logos que en modo alguno presupone una generalidad abstracta. Aristóteles denomina "phrónesis" a tal género de "racionalidad", y en la obra referida relaciona este filósofo la situacionalidad de la phrónesis con el concepto de verdad, al tiempo que introduce el kairós (el dios del instante propicio, el cual iba a ser recogido por el cristianismo y transformado en el símbolo de la plenitud temporal) como categoría fundamental para todo practicismo. En otras palabras: en el libro VI de la *Ética a N.* asigna Aristóteles también a la praxis un logos y una verdad (junto con el verbo "aletheuo" aparece también "lanthano"), de modo que toda "puesta en claro" de una situación es allí referida al kairós, y con ello es llevada al rango de verdad existencial. A pesar de que reconoce y valora esta filiación aristotélica,

149. Los datos más significativos sobre el vitalismo heideggeriano se encuentran en: Otto Pöggeler, "Heideggers Neubestimmung des Phänomenbegriffs", Neuere Entwicklungen des Phänomenbegriffs, obra colectiva, sin editor (Freiburg i.B.: Alber, 1980), 128-130, ya que este autor ha tenido acceso a los manuscritos no publicados de las lecciones correspondientes a este período.

Heidegger reprocha a Aristóteles haberse decidido a considerar el tiempo en su temporalización (Zeitigung) propia. Para Heidegger el tiempo no es solamente la instancia que hace posible el kairós y la vida fáctico-histórica, sino que también es la categoría marginada y olvidada por la tradición filosófica, ya que ésta persiste en tener únicamente en cuenta una sola de las múltiples significaciones del ser, concretamente la que lo descifra como ousía y, en último término, como presencia. Pero presencia se refiere a la modalidad temporal del presente, la cual es sólo una de las dimensiones del tiempo. En consecuencia, si se pretende acceder filosóficamente a la plenitud del ser, es necesario interrogar el tiempo en un sentido asimismo pleno y que, por tanto, incluya futuro y pasado; tal preocupación ampliadora evita la parcialidad tradicional hacia el presente y la presencia en la que también, según Heidegger, ha quedado aprisionada la fenomenología de Husserl.

El Heidegger de SuZ recoge los aspectos esenciales de este planteamiento preontológico al explorar la dimensionalidad ontológica originaria del tiempo en su vinculación fundamental con el Dasein. A tal efecto indaga la correspondencia que existe entre la ex-staticidad temporal (los fuera-de-sí o ex-stasis del tiempo), y el hecho de que cuando la existencia se comprende a sí misma en su facticidad lo hace esencialmente en tanto que proyecto derelicto (geworfenes Entwurf). "La clave (die Pointe) de SuZ reside en que la estructura fundamental formada por la derelicción, el proyecto, y la articulación de ambos, es puesta en relación (ist zu beziehen) con las tres ex-stasis del tiempo (pasado, futuro y presente); por consiguiente, el horizonte transcendental es el tiempo."¹⁵⁰ En consecuencia el sentido de lo temporal es descifrado por medio de la esencial "futuridad"

150. Loc. cit., 143. La fundamental identidad de existencia y temporalidad en el planteamiento del primer Heidegger se halla ya diafánamente anticipada en el vitalismo de Dilthey: "En la vida se halla contenida la temporalidad en tanto que primera determinación categorial de la misma, y fundamento de todas las demás determinaciones (In dem Leben ist als erste kategoriale Bestimmtheit desselben, grundlegend für alle anderen, die Zeitlichkeit enthalten)". (Wilhelm Dilthey, Der Aufbau der geschichtliche Welt in den Geisteswissenschaften, (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970), 237).

del Dasein, en vez de ser interpretado, como correspondería al punto de vista tradicional, en tanto que sucesividad de presentes. Pero tal análisis del tiempo no se resuelve en una mera proyección hacia el futuro, sino que, correlativamente, atiende también al pasado en tanto que dimensión fundamental. Pretende así integrar la experiencia real de la historia, es decir, el modo cómo la temporalidad se historiza¹⁵¹ o historifica en los seres humanos concretos; se trata, en otras palabras, de que la temporalidad se afirma en el ser humano por medio del pasado, el cual se halla presente en él, en tanto que pasado, por efecto del olvido. Como conclusión, puede observarse que el planteamiento precedente poco tiene que ver con la reflexión trascendental husserliana. La fenomenología tematiza las estructuras de la temporalidad como conciencia interior del tiempo, analiza tal conciencia descifrando la proto-presencia en la automanifestación del fluir temporal, y pretende acceder, por medio de este itinerario analítico, al fundamento último del yo. A la vista de tal presunción parecen inconciliables la constitución husserliana de la autoconciencia en tanto que conciencia del tiempo, y la determinación, por parte de Heidegger, de la estructura temporal del Dasein. En consecuencia, ¿qué es lo que pudo encontrar en Husserl un Heidegger decidido a componer una hermenéutica de la facticidad, y afanado en conseguir el utillaje teórico adecuado a la articulación de una filosofía de la finitud?

- b) El carácter antifinitista de la fenomenología y la tardía aproximación de Husserl a la facticidad. El problema de su mediación con el rigor fáctico-finitista de Heidegger en SuZ.

La fundamentalidad del infinitismo husserliano es patente. En la

151. "Historicidad" (Geschichtlichkeit) viene a decir lo mismo que "Unverfügbarkeit". La traducción más apropiada de este término sería "no-disponibilidad", si no fuera porque "disponibilidad" es la traducción habitual de "Zuhandenheit" (lo cual puede acarrear una confusión intolerable), y emplear la equivalencia corriente de "Vorhandenheit" (es decir, "subsistencia") transformándola en "in-subsistencia" no correspondería exactamente al sentido del término alemán. Lo más indicado sería introducir un neologismo y hablar de "imposeibilidad".

medida que el estrato último del yo es identificado con la automanifestación del fluir temporal, la autoconstitución del yo sólo puede ser repetitiva o iterativa. El yo trascendental se refiere reflexivamente a sí mismo, y en consecuencia tiene que proceder a una identificación iterativa de sí mismo a lo largo del tiempo. Aunque este planteamiento conduce a la aporía que ya hemos analizado, tal perspectiva no parece intimidar a Husserl; más bien ocurre, en el fondo, que la fenomenología trascendental se encuentra en la necesidad de integrar la noción de infinito en numerosos aspectos de la doctrina. El infinetismo es el precio que la fenomenología ha de pagar por la transposición del mundo en una dimensión absoluta, la cual es el resultado del "poner entre paréntesis" trascendental. A esta circunstancia debe la fenomenología la fascinación que habitualmente ejerce: el mundo ya no es lo fácticamente dado, sino que es "el universo de las reglas que se manifiestan en las imbricaciones de la conciencia, en los procesos intencionales que se refieren al ser verdadero y objetivo."¹⁵² El atractivo

152. Van Peursen, Die Phän. Husserls, 492. Para Blumenberg, en cambio, el infinitismo husserliano es una consecuencia directa de la condición finita del ser humano. Este sólo puede soslayar la precariedad de la existencia y la inevitable brevedad del tiempo humano asignándose a sí mismo una "tarea inacabable (unendliche Aufgabe)". La teoría es, en efecto, una promesa de "trabajo infinito". Tal es el sentido de la Urstiftung proto-histórica cuya Erfüllung corresponde a la humanidad post-clásica, y que, por haber sido instrumentalizada (Galileo) y provisionalizada (Descartes), habría perdido su sentido originario, dando lugar tal desviación a la "crisis de las ciencias europeas". "El ser humano se hizo a sí mismo fatalmente redundante por su mismo existir, y en la medida en que aprehendía su existencia como un futuro haber-sido. Sólo había un modo de escapar a esta amenaza, engañosamente próximo a una dimensión salvadora: el pensamiento reflexivo que corresponde a la culminación de la teoría, como tarea a resolver por la existencia humana, habría sido el descubrimiento de un trabajo infinito. (...) La fenomenología de Husserl alcanzó a proclamar la capacidad del ser humano, en la forma filosóficamente final del fenomenólogo, para la realización de una 'tarea infinita', apartándolo así de toda categorización como ente episódico. (...) El éxito de la reducción fenomenológica dio pie para confiar en que el ser humano era capaz de una tarea infinita. A condición, claro está, de que éste pueda persistir indefinidamente en la reducción, ya que sólo así el mundo no habrá sido en vano (sollte die Welt nicht umsonst gewesen sein)." (Hans Blumenberg, Lebenszeit und Weltzeit (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986), 370-371). Husserl se convierte así, según la interpretación de Blumenberg, en el filósofo globalmente antiestructuralista que las interpretaciones de Derrida nos habían anunciado ya; la construcción de la fenomenología habría tenido el propósito final de arrebatarse el ser humano a la condición episódica que años más tarde le asignaría Foucault.

de la reducción fenomenológica reside en que su efecto es doblemente gratificador: por un lado la realidad fáctica es degradada al rango de mera posibilidad; y por otro lado la libertad es entronizada en el centro mismo de la realidad. En efecto: con la transformación libre de lo dado que caracteriza la experiencia transcendental, sobreviene para la intuición un despliegue de posibilidades que van mucho más allá de las que brinda el mundo fáctico, el cual se convierte, entonces, en uno solamente de los infinitos mundos posibles. Tal infinitud es correlativa de la infinitud potencial cognitivamente vinculada a todo objeto, y ésta lo es, a su vez, de la infinitud que es propia de todo proceso de constitución. "La infinitud de todo lo real puede ser hecha accesible (erschlossen) en la experiencia transcendental. Ya que, como Husserl no se cansa de repetir, el objeto real es captado por medio de perfilaciones (Abschattungen) que tienen lugar en progresión infinita. La plena aprehensión de la realidad es una idea infinitista (eine im Unend lichen liegende Idee), y la perfecta donación o venir-dado (Gegebenheit) que le correspondería es designada como un continuo (Kontinuum) infinito. Con lo cual el 'etcótera' (das 'Und-so-weiter') es una parte esencial del objeto real, e incluso el objeto dado pasivamente es, en el fondo, el producto de una constitución."¹⁵³ Pero no sólo es relevante la infinitud del objeto real, sino que también el yo transcendental procede bajo el signo infinitista. De esta circunstancia arranca precisamente la dificultad en aprehender el yo transcendental: no es posible referirse a él y describir su desempeño sin que, al mismo tiempo, el yo transcendental sea remitido al mundo real, es decir: sin des-transcendentalizarlo. Ya hemos señalado que el yo es absoluto porque no se refiere a entidad alguna más que a sí mismo, y que tal autorreferencia o reflexividad es esencial para el yo; pero esta característica conduce asimismo a la serie infinita en la que cada yo reflexivo puede convertirse, en tanto que objeto de la reflexión, en un yo anterior a la reflexión misma. Siempre queda, pues, un yo vestigial, residual o, como dice Husserl, "anónimo"; es decir: siempre queda un yo que no puede ser objeto de designación.

Es cierto, por otra parte, que hacia el final de su vida diri-

153. Loc. cit., 493. También habla este autor de la "infinita perspectiva de todo lo real". (loc. cit., 495).

gió Husserl la atención hacia el ámbito de la realidad fáctica, o sea a la instancia que denominó "el problema de la facticidad casual (zufällig)",¹⁵⁴ renovación temática que, a su vez, le llevó a considerar la contingencia y "la irracionalidad de lo fáctico". Como resultado de tal reorientación, sintomáticamente posterior a SuZ, recondujo Husserl la indagación fenomenológica hacia el mundo real, y fijó como meta para la misma la interpretación de lo fáctico; con esta intención escribió sus análisis de la intersubjetividad, el cuerpo, la "tierra central" (die zentrale Erde) y la cultura europea. Pero Husserl no tuvo en cuenta la aporética immanente a este "reconocimiento fenomenológico de una facticidad extrafenomenológica". Ya que al presentar la facticidad en sí misma como "tan sólo un ejemplo o una posibilidad" (en vez de hacer depender exclusivamente de la reducción fenomenológica esta autostración de la realidad como mera posibilidad, tal como la fenomenología exige), ocurre como si "la facticidad hubiera vuelto |a la fenomenología| entrando por la puerta trasera, y estuviera deambulando por la casa fenomenológica en su calidad de hecho irracional que corresponde a un nuevo estilo de metafísica."¹⁵⁵

La crítica de Heidegger en SuZ al infinitismo y teoreticismo transcendentalistas ocupa sin duda una posición pivotal a la hora de entender la relación de este filósofo con el pensamiento fenomenológico clásico. Acabamos de ver cómo el Husserl transcendentalista estaba tan sólo interesado por los procedimientos de descripción que, a costa de tener que contentarse, por depender de la noción de infinito potencial, con rozar asintótica o perspectivísticamente su objetivo, conducen virtualmente a una transparencia absoluta del saber para consigo mismo. En tal disposición es perceptible un eco lejano del hegeliano "saber absoluto"; y de hecho la actitud de Husserl se halla expuesta, lo mismo que el programa de Hegel, a las reservas tradicionales que exponen la imposibilidad de anticipar la facticidad de lo realmente existente. A pesar de tener a mano tal referencia, Heidegger, al articular su actitud de oposición a Husserl, no se limita a apropiarse de la tradición proexistencial y antisistemática inau

154. Husserl, CM, 160. Para van Peursen (op. cit., 497) "se trata de lo que podría ser llamado el eje de lo concreto en Husserl o, mejor todavía, de lo contingente."

155. Van Peursen, op. cit., 499.

gurada por Kierkegaard, ya que ello habría reducido su doctrina a una posición de "dependencia dialéctica característica de un antihegelianismo hegelianizante."¹⁵⁶ Heidegger, en efecto, va más lejos: aborda, guiado por sus lecturas de filosofía presocrática, mucho más radical y originariamente el problema de la facticidad, para más tarde enfrentarse con el de la temporalidad y la historicidad del ser. El impulso heideggeriano hacia la finitud y la facticidad, así como el correspondiente postulado de la primacía de lo práctico, parecen difícilmente relacionables con la reiterada connivencia del teoricismo de Husserl con una noción de infinito potencialmente implicada por todo proceso de constitución, como tampoco son compatibles con la fascinación fenomenológica por la dimensión absoluta que viene impuesta por el ideal de la autotransparencia del saber. En términos todavía más generales, la posición heideggeriana parece enteramente disociada de la antifacticidad y del antifinitismo, de la athanatizein y, a la vez, del "miedo a la verdad" (Hegel consideraba la autodefinición de la ciencia en tanto que proceso en infinita progresión (endloser Fortschrittsprozess) como un "miedo ciego a la verdad") que palpitan en todo "método" o "programa" filosóficos. Teniendo en cuenta, además, que tales actitudes, ilusorias y evitativas, con mayor motivo todavía se hallan presentes en una doctrina que, como la fenomenología, consiste esencialmente en una metodología y en el programa de una tarea a realizar. Ante esta esencial dificultad (¿cómo pueden dos actitudes inicialmente tan inconciliables como las de Husserl y Heidegger compartir una designación genérica, y cuál ha sido la interpretación común a ambas doctrinas que ha hecho posible postular una unidad, aun parcial, entre ellas?) intentemos analizar el problema más de cerca.

156. Hans-Georg Gadamer, "Plato und Heidegger", Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag, ed. por U. Guzzoni (Hamburg: Meiner, 1976), 169.

11. La transformación por Heidegger de la conceptualidad fenomenológica, y la crítica al presencialismo en tanto que quintaesencia de la tradición. El replanteamiento heideggeriano, ¿es una revisión o es una ruptura?
- a) La experiencia del existir histórico, y la del "tiempo mismo" en la vida fáctica. Lo fáctico se comprende a sí mismo en tanto que histórico.

El punto de partida reside en la constatación de que la experiencia del tiempo es esencialmente múltiple. Heidegger fue conducido a esta convicción por el contacto con el neokantianismo, ya que esta doctrina no sólo señala la vigencia intemporal de los valores, con lo que el tiempo pasa a convertirse en una relación con la eternidad, sino que contrapone el concepto de tiempo propio, que es característico de la ciencia natural, al tiempo relativo que preconizan las ciencias históricas. La ciencia natural, en efecto, establece un concepto de tiempo que corresponde a la disposición homogénea de los puntos temporales, mientras que la historia se organiza temporalmente a partir de la existencia de sucesos relevantes. Una vez incorporado Heidegger a la fenomenología elaboró el ya analizado "vitalismo fenomenológico", correspondiente al lustró anterior a SuZ, doctrina en la que considera que el origen y fundamento absolutos, los cuales la fenomenología se afana por determinar, deben ser buscados en la experiencia total del existir histórico, es decir, deben ser indagados a partir de la experiencia de la vida, la cual, en la medida que es fáctica, es, al mismo tiempo, histórica. El impulso decisivo hacia una revisión drástica de la problemática tradicional acerca del tiempo la recibió Heidegger del legado doctrinal del cristianismo primitivo, y sobre todo de la "experiencia fáctica de la vida" que, según el filósofo, se manifiesta en las cartas del apóstol Pablo.¹⁵⁷

157. La influencia del cristianismo primitivo sobre Heidegger está desarrollada en: Otto Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers (Pfullingen: Neske, 1963), 36-45. Es importante constatar, por otra parte, que el tema de la experiencia del "tiempo mismo" en el seno de la vida fáctica, aunque centralmente transmitido a Heidegger por la lectura de textos de teología, no es ajeno a la inquietud meditativa de Husserl. A este efecto señala Diemer (Cf. Edmund Husserl, 37) unas sorprendentes tomas de posición por parte de Husserl, y expuestas en los manuscritos de Lovaina K III 7, C 2 III, y C 4, respectivamente:

Las primitivas comunidades cristianas descubrieron un hecho fundamental: la "vida fáctica" es vivida en un medio que es compartido con los demás seres humanos; pero la "vida fáctica" se concentra sobre sí misma en un mundo propio en cuanto que, ante todo, se preocupa por ella misma; como consecuencia de esta preocupación la historia real de la "vida fáctica" no corresponde a un suceder cronológico, medible, por tanto, con un concepto objetivo de tiempo. Esta circunstancia no sólo es fundamental, sino que además, y por su misma fundamentalidad, se ha convertido en obvia; por esta razón se tiende a no registrarla, y con frecuencia se la llega a olvidar. La relevancia que tiene el sentido concretista y finista de este hecho principal ha sido constantemente degradado por las doctrinas con pretensiones "teóricas", aunque, como la roca de Sísifo, ha sido también sucesivamente enaltecido por Agustín, la mística medieval, Lutero, Pascal y Kierkegaard. La evidencia fundamental de que la vida fáctica se hace comprensible para sí misma, siempre en tanto que histórica, a través de su propia experiencia (la incomprensibilidad aparente de lo fáctico se transmuta en comprensión si lo fáctico, tomando la experiencia de sí mismo como mediación, se concibe a sí mismo como histórico) debe ser defendida contra la predisposición a ser olvidada, degradada o reprimida por las pretensiones del absolutismo teórico; el impulso finitista debe ser mantenido en contra de una tradición que lo pretende ignorar.

Debe ser preservada, en definitiva, la experiencia transmitida por el cristianismo primitivo, el cual sitúa la estructura dominante de la vida "no en el sentido del contenido (Gehaltsinn), sino en el sentido de la realización (Vollzugsinn)", entendiéndolo que la "experiencia fáctica de la vida no sólo vive en el tiempo, sino que vive el tiempo mismo."¹⁵⁸. El ad-

"El ser humano (Mensch) tiene un 'futuro' como horizonte de voluntad (Willenshorizont) para su vida, y a partir de esta circunstancia tiene un pasado. Todo acto en dirección al pasado tiene lugar a partir de un interés vinculado al futuro. En su madurez tiene el ser humano su futuro ante sí, (Der reife Mensch hat seine Zukunft vor sich)".

158. Loc. cit., 37-38. (El subrayado es nuestro). El Heidegger tardío extiende a las cosas este carácter afirmativo de la no-presencia o, mejor aun, de la in-subsistencia y la consiguiente indignidad inherente a todo contenido. La primacía que, en el existir, la realización detentaba sobre el contenido, en la cosa es atribuida al vacío (die Leere) como contraposición a la materia. "El alfarero aprehende lo inaprehensible del vacío, y lo manufactura en forma de recipiente, con lo que lo inaprehensible pasa a ser lo que aprehende. El vacío del recipiente determina cada paso de la manufactura. El ser-cosa del re-

ventismo de las primitivas comunidades cristianas explica esta insistencia en el tema finitista: el retorno del Señor no es prometido ni esperado "a fecha fija"; será una vuelta súbita e inesperada: "El día del Señor vendrá como un ladrón en la noche". El apóstol Pablo se refiere a esta experiencia de la facticidad describiéndola mediante parámetros kairológicos en vez de cronológicos, es decir, caracteres que no tienen que ver con la medición y el control del tiempo, sino que, por su condición decisionista, pertenecen a la historia real de la vida, o sea al ámbito existencial que no puede ser objetivado. El contexto religioso queda aquí, pues, subsumido en la pretensión que tiene toda "vida fáctica" de ser vivida como devenir histórico. En las cartas paulinas a los Gálatas y a los Tesalonicenses la "vida fáctica" es caracterizada como todo aquello que se sabe y se ha visto, y, por tanto, como lo que debe ser preservado de cualquier degradación por medio del estado de vigilia o alerta, así como, en definitiva, por la tensa expectativa hacia lo que, por su carácter súbito y por la indeterminación de su contenido, queda excluido del ámbito de lo que Heidegger llamará en SuZ subsistencia o disponibilidad (Vorhandenheit). La escatología cristiana, por consiguiente, revolucionó la concepción clásica de la temporalidad, tanto por su rechazo hacia toda representación lineal del tiempo, como por su insistencia en una forma kairológica (en vez de cronológica) de adventismo. Tales caracteres de centramiento en la finitud histórica y de exaltación de lo fáctico-concreto, constituyeron el precedente de signo tradicional que suministró el Heidegger de principios de la década de 1920 la orientación dominante para una interpretación finitista de Aristóteles.

ciante no descansa en la materia de la que está hecho, sino en el vacío que aprehende" [El vacío es el sujeto: Das Dinghafte beruht in der Leere, die fasst], (Heidegger, "Das Ding", VA, 161). Se ha querido ver en estos antipresencialismo y anti-disponibilidad una reminiscencia del Fragmento II del Tao-Te-King (siglo V a.C.): "Lo que existe materialmente sirve para ser poseído, y lo que no existe para ser ejecutado" (Walter Strolz, "Besinnung auf das Sein", Neue Zürcher Zeitung, 23 de octubre de 1982).

- b) Heidegger intérprete de Aristóteles. La verdad práctica y la primacía de la phrónesis. Fundamentación mutua, según la tradición, del ser y del tiempo en la presencia.

En su interpretación de Aristóteles insiste Heidegger, ante todo, en la existencia de una verdad práctica que es independiente de la verdad teórica, significando tal distinción, en definitiva, que los enunciados no declarativos se hallan tan vinculados al significado y a la verdad como los declarativos. La relevancia de la verdad práctica queda puesta de manifiesto en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*: allí es contrapuesta la *léthe* (interpretada por Heidegger más como olvido que como ocultación), la cual, necesariamente, sobreviene con la *téjne* (surgimiento vinculado a los "límites internos" de la *téjne*, los cuales resultan de la deriva de lo producido por ella hacia el ámbito de la no-disponibilidad)¹⁵⁹ a la ausencia de *léthe* que es característica de la *phrónesis* (el ver-claro que responde a la situación y que, al contrario del saber de una *téjne*, no puede ser aprendido para luego ser olvidado). De tal contraposición resulta, sin lugar a dudas, la primacía de la *phrónesis*. Esta orienta el hacer práctico no exclusivamente según el instante presente, sino de acuerdo con la totalidad formada por el sentido de la propia vida, e interpreta la misma vida (recuerdo y previsión incluidos) desde el punto de vista de dicha totalidad. Por ello la *phrónesis* se diferencia de todo saber tanto teórico como práctico en que no surge de un fundamento primero sino que se halla dirigida a una finalidad última. Tal finalidad tiene la peculiaridad de no darse nunca en sí misma sino que, expresando de este modo la definitiva facticidad de la vida, sólo existe "en tanto que", o como dice Heidegger, tiene una estructura de "als" (eine Als-Struktur).

159. Es decir, hacia el ámbito de lo "inmanejable" (Unumgänglich) en tanto que fuera del dominio de la *Zuhandenheit*; expresándolo en terminología post-Kehre, se trata de que lo producido por la *téjne* está expuesto a una utilización que incluye el olvido o la ocultación (*léthe*) de la responsabilidad (*Verantwortung*). De todos modos, los términos aristotélicos "episteme", "téjne" y "phrónesis" corresponden en SuZ a los tres "modos de comportarse" del *Dasein*: la representación de lo subsistente, el manejo de lo disponible, y el existir en tanto que "voluntad de tener conciencia" (*Gewissen-haben-wollen*).

El concepto de *phrónesis* así entendido (es decir, como clarividencia en el situarse de uno mismo en relación con la realidad concreta, autopoicionamiento que constituye, al mismo tiempo, la efectuación de una responsabilidad) fue contrapuesto por Heidegger a las dos principales doctrinas que, como hemos visto, indujeron en este filósofo una disposición crítica: la *phrónesis* sirvió para criticar tanto la filosofía trascendental, sobre todo en sus acepciones neokantiana y husserliana, la cual aspiraba a una transparencia última del saber para consigo mismo, como el historicismo vitalista de signo diltheyano, el cual pretendía substituir la filosofía práctica y las "ciencias de la cultura" por la irrepetibilidad de un fundamento sólo accesible por medio de la contextualización histórica del mismo. La *phrónesis*, entendida como autosituación clarividente y responsable, promueve la tematización de la facticidad, es decir, invita a abstraer ésta de su "condición inexpresable", a extraerla de la informulabilidad a la que la condenan tanto el trascendentalismo ("Facticidad significa la resistencia invencible que lo fáctico opone a toda comprensión y conceptualización"¹⁶⁰ y es, por lo tanto, opuesta a toda transparencia) como el historicismo (la vida, en tanto que fundamento último, es reproducible tan sólo históricamente), suscitando así la construcción de una conceptualización hermenéutica por medio de la cual pueda la facticidad ser expresada. Sin embargo, Aristóteles, más preocupado por la *sophía* y la *theoría*, y en definitiva por la eternidad de la verdad, que por la *phrónesis*, no perseveró en el desarrollo de esta noción; por esta causa, y por ser el Aristóteles de la Física, según Heidegger, el autor de la teoría que concibe el tiempo como una mera sucesión de presentes (un tiempo, por tanto, que excluye la experiencia del *kairós*) simboliza el Estagirita la tradición cuya crítica llevó a Heidegger a la cuestión decisiva acerca del ser y del tiempo. La tradición, según Heidegger, parte de una experiencia incompleta del tiempo en la medida que decide pensar el ser como *ousía*, y por lo tanto como presencia, es decir, desde una sola modalidad concreta del tiempo: el presente. Y desde la noción de ser así construida es pensado, a su vez, el tiempo: la temporalidad es comprendida como una sucesión

160. H.G. Gadamer, "Kant und die philosophische Hermeneutik", Kant-Studien 66 (1975), 399.

de presentes en la medida que la relación del tiempo (auspiciado por la tradición) con la subsistencia (Vorhandenheit) es esencial para tal planteamiento: el futuro es un presente todavía no subsistente, y el pasado es un presente que ya no lo es. La concepción kairológica del tiempo se contrapone, por consiguiente, a la tradición que concibe la experiencia temporal como una proyección del tiempo en una unidad perfecta (la subsistencia (Vorhandenheit) general de los presentes que componen la sucesión temporal remite a la eternidad en cuanto que se trata de una subsistencia constante). Ello ocurre a causa de que la disposición kairológica introduce la finitud en el tiempo mismo: el "momento de la salvación" adquiere, en kairológica, una dimensión de ultimidad y de conclusión; el tiempo de Dios es un tiempo cerrado.

- c) El presencialismo de la tradición, asumido por la fenomenología. La imposible tematización de lo fáctico por medio de la intencionalidad. La autointerpretación de la ontología fundamental como hermenéutica.

La concepción del ser que acabamos de describir, mantenida por la tradición y surgida de una experiencia insuficiente del tiempo, ha sido, según Heidegger, plenamente asumida por la fenomenología. El ser, en la medida que es pensado como presencia, es también interpretado como eidos; a partir de esta determinación se adapta el ser a un tipo de conocimiento que se concibe a sí mismo, primordialmente, como visión. Desde este punto de vista fundamental, la fenomenología, lejos de aportar crítica alguna que se halle dirigida en contra de la unilateralidad de la tradición, se instala en ella con un total conformismo. Sin embargo, en una de las fases de la elaboración de SuZ (correspondiente al verano de 1925) creyó entrever Heidegger en la doctrina de la intencionalidad una posibilidad de articular la verdad práctica, y con ello una oportunidad para destruir el prejuicio tradicional antifinitista y pro-teórico cristalizado alrededor de la doctrina del ser interpretado como presencia. Se trataba, en suma, de llevar la temati-

zación de la phrónesis mucho más allá de lo conseguido por Aristóteles.¹⁶¹ En efecto: al teoricismo tradicional que vincula exclusivamente el concepto de verdad con los enunciados declarativos, la teoría de la intencionalidad opone, como ha sido ya referido, una noción de evidencia entendida como la realización de una expectativa; este género de evidencia, surgida más allá de la conciencia perceptivo-razonante, es perfectamente extendible a la conciencia del sentimiento, la voluntad, el deseo o la esperanza: todos los aspectos "prácticos" de la vida pueden llegar a encontrar, por medio de la intencionalidad, su correspondiente verdad. Hay que señalar, sin embargo, que esta posibilidad de tematizar lo fáctico con ayuda de la intencionalidad (y que en el ámbito de este trabajo significa disponer de un tema transicional entre fenomenología y ontología fundamental, un vínculo unificador que liberaría la fenomenología de su exclusiva autodescripción al teoricismo presencialista de la tradición), la cual, en 1925, pareció viable al mismo Heidegger, presenta graves dificultades de ejecución. Ocurre, en primer lugar, que la generalización expansiva de la noción epistemológica de evidencia, y la ampliación de la misma a la presencia intencional de la voluntad, el deseo, la esperanza, y en suma todas las "evidencias prácticas", pone en peligro, como ya ocurrió en el caso de Dilthey, y como, en general, es característico de todo intento de integración "raciovitalista", la problemática de la validez puramente teórica. La conciliación de la verdad teórica con la de orden práctico queda expuesta a la subordinación de una de ellas respecto de la otra. Pero, además, este intento pre-SuZ de elaborar una doctrina finitista a partir de la descripción intencional, se halla condicionada, en el fondo, a la posibilidad de preservar las categorías tradicionales del conocimiento y la conciencia, ya que éstas son indispensables para el adecuado planteamiento de un análisis intencional. Tal cláusula es, en realidad, inadmi-

161. Ver Heidegger, PGZB (GA 20), 124-129. La interpretación por Lévinas de la intencionalidad como mera "institución de sentido" justificaría su uso por Heidegger para una tematización universal. "La relación intencional nada contiene de las relaciones que se dan entre los objetos reales. Es esencialmente el acto de conferir sentido (la Sinngebung)." (Emmanuel Lévinas, En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger (París: Vrin, 1949), 22.) Según Lévinas el problema no es la nitidez sino el sentido. "Para Husserl, pensar es identificar." (ibid.).

sible para un Heidegger orientado a una aproximación ontológica; si bien, a este respecto, hay que advertir, como se desprende de las consideraciones precedentes, que el hecho de que SuZ se autodefina ante todo como una ontología es, en el fondo, una consecuencia de la naturaleza del motivo dominante, es decir, de la preocupación por la problemática de lo concreto y de la finitud. "Husserl no ha visto el alcance (Tragweite) de la ontología: la fenomenología cree que la cuestión de la subjetividad no debe ser ontológica, sino que pertenece a la teoría del conocimiento."¹⁶² La consideración de lo concreto-finito orienta naturalmente el pensamiento a la elaboración de una ontología; según Heidegger la realidad de lo real sólo se da, entonces, en su vínculo con la facticidad del Dasein, ente existente al que es necesario aprehender históricamente. El vínculo intencional que caracteriza la conciencia no puede aportar solución alguna a esta problemática; esta constatación dio lugar a que dejara Heidegger de considerar las posibilidades que ofrecía la intencionalidad para la construcción de una hermenéutica de la facticidad.

La autoidentificación de la ontología fundamental como hermenéutica, sin embargo, plantea un nuevo problema. De hecho, la orientación de SuZ hacia la facticidad e historicidad del Dasein es indisociable de la circunstancia de que la ontología fundamental se interprete metodológicamente a sí misma como una hermenéutica. Surge, entonces, la cuestión: ¿la ontología fundamental es hermenéutica a causa de la preocupación de Heidegger por la facticidad, o bien SuZ se centra en la existencia fáctica debido a que se concibe a sí misma como un trabajo hermenéutico? La ontología fundamental interpreta el concepto metodológico de hermenéutica como de signo contrario al de deducción y al de derivación en general. Por esta razón, en el caso de que fuera cierta la segunda alternativa, se pondría de manifiesto una importante consecuencia oculta del antiderivacionismo fenomenológico, así como de la fidelidad de Heidegger hacia esta actitud fundamental. Claro está que también cabe preguntarse si la elección de un planteamiento hermenéutico no es ya de por sí el resultado de un interés fáctico-finitista originario. Tal eventualidad, de ser cierta,

162. Idem, MAL (GA 26), 190.

implicaría que en el antideductivismo fenomenológico existe una larvada pero fundamental preocupación finitista, encubierta inicialmente por el absolutismo trascendental, pero puesta más tarde de manifiesto por el primer Heidegger. Los vestigios de finitismo que contiene la fenomenología, así como esta temática general centrada en la hermenéutica de SuZ, van a ser tratados sistemáticamente en la IIIa Parte.

d) Crítica de Heidegger al antifinitismo y al presencialismo fenomenológicos. La raíz antiteórica del ontologismo heideggeriano. La revisión fundamental-ontológica del concepto de fenómeno.

A partir de la actitud radicalmente crítica y de signo finitista que Heidegger asume hacia la tradición, y ante el hecho de que la fenomenología corresponde a la fase terminal del segmento de la misma que se suele denominar "cartesianismo", ¿cuál es el sentido de la cualificación de SuZ, hecha por el mismo Heidegger, que determina esta obra como un trabajo ontológico? Para comprender el sentido del ontologismo heideggeriano es preciso analizar la crítica que, desde su punto de partida finitista, hace Heidegger de la obsesión del idealismo fenomenológico por lograr una ciencia absoluta, es decir, por conseguir un yo trascendental que corresponda a la conciencia ideal y pura de la que se derivaría todo posible contenido para la conciencia empírica. "La cuestión primordial para Husserl es: ¿Cómo puede ser convertida la conciencia en objeto para una ciencia absoluta? La noción básica que guía a este filósofo es, en efecto, la idea de una ciencia absoluta. El postulado de que la conciencia ha de ser el ámbito de una ciencia absoluta no ha sido introducido por Husserl, sino que es la convicción que ocupa la filosofía moderna desde Descartes. Así, la designación de la conciencia como el tema de la fenomenología no ha sido llevada a cabo volviendo a 'las cosas mismas', sino que ha sido favorecida por una idea tradicional en filosofía. Por esta razón, no son originarios los rasgos que habitualmente son tomados como determinaciones ópticas de las vivencias intencionales."¹⁶³ Esta drástica actitud crítica se enseña, además, contra el proceder fenomenológico por excelencia: "La reduc

163. Idem, PGZB (GA 20), 147.

ción, entendida en su sentido metodológico como un 'abstenerse de tomar en consideración' (als Absehen von), es fundamentalmente inapropiada (grundsätzlich ungeeignet) para determinar positivamente el ser de la conciencia."¹⁶⁴ Para Heidegger el ser de la conciencia constituyente, en vez de ser determinado originariamente, es, en realidad, comprendido por la fenomenología a partir de la distinción tradicional entre la manera de aprehender (Was), y la manera de ser (Dass). "La reducción no sólo se abstiene, como corresponde a su cometido, de tomar en consideración la realidad. También deja de tener en cuenta que las vivencias son vivencias de un individuo humano, y que éstas son tan sólo, aunque desde múltiples puntos de vista, las configuraciones de su propia manera de aparecer. Nunca tematiza la manera de ser que les corresponde. (...) Partiendo de la manera de aparecer, jamás voy a saber nada sobre el sentido y la modalidad de la manera de ser. (...) Pero si se diera un ente cuyo modo de aparecer fuera precisamente ser y nada más que ser, entonces proceder a explorar tal ente [desde el punto de vista de la reducción] sería cometer la equivocación más fundamental que pueda imaginarse (fundamentalste). Esta equivocación domina (herrscht) en fenomenología, y domina a causa de que en fenomenología domina la tradición."¹⁶⁵ Ocurre pues, en suma, que la tradición no había tenido en cuenta que el ente existente, es decir, el Dasein, consiste precisamente en "ser y nada más que ser." Por consiguiente, en la intensidad de su filiación tradicionalista (ya que a pesar de su pretensión de alcanzar un comienzo radical, en realidad es deudora del prejuicio presencialista de la tradición filosófica), la fenomenología exhibe su punctum caecum en el mismo centro de una problemática emplazada en la mirada, la evidencia, y el saber considerado como una forma de visión.

164. Loc. cit., 150. La relación de Heidegger con la tradición fue siempre problemática, y la reversión que suele identificarse con la Kehre es auspiciada ya en SuZ. "En SuZ tuvo ya lugar el cambio (Wende) que Heidegger sitúa en un tiempo posterior. (...) Heidegger tradujo el lenguaje de la comprensión reconstructiva, sagrado para Dilthey y su escuela, en el lenguaje de la interpretación destructiva. En vez de fundamentar (begründen), des-fundamentó (er entgründete)". (Helmut Kuhn, "Revolution und Revolutionismus", Merkur 3, abril de 1984, 262).

165. Loc. cit., 151-152.

También contra la fenomenología, por consiguiente, y sobre todo en la medida que esta doctrina se articula en torno a la actitud esencial de la tradición, fue elaborada la filosofía de SuZ. La ontología fundamental parte de la constatación de que la existencia, entendida como el "modo de ser" humano, corresponde a un ente cuyo "modo de aparecer" consiste en "ser y nada más que ser". Enfrentado a esta restricción el conocimiento, por consistir esencialmente en el resultado de las operaciones de presentar y representar, no puede dar cuenta del Dasein en la dimensión de su existencia histórico-temporalizadora; aunque la validez del conocimiento restringido a un nivel óntico, desde luego, es permanente, por ser un instrumento siempre apropiado para tematizar objetivamente lo que subsiste en el tiempo. El conocimiento tomado en su acepción tradicional óntico-epistemológica, por consiguiente, no puede sustraerse al prejuicio presencialisista de la tradición; por esta razón el conocimiento teórico no es capaz de aprehender la historicidad que surge en el mismo "irse haciendo" de la experiencia, como tampoco llega a captar el modo según el cual la facticidad es asumida por la historicidad, al no hallarse capacitado para interpretar regresivamente tales procesos, y poderlos así considerar como el surgimiento arbitrario de un "modo de aparecer". La conceptualización fenomenológica, al encontrarse centrada en el fenómeno (el aparecer o la manifestación), es inapropiada para captar un ente que es "ser y nada más que ser"; por ello, la actitud múltiplemente crítica de SuZ se halla, ante todo, dirigida a la fenomenología trascendental. Ocurre, sin embargo (y ello es de extrema importancia en el ámbito de nuestro trabajo), que esta crítica radical se presenta como un proyecto de transformación de la fenomenología basado en una revisión de la conceptualidad ontológica de la misma. SuZ se autoidentifica, en efecto, como una fenomenología que hubiera ampliado hermenéuticamente el concepto de fenómeno, señalando, al mismo tiempo, que entiende el sentido del término "fenómeno" de manera que la dimensión de "realización" o "ejecución" (Vollzug) predomina sobre la de "contenido" (Gehalt) y de "relación" (Bezug). La primacía de la dimensión de realización o de ejecución aparece en la ontología fundamental, sobre todo, al considerar el tema de la facticidad de la existencia; ésta consiste originariamente en una realización o ejecución de índole tal que su propio modo de ser le suministra los contenidos que propiamente le corresponden, y que, desde luego, no guarda la menor relación con la realidad fáctica de

un objeto inerte, puesto que a éste su "modo de ser" le vincula con contenidos arbitrarios. La primacía de la dimensión "ejecutora" se manifiesta también en la "preocupación por sí mismo" (Selbstbekummerung o Sorge) del Dasein, en el que el carácter de realización domina sobre todo posible vestigio de contenido. "El convencimiento de que la fenomenología no debe partir 'eidéticamente' de la distinción entre hecho y esencia, sino que, ante todo, debe explorar el ámbito (Spielraum) que hace posible tal distinción (buscando, por lo tanto, el lugar desde donde podrán ser discutidos tanto el fundamento como los límites de la misma), condujo a Heidegger a prolongar (fortführen) hermenéuticamente la fenomenología trascendental."¹⁶⁶ Pero ya hemos visto a qué violenta deformación somete Heidegger el concepto de fenómeno, situándolo muy lejos de la postulada unidad fenomenológica entre el Vorliegen y el Vollzug (la presencia de la representación para el sujeto, y la efectuación de aquélla por éste o, más abreviadamente, la representación y el representar). A la vista de tal deformación, y ante la persistente crítica heideggeriana a la incapacidad fenomenológica para captar la fundamentalidad de todo cuanto se vincula con lo que es "ser y nada más que ser", parece escasamente justificado describir SuZ como una prolongación (por muy "hermenéutica" que sea) de la fenomenología.¹⁶⁷ Más bien cabe preguntarse si tiene algún fundamento la caracterización de SuZ por parte de Heidegger en tanto que obra fenomenológica. El núcleo del problema reside ahora en decidir si una revisión tan drástica de la conceptualidad fenomenológica no significa, en realidad, una ruptura radical con el legado de Husserl.

166. Otto Pöggeler, "Hermeneutische und mantische Phänomenologie", Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks, ed. por O. Pöggeler (Köln: Kiepenheuer und Wotsch, 1972), 349.
167. Aquí apunta el estado de cosas que va a ser desarrollado con minucia en la IIIª Parte, y que Blumenberg formula magistralmente: "Heidegger no emergió de la fenomenología, sino que sólo pasó por ella (Heidegger ist aus der Phänomenologie nicht hervor-, sondern nur durch sie hindurchgegangen)". (Hans Blumenberg, Das Lachen der Thrakerin, (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1987), 150).

PARTE III

REVISION DE LA "CONVICCION ACREDITADA" ACERCA DE LA INTERCONEXION DE LAS COMPONENTES DE CONTINUIDAD Y DE RUPTURA ENTRE LA FENOMENOLOGIA Y LA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL

0. **Introducción. Justificación del itinerario seguido. La doble dimensión del vínculo entre fenomenología y ontología fundamental. Componentes de continuidad y componentes de ruptura.**

En la parte II^a de este trabajo hemos establecido que la fenomenología carece de un rasgo o dimensión que sea capaz de unificarla y, por consiguiente, de fundamentar su identidad (1) como doctrina. Por ello no es posible justificar directamente la pretendida commensurabilidad de la fenomenología y de la ontología fundamental. La común identidad fenomenológica de estas doctrinas no puede venir asegurada mediante el único proceso que podría parecer natural: la localización en la ontología fundamental del carácter que imprime identidad fenomenológica. El rasgo que dona o confiere tal identidad no ha podido ser aislado.

Se trata, en otras palabras, de que en caso de detentar la fenomenología un principio caracterizador (ya sea de orden metodológico, o bien relativo a un contenido específico de la doctrina) la eventual filiación fenomenológica de la ontología fundamental hubiera podido ser establecida

- (1) En razón de este resultado, cada vez que en lo sucesivo empleemos el término "fenomenología" debe tenerse rigurosamente en cuenta que en modo alguno tal denominación declara, y mucho menos justifica, la unidad de aquello a lo que se refiere; por el contrario, "fenomenología" meramente designa un horizonte de temas y de actitudes que, como hemos visto en la II^a Parte, además de hallarse asociados por una tradición académica, guardan entre sí un "aire de familia". (Cf. Wittgenstein, *Untersuchungen*, 67, 77 y 108). A pesar de esta inevitable imprecisión semántica, por razones pragmáticas y de tradición no es posible renunciar al uso del término tanto en forma de sustantivo como de adjetivo: "fenomenológico, -ca".

fácilmente. Hubiera bastado con decidir (en cada uno de los dos casos mencionados) si el principio en cuestión es asumido por la ontología fundamental, y si esta doctrina se refiere al tema o contenido al que se ha atribuido la capacidad de conferir carácter fenomenológico.

Pero hemos visto ya que éste no es el caso. Hemos descrito cómo la pretensión fenomenológica de un descriptivismo completo desembocaba en la postulada primacía de la donación inmediata, y cómo la aporética suscitada por tal planteamiento daba lugar a la carencia de unidad y de principialidad que hacen de la fenomenología una "patchwork-theory". Hemos podido vincular la deficitaria necesidad interna de la doctrina fenomenológica con el peculiar itinerario lógico que llevó a Husserl a elegir la conciencia pura como ámbito fundamental. La primacía de la conciencia, en efecto, fue en sí misma un recurso para evitar la paradoja que plantea la doble exigencia siguiente: por un lado es necesaria la universalidad para obtener una descripción completa, y por otro lado es precisa la evidencia absoluta para optimizar el acceso al objeto. Claro está que también la interrelación de universalidad, evidencia absoluta y centramiento en la conciencia puede interpretarse de un modo distinto. Sería, en efecto, la pre-elección, determinada por la tradición postcartesiana, de la conciencia pura, el factor que habría conducido a explicitar como evidencia el desideratum de un modo de acceso óptimo, explicitación que a su vez, retroactivamente, habría conducido a la elección consciente y deliberada de la conciencia pura como tema principal. En todo caso la fenomenología transita, desde el punto de vista sistemático, por un callejón sin salida que justifica la ya referida opinión de Hossenfelder según la cual "Husserl nunca se aclaró del todo ni acerca de qué es lo que la fenomenología hace (die Leistung der Phänomenologie), ni sobre la interrelación o entramado funcional de los principios de la doctrina".

Así las cosas, la demostrada carencia de unidad doctrinal (2) en el movimiento fenomenológico, hace que la tarea de establecer la filiación fe-

- (2) Es cierto que la unidad de la ontología fundamental podría asimismo ser puesta en duda por un trabajo de determinación de aporías análogo al que hemos llevado a cabo con la fenomenología. Pero la posible carencia de unidad interna de la ontología fundamental no es el tema que aquí nos interesa; el objetivo de nuestro trabajo es evaluar el

nomenológica de la ontología fundamental tenga necesariamente que ser llevada a cabo "por partes" o "por etapas", paso a paso y componente a componente, es decir, confrontando sucesivamente entre sí las dimensiones de la fenomenología con los momentos de la ontología fundamental susceptibles de presentar rasgos de homología con aquéllas. Esta va a ser nuestra tarea en las secciones liminares de esta IIIª Parte.

Tal necesidad de proceder "por etapas", impuesta por los resultados obtenidos hasta aquí en nuestro trabajo, responde además a la impresión que SuZ, en tanto que texto básico de la ontología fundamental, produce al lector formado en la fenomenología. Encuentra éste allí, por una parte, rasgos doctrinales que evocan el proceder y la temática de Husserl; pero por otra parte recibe el lector, asimismo, la impresión de que la ontología fundamental posee una dimensión propia que la hace irreconciliablemente distinta a la fenomenología. El perplejo lector de SuZ, enfrentado a esta realidad bifronte (por un lado una evidente continuidad fenomenológica, y por otro una no menos patente negación de buena parte de los rasgos que concurren en la fenomenología) inevitablemente se hace la siguiente pregunta. La instancia dominante en la ontología fundamental, ¿está constituida por los elementos de continuidad fenomenológica, o bien la forman los elementos de ruptura respecto del legado husserliano, hasta el punto de que la eventual supremacía de unos u otros es el factor que confiere identidad a la doctrina? Es obvio, además, que para responder a esta pregunta hay que investigar

(3) la función que tiene la presencia de una y otra clase de elementos. En

carácter fenomenológico de la ontología fundamental, determinando así el grado de continuidad y el de ruptura entre Husserl y el primer Heidegger.

- (3) La carencia de unidad interna de la fenomenología es el parámetro que da lugar a una necesaria sucesividad en nuestro tratamiento del tema, al aspecto poliédrico de nuestro enfoque. No podemos, pues, proceder acogiéndonos a la comodidad que resultaría de considerar la fenomenología en tanto que entidad doctrinal específicamente caracterizada, ya que en tal caso sólo cabría esclarecer si la ontología fundamental contiene los mismos rasgos caracterizadores. Hay que renunciar aquí a una identidad doctrinal entendida como posesión de un ingrediente unificador y quintaesencial, el cual imprimiría entonces un carácter indeleble que luego sería posible detectar en toda doctrina que pudiera considerarse "filial" respecto del sistema filosófico investigado.

el fondo, que sean los elementos de continuidad o los de ruptura los que detenten un papel dominante significa que la presencia de los elementos "recesivos" sólo se puede explicar por medio de los primeros. Con lo cual se hace también inevitable plantearse si en realidad los elementos no dominantes no serán superfluos en la doctrina. La necesidad interna de ésta, la mutua implicación que existe entre los dos tipos de rasgos, tan contradictorios en su vinculación con la fenomenología, son aspectos del problema que también deben ser explicados.

Llevados estos interrogantes a nuestro trabajo, surge la necesidad de acometer la doble tarea siguiente: 1) determinar en la ontología fundamental dos clases de componentes: las que pueden ser consideradas como elementos de ruptura respecto de la fenomenología, y las que pueden ser registradas como elementos de continuidad; 2) establecer si son los elementos de ruptura los que aseguran la existencia de los elementos de continuidad, o bien si son éstos los que explican la presencia de aquéllos.

¿Cuáles son, en la ontología fundamental, los elementos de continuidad respecto de la fenomenología, y cuáles son los elementos de ruptura? Por lo pronto en la sección recapitulatoria de la IIª Parte hemos señalado la existencia de tres posibles aproximaciones que parecían suscitar una mediación entre la fenomenología y la ontología fundamental. La consideración de dos de tales planteamientos (la interpretación puramente formal-metódica de la fenomenología, y el centramiento heideggeriano en la finitud) quedó postergada en razón de la sistemática del presente trabajo, al tiempo que fue mostrada la aporética a la que conduce la aproximación basada en la problemática husserliana de autoconstitución de la temporalidad. Ahora es el momento de abordar los dos planteamientos cuyo desarrollo fue postergado, ya que uno de ellos, la aproximación de índole metodológica, define un elemento de continuidad, al tiempo que la aproximación centrada en el finitismo constituye un elemento de ruptura.

Pero no son sólo estos dos puntos de vista, el metodológico y el finitista, surgidos ya en la IIª Parte al intentar caracterizar unívocamente la fenomenología, los que van a ser caracterizados aquí. La sistematicidad del planteamiento que estamos abordando obliga a ser exhaustivos al registrar los elementos de continuidad y de ruptura entre la fenomenología y la

ontología fundamental. Ahí precisamente reside la dificultad mayor. Es difícil caracterizar tajantemente cómo de continuidad o de ruptura cualquiera de las componentes doctrinales de SuZ. La larga historia de las interpretaciones de esta obra muestra, como hemos visto ya en la Iª Parte, que toda asignación de funciones de continuidad o de ruptura tiende a tropezar con argumentos que conducen a su revocación.

Sin embargo, y a pesar de tal dificultad, existe la posibilidad de hacer concordantes los datos históricos con las tentativas de solución que han de parecer obvias al observador desapasionado, lo cual vendría a proporcionar un grado mínimo (pero patente) de consenso a los intérpretes de Heidegger. Se trata de que, como va a ser mostrado, hay momentos o componentes de la ontología fundamental a los que es difícil negar un aspecto de continuidad con la fenomenología. Estos corresponden a los temas:

- . método (transcendentalidad, fundamentalismo y sistematismo)
- . a priori (Vorgängigkeit y Vorverständnis)
- . fenómeno (descriptivismo y Selbstgegebenheit)

Al mismo tiempo hay elementos de la ontología fundamental que no parece posible situar en una posición distinta de la de ruptura respecto de la fenomenología. Se trata de los siguientes temas o momentos:

- . diferencia ontológica
- . finitismo
- . mundanidad y transcendencia
- . presencialismo y virtualismo
- . objetivismo y theoricismo
- . hermenéutica
- . temporalidad
- . verdad

Vamos a estudiar uno por uno tales elementos de continuidad y de ruptura, con el fin de establecer una posible relación de fundamentación entre ambos tipos de componentes. Si los elementos de ruptura pueden ser explicados por los de continuidad, quedará corroborada la filiación fenomenológica de Heidegger. Si la existencia de los elementos de continuidad se deriva de

la función que tienen en la doctrina los elementos de ruptura (i.e., si la dimensión de ruptura es el factor que explica la apariencia de continuidad), resultará confirmada la esencial inconmensurabilidad de fenomenología y ontología fundamental.

1. La dimensión de continuidad.

a) El método. Fundamentalismo, transcendentalismo y sistema. Categorías y Existenzialien. La cuestión transcendental del sentido del ser.

La dimensión metodológica común a la fenomenología y la ontología fundamental consiste ante todo en la compartida autoadscripción al transcendentalismo. De acuerdo con tal autoidentificación, es habitual entender metodológicamente la ontología fundamental como la culminación del planteamiento transcendental adoptado por Husserl desde 1913, y que a su vez es la continuación de una actitud metódica que se inicia con Descartes: "La filosofía moderna es esencialmente filosofía de la conciencia, y la forma tradicional de ésta, hasta nuestro tiempo, ha sido la filosofía transcendental. Esta toma al ego cogitans como sujeto transcendental, constituyente de sí mismo y del mundo. Heidegger logró en SuZ llevar el método transcendental a su culminación, elevando la subjetividad al rango de fundamento de la ontología fundamental." (4) Es una noción comúnmente aceptada que el planteamiento filosófico-transcendental, que constituye el punto de partida metodológico para Heidegger, deriva de la influencia que sobre él ejerció la teoría transcendental husserliana de la constitución del objeto, la cual fue transformada por Heidegger al aplicarla éste al problema de la construcción de una ontología de talante "fundamental". La ontología fundamental suele aparecer como el desarrollo consecuente de una sistematicidad ob-

(4) Helmut Kuhn, "Antike Noëtik und moderne Subjektivität", *Die antike Philosophie in ihrer Bedeutung für die Gegenwart*, (Heidelberg: Winter, 1981), 9. La necesidad, impuesta por la ausencia de principialidad fenomenológica, de proceder tema por tema y componente a componente, obliga también a limitar la pretensión totalizadora que pudiera esgrimir cualquier posible unidad parcial. Así, p. ej., en la presente consideración del aspecto metodológico, la "unidad metódico-transcendental" entre fenomenología y ontología fundamental en modo alguno significa la "unidad fenomenológica" de ambas doctrinas.

tenida a partir del horizonte de cuestionamiento, y del conglomerado o "collage" de temas y problemas, que tradicionalmente han sido caracterizados como "fenomenología". Hay, pues, a primera vista, plena unidad metodológica entre la fenomenología y la ontología fundamental (5), y tal unidad reside en el hecho de que ambas doctrinas son variedades de la "filosofía trascendental".

A este respecto, una de las más convincentes interpretaciones de conjunto de la fenomenología es la que la concibe como una tentativa de **autoteorización** por parte del sujeto. Por tal "autoteorización" se entiende que "el sujeto no capta directa y únicamente objetos, sino que |en su relación con el objeto| se capta a sí mismo en tanto que sujeto captador. Este esclarecimiento de sí mismo (precisamente la instancia que da lugar a la subjetividad como tal) es la condición de posibilidad para que el sujeto pueda captarse temáticamente a sí mismo en el seno de una teoría, y pueda hacerlo precisamente en tanto que autocaptación. Una teoría tal, sin embargo, debe ser necesariamente una reconstrucción del proceso de auto-construcción que originariamente condiciona toda actividad constructora. Lo cual es lo mismo que decir que tal teoría tiene necesariamente que consistir en una re-captación de la auto-captación que originariamente condiciona toda actividad captadora." (6) A fin de formular de una manera menos condensada el planteamiento de base de la filosofía trascendental, es preciso señalar ante todo que ésta pretende ser una **filosofía fundamental** tanto en su autodefinición como en sus resultados, apropiándose así del rango fundamentador al que pretendía haber accedido la metafísica tradicional. En efecto: la filosofía trascendental se comprende a sí misma como un saber que pugna por situar todo posible cuestionamiento en un contexto u horizonte último e intranscendible, es decir: **absoluto**. Por esta razón el cuestionamiento específicamente trascendental inquiera acerca del fundamento último, pero al

- (5) Unidad que, según ciertos autores, se extiende a toda la filosofía de Heidegger: "El método de la filosofía de Heidegger en su conjunto (gesamte) sólo puede ser comprendida desde el punto de partida de la filosofía trascendental." (Carl Friedrich Gethmann, *Verstehen und Auslegung*, (Bonn: Bouvier, 1974), 12).
- (6) Idem, "Allgemeinheit", *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, ed. por H. Krings, H. M. Baumgartner y Ch. Wild, tomo I, (Munich: Kösel, 1973), 45-46.

mismo tiempo tematiza siempre tal fundamento a partir de esta misma ultimidad. A pesar de lo que pudiera parecer a primera vista, al cuestionamiento trascendental no le interesa alcanzar extensión en el saber (un saber total, insuperable y definitivo) ya que tal actitud relegaría el trascendentalismo a un nivel pre-filosófico (7); más bien lo que pretende es captar de un modo absoluto la dimensión misma de "ser el fundamento" de algo y para algo. O sea que en el trascendentalismo no sólo son indagadas y tematizadas todas las relaciones fácticas de fundamentación, sino que además tales relaciones fácticas son, a su vez, aprehendidas como el resultado de un proceso fundamentador. Las relaciones de fundamentación son cuestionadas inquiriendo qué es lo que las hace posible. De esta interrogación surge la exigencia de que el cuestionamiento sea último o absoluto: toda relación de fundamentación que sea de índole exterior o circunstancial (en definitiva: de naturaleza fáctica) debe ser, por lo tanto, eliminada. Sólo importa lo que en lo fundamentado es esencial, de manera que la indagación acerca del fundamento y las condiciones que lo hacen posible debe ser extendida a las condiciones que lo hacen necesario. (Con el trascendentalismo, según Heidegger, la filosofía "alcanza la esencia que fue decidida en su principio" en cuanto que "se realiza como 'automantenedora de sus propias leyes' (Selbsthälterin ihrer Gesetze).") (8) Por ello, el cuestionamiento que efectúa la filosofía trascendental, al estar obligadamente dirigido a los procesos de fundamentación y a las condiciones de lo que en esencia se halla fundamentado (estilización impuesta por la misma pretensión de ultimidad), debe necesariamente proceder a priori, es decir, desdeñando los datos o circunstancias de índole fáctica o exterior. Alcanza así el trascendentalismo un grado tal de validez que se erige en la referencia capital, imposible de marginar, de la cultura filosófica contemporánea. "La tradición filosófica, tal como nos ha sido dada, y tanto si nos gusta como si no, viene determinada, positiva o negativamente, por la filosofía trascendental. Ello quiere decir lo siguiente: la teoría universal a la que llamamos filosofía se establece -aproximadamente desde Kant- bien sea como transcen-

(7) Según este punto de vista, en la física de las partículas (verdaderamente) elementales se hallaría el fundamento de todos los procesos físicos; pero ya vemos que no se trata de una fundamentalidad obtenida a través la mayor amplitud posible en el tema indagado.

(8) Heidegger, WW, 27.

dentalismo, o bien como antitranscendentalismo. El transcendentalismo entrevé (erblickt) estructuras fundamentales (categorías, ideas, y entidades similares) en una subjetividad fundamentadora (conciencia, espíritu, Dasein, vida, sociedad). El antitranscendentalismo entrevé estructuras fundamentales (que en cuanto al contenido son de nuevo las de antes) en objetividades fundamentadoras (naturaleza, mundo, ser, historia). Ambas posiciones fundamentales pueden también aparecer combinadas: transcendentalismos relativos, realismos críticos, etc." (9)

La filosofía transcendental, sin embargo, no es únicamente una actitud o un cuestionamiento. Ante todo el transcendentalismo es inseparable de la iteratividad propia a todo método: el transcendentalismo se realiza propiamente en el método transcendental. En filosofía la actitud metódica, surgida con el planteamiento cartesiano, se patentiza en la pretensión de alcanzar reflexivamente un principio autocognoscente para, a partir del mismo, construir un tipo de saber que a su vez represente el fundamento de la razón humana. Se trata de formular un principio organizador del saber que sea capaz, al mismo tiempo, de legitimar el saber mismo. Un principio, en definitiva, detentador de los tres caracteres que lo cualifican como tal principio, en tanto que afirman su carácter absoluto, o sea autofundamentador o reflexivo. Tales caracteres son: 1) generalidad; 2) necesidad; y 3) validez. En esta búsqueda del principio metódico mostró la filosofía post-

- (9) Gerd Wolandt, "Das philosophische Problem des Uebersetzens", *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie*, ed. por J. Simon, (Freiburg: Alber, 1974), 187. Ya hemos indicado que la fenomenología reclama para sí el legado de "centralidad sistemática" en filosofía que durante tantos siglos detentó la metafísica; pero a la luz de lo que precede es obvio que la fenomenología ha heredado también las aporías que caracterizan el modo metafísico de pensar. Lo fundamentado sólo es pensable en relación con una fundamentación, la cual a su vez sólo puede ser definida en y para sí por medio de una relación de autofundamentación pura, con lo cual lo "fundamentado" resulta determinado tan sólo analógicamente. La necesaria unidad del proceso fundamentador queda confinada, de este modo, a la relación de autofundamentación, y queda excluida cualquier otra pretensión a la unidad; por ello no puede hablarse ya entonces de unidad entre "lo" fundamentado y "la" fundamentación, más que recurriendo a la facticidad y a la circunstancialidad de la manifestación de ambas categorías en la conciencia. Ello hace imposible plantear la necesidad de tal posibilidad fáctica, por más que la pretensión de necesidad en lo referente a la relación fundamentadora sea preeminente en el transcendentalismo.

cartesiana su insuficiencia, en tanto que ni el racionalismo alcanzó a justificar la validez (aunque sí la necesidad) de los principios impuestos por la razón, ni el empirismo logró justificar la necesidad de unos principios generalizadores para las configuraciones de los datos sensibles. Kant fue el primero en satisfacer enteramente la exigencia de un principio absoluto que fuera fundamentador para todo saber, por cuanto hizo depender la posibilidad de un conocimiento legítimo de la existencia de un método vinculante para la razón misma. También hizo ver Kant que tal planteamiento conducía inevitablemente a una circularidad lógica, a menos que el mencionado "método vinculante" fuera de naturaleza radicalmente distinta a la de los métodos que procuran el saber que la filosofía trascendental pretende fundamentar. Por esta causa el método de una "disciplina de la razón" no puede ser de índole ni analítica ni empírica, sino que debe ser a priori, siendo precisamente la investigación de cómo puede la razón referirse a priori a los objetos transcendentales, lo que Kant denomina "método trascendental": "llamo trascendental al conocimiento que en vez de ocuparse de objetos se ocupa de nuestro modo de conocer objetos, a condición de que tal modo pueda ser a priori." (10) Vemos así como la aportación kantiana, superando la parcialidad de los planteamientos racionalista y empirista, reside en vincular el apriorismo con la búsqueda de un método capaz de aportar generalidad, necesidad y validez al conocimiento. Al situar Kant la posibilidad de tal tipo de conocimiento (general, necesario y válido) en la exigencia de que las "condiciones de posibilidad para la experiencia" coincidan, para ser válidas, con las "condiciones de posibilidad para los objetos de la experiencia", queda asegurado de una vez por todas el conocimiento mismo: la objetividad del objeto se halla prefigurada en la misma razón. Este dogma del trascendentalismo es la base metódica que ha presidido el desarrollo de la doctrina, y justifica el carácter sistemático (aunque mejor sería decir: sistematista) que es indisociable de la filosofía trascendental. En efecto: la unidad de las prefiguraciones del conocimiento en la razón da lugar a que el mismo conocimiento no tenga la forma de una variación rapsódica sino que, antes bien, pueda ser identificado por su carácter sistemático. Por ello el método trascendental, ya desde Kant, ha asumido como su tarea propia la determinación de las condiciones formales de un sistema del

(10) Kant, KdrV, A 12, B 25.

saber. Así pues, a los requerimientos iniciales de: carácter absoluto, ultimidad, autorreferencia y reflexividad, se les añaden los de necesidad y apriorismo, y se completa esta "constelación trascendental" con los conceptos de método y de sistema. En definitiva, el trascendentalismo, en tanto que "filosofía universal de la fundamentación última", adquiere con Kant su madurez formal; con lo que su desarrollo posterior, es decir, las doctrinas que serán sus variantes históricas, tenderán a consistir únicamente en correcciones efectuadas en este entramado fundamental.

En la tradición metodológica asociada al trascendentalismo se suele asignar a Husserl un lugar eminente, por haber constatado a lo largo de toda su obra que todo progreso en filosofía es, en primer lugar, un perfeccionamiento de la actitud metódica, y por haber concebido la misma fenomenología, ante todo, como una teoría del método. La misma evolución de Husserl produce la impresión de ser, al tiempo que una aproximación a la filosofía trascendental kantiana, una radicalización de la insistencia en la necesidad del método. Desde el giro trascendental de 1913 concibe Husserl la objetividad como una estructura organizada por unas reglas que son propias del sujeto trascendental, planteamiento que le lleva a tematizar la misma noción de regla, y a preguntarse por lo que constituye la esencia "reguladora" de la misma. En definitiva, Husserl interpreta la fenomenología como el telos al que tendía el desarrollo de la filosofía trascendental. En efecto: la fenomenología se impone a sí misma la tarea primordial de analizar los modos de la conciencia en tanto que modos de la objetividad: en ella se trata siempre de un "saber del saber", de la autotematización del saber mismo, de la autoteorización que lleva a cabo el sujeto cognoscente. El "darse a sí mismo" del objeto en la conciencia es esclarecido por Husserl en función de la actividad autodonadora de la conciencia misma; para la fenomenología, la actividad constituyente de la subjetividad trascendental adquiere el rango de fundamentación última. Puede afirmarse, al menos a primera vista, que la fenomenología post-Ideen reúne la cristalización de todas las tendencias del trascendentalismo: la convicción de que todo objeto puede ser sólo captado a partir del proceso que lo efectúa como objeto; la constatación de que para poder comprender globalmente la realidad es preciso que tal realidad esté sometida a las mismas reglas que gobiernan su comprensión, lo cual impone concebir la realidad como una estructura sometida a reglas, situada en pie de igualdad, en tal caso, con el

proceso que la pretende comprender; y, por último, el rasgo preeminente del transcendentalismo expresado por el "principio superior (oberste) para todos los juicios sintéticos a priori": "todo objeto se halla bajo las determinaciones de la unidad sintética de la diversidad o multiplicidad (Mannigfaltigkeit) de la intuición en una experiencia posible", y en base a ello reitera Kant que "las condiciones de posibilidad de la experiencia son al mismo tiempo las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia, y tienen por ello validez objetiva en un juicio sintético a priori." (11)

Si, abandonando esta ortodoxia transcendentalista husserliana, dirigimos ahora nuestra atención hacia Heidegger y procedemos a una lectura de SuZ desde un punto de vista metódico-crítico, nuestra primera y espontánea impresión será que este autor se despreocupó de las cuestiones de método. Parece como si Heidegger admitiera superficialmente la necesidad del método ("Es preciso buscar primero, para poderlo recorrer después, un camino (Weg) que ponga en claro la fundamental cuestión ontológica" (12)), pero que al mismo tiempo la intensidad en la dedicación a la "cuestión del ser" hubiera tenido como contrapartida cierto empobrecimiento de la doctrina en su aspecto metodológico; tal déficit programático sería la razón de que la ontología fundamental sea en nuestro tiempo una doctrina sin continuadores. Es cierto que las referencias al método en el primer Heidegger son confusas e inespecíficas (al tiempo que la obra posterior a la Kehre carece de toda reflexión metodológica); tanto histórica como sistemáticamente las indicaciones metodológicas de SuZ son oscuras. La única toma de posición clara, a este respecto, por parte de Heidegger, la encontramos en una carta dirigida a Husserl: "la tendencia (Tendenz) básica de SuZ se sitúa en el interior del programa transcendental"; aunque es en una nota del mismo SuZ donde aparece invocada una componente fundamental de todo transcendentalismo: "El 'apriorismo' es el método de toda filosofía científica que se tenga a sí misma |por tal|." (13) A pesar de esta parsimonia comunicativa por parte

(11) Loc. cit., A 158, B 197.

(12) Heidegger, SuZ, 437.

(13) Carta de Heidegger a Husserl de 22 de Octubre de 1927, publicada en *Husserliana*, 9, 600, y: Heidegger, SuZ, 50, respectivamente.

de Heidegger, es posible extraer determinaciones metodológicas explícitas de la ontología fundamental, estableciendo así la base que permita ejercer sobre SuZ la actividad crítica prescrita por nuestro trabajo. Un análisis de SuZ desde el punto de vista del método mostrará que la ontología fundamental sólo es metodológicamente comprensible desde la posición básica constituida por la filosofía transcendental.

El acceso más directo al transcendentalismo de SuZ lo encontramos en KdpM obra publicada por Heidegger en 1929, es decir, dos años después de SuZ: "El conocimiento transcendental no investiga el ente mismo, sino que indaga la posibilidad de la comprensión del ser que precede al ente, es decir, la constitución ontológica del ente. |El término 'transcendental'| hace referencia a la transgresión o transcendencia (das Ueberschreiten: die Transzendenz) de la razón pura respecto del ente, de manera que aquélla puede adecuarse al ente en tanto que objeto posible de la experiencia. Considerar como problema la posibilidad de la ontología significa preguntarse por la posibilidad (es decir: por la esencia) de esta transcendencia de la comprensión del ser; |significa, en una palabra| filosofar transcendentalmente." (14) Este punto de vista lo hubiera podido formular Heidegger, haciéndose eco del enunciado kantiano, del modo siguiente: "Llamo transcendental a todo conocimiento que en vez de ocuparse de entes se ocupa de las condiciones universales de la captación (por parte del ser humano) del ente (es decir, propiamente hablando, del ser) en la medida en que tales condiciones son posibles a priori." Este es el punto clave que permite comprender el transcendentalismo de la ontología fundamental. Para Heidegger el sentido del ser es, desde un punto de vista formal, la condición sintética a priori tanto de la posibilidad del ente como de la captación del mismo. El ser es el concepto que, en una perspectiva transcendental, ocupa en Heidegger, tanto estructural como lógicamente, el lugar de la síntesis a priori. Formulándolo en su misma terminología, la intensificación heideggeriana del planteamiento transcendental se resume en el hecho de que la unidad del Dasein y del ente que no es el Dasein (o sea el ente que, no siendo existente, es meramente subsistente: la cosa), no puede venir asegurada ni por uno ni por otro en el proceso de realización del Dasein, o sea el ser-en-

(14) Idem, KdpM, 16.

-el-mundo. Tal unidad requiere, en efecto, una condición "transcategorial" (el "sentido del ser") que haga posible que el Dasein se refiera priori al ente. Un planteamiento de índole análogamente trascendental aparece al considerar el tema fundamental de la diferencia ontológica, del cual nos vamos a ocupar en su momento. Baste decir, desde la presente consideración metodológica, que tal diferencia no queda restringida a la que existe entre ser y ente. En efecto: lo que en realidad es interrogado por Heidegger al formular la cuestión del ser no es el ser mismo en su escueta diferencia respecto del ente, sino aquéllo por medio de lo cual pueden ser determinados tanto el ente como la ente-idad (die Seiendheit) del ente: la síntesis a priori en la cual consiste el ser del ente: el ser en tanto que ser. Sólo desde esta perspectiva es posible plantear una ontología en términos trascendentales. La cuestión del ser sólo puede ser suscitada metódicamente en tanto que pregunta trascendental-ontológica acerca del sentido del ser. O lo que es lo mismo: el ser del ente sólo puede ser metódicamente aprehendido concibiéndolo como el factor que articula el proceso de captación de los demás entes por parte del Dasein. Es decir, como una entidad tal que es comprensible para una comprensión finita; precisamente habla Heidegger del "sentido del ser" debido a que atiende a este vínculo que el ser mantiene con el comprender. Es aquí donde surge la significación más profunda de la ontología fundamental, la cual es puesta de manifiesto por la "pregunta acerca del sentido del ser" entendida transcendentemente: el "sentido del ser" no es el fundamento absoluto tal como lo entendía la metafísica tradicional, sino que es la relación sintética a priori por excelencia. La pregunta metafísica acerca del fundamento debe estar subordinada a la pregunta acerca del ser, de modo que en esta perspectiva la cuestión del fundamento conserva todo su rango filosófico a condición de ser entendida en tanto que síntesis a priori: esta es la interpretación que hace Heidegger de la revolución copernicana de Kant. No es la cuestión del ser del ente lo que ocupa el lugar central en la ontología fundamental, sino que en tal posición figura la pregunta trascendental por el sentido del ser "Y cuando preguntamos por el sentido del ser, no se trata de que nuestra investigación se vuelva de pronto profunda y se ponga a cavilar (ergrübeln) sobre lo que se halla tras el ser, sino que pregunta por el sentido del ser mismo en la medida en que éste responde (steht herein) a la capacidad de comprensión del Dasein. El sentido del ser nunca puede ser contrapuesto al ente, o al ser en tanto que 'fundamento' (Grund) sostenedor del mismo ente, porque |todo|

'fundamento' es tan sólo accesible en tanto que sentido, ya que en sí mismo |el fundamento no es más que| el abismo (Abgrund) |en el cual consiste| la carencia de sentido." (15) Por ello denuncia Heidegger la negligencia en la que tradicionalmente ha incurrido la filosofía de Occidente al no haber tematizado la comprensión unificada del ser que se halla implícita y presupuesta a priori en las doctrinas ontológicas transmitidas por la tradición: en ella ha sido sistemáticamente omitida la cuestión del sentido del ser, o lo que es lo mismo, la cuestión del "ser en tanto que ser".

A pesar de la ya referida parquedad de Heidegger en sus referencias a la metodología de SuZ, en el desarrollo de la ontología fundamental puede constatar una rigurosa atención a la cuestión del método. De hecho, una doctrina que se autodenomina ontología fundamental lleva inscrito en este predicado su propio talante metódico. (En tal carácter metódico reside, además, la razón del incansable rechazo de Heidegger hacia las tentativas de índole antropológico-existencial suscitadas por las mismas peculiaridades de la terminología de la que él mismo se sirve). La dependencia con relación a las nociones de infinitud y de necesidad que es inherente al método, por un lado, y por otro la irrupción en la doctrina de la dimensión de lo fáctico-finito, son los dos extremos entre los que clásicamente oscilan las interpretaciones de la ontología fundamental. (En las conclusiones de este trabajo tendremos ocasión de constatar el carácter determinante de esta polaridad en relación con una posible evaluación del fenomenologismo de Heidegger). Además, si bien Heidegger es reticente en cuanto a la especificación del método de la ontología fundamental, en cambio es pródigo en afirmar la necesidad de proceder metódicamente: "el ser exige un modo propio de aprehensión (eine eigene Aufweisungsart), el cual ha de ser distinto del |simple| descubrimiento del ente, (...) una garantía (Sicherung) del recto proceder (Ansatz)", es decir, un método entendido no en tanto que camino arbitrario que ha de ser recorrido inapelablemente, sino como una manera de proceder que es a la vez controlable, vinculante y transferible.

- (15) Idem, SuZ, 152. También se alinea SuZ con el trascendentalismo en los aspectos superficiales del método. Por el rigor de la argumentación se orienta SuZ según el ideal de "ciencia rigurosa" definido por Husserl en PhSW, y ello a pesar de que, según la ontología fundamental, todo pensamiento riguroso no es, en el fondo, más que una forma derivada a partir del "comprender" originario.

Una garantía, por lo tanto, disciplinada y rigurosa, capaz de preservar del error y de la confusión: para Heidegger el saber es de naturaleza agonal y jamás puede ser alcanzado por la vía de la contemplación indolente, ya que "la verdad tiene que ser arrebatada (abgerungen) al ente. El ente |a su vez| resulta arrancado (entrissen) a la ocultación. El descubrimiento es siempre una predación (Raub)." (16) La necesidad de un método (en el sentido estrictamente filosófico-reflexivo del término, es decir, en tanto que procedimiento esencialmente autotematizador) aparece vinculado con la cuestión del ser ya desde el inicio de SuZ: "Si se quiere plantear expresamente la cuestión del ser, y se la pretende resolver salvando la opacidad que pueda tener para ella misma, entonces la elaboración de tal cuestión exige que expliquemos el modo de mirar hacia (hinsehen) el ser, el modo de captar y comprender conceptualmente el |correspondiente| sentido, el modo de (...) elegir adecuadamente el ente ejemplar, el modo de poner de relieve (herausarbeiten) el acceso auténtico a tal ente. Mirar-hacia, comprender y captar conceptualmente, elegir, acceder: se trata de procesos que son constitutivos del mismo cuestionamiento, y que por ello son modos de ser de un ente particular, el ente que somos nosotros mismos, los que planteamos la cuestión. O sea que la elaboración de la cuestión del ser significa: hacer transparente un ente -el ente cuestionador- |revelando lo que es| su ser." (17) Pero no se trata tan sólo de que Heidegger afirme el carácter metódico de la ontología fundamental, sino que, además, este carácter puede ser evidenciado analizando la función que en la doctrina detentan los conceptos básicos de la analítica del Dasein, es decir, lo que Heidegger llama los **existenciales** (die Existenzialien). Los existenciales son los modos de la constitución apriórico-ontológica de las realizaciones o efectuaciones (Vollzüge) del Dasein, modos de ser que constituyen el Dasein en tanto que sujeto realizador-efectuador, de manera que las categorías, o sea las estructuras de los entes que no son el Dasein, son en realidad **modos privados** de los existenciales. Heidegger insiste en la diferencia esencial entre existenciales y categorías, porque la considera el punto de partida para su crítica de la ontología tradicional. A este respecto, señala la necesidad de abandonar la tendencia habitual a "comprender el propio ser a partir del

(16) Loc. cit., 6, 47 y 222 respectivamente.

(17) Loc. cit., 7.

ente respecto del cual [por la esencia misma del ser humano] determina continuamente y con absoluta prioridad (ständig und zunächst) su propia conducta, es decir, a comprender el propio ser a partir del mundo"; la necesidad, por consiguiente, de liberarnos del hábito de interpretar el ser humano desde categorías adecuadas sólo al tipo de ente que no es el Dasein, proceso que tiene lugar por medio de lo que Heidegger llama una "reflexión (Rückstrahlung) ontológica de la comprensión del mundo sobre la interpretación del Dasein." (18) La actitud tradicional de la ontología, la cual toma "como fundamento ejemplar el tipo de ente con el que uno se encuentra en el regazo del mundo", debe ser substituída por una reflexión que decida considerar el Dasein como el ente ejemplar en el desarrollo de la cuestión del ser, y que, por lo tanto, deberá tener en cuenta (a la vista de que las categorías de la metafísica, pensadas para el ente que no es el Dasein, son aquí inservibles para captar las estructuras del ser del Dasein) la centralidad de la disyunción entre los dos tipos de estructuras aprióricas (categorías y existenciales) en tanto que puntos de partida explicativos. Esta primacía de los existenciales sobre las categorías, se debe a que los existenciales son las estructuras de la realización o efectuación (Vollzug) ontológica que corresponde al Dasein, y a que tal realización es el punto de partida transcendental para la cuestión acerca del ser. La realización o Vollzug del ser por el Dasein es crucial en la ontología fundamental: si la realidad es, en definitiva, interpretada en tanto que "realizada" o "efectuada", y sólo como tal es considerada verdaderamente accesible, entonces las categorías con las que tradicionalmente se la aborda han de tener su origen en aquella misma "realización". Si la realidad es, en verdad, "realizada", el acceso a la realidad ha de pasar por tal "realización". Es por lo tanto el proceso "realizador" propio del Dasein, la entidad (entidad, por cierto, lo más alejada posible de la noción de "cosa") que ontológicamente reclama la primacía en la interrogación acerca del ser. Con ello se promueve una reversión tan radical respecto de la ontología tradicional que, formalmente al menos, evoca las características de la "revolución co-

(18) Loc. cit., 15 y 16, respectivamente. Aquí "reflexión" es una metáfora fisicalista y no un término filosófico. Además indica Heidegger que se ha intentado paliar el estrepitoso fracaso de la categorialidad tradicional por medio de "formalizaciones y reducciones negativas" (loc. cit., 22), aludiendo así críptica y despectivamente a la fenomenología.

pernicana" de Kant; la radicalidad con la que se rechaza la ontología clásica es al mismo tiempo la denuncia de una falacia en el ámbito antropológico: la ontología ha venido interrogando el ser humano por medio de categorías inadecuadas, ya que, en realidad, éstas no son más que un subproducto de las realizaciones de los entes existentes, es decir, de la capacidad efectuada del Dasein. El dispositivo transcendental aparece, por lo tanto, claramente delineado en la ontología fundamental. En efecto: los existenciales tienen una función preponderante en la explicitación del Dasein, porque sobrevienen a partir de las realizaciones o efectuaciones del mismo Dasein: "el modo de acceso y de explicitación del Dasein debe ser escogido de manera que este ente se pueda mostrar a sí mismo, en sí mismo y a partir de sí mismo (sich an ihm selbst von ihm selbst her)" (19), con lo que se insiste en que la única posibilidad de que el Dasein pueda ser comprendido en tanto que ente reside en que pueda serlo a partir de sí mismo. Sólo partiendo de los existenciales (ello constituye el paso siguiente) es posible comprender las categorías, condición que es debida a la constitución existencial-ontológica de las mismas. Una vez comprendidas las categorías y, por consiguiente, esclarecido el fenómeno del mundo en tanto que existencial de mayor fundamentalidad, se hace posible entonces entender, a su vez, el ente intramundano. De la diferencia entre existenciales (modos de constitución apriórico-ontológicos de las realizaciones del Dasein que hacen accesibles las estructuras de la realidad) y categorías (modos privativos de los existenciales, y que corresponden a las estructuras de cualquier ente que no sea el Dasein) surge, pues, el carácter transcendental de la ontología fundamental. En definitiva ocurre que la cuestión del ser plantea a su vez, por consiguiente, la necesidad de la ontología fundamental. En efecto: el ser sólo es accesible por medio de la comprensión humana del mismo ser, la cual precede apriorísticamente toda comprensión, de igual modo que antecede toda acción. Por ello, el método de la interrogación acerca del ser pasa por el desarrollo de la interrogación acerca de las condiciones de posibilidad de la realización o efectuación (y en definitiva de la "comprensión") del ser. El Dasein es el realizador de la constitución transcendental del ser del ente; y al mismo tiempo el ser del Dasein consiste precisamente en dicha realización. Sólo una analítica del ser del Da-

(19) Loc. cit., 16.



sein puede, por lo tanto, determinar metódicamente el sentido del ser. Decir "sentido del ser" equivale en el fondo a decir: "la verdad del ser". Unicamente en tanto que es asimismo un método transcendental, la ontología fundamental es inteligible como programa para la resolución de la cuestión transcendental del sentido del ser.

b) El apriorismo. *Vorgängigkeit* (precedencia) y *Vorverständnis* (precomprensión). La búsqueda heideggeriana de una fundamentalidad última.

Una prueba más de la persistencia en Heidegger del planteamiento transcendental (lo cual le convierte en continuador de Husserl al menos desde el punto de vista del método) la encontramos en su aferramiento a la perspectiva formada por el complejo tema de la *Vorgängigkeit*, es decir, el entramado constituido por las ideas de antecesión, precedencia, presciencia y, más difusamente, aprioricidad. Se trata del rasgo doctrinal que se manifiesta ante todo en la centralidad del *Vorverständnis* (la pre-comprensión), y además en la importancia conferida a lo siguiente: todo lo que "je-schon" (es decir, lo correlativa, concomitante e indisociablemente ya dado junto con el dato que se considera), lo que "sich zunächst und zumeist zeigt" (lo que se muestra en primer lugar y de una manera general), y en definitiva lo que esencialmente se presenta en tanto que posibilidad ("conocer algo a priori quiere decir conocerlo a partir de su simple posibilidad" (20)), rasgo que, a su vez, se halla asociado al de la *Gleichursprünglichkeit* (lo co-surgente, lo co-originario, lo que subyace a la co-presencia) (21). Pre-

(20) Kant, prefacio a *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, citado por Heidegger, GA 24, 461.

(21) La atención a la co-presencia no coincide necesariamente con el transcendentalismo. La co-presencia puede no ser la condición de posibilidad de la manifestación de lo presente, y además puede no estar ella misma manifestada. La más sugestiva descripción del transcendentalismo surge por vía negativa al intentarlo impugnar. Así, los defensores actuales de una concepción no transcendental del lenguaje (atenta, por tanto, a su aspecto creador, generador, imprevisible, inasible, intematizable y antiinstrumental) consideran que "la razón es un autoconcepto formado a partir de una experiencia fácticamente sucedida (*geschehen*) y al mismo tiempo permanentemente necesaria una vez que ha tenido lugar, o sea algo dado [tan sólo] a partir de su ocurrencia (*in ihrem Gelingen Gegebenes*), y con ello ni presupuesta

cisamente la formulación más clara de su interés por el tema de la pre-comprensión la expone Heidegger en relación con Kant, y concretamente en las lecciones de 1927/28 dedicadas a la KdrV: "El problema es el siguiente: ¿cómo puede el entendimiento establecer principios reales acerca de la posibilidad de las cosas, es decir, cómo puede el sujeto comprender por adelantado (in vorhinein) lo que forma el estado de ser de un ente (die Seinsverfassung eines Seienden)?. Kant se dedica a indagar lo que, de un modo más radical y más fundamental, puede formularse así: el ente no es en modo alguno accesible sin una comprensión previa del ser, es decir: el ente que sale a nuestro encuentro tiene que estar previamente ya (zuvor schon) comprendido en su estado de ser." (22) A pesar de la nitidez de esta formulación, lo cierto es que la estructura transcendental de la ontología fundamental se presta a una serie de malentendidos que es preciso atajar a tiempo. No basta con señalar que en Heidegger la comprensión tiene una función que supera en fundamentalidad a la intuición husserliana. Es sin duda una constatación importante (el horizonte de la Vorgängigkeit o antecesión queda con ello ampliado: "ser es lo que en cada caso |en el que tiene lugar un encuentro con un ente| se halla ya comprendido (das Sein ist das, was je schon verstanden ist)"), pero el transcendentalismo de Heidegger no acaba ahí. Es preciso profundizar más poniendo en claro las implicaciones transcendentalistas del hecho de que el ente existente llamado "ser humano" se le designe con el término "Dasein". Lo que se denomina con el terminus technicus "Dasein" no es el ente "ser humano" en tanto que ente, sino el "estado de ser" (Seinsverfassung es el término original) de tal ente. "Dasein" es una expresión de pura referencia al ser, y si el ser humano aparece en SuZ en tanto que Dasein es porque se le considera exclusivamente desde el punto de vista de su ser, o todavía mejor, desde su "estado de ser". Además, tal "estado de ser" del ser humano es considerado en su esencial conexión ontológica con el ser del ente en general. Por eso el significado del término "Dasein" excede propiamente al de "existencia", término que queda reservado a la designación del ser del "ser humano". Estas especificaciones son muy importantes a la hora de establecer cómo la ontología fun-

por un posible concepto a priori, ni agenciada (bewirkt) por el ser humano". (Josef Simon, *Sprachphilosophie*, (Munich: Alber, 1981), 83.).

(22) Heidegger, GA 25, 55.

damental consigue escapar a la circularidad lógica aun estando inmersa en la circularidad hermenéutica, lo cual es una condición indispensable para poder afirmar la índole transcendentalista de la doctrina. En efecto: la sospecha de circularidad asoma si se confunden aquí dos tipos de "comprensión" del ser entre las que es preciso hacer una distinción clara y nítida: la que hace autotélicamente ("reflexivamente" sería en este contexto un término poco afortunado) accesible al ser existencial, y la que da acceso al ser en su acepción más general. Se trata de que el fenómeno ontológico fundamental del "hacer accesible" (Erschlossenheit) detenta una diferencia interna que debe ser articulada. Aclaremos esto: el ser respecto del cual el ser humano, en su constitución de ser o Dasein, se conduce según el modo de la comprensión (o sea lo que terminológicamente se llama "existencia"), es el "ser propio", y en modo alguno es el ser en general. "Lo que determina el ente en tanto que ente, aquello a partir de lo cual el ente, sea cual sea el modo cómo se lo considere (mag es wie immer erörtert werden), se halla ya de antemano adecuadamente comprendido." (23) Pero la realización de esta relación ontológico-existencial lleva consigo, irremisiblemente, la correlativa operación del "hacerse accesible" (Erschlossenheit) del ser, con lo cual ocurre que, al "abrirse" la existencia a sí misma (existencia: el ser al cual el Dasein se atiene) según el modo autotélico del "hacerse accesible", **tiene también lugar** la "apertura" de la totalidad de los entes producida por el "hacerse accesible" del ser en general. "Con el ser del Dasein y el hacerse accesible (Erschlossenheit) del mismo, tiene lugar co-originiariamente (gleichursprünglich) la puesta al descubierto (Entdecktheit) del ente intramundano." (24) Esta puesta en relación del "ser existencial" y del "ser en general" esclarece la **función anticircular del Dasein**: el sentido del ser existencial del ser humano consiste en mantener en vilo el "hacerse accesible" del ser en general. En definitiva, si el ser humano es captado ontológicamente ("concebido" sería aquí inapropiado) en tanto que Dasein, entonces ya no es aprehendido tan sólo a partir de sí mismo, como ocurría en el caso del planteamiento tradicional centrado en el yo, la conciencia, y el sujeto. Con el Dasein queda liquidado el confinamiento del ser humano en la subjetividad, y se inaugura el planteamiento

(23) Idem, SuZ, 6.

(24) Loc. cit., 221.

que lo considera como un **existir** que se hace autotélicamente accesible en el seno del "hacerse accesible" del ser en general. Esta conclusión es muy importante, ya que despeja de una vez por todas la confusión habitual que surge cuando el Dasein es referido como "el modo de ser del ser humano" (lo cual no tendría entonces mayor consecuencia desde el punto de vista metodológico que el dar lugar a un anodino antropologismo transcendental): como si el Dasein hiciera meramente referencia al estado de ser de un ente, y por más que dicho ente fuera precisamente el animal rationalis. El Dasein es algo muy distinto, y es preciso que sea captado en su especificidad para así poder comprender su función en el ensamblaje transcendental. Con el Dasein se plantea la cuestión del ser humano en su conexión existencial con el ser de los entes en general. El ser humano, por su peculiar estado de ser, existe como sujeto no a partir de sí mismo, a partir de la conciencia de sí mismo y de su propia subjetividad; existe como sujeto a partir de la relación que el ser de su existencia mantiene con el ser (en tanto que ser) de la totalidad de los entes.

- c) El concepto de fenómeno. Descriptivismo y Selbstgegebenheit. Conciliación de método e inmediatez.

Estrechamente vinculada a la permanencia de Heidegger en el ámbito transcendental, encontramos ahora la noción de **fenómeno** establecida según la apropiación que de la misma realiza la ontología fundamental. Esta apropiación es especialmente interesante en nuestro trabajo; prueba inmediata de ello es que el tratamiento dado al fenómeno por el Heidegger de SuZ produce ante todo la impresión de dejar establecida la **superfluidad** de todo pensamiento **metódico**. En efecto: a primera vista parece que el concepto de fenómeno tal como resulta transformado por Heidegger permite substituir el proceder metódico por un descriptivismo (el registro puro de lo que se muestra a sí mismo) que al adquirir una dimensión hermenéutica en el capítulo 45 de SuZ acentúa aún más su talante antimetódico. Lo cierto es que, por lo pronto, inmediatez del objeto a investigar (fenomenismo a ultranza, rechazo de toda mediación, y por consiguiente de la mediación del método), y a la vez insistencia en la necesidad del método para la ontología fundamental, parecen exigencias irremediabilmente contradictorias. Vamos a ver hasta que punto esta primera impresión es fundada.

Ante todo es preciso esclarecer en qué consiste la inmediatez auto-mostradora del fenómeno, la cual tan incompatible parece con la mediación que procura el método. A este respecto distingue Heidegger entre tres sentidos distintos de la noción de fenómeno: el vulgar, el formal y el fenomenológico. En sentido **vulgar** "fenómeno" es el objeto de la intuición empírica (según la acepción kantiana clásica), mientras que en sentido **fenomenológico** es lo que se muestra a sí mismo atemáticamente ya en la representación, a la cual precede y a la vez acompaña. En cambio, en sentido **formal** se trata tan solo de "lo que se muestra a sí mismo tal como es en sí mismo", con una total indeterminación acerca de qué ente se trata, y acerca de si "lo que se muestra a sí mismo" es un ente o bien una característica del ser de dicho ente; en tal caso no se efectúa la distinción entre fenómeno, apariencia y manifestación que ya hemos analizado en la Iª Parte y sobre la que hemos de volver. De esta distinción entre los sentidos vulgar y fenomenológico de "fenómeno", es decir, entre la representación y lo que, mostrándose a sí mismo en y con la representación, queda al mismo tiempo sin tematizar, se desprende que para Heidegger la investigación del fenómeno no sólo no es incompatible con el planteamiento transcendental, sino que exige la referencia a las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia. Pero con este asomo de compatibilidad entre fenómeno y método surge inmediatamente un problema. Ontológicamente el concepto fenomenológico de fenómeno es inservible: a pesar de su obvia dimensión transcendental, tal concepto es ontológicamente absurdo ya que se esfuerza por delimitar el ser en tanto que sentido, pero al mismo tiempo pasa por alto el ente. Por todo ello es preciso, desde un punto de vista transcendental, localizar un ente por medio del cual nos podamos servir de la noción fenomenológica de fenómeno, aunque entonces nos veamos forzados a rehabilitar simultáneamente la noción vulgar. Tal ente es el Dasein. "A causa de que fenómeno, en sentido fenomenológico, es siempre solamente ser, pero al mismo tiempo ser es siempre ser del ente, para poder aspirar a descubrir (das Absehen auf eine Freilegung) el ser es preciso que antes se haya conseguido (bringen bei) adecuadamente el ente mismo. El ente debe mostrarse a sí mismo según un modo de acceso que le sea propio. Y con ello el concepto vulgar de fenómeno se hace fenomenológicamente relevante." (25) Tenemos así, pues, una "feno-

(25) Loc. cit., 37.

menología" que conjuga las dos acepciones de "fenómeno": la fenomenológica y la vulgar. A causa de que ambas se basan en un proceso de automostración (das Sich-zeigen-lassen) y en definitiva de autodonación (die Selbstgegebenheit), nuestro afán por hacer compatibles el método y la inmediatez fenoménica tropieza con el problema de esclarecer en qué consiste la autodonación de lo que, mostrándose o señalándose, se da a sí mismo. Es cuestión, en definitiva, de saber si es la cosa lo que se da a sí mismo, o bien si lo que ocurre es que la acción autodonadora es ejecutada desde, y por, una instancia distinta de la cosa, un ámbito de donación a priori desde el cual una cosa puede tornarse en manifestación. Es decir: se trata de localizar al mediador que hace posible la inmediatez en la autodonación de la cosa. Ya que si bien es cierto que el ente se muestra a sí mismo, también es cierto que ello no sucede de tal manera que la actividad de mostrar pueda ser considerada una actividad del ente. El ente se muestra a sí mismo solamente en tanto que algo, es decir, en un horizonte. Y a su vez este problema plantea otro, todavía de entidad mayor. Se trata de que la cuestión del sentido de la mediación interna (mostrarse a sí mismo tal como se es) no puede plantearse con el fenómeno de tipo "fenomenológico" (a menos de aceptar antifenomenológicamente el ente en tanto que mediador para el ser) ya que ello presupondría que el ser dispone de un "superhorizonte" que le confiere sentido, cuando precisamente ocurre lo contrario, y el ser es entendido en tanto que horizonte universal y último. (En estas reflexiones se halla latente el planteamiento de la diferencia ontológica, tal como la vamos a desarrollar más adelante: el ente se muestra a sí mismo, y la inmediatez de la mostración se halla mediatizada por el ser; el ser se muestra a sí mismo, y la inmediatez de su mostración se halla mediatizada por el ente. Se trata de "la extraña paradoja, desconocida para el metafísico, de que el ser se contrae hasta los entes a los que pone de manifiesto, y se oculta precisamente en la medida que lleva a cabo este proceso revelador (it hides by the very fact that it reveals)" (26)). Este problema (el de elucidar la naturaleza de la mediación que tiene lugar en la inmediatez de la autodonación del fenómeno) era considerado por Husserl como ya resuelto: la autodonación del objeto es una realización-efectuación-ejecución (Vollzug) de la conciencia, de manera que el fenómeno es lo que la conciencia

(26) W. J. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, (La Haya: Nijhoff, 1963), 8.

suministra de y por sí misma, es lo que se muestra a sí mismo por medio de la autodonación de la conciencia. Heidegger impugna esta concepción husserliana: la conciencia no puede realizar o efectuar aquello a partir de lo cual ella misma emerge, es decir: la relación con las cosas. Según Heidegger lo que en realidad ocurre es que tal relación con las cosas tiene que venir dada previamente a la conciencia y a los posibles desempeños de la misma. Con lo cual Heidegger plantea abiertamente la necesidad (y de este modo resuelve el problema de "la mediación en la inmediatez") de admitir de una vez por todas que el elemento mediador en la inmediatez del objeto consiste en una "manifestidad" específica a priori que es propia de la objetividad. Se trata, en otras palabras, de que el elemento que media en la inmediatez de toda autoostración es el sentido o verdad del ser. Heidegger consigue así preservar los dos términos, aparentemente contradictorios, que habrían dado lugar a la presumible incompatibilidad de fenomenidad y método: el objeto se muestra a sí mismo tal como es en sí mismo, pero a la vez es de alguna manera mostrado. En esta perspectiva son conciliados **inmediatez** y **método**: la inmediatez del fenómeno puede llegar a ser objeto de una mostración mediatizada y por consiguiente metódica, sin que por ello haya que recurrir a la consideración del ente como tal ente, es decir, sin que sea necesario retrotraerse al planteamiento categorial-ontológico tradicional centrado en la correlación entre la cosa-en-sí y la representación. Del mismo modo que la inmediatez de la cosa se halla siempre ya mediada, la cosa requiere siempre una mostración metódica. No se trata de que a causa de la necesaria inmediatez de la cosa no pueda haber método alguno, sino de que a pesar de tal inmediatez tiene que haber un método. (Aunque este planteamiento de Heidegger evoca la "inmediatez mediatizada" de Hegel, no debe olvidarse que en Heidegger la mediación no es obra de la reflexión del sujeto sino que es consecuencia del fundamental hacer-accesible o *Erschlossenheit* del *Dasein*). Se trata, por consiguiente, de una acción decisiva emprendida contra la tradición cartesiana y el centramiento epistemológico tradicional en la subjetividad y en la conciencia. Sobrepasando en radicalidad crítica la metodología epistemológica consigue Heidegger, a través del análisis del concepto de fenómeno, elaborar un ámbito metodológico "primero" que hace posible los enunciados que se refieren a un horizonte universal de comprensión. Con ello sitúa Heidegger en la ontología fundamental el "lugar propio" de los problemas de método planteados por la teoría del conocimiento. Toda posible perplejidad suscitada por la peculiari-

dad de los análisis fundamental-ontológicos se autodenuncia, situados en esta perspectiva, en tanto que enquistamiento en el marco epistemológico tradicional, que es el que hasta Heidegger había decidido las cuestiones de método en filosofía.

Vemos pues que, en definitiva, el concepto de fenómeno, aun cuando es reinterpretado a fondo por Heidegger, se revela como un firme elemento de continuidad entre la fenomenología y la ontología fundamental, y aparece estrechamente asociado a la continuidad de una metodología también revisada. El método fenomenológico permanece en su calidad de impulso indagador de las condiciones que posibilitan el dato fenomenal: hay que conseguir que el dato mismo muestre las condiciones que lo hacen posible en tanto que dato. Heidegger constata que tales condiciones no residen en la conciencia sino que radican en el ser del dato, razón por la cual señala aquél que la fenomenología sólo puede realizarse en tanto que análisis del ser; y considera además que tal desplazamiento del foco del análisis fenomenológico es, en realidad, el resultado de un afianzamiento del método. Heidegger es metodológicamente más radical que Husserl porque no solamente inquiere acerca de los modos originarios de todo venir-dado e indaga las formas fundamentales que reviste tal donación, o sea las categorías, "sino que además interroga el origen (Ursprung) sintético transcendental que hace posible que un dato pueda serlo para un sujeto no productor de objetos (dass einem nicht Gegenstände produzierenden Subjekt Gegebenes gegeben sein kann)" (27). Metodológicamente, pues, fenomenología y ontología fundamental son, en realidad, a la vez afines y heterogéneas: la radicalización del método, que es la componente diferenciadora, subraya la unidad que en tal sentido existe entre ambas doctrinas. Unidad que, además, se manifiesta en la necesidad, común a aquéllas, de tener que disipar el siguiente malentendido metodológico. La interpretación superficial de la noción de fenómeno (captación inmediata e incuestionada del dato, registro puro e incondicional de lo que se muestra) suele atribuir tanto a la fenomenología como a la ontología fundamental una intención descriptivista radical que, de existir realmente, alejaría la posibilidad de todo planteamiento metódico. Ya hemos visto en la IIª Parte que la actitud antiargumentativa de Husserl acaba por resol-

(27) Gethmann, *Verstehen*, 104.

verse en un deductivismo disimulado; y en el caso de Heidegger lo infundado de la acusación de exclusivismo descriptivista es todavía menos discutible. Ni siendo la autoostración del fenómeno el desempeño de conciencia alguna, tampoco puede darse género alguno de captación pura por parte de la conciencia, es decir, una captación exclusivamente referida a las mismas realizaciones o efectuaciones de la conciencia. Nada se da, pues, que pueda ser el objeto de una descripción no contaminada por el método. La descripción **pura** no existe: para Heidegger toda descripción es en sí misma trunca e insuficiente, y el método es, por tanto, indispensable. Ello es así hasta el punto de que Heidegger concibe paradójicamente la descripción en tanto que un método capaz de excluir lo descriptivamente no pertinente: "Descripción no significa proceder como se hace en morfología botánica, sino que es un término que tiene un sentido privativo: mantener alejada toda determinación que no contribuya a la mostración". Descripción quiere decir, en definitiva, mostración mediatizada, y en modo alguno significa inmediatez desasistida por el método: "El modo de darse el ser en el fenómeno debe ante todo ser extraído de (o arrebatado a: *abgewonnen*) los objetos de la fenomenología (...). La idea de la captación y explicación originarias e intuitivas de los fenómenos representa lo contrario de la ingenuidad propia de la observación casual, inmediata e impremeditada". (28).

d) **La primacía de la dimensión de continuidad. Reconstrucción secuencial del vínculo entre Husserl y el primer Heidegger.**

Para terminar este estudio de los elementos de continuidad doctrinal entre Husserl y el primer Heidegger se impone una exposición sistemática de las conclusiones referidas. Se trata, al mismo tiempo, de combinar ordena-

(28) Heidegger, *SuZ*, 35 y 36-37, respectivamente. Es frecuente encontrar la acusación de anticonstruccionismo a ultranza a la que nos acabamos de referir, en la recepción, habitualmente indigente, de la fenomenología y de la ontología fundamental por parte de la filosofía analítica: en esta "recepción" el análisis es despreocupadamente contrapuesto a un concepto de descripción devaluado a priori, y al que se atribuye la supuesta función de compendiar lo fenomenológicamente esencial.

damente los resultados (29) que corresponden al horizonte actual de la investigación acerca de tal dimensión de continuidad, realizando una reconstrucción articulada de los puntos de vista predominantes. Tal articulación va a ser desarrollada en forma de una sucesión de 60 textos breves que, para una mayor funcionalidad en las referencias internas, hemos decidido numerar. Así, en forma sintética y secuencial, pretendemos levantar acta de cómo es entendida la función del método, de la fenomenidad y del a priori en el contexto general que constituye el tema de nuestro trabajo. Esclarecer y ordenar la imbricación de los vínculos continuistas tiene como finalidad última poderlos contrastar adecuadamente con los elementos de ruptura cuya existencia vamos a constatar más adelante. Y a más largo plazo tal labor está orientada a hacer lo más transparente posible (y por tanto eficazmente controvertible) toda eventual relación de fundamentación que haya podido ser entrevista entre la dimensión de ruptura y la de continuidad. (En los fragmentos 55-60 se hace, en efecto, referencia a la teoría que postula la dependencia de las componentes de ruptura con respecto de las de continuidad, y que en su momento vamos a analizar denominándola "convicción acreditada".)

1. Una primera e ingenua aproximación al problema del vínculo entre Husserl y el primer Heidegger suele percibir entre las posiciones de ambos: a) una diferencia, que es la de su respectivo tema u objeto (conciencia intencional y ser del Dasein), y b) una identidad, que es la del método (el fenomenológico), es decir, una idéntica índole del tratamiento al que se somete el tema u objeto.

2. En tal aproximación superficial cabe pensar, sin embargo, que la determinación efectuada por Heidegger del objeto o tema al que aplica el método fenomenológico no es inócua con respecto al método mismo, y tiene, por tanto, implicaciones de orden metodológico.

(29) Esta plasmación del entramado que forman las continuidades estudiadas se halla preconizada por los trabajos, profusamente reseñados aquí, de F.W. v.Herrmann y C.F. Gethmann; aunque, como es lógico, hemos tenido también en cuenta toda la bibliografía global referida. Al primero de estos dos autores se debe la clasificación en dos niveles de las lecturas de SuZ, así como el concepto de des-formalización. Vid. F.W. von Herrmann, *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, (Frankfurt a.M.: Klostermann, 1981), 11 y 24 respectivamente.

3. Los textos de la época de SuZ contienen el testimonio explícito y múltiple de que Heidegger asume el método fenomenológico propugnado por Husserl. Sin embargo, algunas contradicciones en el modo de formular tal adscripción, así como una lectura atenta de aquella obra, revelan que Heidegger está procediendo a una revisión profunda del método fenomenológico.

4. En consecuencia, lo que diferencia o separa a Husserl y a Heidegger parece ser no sólo de orden temático (referido al "que" de la investigación), sino también de índole metodológica (vinculada por tanto al "como" de la misma).

5. La ambigüedad de los textos de Heidegger que se refieren al método fenomenológico da lugar a que puedan ser leídos desde dos niveles de atención distintos.

6. Una lectura efectuada desde el primer nivel revela un total acuerdo con la concepción husserliana acerca del método fenomenológico.

7. Husserl concibe el método fenomenológico a partir de la "ausencia total de prejuicios y preconcepciones en la captación de todo cuanto puede ser in-mediatamente visto y aprehendido". Heidegger, a su vez, lo concibe desde la "independencia del punto de vista" y la "libertad desde la que tiene lugar la aproximación [al objeto]", independencia y libertad que no admiten determinación alguna que provenga de un tema o contenido.

8. Una lectura desde el segundo nivel de atención pone de relieve que, sin menoscabo de la continuidad formal, la posición de Heidegger es independiente de la de Husserl tanto en lo que concierne al objeto o tema como en lo que se refiere al método.

9. Sin embargo, la lectura desde el mismo nivel muestra asimismo que Heidegger, al asumir tal actitud de aparente independencia, no hace más que ser consecuente con la concepción husserliana del método fenomenológico. Si Husserl exigía una total "ausencia de prejuicios" ante las posiciones tradicionales de la filosofía, Heidegger, tomando al pie de la letra el programa de su maestro, pretende aplicar el imperativo husserliano a la posición fenomenológica ya constituida.

10. Si el método fenomenológico consiste en la independencia y en la libertad preconizadas por Husserl respecto de todo objeto o contenido, debe haber también independencia y libertad respecto de la implicación temática surgida del método, es decir, respecto de la determinación del contenido a la que Husserl fue conducido por el método mismo.

11. Husserl fue consecuente al aplicar su concepción del método fenomenológico entendido como "la captación, con una ausencia total de prejuicios, de lo que puede ser visto y aprehendido in-mediatamente", o sea como "la captación reflexiva de lo que es llevado a la donación intuitiva", al objeto o tema formado por la vida consciente del yo y por sus vivencias intencionales.

12. Pero el objeto o tema de la fenomenología tal y como Husserl lo entendió ha pasado a ser el objeto o tema único, natural, e incontrovertido de la fenomenología.

13. En consecuencia, a partir de Husserl la fenomenología ha estado unívocamente determinada tanto temática como metodológicamente. El método fenomenológico ha adquirido un contenido propio, que es el de las fases sucesivas de la filosofía de Husserl.

14. La lectura de los párrafos metodológicos de Heidegger en SuZ desde el segundo nivel de atención muestra que su autor recoge el planteamiento metodológico de Husserl únicamente en su acepción formal y pura, desprovista por lo tanto de toda posible implicación temática.

15. Tal concepción formal y pura del método fenomenológico, formulada por Husserl y recogida por Heidegger, está centrada en el principio de la evidencia entendido formalmente, es decir, en tanto que captación intuitiva de "las cosas mismas".

16. La evidencia así entendida es la contrapartida positiva de la exigencia metodológica de libertad e independencia (Cf. 7), la cual, por excluir todo tipo de predeterminación, es de índole privativa o negativa.

17. Heidegger opera en SuZ con tres concepciones distintas de la fenomenología: la concepción formal, la concepción fenomenológica y la concepción vulgar.

18. La concepción formal de la fenomenología la recoge Heidegger de Husserl (Cf. 14), pero la reformula y redefine hasta el punto que sólo coincide con la de Husserl en sus líneas más generales.

19. La concepción fenomenológica de la fenomenología (que también se puede denominar concepción propia, concreta, o desformalizada) resulta de la aplicación concreta y práctica del método al objeto o tema correspondiente.

20. La concepción vulgar de la fenomenología (que también es plausible llamar científico-positiva) es un caso particular de la concepción fenomenológica, y resulta de la desformalización del método que tiene lugar cuando éste es aplicado al objeto de una ciencia positiva.

21. El factor común o unitario en el modo que tienen Husserl y Heidegger de entender la fenomenología reside en lo que Heidegger entiende por concepción formal de dicha doctrina.

22. La diferencia en el modo de entender Husserl y Heidegger la fenomenología aparece al considerar la dirección en la que Husserl por un lado, y Heidegger por otro, procedan a des-formalizar (o sea, a concretizar) la concepción formal de la fenomenología (Cf. 18).

23. Sin embargo, la misma concepción formal de la fenomenología, que es el factor que unifica o vincula entre sí las filosofías de Husserl y del primer Heidegger, recibe por parte de Heidegger una redefinición o reformulación.

24. Tal reformulación está basada en el esclarecimiento de los dos términos de origen griego que componen la expresión fenomenología. El significado del primero corresponde al concepto formal de fenómeno; combinado con el significado del segundo da lugar al concepto formal de fenomenología según Heidegger.

25. "Fenómeno" se deriva del griego "phainomenon", que significa "lo que se muestra a sí mismo". Heidegger procede a restringir este significado, basándose en que originariamente "phainomenon" equivale tanto a "fenómeno" como a "apariencia", ya que en definitiva también la apariencia se muestra a sí misma.

26. "Fenómeno" en "fenomeno-logía" significa formalmente, según Heidegger, "lo que se muestra a sí mismo, y se muestra como lo que es en sí mismo" (das, was sich zeigt, und sich so zeigt, wie es an ihm selbst ist, o más abreviadamente, das Sich-an-ihm-selbst-zeigende). Es decir, lo que se revela a sí mismo, lo que da acceso a sí mismo, lo que se automuestra tal como en verdad (en sí mismo) es.

27. "Fenómeno" no significa lo mismo que "apariencia" (Schein), es decir, "lo que se muestra a sí mismo, pero no se muestra como lo que es en sí mismo".

28. "Fenómeno" tampoco significa lo mismo que "manifestación" (Erscheinung), es decir, "lo que (trivialmente) se muestra a sí mismo, pero al mismo tiempo (y sobre todo) anuncia algo que es distinto de lo que se muestra". O sea, "algo se anuncia por medio de la manifestación, la cual es lo que se muestra".

29. Mientras que "apariencia" es un modo privativo de "fenómeno", ya que ambos términos corresponden al "mostrarse a sí mismo" del "phainomenon", la "manifestación" no consiste primordialmente en un "mostrarse a sí mismo". El "fenómeno" tiene el carácter de un encuentro (Begegnis), mientras que la índole específica de la "manifestación" es la de una remisión (Verweisung).

30. "Logos" en "fenomeno-logía" significa, según Heidegger, "el poner de manifiesto" (offenbarmachen), o más precisamente: "el mostrar |en tanto que| (als) hacer evidente" (das aufweisende Sehenlassen) el objeto, operación que además tiene lugar "a partir |del objeto| mismo" (von-ihm-selbst-her).

31 "Fenomeno-logía" significa formalmente, por lo tanto, para Heidegger: "mostrar o hacer ver a partir de sí mismo lo que se muestra a sí mismo como lo que es en sí mismo". Es el equivalente heideggeriano del "¡Hay que ir| hacia las cosas mismas!" de Husserl.

32. "Logos" significa, por consiguiente, "mostración y legitimación directas del objeto". En el caso de la fenomeno-logía se trata, pues, de la "mostración y legitimación directas", no del objeto, sino del fenómeno.

33. "Fenómeno" es un concepto distinto del de "objeto" o "tema". El fenómeno es el "modo del venir-dado" (Gegebenheitsmodus) del objeto o tema, y al mismo tiempo el "modo de encontrarse con él" (Begebnisart).

34. El objeto o tema, el cual se da y es encontrado "mostrándose a sí mismo como lo que es en sí mismo" (en ello estriba su ser-fenómeno), debe ser investigado, según la fenomeno-logía, "a partir de sí mismo" por medio de la operación que consiste en mostrarlo (logos).

35. Hemos visto (Cf. 19) que tanto la concepción fenomenológica como la concepción vulgar de la fenomenología son el resultado de aplicar el método fenomenológico al correspondiente objeto o tema. Este proceso de des-formalización o concretización se halla orientado a determinar el objeto o tema que en tanto que fenómeno debe ser fenomeno-lógicamente investigado, es decir, "mostrado a partir de sí mismo".

36. La desformalización o concretización se refiere, pues, al objeto o tema en el modo de su "mostrarse a sí mismo tal como es en sí mismo" o sea en tanto que fenómeno. Por ello la des-formalización afecta ante todo al concepto formal de fenómeno (Cf. 26).

37. En Heidegger la des-formalización se desdobra en dos procesos distintos, correspondientes a la fundamental diferencia entre ser y ente.

38. Uno de estos dos procesos de des-formalización es el que está orientado al ente, es decir, al objeto habitual de la investigación científico-positiva. Al "modo de darse" tal objeto "a sí mismo como lo que es en sí mismo" corresponde el concepto "vulgar" de fenómeno, el cual resulta de desformalizar el concepto "formal".

39. La "fenomenología vulgar" que resulta de tal des-formalización es un método que practica el acceso científico-positivo al objeto, y que por tanto debe ser distinguido de todo posible método que proceda a un acceso natural y pre-científico.

40. El ámbito de lo natural-precientífico no necesita de método alguno para llevar el objeto a la autostración; todo acceso científico-positivo al objeto, por el contrario, debe proceder metódicamente.

41. Husserl identifica el modo de acceso natural-precientífico al objeto como consistiendo en la percepción presentificadora asociada a los modos presentificadores del recuerdo y la expectativa. Heidegger, en cambio, lo identifica como compuesto por "los procedimientos |en los que se plasma| el cuidado circunspecto" (die Verhaltungen des umsichtigen Besorgens) hacia las cosas que ocupan al ente existente.

42. El otro proceso de des-formalización (Cf. 37) se halla orientado al ser del ente y al sentido del ser del ente. De tal orientación resultan los conceptos fenomenológicos (es decir, propios o filosóficos) de fenómeno y de fenomenología.

43. Es el ser, y no el ente, el fenómeno directamente mostrable y legítimo (aufweisende y ausweisende), y por lo tanto el único fenómeno posible en sentido fenomenológico estricto.

44. El proceso de des-formalización del concepto formal de fenómeno en dirección al ser del ente, y por tanto el proceso de formación del concepto fenomenológico de fenómeno, viene especificado por el proceso de determinación del objeto apropiado o adecuado al método fenomenológico.

45. Se trata de determinar el objeto que la fenomenología tiene que hacer evidente, de manera que necesariamente se "muestre a sí mismo tal como es en sí mismo", lo que en tal caso significa que no puede tratarse del ente natural científico-positivo. Es decir, se trata del objeto que por su misma naturaleza, a causa de su mismo ser-objeto, tenga que ser necesariamente el tema de una mostración explícita (*eine ausdrückliche Aufweisung*), o sea no el tipo de mostración que corresponde a los accesos natural o científico-positivo al ente. En otras palabras, se trata del objeto, cosa, o tema que, por sí mismo y necesariamente, exige que le sea aplicado el método fenomenológico, en tanto que único procedimiento de indagación que le es apropiado o adecuado.

46. El objeto que cumple tales requisitos es, según Heidegger, "de un modo manifiesto, lo que precisamente no se muestra a sí mismo en primer lugar y de una manera general, [ya que, antes bien, es] lo que se halla oculto con respecto a lo que se muestra a sí mismo en primer lugar y de una manera general; pero al mismo tiempo [es] lo que tiene esencialmente que ver con lo que se muestra a sí mismo en primer lugar y de una manera general, y además tiene que ver con ello en una medida tal que llega a constituir a la vez su sentido y su fundamento". (SuZ, 35).

47. Lo que "no se muestra a sí mismo en primer lugar y de una manera general", no es posible que sea el ente, puesto que éste se muestra siempre a sí mismo, bien sea de un modo natural, o bien a través de una mostración científico-positiva. Por lo tanto, "lo que no se muestra a sí mismo" se halla oculto si se le compara con el ente, y requiere una mostración explícita para poder acceder al estado de fenómeno.

48. El estado de ocultación del objeto de la fenomenología es, por tanto, un atributo esencial del mismo, y lo que le confiere su peculiar objetividad. A tal peculiaridad corresponde la del proceso de "hacer evidente" el objeto, o sea el proceso que extrae a éste de su estado de ocultación y lo pone al descubierto.

49. Sólo es fenómeno lo que, en el curso de un proceso orientado a "hacer evidente", y por tanto de índole fenomenológico-mostradora, es puesto al descubierto como siendo lo que se muestra tal como es en sí mismo.

50. A pesar del estado de ocultación en el que, desde los puntos de vista natural y científico-positivo, se halla el objeto de la fenomenología, éste, a su vez, está esencialmente relacionado con el mostrarse a sí mismo, tanto natural como científico-positivo, del ente. Ya que ambos modos de autostrucción se fundamentan en el mencionado "objeto oculto", el cual no consiste en ente alguno sino que es en realidad el ser de todo ente.

51. El "objeto oculto", o sea el ser, es al mismo tiempo la instancia que hace posible lo que Heidegger denomina "el hacerse accesible del ser" (die Erschlossenheit vom Sein).

52. En toda autostrucción del ente, tanto si es de índole natural como si es científico-positiva, el "hacerse accesible del ser" permanece oculto o encubierto. Para ser llevado a "mostrarse a sí mismo como lo que es en sí mismo", es decir, a mostrarse como "el estarse haciendo accesible del ser" (o sea, para ser llevado al estado de fenómeno), debe ser aquél explícitamente puesto al descubierto por el logos de la fenomenología.

53. Sólo puede venir dado el ser en el proceso de su mismo "hacerse accesible" (Erschlossenheit). El "hacerse accesible" de los modos de ser que no son el "existir en su fundamental contingencia" o Dasein, aparece a su vez como el horizonte en el que su propia existencia se le hace accesible al Dasein. Tal "hacersele accesible" su existencia al Dasein, le suministra al mismo tiempo el sentido total que detenta la misma existencia fáctica. Por tanto la tematización fenomenológica del ser de los entes debe ser acometida en forma de una analítica existencial del Dasein.

54. Análogamente a Heidegger, Husserl procede a des-formalizar el concepto formal de fenómeno en dirección al objeto de la fenomenología husserliana: la vida de la conciencia y sus vivencias. Cf. 45-50 en cuanto a las condiciones para que tal fenómeno sea de índole "fenomenológica" y no de índole "vulgar".

55. Ni el yo, ni la vida de la conciencia, ni las componentes de la misma (las vivencias), al menos en su modo natural de presentarse, cumplen tales condiciones. Ya que se muestran a sí mismos sin necesidad alguna de mostración explícita de orden fenomenológico. Su modo de mostrarse puede ser na-

tural y puede ser científico-positivo, pero en ninguno de los dos casos la autoostración se halla fundamentada en lo que se muestra a sí mismo.

56. Cabe, sin embargo, la posibilidad de considerar reflexivamente los desempeños naturales de la conciencia, que como tales nunca son espontáneamente tematizados.

57. Tal esfuerzo "antinatural" de reflexión, en vez de conducir al objeto natural o ingenuo, lleva al objeto tal como éste viene dado en la inmanencia intencional de la conciencia. Este "objeto intencional de las vivencias", dado a partir de la superación de la actitud natural, sí que cumple con las condiciones requeridas. (Cf. 45-50).

58. Tanto Husserl como Heidegger proceden a poner de manifiesto una entidad que en toda descripción ingenua y pre-filosófica permanece oculta o encubierta; se trata de la descripción de las vivencias intencionales, en el caso de Husserl, y la descripción de los procedimientos de realización (Verhaltungen) del Dasein, en el caso de Heidegger.

59. La diferencia entre ambos pensadores en cuanto a la determinación de tal entidad, objeto último de la investigación fenomenológica, se basa, a su vez, en la diferencia que existe en el modo como aquéllos determinan el concepto de fenómeno. Pero tanto la automanifestación de las vivencias intencionales de la conciencia, como la de los procedimientos de realización del Dasein (en ambos casos con independencia de que el acceso a los mismos sea de índole natural o fenomenológica), tienen como fundamento el tácito hacerse accesible (Erschlossenheit) del ser del ente que se automanifiesta.

60. Y la diferencia profunda entre ambos pensadores radicaría en lo siguiente: aunque Husserl tematiza fenomenológicamente la autoostración del ente como el modo de manifestarse el objeto intencional de los actos de la conciencia, no lo hace a partir del ser del ente que se muestra a sí mismo. Ni tiene tampoco en cuenta que tal ser es sólo pensable precisamente a partir de la diferencia ontológica respecto de dicho ente.

2. La dimensión de ruptura.

a) La diferencia ontológica.

aa) El antiontologismo husserliano: el "ser absoluto" de la conciencia pura.

La **diferencia ontológica** es el concepto que permite focalizar el más importante de los elementos de ruptura entre la fenomenología y la ontología fundamental: la contrapuesta actitud (ontismo y ontologismo, respectivamente) ante el problema ontológico y ante la posibilidad de construcción de una ontología. La afirmación de que alrededor del tema ontológico se organiza una fractura doctrinal entre las dos filosofías mencionadas, debe venir justificada, ante todo, a la luz del **antiontologismo** de Husserl, es decir, atendiendo a la preponderante **in-diferencia** ontológica de este pensador.

"La fenomenología de Husserl descansa sobre dos postulados básicos. Según el primero de ellos, todo acto de la conciencia tiene una intención; el segundo postulado afirma que las intenciones, por su parte, tienen propiedades, y mantienen relaciones, que nada tienen que ver con (are irrespective of) su estatus ontológico." (30) Es preciso aclarar que no se trata de que Husserl se hubiera abstenido de abordar la problemática ontológica. En realidad se ocupó, precisamente, de investigar una región absoluta capaz de servir de fundamento a lo que él llamaba "ontologías regionales o materiales", designando como "región" el concepto genérico y clasificatorio que especifica la esencia de un conjunto de datos o Gegebenheiten. Ya en *Ideen I* señala Husserl que estas ontologías regionales deben hallarse necesariamente precedidas de una ontología formal, y sobre la cual tales ontologías podrán fundamentarse. "Por medio de la reducción fenomenológica nos ha sido dado el ámbito de la conciencia trascendental, el cual equivale, en un determinado sentido, al ámbito del ser 'absoluto'. Tal ámbito corresponde a la protocategoría del ser en general (o sea, en nuestra terminología, la protorregión), en la cual afincan sus raíces todas las demás

(30) R. Grossmann, introducción a la obra: Kasimir Twardowski, *On the Content and Object of Presentations*, (La Haya: Nijhoff, 1977), XI.

regiones del ser." (31) La insensibilidad husserliana hacia los temas propiamente ontológicos no significa, por lo tanto, que este filósofo no opere con conceptos de orden ontológico, sino simplemente quiere decir que Husserl no tematiza tales operaciones cuando las lleva a cabo. "|Husserl| desconecta el ser y el psiquismo, para así alcanzar la región pura de la conciencia, y sólo entonces, a partir de tal región, se hace posible determinar el mismo ser que ha sido desconectado, es decir: la realidad. Resulta planteada, por lo tanto, la pregunta por el ser, e incluso se llega a responder a tal pregunta (Die Seinsfrage ist also gestellt, sie ist sogar beantwortet)". Pero Heidegger concluye este párrafo constatando que Husserl deja de lado lo que vendría a ser la tematización de la cuestión en sí misma del ser: "Die Seinsfrage selbst bleibt unerörtet" (32). O sea que, por un lado, Husserl estaba operando continuamente con la diferencia entre ser y ente: "La reversión (Umschaltung) de la mirada |que tiene lugar en la "puesta entre paréntesis" fenomenológica| tiene el sentido de hacer directamente presente el carácter-de-ser del ente (der Seinscharakter des Seienden)" (33); pero, por otro lado, Heidegger constata que "lo sorprendente (das Merkwürdige) es que |en las Ideen I| se pretenda haber alcanzado la diferencia-de-ser (der Seinsunterschied) más radical posible, sin que, propiamente, se inquiera, al mismo tiempo, acerca del ser de los entes que se hallan afectados por tal diferencia" (34). El autoconfinamiento husserliano, facilitado por la reducción fenomenológica, en la región absoluta de la conciencia y la subjetividad, la cual es, para Husserl, "el único ente absoluto" (35), es rechazado por Heidegger al señalar que el fundamento de tal región se halla insuficientemente articulado, y al impugnar la reducción fenomenológica denunciándola como una nueva versión de la circularidad "propia del quehacer metafísico".

(31) Husserl, Ideen I, 174.

(32) Heidegger, GA 20, 155 y 157, respectivamente.

(33) Loc. cit., 136.

(34) Loc. cit., 158.

(35) Husserl, FTL, 240.

La oposición de Husserl a tematizar la cuestión ontológica es, en realidad, una nueva manifestación de una tradición anti-ontológica bien consolidada: la resistencia husserliana consiste, de hecho, en "regresar a la idea fundamental que, en su momento kantiano, la filosofía ha heredado de su momento cartesiano; a saber: que el ser no nos afecta" (36). El anti-ontologismo husserliano vendría a ser, de este modo, un aspecto más de la autoinscripción de Husserl en el post-cartesianismo: "La fenomenología ha llevado a su culminación la indiferencia ontológica, la cual en Descartes todavía no era más que una negación-mundana-del-mundo en la medida que era una afirmación mundana del pensamiento o del sujeto." (37) Este enraizamiento histórico del antiontologismo fenomenológico es decisivo, puesto que condiciona irremediamente la búsqueda husserliana de una "posición absoluta", tal como muestra de forma especialmente clara la obra tardía de Husserl. Al investigar la identidad de la sensación y del absoluto (señalada por el concepto de "proto-impresión") en las "Lecciones sobre la conciencia inmanente del tiempo" (obra donde "el pensamiento se fundamenta sobre sí mismo, y lo hace en la inmanencia de una intimidad para consigo mismo que coincide con la auto-intimidad del absoluto" (38), y que, de todos modos, opera a un nivel más profundo (39) que el de las *Ideen*), Husserl se ve precisado, según él mismo admite, a afrontar "la intimidad del absoluto, es decir, el problema, de índole hegeliana, que surge inevitablemente de las dos verdades kantianas, relacionadas entre sí por su posición de recíproca exterioridad: la dualidad del contenido y la forma, y la dualidad de la conciencia y el objeto" (40). Tiene lugar en Husserl, por consiguiente, un

(36) Gerard Granel, *Le Sens du Temps et de la Perception chez Husserl*, (París: Gallimard, 1968), 73.

(37) *Loc. cit.*, 95.

(38) Marc Richir, "Husserl: une Pensée sans mesure", *Critique*, 267-268, (1969), 787.

(39) El nivel de *Ideen I* es el de la temporalidad constituida, y los contenidos hyléticos se hallan allí relegados a un plano secundario por la primacía de la intencionalidad, mientras que en *PHIZB* se alude a una unión originaria de lo sensible y lo intencional.

(40) Granel, *op. cit.*, 46. En su comentario a esta obra precisa Richir que "la concepción husserliana del Absoluto, aunque hace frente al problema hegeliano, es de signo contrario a la de Hegel". (Richir, *op. cit.*, 790). En su aproximación (de signo hegelianizante) a Husserl

progresivo deslizamiento desde el ontismo a ultranza de las Ideen hasta la búsqueda, en sus investigaciones sobre el fluir temporal, de la posición absoluta de la que acabamos de hacer mención. A pesar de tal desplazamiento es patente la insensibilidad de Husserl en relación con la posibilidad de tematizar las diferencias de orden ontológico, y el mismo Husserl llegó a admitir abiertamente la existencia de este "punto ciego" en su receptividad. Entre las muchas interpretaciones que ha recibido tal insensibilidad, destaca el reproche, dirigido a Husserl, de no haber llegado a entrever las insoslayables consecuencias ontológicas de su propio pensamiento. Así, refiriéndose a la fase idealista de las Ideen, echa Heidegger en cara a su maestro no haberse dado cuenta de que "lo a priori es una característica del ser, y en modo alguno lo es del ente, por más que la tematización adecuada de lo a priori haya sido, tan sólo, llevada a cabo por la fenomenología" (41). Y también señala Heidegger, refiriéndose a los resultados obtenidos por Husserl en sus análisis del fluir temporal, que "la corriente de las vivencias es una región del ser, la cual da lugar a una esfera de posición absoluta gracias al también absoluto venir-dado (Gegebenheit) del objeto de la percepción inmanente"; por todo ello "la esfera de la conciencia pura tiene el carácter de dato absoluto" (42). A pesar de estas alusiones de Heidegger a lo próximo que estaba Husserl de una problemática ontológica, lo cierto es que las cuestiones que en tal sentido plantea Husserl son, en todos los casos, y por más que puedan ser interpretadas desde un punto de vista ontológico, inasimilables a la problemática de Heidegger, e inhomologables con el robusto ontologismo de la misma. Husserl pugna por alcanzar una ontología formal, la cual tendría por cometido el análisis sistemático del "objeto en general", es decir, del entramado categorial que, en definitiva, hace posible que pueda llegar a constituirse el objeto del conocimiento. De manera que, si bien en el párrafo anteriormente citado admi-

pretende Granel entrever una ontología latente en la identidad de la sensación y del absoluto establecida por Husserl y ejemplificada en la *Ur-impression*: "La proto-impresión es el nombre husserliano de la diferencia ontológica pensada como intimidad del Absoluto. Esta es la razón por la que Husserl habla de la *Ur-impression* como de la 'fuente originaria de toda conciencia y de todo ser posteriores'." (Granel, op. cit., 70).

(41) Heidegger, GA 20, 102.

(42) Loc. cit., 138.

tía Heidegger que "sólo la fenomenología ha llegado a tematizar adecuadamente lo a priori", no por ello deja de estar claro que la "ontología formal" husserliana en modo alguno corresponde a lo que Heidegger entiende por ontología. La posibilidad de una ontología formal a priori tiene su fundamento en la posibilidad de la constitución transcendental, ya que el principal cometido de tal ontología es clasificar eidético-categorialmente lo ya constituido. Por ello la ontología formal husserliana da por supuesto lo que, para la ontología de Heidegger, es precisamente lo que hay que empezar por investigar: la síntesis a priori que, en términos kantianos, tiene por principio la coincidencia de las condiciones de posibilidad de la experiencia con las del objeto de la experiencia. "La interrogación husserliana le parece a Heidegger irremediamente categorial y óptica; [Husserl] se abstiene de preguntar cual es el sentido del ser que se está presuponiendo, y de indagar si, en definitiva, es posible la constitución del 'ser' en el sentido que él la entiende, es decir, la constitución en tanto que identificación de las estructuras eidéticas que dan lugar a lo constituido." (43)

Hemos visto que la reducción fenomenológica deja al descubierto el **ser absoluto** de la conciencia pura, el cual se llama "absoluto" porque se halla impregnado del sentido intencional que justifica la existencia de la "otra clase de ser", es decir, la realidad del mundo espacio-temporal. Pero para Heidegger tal ser "absoluto" de la conciencia dista mucho de ser el "modo de ser" auténtico del sujeto, ya que en la medida que aquél se comprende a sí mismo como ego cogito transcendental, se priva a sí mismo de toda posibilidad de auto-desvelarse su propia constitución ontológica. El modo de manifestarse del objeto intencional en los actos de la conciencia constituye para Husserl el fundamento de la tematización filosófica de la autoostración del ente, resultado prácticamente inconciliable con la tematización del ser del ente autoostrado; tal clase de ser, además, es pensado por Heidegger a partir de su diferencia ontológica respecto del ente. Según Heidegger, Husserl soslaya la circunstancia de que la manifestación y autoostración del ente ocurren **gracias** al hacerse-accesible o *Erschlossenheit* del ser del ente que se manifiesta. En definitiva, pues, Husserl resume o condensa la "antiimagen" de la *Seinsfrage* en la medida que se erige en

(43) Gethmann, *Verstehen*, 48.

personificación de la metafísica; ésta es, al menos desde un punto de vista ontológico, la significación del idealismo husserliano para Heidegger. "Heidegger mantuvo con la tradición un vínculo firme, de manera que para dominar (Überwinden) los efectos de la misma tuvo necesidad de un maestro que encarnara la tradición, es decir, que la despertara de nuevo a la vida convirtiéndola en proyecto personal. (...) Husserl desarrolla de nuevo, realizándolo a partir de su origen, el principio (Ansatz) de la tradición, en contraste con Heidegger, quien se distancia (setz sich ab) de la misma. Husserl fue el maestro decisivo en la medida que hizo posible tal distanciamiento." (44)

bb) La diferencia ontológica, concepto articulador central de la ontología fundamental. Ser y transcendencia: el Dasein como "ente ejemplar". Ente existente y ente subsistente.

El concepto de **diferencia ontológica** aparece en la obra de Heidegger con SuZ, pero paradójicamente **no** en SuZ. En SuZ se refiere Heidegger repetidamente al ser y al ente, y se refiere también a la relación entre ambos: "Ser no es algo así como (nicht so etwas wie) ente", "el ser del ente no 'es' él mismo un ente", "en la operación en la que el ser es hecho accesible (erschlossen), el ente es lo pre-temático; en la explicación del ser, el ente es lo co-temático; y en el tema propiamente dicho figura el ser" (45). Pero es en las lecciones de 1927, el año de la publicación de SuZ, donde explícitamente se hace uso del concepto de diferencia ontológica. Tales lecciones, tituladas "El problema fundamental de la fenomenología" contienen la inclusión en la ontología fundamental de la problemática articulada alrededor de la diferencia ontológica: "La distinción (Unterschied) entre ser y ente puede en sí misma convertirse en diferencia, debiéndose entender ésta en el sentido más radical del término. Por ello |la| denominamos **diferencia ontológica**. Realizar expresamente la diferencia ontológica y llevarla hasta su forma lo más completa posible, por lo tanto, en la medida que aquélla se fundamenta en la existencia del Dasein, es un proceder

(44) Pöggeler, *Heideggers Neubestimmung*, 138 y 136, respectivamente.

(45) Heidegger, SuZ, 4, 6 y 67, respectivamente.

(Verhalten) del Dasein que, lejos de ser arbitrario y provisional, es, en realidad, fundamental, y además es un proceder en el cual se constituye la ontología." (46) Las lecciones de 1927 no fueron publicadas hasta 1975, y la primera mención impresa de la diferencia ontológica en Heidegger no ocurre hasta la publicación en 1929 de "Von Wesen des Grundes". Todo ello podría dar la impresión de que la diferencia ontológica no ocupa función central alguna en la ontología fundamental, y que en particular SuZ nada tiene que ver con la diferencia ontológica. Sin embargo esta eventual impresión es totalmente falsa. La analítica del Dasein es, precisamente, el más importante punto de partida para establecer una posible diferencia ontológica, al menos en el sentido estricto que corresponde a una comprensión del ser meramente óntica, basada en el "es" de la cópula y por tanto de índole pre-ontológica. Ya que plantear la diferencia ontológica en relación con la "comprensión del ser" conduce naturalmente, como veremos más adelante, a la pregunta acerca de un posible sentido amplio de la diferencia ontológica y, de este modo, lleva a indagar las condiciones generales de realización de la misma. Heidegger formula tal "planteamiento general" en las lecciones de 1927 más estrechamente conectadas con la problemática de SuZ: "La distinción (Unterschied) entre ser y ente se encuentra pre-ontológicamente latente, es decir, totalmente desprovista de un concepto explícito de ser, en la existencia del Dasein. De entrada es, en efecto, una distinción latente, pero puede llegar a convertirse en una diferencia explícitamente comprendida. Debido a que en el proceso de explicitación de esta distinción entre ser y ente, cada uno de los dos términos por ella distinguidos se destaca sobre el fondo formado por el otro término (die Unterschiedenen sich gegeneinander abheben), con este planteamiento (dabei) se convierte el ser en el posible tema de una explicitación (logos)." (47) Una elaboración adecuada de la diferencia ontológica debe comprender, pues, los dos niveles de la

(46) Idem, GA 24, 454-455.

(47) Loc. cit., 454. A diferencia de otros autores (Wiplinger, v. Herrmann) nos hemos abstenido intencionadamente, en relación con la diferencia ontológica, de especular sobre el contenido de la nunca publicada 3ª sección (Abschnitt) de la Iª Parte de SuZ. En dicha sección tenía que venir desarrollado el tema de la diferencia ontológica, según comunicación verbal de Heidegger a Max Müller (Idem, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, (Heidelberg: Kerle, 1964, 3ª ed.) 39 y 42). Nos ha parecido ocioso tener en cuenta la simple posibilidad de unos enunciados cuya existencia no puede ser satisfac-

distinción ser/ente que han sido esbozados aquí: a) un nivel pre-ontológico y latente, formado alrededor de la (pre)comprensión del ser; es decir, la diferencia ontológica en sentido estricto, suministradora de la condición de posibilidad para la comprensión del ser, y a la cual Heidegger suele designar con el término "Unterschied" (distinción); b) un nivel ontológico, explícito y conceptualizado, en el que la diferencia ontológica se plantea en un sentido amplio. (La unidad de ambos niveles viene justificada en el seno de la analítica del Dasein: si bien sólo la diferencia ontológica estricta parece hallarse enraizada en la ontología fundamental, ya que la planteada en un sentido amplio parece más bien un mero legado de la tradición filosófica, no hay que olvidar que, según la ontología fundamental, la misma filosofía se fundamenta, a su vez, en la existencia del Dasein, y es un proceder o Verhalten fundamental del mismo. La comprensión pre-ontológica y todavía-no-explicita del ser es el fundamento para todo filosofar, entendido éste como realización explícita de la diferencia ontológica.)

Limitándonos de momento a la acepción a), el hecho de que la noción de diferencia ontológica no figure en SuZ convierte en perentoria la pregunta: ¿Cuál es la función de la diferencia ontológica en la ontología fundamental? La diferencia ontológica expresa el rasgo distintivo del Dasein, es decir, la comprensión del ser. El ente, en efecto, se hace accesible al ser humano no ópticamente, sino (pre)ontológicamente. La diferencia ontológica, en tal caso, ¿detenta tan sólo una función expresiva en el seno de la doctrina? ¿Es o no es necesaria la presencia explícita de la diferencia ontológica en la ontología fundamental, sobre todo teniendo en cuenta que en SuZ ha sido velada su posible tematización? La respuesta es muy simple: la presencia de la diferencia ontológica es en todo punto necesaria para la ontología fundamental, habida cuenta que sólo a partir de la misma puede ser determinada la crucial distinción entre existencia y subsistencia, o sea entre Existenz y Vorhandenheit. La diferencia ontológica es imprescindible en la ontología fundamental, por más que en SuZ no aparezca designada por su nombre. Vamos ahora a ver más de cerca este hecho capital.

toriamente documentada. Hay que mencionar, además, que Heidegger se refiere ocasionalmente a la diferencia ontológica como "Zwiefalt" (doble), p. ej. en *Vorträge und Aufsätze*, (Neske: Pfullingen, 1954), 242 y siguientes.

Ante todo, nos señala Heidegger, es necesario ocuparse del ser a causa de que la "cuestión acerca del ser" corresponde a un enigma tan antiguo como irresuelto. También constata Heidegger, a este respecto, la "carencia de una interrogación acerca del ser que sea satisfactoria" (48), carencia que, sin embargo, puede ser paliada con sólo atender a qué es aquello por lo cual en tal interrogación se pregunta, o sea a lo que Heidegger llama "das Gefragte". Heidegger nos invita a que nos demos cuenta de lo siguiente: no es posible preguntar sobre entidad alguna sin una (pre-)comprensión de aquello por lo cual se pregunta. "Comprendemos", de hecho, lo que el "ser" es, aunque no nos hallemos en posesión del concepto de "ser". "El ser es aquello acerca de lo cual se pregunta en tal interrogación [la "Seinsfrage"], aquello que determina el ente en tanto que ente, aquello en-dirección-hacia-lo-cual/donde (woraufhin) el ente se halla ya, en cada caso, comprendido, sea cual sea el modo cómo se le considere." (49) Para poder comprender el ente como ente tenemos que comprender previamente qué es lo que quiere decir tanto la circunstancia de que el ente "sea" como la de que "no sea", es decir, tenemos que comprender previamente el ser; el ser es precedente o anterior al ente en nuestra comprensión. La captación no conceptualizada de las siguientes patencias: "hay el ser", "hay el ente", y "hay una distinción a hacer entre ambos" es, pues, el resultado haber atendido a lo que se está presuponiendo y pre-comprendiendo tanto al prestar atención al ente como al preguntar por el ser. Pero, a la vez, por cuanto el ser es el "hacia/donde" (el término heideggeriano "das Woraufhin") de la comprensión del ente, puede decirse también que el ser es el determinante del ente. Y asimismo, cuando consideramos el ser con el fin de comprender el ente, y dado que el "hacia/donde" de nuestra consideración es en tal caso, precisamente, la instancia determinante del ente, ocurre que nos aproximamos al ente cuando pretendemos considerar el ser. Tal consideración del ser presupone un "hacia/donde", y no meramente un "donde", a causa de que

(48) Idem, SuZ, 9.

(49) Loc. cit., 6. Traducimos "Woraufhin" por la única equivalencia fiel al sentido de esta palabra alemana: el doblete "en dirección hacia/donde", doblete que indica a la vez que el ser es ("el lugar") donde el ente es ya comprendido, y que el ser es por naturaleza el supremo *transcendens*, aquello hacia lo cual sólo se puede ir. Sin embargo, con el fin de conseguir una máxima soltura en la exposición, en lo que sigue "Woraufhin" es traducido por "hacia/donde".

la comprensión del ser es esencialmente **transcendencia**. ¿Qué quiere decir esto? El modo de entrever el ser es distinto del modo de encontrar el ente (el ser, en definitiva, no es ente alguno), pero ambos procesos están íntimamente relacionados: comprendemos nuestra pre-comprensión del ser sólo cuando nos referimos al ente. Esto significa que ha de darse, necesariamente, una relación del ente con algo que no es el ente. Nuestra comprensión del ser depende, pues, de nuestra acción de transgredir el ente (acción de índole práctica, y en modo alguno conocimiento teórico, ya que, según Heidegger, éste se halla irremisiblemente condenado a una perspectiva óptica): por eso llama Heidegger al ser el "**transcendens por antonomasia**" (50). Esta transgresión o transcendencia es, por consiguiente, el fundamento tanto de la comprensión del ser como del encuentro con el ente; por ello es lógico suponer que en tal transcendencia (51) reside la distinción entre ser y ente. Pero ocurre que, si bien el ser se halla, por lo general, (pre-)comprendido, en cambio la transcendencia es siempre espontáneamente ignorada. Por ello la tentativa de comprender explícitamente el ser (**explícitamente**, es decir, refiriéndolo a algo ya previamente comprendido), a partir de la mencionada (pre-)comprensión difusa del mismo, se halla, ya de entrada, destinada a fracasar; y esta dificultad en comprender temáticamente el ser resulta, además, insuperable, al menos si se insiste en un planteamiento directo e inmediato del problema. Existen, no obstante, procedimientos indirectos para resolverlo. Hay que atender a la ya mencionada interdependencia del ser determinante y el ente determinado (interdependencia que se sigue, a su vez, de la distinción que sobreviene entre ambos), y darse cuenta de la siguiente circunstancia: de los dos, ser y ente, es este último el que, de entrada, nos es más conocido. Parece, pues, que el aludido procedimiento indirecto deberá consistir básicamente en una interrogación de los

(50) Loc. cit., 38.

(51) Aunque Heidegger afirme que "toda operación" que ponga de manifiesto el ser en tanto que transcendens "es conocimiento transcendental" (Ibid.), es preciso no confundir el planteamiento metodológico **transcendental** de SuZ, el cual encuentra en la diferencia ontológica su formulación de base (el ser es la "condición de posibilidad" del ente y recíprocamente), con el **transcendentalismo**, el cual consiste en pensar la transcendencia. Esta mantiene con la diferencia ontológica una relación de reciprocidad fundadora -una no es pensable sin la otra- que reproduce en el plano del pensamiento la conexión que, en el caso del ser y el ente, sobreviene en la realidad.

entes; lo cual, en términos prácticos y concretos, quiere decir, en definitiva, que habrá que empezar interrogando un ente. "En la medida que el ser es 'aquello por lo cual se pregunta' (das Gefragte), surge el ente mismo (ser, al fin y al cabo, quiere decir ser de un ente) como siendo lo preguntado (das Befragte) en la pregunta acerca del ser. El ente viene a ser interrogado en dirección a su ser." (52) Interrogado el ente podremos, por lo tanto, llegar a comprender explícitamente el ser, y ya no nos tendremos que contentar con la (pre-)comprensión del ser que precede necesariamente (puesto que es lo que la hace posible) toda comprensión del ente. Llegados a este punto surge perentoria la pregunta: Entre los múltiples entes ¿a cuál debemos interrogar?

Hay que interrogar un tipo de ente que sea adecuado a nuestro propósito, es decir, un ente ejemplar. Por lo pronto parece que tal "ejemplaridad", o sea la aludida preeminencia en el ámbito de la pregunta acerca del ser, sólo se puede atribuir a un ente si éste se halla implicado inextricablemente en la misma formulación de la pregunta. Tal característica no deja de constituir un tipo de ejemplaridad más bien superficial, por lo cual es preciso especificar más en qué consiste ser un "ente ejemplar". Hay que tener en cuenta que hay entes que no sólo están "implicados" en tal pregunta, sino que, en definitiva, son tales entes los que hacen la pregunta. La condición necesaria para que un ente sea tal "ente ejemplar" consistirá en que se trate del mismo ente que formula la pregunta acerca del ser. Y, retomando el hilo de la "vinculación" a la que aludíamos antes, podemos concluir que la condición suficiente para que un ente detente la preeminencia buscada, será que el ente que hace la pregunta acerca del ser se halle verdaderamente comprometido con tal pregunta. Esto quiere decir que en el mismo ente que hace la pregunta tiene que sobrevenir la transcendencia a la que aludíamos en el párrafo anterior, o sea que tal ente ha de hallarse determinado, en su ser, por la pregunta misma. Este múltiple compromiso del "ente ejemplar" significa, en definitiva, que éste se halla también, y sobre todo, comprometido con la instancia que determina todo compromiso posible, es decir, con el problema de la diferencia ontológica.

(52) Loc. cit., 6.

El ente ejemplar buscado es el Dasein. No es "ejemplar", claro está, en el sentido de ser un ente paradigmático, sino todo lo contrario: "ejemplar" en tanto que objeto privilegiado de atención. "El Dasein es un ente que, lejos de ser como los demás entes, se distingue ónticamente de ellos en el hecho de que, en su ser, se siente concernido y se preocupa por este ser mismo: su ser mismo es la instancia que está en juego para él (es *gent un dieses Sein selbst*)." (53) El Dasein es un ente, en efecto, que se distingue de todos los demás entes, de manera que el rasgo al que debe su preeminencia no puede consistir en un rasgo de tal ente en tanto que ente, sino que, necesariamente, ha de ser un rasgo que tenga que ver con el ser de dicho ente. ¿Cómo puede distinguirse un ente por su ser? A primera vista parece difícil que el ser de un ente pueda asumir un rol diferenciador: el ser es, tradicionalmente, el concepto más general, y a la vez el más vacío. A menos, claro está, que el ser de dicho "ente ejemplar" consista precisamente en una relación con su ser mismo, es decir, con el mismo ser de dicho ente. En la autorreferencia a nivel ontológico residiría, pues, la solución de nuestro problema. El ser del Dasein, el ente ejemplar, es estar referido ontológicamente a su ser mismo. "Es propio de la condición de ser del Dasein que éste, en su ser, tiene una relación de ser (*ein Seinsverhältnis*) respecto de tal ser." (54) El ser del Dasein es una relación de ser que el Dasein mantiene con este (su) mismo ser. ¿En qué consiste tal "relación de ser"? No se trata, ciertamente, del tipo de relación que puede haber entre

(53) Loc. cit., 12. Las variantes de esta sección fundamental se suceden a lo largo de SuZ. "El Dasein es un ente que... tiene en su ser una relación de ser (*ein Seinsverhältnis*) respecto de este ser...con y por medio de su ser (*mit und durch sein Sein*) éste se le hace accesible a él mismo (*dieses ihm erschlossen ist*)...en su ser es relativo a sí mismo en base a la comprensión hacia dicho ser (*sich zu diesem Sein verstehend verhält*)...le toca ser su ser (*hat sein Sein zu sein*)...es relativo/se atiende a su propio ser en tanto que ser intervenible u operable (*als Zu-Sein*). Hay que dejar claro de una vez por todas que la traducción más heideggerianamente fiel de "*sich verhalten zu*" sería "ser-a", en el sentido que en aritmética se dice, p. ej., "3 es a 5 como 6 es a 10", sólo que en nuestro contexto tal "ser-a" adquiere un sentido absoluto: el ente, en su ser, es a su ser (y en cuanto que todo posible como... queda excluido, sólo de este escueto modo cobra el ser su dimensión ontológica). En aras de una mayor legibilidad, sin embargo, hemos adoptado "ser relativo a" o "atenerse a" como equivalencias canónicas del crucial "*sich verhalten zu*".

(54) Ibid.

dos cosas. Más bien es una relación que contiene en ella misma la unidad entre lo que puede haber de más distinto: la unidad de la "distinción en sí misma", o sea la distinción pura. Se trata de una relación que encierra en ella misma el carácter manifiestamente abierto que detenta aquello a lo cual pone en relación: el ser. El Dasein, en su Ser, **se siente concernido y se preocupa** (geht es um) por su ser, es decir: el ser es lo que está en juego para el Dasein. "Preocuparse por" algo quiere decir que este algo está en juego para el que se preocupa, circunstancia que, a su vez, significa que la instancia concernida se atiende o es relativa ("sich verhalten zu" es otro de los términos caracterizadores del Dasein) a todas las posibilidades de este "algo", cuida de ponerlas de manifiesto, y procura comprender dicho "algo" en todos los modos posibles de su sobrevenir. En el caso del Dasein, éste se "preocupa" por "algo" que es su ser mismo: para él está en juego el poner de manifiesto (offenbaren) y el comprender (verstehen) el ser al cual se atiende (verhält sich zu). Y si el Dasein pone el ser de manifiesto, entonces el "estar de manifiesto", o sea la "manifestidad" (die Offenbarkeit), es una característica fundamental del ser para el Dasein. El que su ser sea lo que está en juego para el Dasein, es el ser del Dasein: tanto el "poner de manifiesto" (offenbaren), como el mismo resultado de tal operación: el "estar de manifiesto" o "manifestidad" (Offenbarkeit) (55) son a la vez la característica del ser del Dasein y el sentido fundamental del

- (55) En realidad, en el ser coinciden fundamentalmente los dos sentidos, peligrosamente próximos, de **obertura** (Offenheit) y **manifestidad** (Offenbarkeit). Para el Dasein lo que está en juego (jemandem um etwas gehen: ser lo que está en juego para: dem Dasein geht es um seinen Sein) es su ser mismo. El Dasein está, pues, atento a la múltiple posibilidad de las manifestaciones de su ser, es decir, tanto a la "abertura" como a la "manifestidad" fundamentales del mismo. Esto significa que para el Dasein el ser tiene, por lo pronto, el carácter de ser a la vez "multiplicidad de posibilidades" y "manifestación plena de tal multiplicidad" (esto es lo que designa el neologismo "manifestidad"), matices que corresponden al sentido de los términos "Offenheit" y "Offenbarkeit": **abertura y manifestidad al mismo tiempo, la manifestidad de lo abierto, o sea la abertura en la plena manifestación de las posibilidades en las cuales consiste.** Esto es la Offenbarkeit en tanto que sentido fundamental del ser para el Dasein: no la abertura (Offenheit) como simple latencia de posibilidades múltiples, meramente presentidas en lo abierto (en el sentido que, p. ej., se habla de una obra de arte "abierta", es decir, susceptible de múltiples interpretaciones todavía por formular pero virtualmente suscitadas por la obra), sino la abertura entendida como el patente poner de manifiesto una multiplicidad de posibles.

ser. En el ser convergen los dos sentidos: el poner de manifiesto y el estar de manifiesto, "offenbaren" y "Offenbarkeit". El ser del Dasein consiste en que pone de manifiesto su propio ser, de manera que en este su ser, el cual pone de manifiesto, el Dasein se atiende (verhält sich zu) a este ser mismo en vías de manifestación. El ser del Dasein es, en definitiva, la relación del ente que es el Dasein respecto de su propio ser, siendo tal relación, en esencia, un autodesvelamiento, un proceso de ponerse de manifiesto a sí mismo (sichselbstoffenbaren). No hay que olvidar, empero, que se trata de la relación de un ente con su mismo ser, es decir, con el mismo ser del mismo ente, por lo que tal autodesvelamiento se ve automáticamente doblado de sus propias consecuencias a nivel óptico: por medio del (auto) desvelamiento del ser puede el ente llegar a ser puesto de manifiesto. El Dasein, en definitiva, se comprende a sí mismo en su mismo ser. El ser del Dasein es, pues, una relación, la cual pone a la vez de manifiesto el ser y el ente; por esta razón en el ser del Dasein no sólo existe una distinción entre ser y ente, sino que es en el mismo ser del Dasein donde tal distinción es puesta de manifiesto. Además, si en el ser del Dasein resulta desvelada la distinción entre ser y ente (y éste es el primero de los resultados que sitúan la diferencia ontológica en el centro de la ontología fundamental), entonces resulta que dicho ser (el ser de un ente, al fin y al cabo) trasciende dicho ente en dirección al ser. El Dasein no es un ente como los demás entes, ya que, precisamente, se distingue por este trascender. Esta es la instancia que caracteriza el Dasein: "salir hacia", "transgredir", "ex-sistir": "El ser del Dasein, el ser al cual (...) el Dasein siempre se atiende de un modo u otro, es lo que llamamos existencia." ¿Hacia qué trasciende o ex-siste el ser del Dasein? "Con, y por medio de, su ser se le hace accesible (erschliessen) su ser al mismo Dasein. La comprensión del ser es una determinación del ser del Dasein. La característica óptica del Dasein consiste en ser ontológica." (56) El Dasein se trasciende hacia el ser, ex-siste en dirección al mismo, y éste es su rasgo distintivo. A los demás entes, en cambio, no les pasa nada de esto. Son meros entes. ¿En qué consiste, sin embargo, el ser de un "mero ente", el ser de los entes que no son el ente que es el Dasein?

(56) Ibid. las dos citas.

Los entes que no son el Dasein se limitan a subsistir; el Dasein, además, existe. (57) No sólo subsiste, lo cual es natural que le ocurra siendo, como es, un ente, sino que, además, y sobre todo, ex-siste. Aunque "subsistir" puede dar la impresión de ser el término que se opone a "existir", en modo alguno se trata de que al ente que sólo subsiste se le esté impugnando toda relación con su ser. En tanto que ente, tiene necesariamente que mantener con su ser algún tipo de relación. Pero la relación que tiene con su ser el ente que subsiste (la relación con su ser de una cosa cualquiera) no es jamás la misma relación que el ente que existe, o sea el Dasein, mantiene con su ser. El Dasein, en su ser, se pone de manifiesto su propio ser, se halla en sí mismo abierto. Una cosa (un ente que meramente subsista) no pone de manifiesto, en su ser, ser alguno; nunca se halla abierta en sí misma. Una cosa carece necesariamente de tal relación de comprensión respecto de su propio ser. Sin embargo, el "subsistir" de una cosa, sin duda alguna, consiste en ser. Pero ocurre que, en todo caso, consiste en ser para un ente existente. El "subsistir" de la cosa no es algo que "está puesto de manifiesto" para la cosa misma (y tampoco es algo que, como ocurre con el Dasein, trasciende la cosa misma), sino que es algo que sólo está puesto de manifiesto para unos entes "particulares", es decir, para los entes que existen. Hay que advertir, sin embargo, que la diferencia entre los entes que "subsisten" y los que "existen" no queda reducida a la estrecha asociación que el ente existente mantiene con su propio "estar puesto que manifiesto". El ente existente se pone de manifiesto su propio ser, y con ello se pone de manifiesto a sí mismo en tanto que ente. La "cosa", en cambio, y a diferencia del ente existente, no se atiende a sí misma en relación con su propio ser, sino que para (auto)vincularse con su propio ser necesita de la existencia de algún ente: sólo la relación que el ente existente mantiene con el ser es capaz de situar la cosa en relación con el

(57) "Subsistir" y "existir" traducen aquí los términos "vorkommen" y "existieren", respectivamente. "Existencia" retiene en la ontología fundamental su sentido originario (ex-sistere) de "salir fuera de, surgir de". Acerca de la etimología del término capital "existir", el Dictionnaire Etimologique de la langue latine de A. Ernout y A. Meillet, que lo deriva de "la racine *st(h)a- 'se tenir'", vocablo indoeuropeo que habría dado lugar al latino sisto, dice lo siguiente: "existo (existo): se dresser hors de; s'élever; sortir de terre, surgir; par suite 'exister, apparaître'. Quelquefois synonyme de esse." (Loc. cit., (París: Klincksieck, 1979, 4ª ed., reimp. de la ed. de 1968), 654).

propio ser de la misma. El acceso que tiene el ente existente hacia su propio ser suministra, al mismo tiempo, el acceso al ser de las cosas.

En resumen: el ente existente se pone de manifiesto a sí mismo su relación con su propio ser, desempeño que no puede acometer el ente subsistente. La universalidad de esta distinción entre los entes sólo es posible a causa de que tal distinción está basada en la caracterización extra-óntica de los entes mismos (en definitiva se tiene en cuenta si cada uno de los entes en cuestión se relaciona o no con su ser), lo cual es lo mismo que decir que tal distinción caracteriza los entes en su ser. El ser del ente existente es su relación con su ser, y el ser del ente subsistente es carecer de tal relación: tiene que ser el ente existente el factor que ponga en relación el ente subsistente y el ser de dicho ente. Ambos entes, existente y subsistente, en tanto que son entes, no están diferenciados ónticamente; y si bien, a pesar de tal diferenciación, nos referimos a "dos tipos de entes" es a causa de que hay entre ellos una diferencia de orden ontológico, determinada por la relación que cada uno de ellos mantiene con su ser respectivo. Existentes y cosas, Dasein en tanto que ente que existe (o más simplemente: ente existente), y cosa en tanto que ente que subsiste: estos son los dos géneros de ente, clasificados según la relación que el ente, en su diferencia respecto del ser, mantiene consigo mismo en tanto que es, o no es, relativo a su propio ser. Desde un punto de vista formal, a estos dos géneros de ente corresponden dos géneros del ser: existencia y subsistencia. La determinación de tales "géneros del ser", sin embargo, no puede tener lugar sin una referencia a la diferencia ontológica, como vamos a poder comprobar en los párrafos que siguen. Con tal constatación se pondrá de manifiesto la función central que la diferencia ontológica detenta en la ontología fundamental (función que, como hemos visto, aparece en SuZ sólo en una forma críptica y no explícita). Procedamos ahora a examinar a fondo esta insoslayable centralidad de la diferencia ontológica.

Existencia y subsistencia, en tanto que "géneros del ser", se diferencian, como hemos visto, en el modo de su "estar puestos de manifiesto". En efecto: los entes existentes están puestos de manifiesto para sí mismos en la medida en que su ser consiste en que este mismo ser (el suyo propio, el de los entes existentes) es lo que está puesto de manifiesto (no se trata, desde luego, ni de autopercepción ni de autoconciencia, fenómenos que

están reservados al horizonte óntico). Las "cosas" (los entes subsistentes), en cambio, nunca se pueden poner a sí mismos de manifiesto su propio ser (es cierto que los animales, por ejemplo, se perciben a sí mismos, y aún puede ser imaginada toda clase de dispositivos autorregistradores; pero la reflexividad en los estados intencionales no es la relación con el propio ser en la que el ser del Dasein consiste); de manera que la operación de poner de manifiesto el ser de las cosas, forzosamente corre a cargo de un ente existente. Sin embargo, esta doble dicotomía (a los dos géneros de ente corresponde dos géneros de ser) no quedará suficientemente determinada hasta que se consiga especificar cómo en cada género de ser se halla incluida la relación que dicho ser mantiene con el correspondiente género de ente. Es aquí, precisamente, donde queda patente la primordialidad de la diferencia ontológica. La posibilidad de la especificación a la que hemos aludido viene planteada de la siguiente manera: cuando nos referíamos exclusivamente al ente no había dificultad alguna en clasificarlo extraónticamente (y en efectuar tal clasificación, por tanto, con una total universalidad), puesto que bastaba con remitirse a la relación que el ente mantenía con el ser (el ser de cada ente, entonces, consistía, o bien en una relación con su propio ser, o bien en la ausencia de tal relación). Ahora, al enfrentarnos con el ser, ¿cómo es posible clasificarlo sin incurrir en una superficial analogía: si hay dos géneros de ente tiene que haber dos géneros de ser? El problema se precisa al constatar que una analogía completa es imposible: ¿Cuál puede ser aquí el nivel extra-ontológico, más general, por tanto, que el mismo ser, que nos permita dicotomizar universalmente el ser? Dicho con otras palabras: ¿qué puede ser, en el caso del ser, el analogón de lo que el ser era en el caso del ente? Queda, desde luego, el recurso de volver hacia atrás en nuestro recorrido, hasta ahora progresivamente ascendente y dirigido hacia una generalidad cada vez mayor, y dedicar nuestros esfuerzos a constatar una reciprocidad funcional entre ser y ente, una mutua categorización que contribuiría a clasificar ambas instancias. Así como el ser, en definitiva, clasificaba el ente, tratemos de establecer ahora cómo el ente clasifica el ser. El ser del ente existente, o sea el ser del Dasein, puede, en efecto, ser determinado por su relación con dicho ente: "en el ser [del ente existente], este ente mismo es relativo a su ser" (58), o sea lo contrario de lo que ocurre en el ente subsis-

(58) Heidegger, SuZ, 41.

tente. Ya que éste, por el contrario, viene especificado por el "estar puesto de manifiesto", o sea, propiamente, la "manifestidad" (die Offenbarkeit) que es propia de todo ente que se halla cerrado para sí mismo, pero, al mismo tiempo, abierto hacia el Dasein, para el cual "se halla puesto de manifiesto". El intento de determinar cada uno de los dos géneros de ser por medio del ente del género correspondiente, con lo cual el ente funciona como testimonio especificador, acaba por conducirnos, paradójicamente, al ser del "otro género": el ser, aunque sea pasando por el ente, sólo puede, de hecho, venir determinado por medio del ser. Ser existente y ser subsistente, por lo tanto, sólo pueden ser, respectivamente, uno en relación con el otro.

Esta recíproca implicación ontológica de ser existente y ser subsistente, sin embargo, no ha de conducir a que se establezca la equiparabilidad, también ontológica, de ambos géneros de ser. El Dasein mantiene una relación originaria con el ser, relación que, en cambio, es inaccesible para la cosa; lo existente, por lo tanto, prima sobre lo meramente subsistente. El ente existente tiene, si se le compara con la cosa, una relación más originaria con el ser, ya que el ser es la instancia que espontáneamente aquél pone de manifiesto. Mientras que la condición para que la cosa acceda a una relación con su ser en la que éste sea puesto de manifiesto, consiste en que tal relación venga determinada, a su vez, por la relación que el Dasein mantiene con el ser. Esta mayor originariedad de la relación de lo existente con el ser, permite referir más específicamente la primacía de lo existente sobre lo subsistente. Tal primacía es, en realidad, de triple orden (59): óptica, ontológica y "transcendental". La primacía óptica de lo existente consiste en la distintiva comprensión que el ente existente posee de su propio ser. La primacía ontológica radica en el hecho de que la comprensión de su propio ser predispone al ente existente a (pre)comprender todo posible ser. La tercera de estas tres primacías viene fundamentada en lo siguiente: el Dasein es el "ente ejemplar" que, como hemos visto al principio de esta sección, constituye el punto de partida obligado para toda comprensión del ser, es decir, la condición (a la vez óptica y ontológica) de posibilidad para toda ontología. Esta modalidad "transcendental" de

(59) El triple sentido de la primacía de lo existente sobre lo subsistente viene consignado en la pág. 13 de SuZ.

la primacía de lo existente es capital para el empeño filosófico que se propone tematizar el ser. La condición que debe cumplir toda ontología consiste en ser mediatizada por el "ente ejemplar", por cuanto éste es el único captador posible del ser. Es decir, que si el ser del ente existente es trascender en dirección al ser, entonces no hay más remedio que elaborar una ontología de la existencia como paso previo a la tematización del ser en general. El análisis del Dasein (análisis que, por la misma constitución óntico-ontológica del ente existente, sólo es concebible dentro de una analítica existencial-ontológica) es la vía de acceso indispensable para abordar cualquier tipo de ontología: por eso la doctrina centrada en tal análisis se denomina ontología fundamental. Y del mismo modo que no es posible interrogar el ser sin pasar por el Dasein, cuando el Dasein se interroga a sí mismo se ve conducido a plantearse la cuestión acerca del ser. Al hallarse el ente existente en una primordial relación con su ser, toda profundización del Dasein en sí mismo le lleva a tematizar tal relación óntico-ontológica, y en último término le conduce a plantear el único tema, el ser, a partir del cual dicha relación puede hacerse comprensible. Tal sucesión de constataciones conduce a este importante resultado: si bien, en definitiva, el ente existente precede obligatoriamente el tema del ser, éste, a su vez, es la condición previa e ineludible para la plena tematización del ente existente, y por consiguiente también para la tematización del ente subsistente. La ontología fundamental conduce a la ontología general, pero al mismo tiempo la cuestión acerca del ser precede necesariamente toda categorización óntica. Por todas estas razones la "fundamentalidad" de la ontología fundamental, si se la considera pormenorizadamente, resulta ser de naturaleza doble. En efecto: si por un lado la ontología fundamental, en tanto que tematización del ser del ente existente, es previa a toda posible tematización del ser (es decir, a toda posible "ontología regional"), por otro lado resulta ser también previa al ser ya tematizado (a la "región" correspondiente del ser). La ontología fundamental no sólo precede toda interrogación ontológica (el ser de las categorías), sino que también tiene prioridad respecto del mismo ser al que se interroga (las categorías del ser). Preguntar por el ser, por consiguiente, no es sólo preguntar por el ser del ente, sino que además es preguntar por qué dicho ser es lo que hace posible el ente. Preguntar por el ser es, en definitiva, preguntar por la diferencia ontológica.

Precisamente a causa de que la diferencia ontológica se halla tácitamente presente en el planteamiento de la ontología fundamental, Heidegger pregunta acerca del sentido del ser en vez de, simplemente, preguntar directamente por el ser. La pregunta acerca del sentido del ser es la pregunta acerca del agente que hace posible la comprensión del ser. Dicho más específicamente: preguntar por el ser es inquirir qué es lo que hace posible que la palabra "ser" pueda llegar a ser comprendida y, por lo tanto, qué es lo que hace posible el fenómeno general de la "comprensión" tal como Heidegger lo entiende. Ya que el ser es, en definitiva, lo que en toda comprensión resulta, en último término, comprendido; sin la comprensión del ser no podríamos comprender cosa alguna. "El camino de la experiencia conduce, sin duda alguna, hacia el ser, y además es un camino que parte del ente, pero ocurre que tal camino sólo es practicable en la medida (sofern) en que a partir del ser tenemos ya la experiencia del ente, es decir, sólo es practicable si ante todo (zumal) ha sido recorrido en sentido inverso."

(60) Al mismo tiempo la única indicación posible en dirección al ser, suministrada por la "ejemplaridad" del Dasein, lo caracteriza como siendo aquello a lo que tiende el existir entendido como transcendencia; por tal razón, preguntar por el sentido del ser es, en realidad, preguntar por el fundamento de la transcendencia, así como también preguntar por aquello hacia lo cual ésta trasciende. Recordemos que nuestro punto de partida consistía tan sólo en constatar que lo existente es un ente que, en su ser, se trasciende hacia el ser; de entrada nada sabemos, al dar tal salto en el vacío, acerca de la transcendencia misma y acerca del ámbito al que ésta da acceso. Por lo tanto, para podernos atener a algún tipo de justificación en relación con la transcendencia, necesitamos de la diferencia ontológica: no puede haber transcendencia sin la diferencia ontológica, ya que ésta es la instancia que la hace posible. Preguntar por el sentido del ser equivale, por consiguiente, a preguntar por el fundamento de la diferencia ontológica. Más allá de las alambicadas formulaciones de Heidegger, y sobre todo

(60) Fridolin Wiplinger, *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, (Freiburg i. B.: Alber, 1961), 110. Esta circularidad lógica, "productiva" para el tema del ser, es contrapuesta por Wiplinger a la "insuficiencia del esquematismo lógico", el cual concibe la diferencia ontológica desde la "lógica depurada propia del pensamiento formal" (Loc. cit., 109 y 110). En lo que se refiere a la "comprensión del ser", se trata de interpretar el "círculo hermenéutico" tradicional no como un obstáculo insalvable sino como un dispositivo generador de sentido.

más allá de su enigmática discreción en SuZ sobre la diferencia ontológica, lo cierto es que este concepto ocupa una posición preponderante en la ontología fundamental. "Si una obra filosófica ha de ser identificada tanto por lo que tácitamente aparece como su presuposición indispensable, como por lo que dicha obra manifiestamente expresa, entonces, el tema que SuZ nos propone que pensemos, es la diferencia ontológica.(...) El tema que permanece latente (im Dunkel) en SuZ en forma de presuposición informulada, es en realidad la cuestión central del pensamiento de dicha obra y de la doctrina que se articula alrededor de la misma (...) Tal pensamiento no podrá ser captado en su intención más auténtica (seiner eigensten Absicht) hasta que no se la interprete a la luz del problema de la diferencia ontológica." (61)

- cc) El progresivo declive o degradación de la diferencia ontológica. Las tentativas "metafísicas" de nivelación del ser hacia el horizonte óntico.

La preeminencia de la diferencia ontológica en la ontología fundamental merece una atención tanto mayor cuanto que en ella se expresa el impulso heideggeriano hacia la superación de la metafísica. Un pensamiento orientado por la diferencia ontológica no puede aceptar la primordialidad de la representación, la teoría y la objetualidad, y tal preponderancia caracteriza precisamente el nivel óntico en el que la metafísica se halla necesariamente instalada. Es preciso reiterar que "diferencia ontológica" no significa simplemente que "hay el ente", que "hay también el ser", y que, además, "hay entre ambos la relación de la diferencia". De lo que, en realidad, se trata es de que el ser es la diferencia misma con respecto al

- (61) Alberto Rosales, *Transzendenz und Differenz*, (La Haya: Nijhoff, 1970), VII y VIII. La diferencia ontológica en tanto que justificación de la transcendencia prepara el terreno a la teoría heideggeriana de la verdad: "La exposición (Enthülltheit) del ser es siempre verdad del ser del ente y, viceversa, en la manifestidad (Offenbarkeit) del ente sobreviene ya la del ser. Ello significa que la verdad óntica y la verdad ontológica se corresponden recíprocamente en virtud de su relación con la 'diferencia entre el ser y el ente' (diferencia ontológica). Estas modalidades óntico-ontológicas de la verdad sobrevienen con la eclosión de tal diferencia." (Werner Marx, *Heidegger und die Tradition*, (Hamburg: Meiner, 1980, 2ª ed.), 131).

ente (el ser no tiene la diferencia). De modo que la diferencia ontológica se vendría a articular según una relación de fundamentación en la que el fundamento no vendría dado junto a (y en relación con) lo fundamentado, sino que, más bien, el fundamento sería a la vez la fundamentación y lo fundamentado; o sea, dicho con mayor precisión: el fundamento sería igual a lo fundamentado y al mismo tiempo distinto de él. El "fundamentalismo de fundamentación diferida" que viene implicado por la diferencia ontológica, no puede ser tematizado por el modo metafísico de pensar, articulado sobre la primacía de la representación, y que, correspondiendo a un planteamiento presencialista, tiene que autoconfinarse a un nivel óptico. El ser, en cuanto que no objetivable, queda marginado de un pensamiento que sólo aprehende objetos porque éstos son el único modo posible de captar la realidad en tanto que representación. Pero no se trata tan sólo de la necesaria "ceguera metafísica" en relación con el ser. Se trata, sobre todo, de lo siguiente: un pensamiento que olvida su subordinación a la diferencia ontológica, que soslaya el hecho de que cada enunciado y cada argumentación se halla insuperablemente determinada por la diferencia entre el ser y el ente, y que insiste en su universal voluntad de representación y en su afán inquebrantable de objetividad theorética, en el fondo viene a ser el pensamiento que corresponde al progresivo declive o degradación (Verfall) de la diferencia ontológica. Heidegger entiende tal declive o degradación como la paulatina nivelación de la diferencia ontológica hacia el horizonte óptico (según un esquema conceptual calcado de la noción termodinámica de entropía), y considera que esta tendencia es del todo irreconducible en el caso de que la filosofía persista en afirmar la primacía de la representación y de la teoría en toda actividad pensante. Por consiguiente, la filosofía, al haberse asignado como tarea propia pensar todo aquello que, a su vez, la determina como actividad pensante, deberá erigirse, según Heidegger, en contra-pensamiento del modo de pensar metafísico-representacionista-theorético; deberá constituirse como proceso de subversión extra-óptica dirigido contra la metafísica, y por lo tanto tendrá que asumir la función de instancia mantenedora de la diferencia ontológica, cuyos síntomas de declive será preciso que se afane por controlar.

El progresivo declive o degradación de la diferencia ontológica se inicia, según Heidegger, con las tentativas de reducirla a una relación de naturaleza exclusivamente óptica, de las cuales la versión preponderante ha

sido la que articula el sujeto concededor y el ente conocido. En el transcurso de la historia del pensamiento la diferencia ontológica habría ido siendo progresivamente ocluida por la contraposición metafísica del ser y la nada, antagonismo que, en una primera tematización, fue planteado como la "diferencia metafísica" que sobreviene entre la esencia y la existencia: "hay que tener en cuenta que el ser, por más que se le articule como esencia y existencia (...) es, en definitiva, ser de ente -- el ser se distingue del ente: tan sólo se dispone de esta distinción, o mejor de esta posibilidad de distinción, para poder llegar a comprender el ser" (62). Más tarde, en la edad moderna, la oposición entre el ser y la nada se transformó en la de la subjetividad (ego cogito, autorreferencia, espíritu) contrapuesta a aquello de lo cual la misma subjetividad es condición de posibilidad (objeto, cosa en sí). Y ya más tarde la primitiva diferencia llegó a ser nivelada hacia (fue degradada a) una lógica o una psicología: el logicismo y el psicologismo, los cuales, por cierto, fueron combatidos por Husserl con idéntica acritud. "Se reconoció que, más allá de los hechos positivamente conocidos, hay algo todavía más digno de ser sabido (Wissenswertes): las condiciones de posibilidad del conocimiento de los hechos mismos. Con ello la diferencia que había sido allanada o nivelada (eingeebnet) por el positivismo volvió de nuevo a emerger, aunque ahora interpretada como psicología o como lógica del conocer." (63) Es cierto que, a lo largo de la historia del pensamiento, el ser nunca dejó de ser tenido en cuenta, pero ya desde la primera metafísica fue siempre considerado sólo ónticamente. La cadena de transformaciones sucesivas experimentadas por la oposición ser/nada trajo consigo la nivelación progresiva de la diferencia ontológica hacia una "diferencia óntica". En ésta el ser puro (el ser "depurado" de la nada) pasó de la perfección que tenía la substancia absoluta en la antigüedad y el medioevo, a la que modernamente correspondió a la subjetividad; y más tarde, con la fenomenología, el ser puro llegó a adquirir el carácter de ente supremo, dotado de validez y presencia universales e intemporales, medida absoluta de toda certeza, y totalmente carente de la actualidad y dinamicidad a las que hubiera podido aspirar por su vinculación originaria con la nada.

(62) Heidegger, MAGL, 193.

(63) Max Müller, op. cit., 205.

Enfrentado con esta historia de declive o degradación, interpreta Heidegger su propio pensamiento como una tentativa de superación de una metafísica que tiende a liquidar definitivamente la diferencia ontológica. A fin de que tal superación pueda tener lugar, "el pensamiento de Heidegger debe cumplir tres objetivos: 1) transformar la "diferencia metafísica" [es decir, la diferencia entre el ámbito de las ideas en tanto que entes permanentes, verdaderos, y garantes de certeza, y el de los entes sensibles, mutables, y por lo mismo "impropios"] en la diferencia ontológica más originaria posible; 2) modificar la actitud fundamental del pensamiento y con ella la esencia del ser humano; y 3) transformar la relación entre ser y pensamiento." (64)

¿Cómo ha sido posible la transición que, a partir del reconocimiento de la posición central de la diferencia ontológica, conduce a denuncia del declive paulatino de la misma, así como a la consiguiente proclamación de un programa revolucionario que se propone reaccionar ante la inminente "nivellación óptica" del ser? Ante todo no debe extrañar que la diferencia ontológica pueda ser "experimentada" (con tan extraño término intentamos evitar la expresión "ser objeto de la experiencia") y conceptualizada (aunque la misma aprehensión de la diferencia ontológica vaya sufriendo un declive progresivo), y que al mismo tiempo se halle sometida al declive o degradación que sufre esta misma "experiencia". Esto quiere decir lo siguiente: la diferencia ontológica es, como hemos visto, aquello en lo cual se resume la experiencia del ser, la cual se efectúa desde la transcendencia del existir, y emerge como la consecuencia extra-óptica de la finitud. Pero también es aquello que gobierna la experiencia que tiene del ser el sujeto finito. No es únicamente un hecho, sino que es también toda posible aprehensión de tal hecho; por esta razón, puede decirse en propiedad que la diferencia ontológica entra en un progresivo declive o degradación con la ocultación óptica ("onticista" sería un término más adecuado), por parte de la metafísica, del hecho diferencial más general posible: con el allanamiento del ser hasta el nivel del ente.

(64) Otto Pöggeler, recensión de: Fridolin Wiplinger, "Wahrheit und Geschichtlichkeit", *Philosophisches Jahrbuch* 70 (1962-63), 210.

En resumen: Heidegger extrae de la finitud la única compensación posible; tal contrapartida consiste en hacer productiva la finitud misma. La ontología fundamental intenta, en efecto, productivizar la finitud humana; pugna por sacar partido, filosóficamente, de nuestro ineluctable ser-para-la-muerte. En la medida que la finitud nos pone en contacto con el ser, investigar la diferencia ontológica es la única tarea que puede tener sentido para el ente existente. Pagamos con la muerte estar en posesión del sentido del ser: se impone, por consiguiente, extraer todas las consecuencias de esta ventaja, por la cual pagamos tan alto precio, pero que nos privilegia respecto de todos los demás entes. La productividad de la finitud es, por lo pronto, una doctrina acerca del interés humano, y el primer postulado de la misma consiste en la revisión drástica de la finalidad (es decir, en último término, del proyecto metafísico) a la que tal interés ha estado secularmente orientado. La metafísica pretende ignorar la finitud del ser humano; la ontología fundamental, en cambio, no vacila en aceptar la muerte, pero al mismo tiempo extrae de la mortalidad, como contrapartida, todas las consecuencias que se hallan impregnadas de alcance orientador. Con este trueque convierte en productivos los ámbitos en los que la metafísica, al afrontar la limitación de sus propios recursos, había realizado la experiencia de su propia finitud. La ontología fundamental convierte en productivas, como hemos ya visto, las aporías de la fundamentación metafísica, de la circularidad lógica y del círculo hermenéutico; con el reconocimiento de la finitud, además, sobreviene la necesidad de la des-formalización en el ámbito filosófico, con lo cual se vuelve productiva la instancia que la formalización había esterilizado. La metafísica soslaya la finitud, pero acaba por encontrarla en las circularidades en las que ella misma se había encerrado; la ontología fundamental, al haber aceptado la finitud, convierte en productivas las circularidades de la metafísica. Y también el metodismo se halla sometido al mismo proceso: productivizar la finitud es, en efecto, una actitud diametralmente opuesta a la de obtener todo el beneficio cognitivo posible del instrumento que por excelencia pretende ser productivo, es decir: el método. La contrapartida de signo positivo que nos brinda el estar destinados a la muerte consiste en la experiencia de la diferencia ontológica; el método, en cambio, no es, en el fondo, otra cosa más que la ignorancia deliberada de la finitud. Estas reflexiones hacen propicio evocar aquí, por último, la tradición metafísica que toma emblemáticamente al sol como fuente de toda verdad. En nuestro

contexto cabe paralelizar la muerte con el sol, no sólo porque, según afirma La Rochefoucauld, "a ninguno de los dos es posible mirarlos fijamente", sino sobre todo porque, si el sol es el origen último de toda iluminación del ente, constituyendo la base del paradigma agustiniano del conocimiento, la muerte es el origen último de toda posible "iluminación" del ser.

Heidegger muestra, además, que la finitud no es un dato estable, una constante que permanezca igual a sí misma. La finitud no es indiferente al hecho de que se la reconozca o se la niegue; es, en definitiva, un dato que es posible reprimir. De tal represión histórica de la finitud surge precisamente el declive, degradación o Verfall que han experimentado paulatinamente las aludidas "consecuencias productivas" de la finitud. En la finitud se halla el origen de la experiencia del ser, la cual se puede llegar a extinguir si, por medio de una ideología centrada en una supuesta primacía del ente, se ocluye dicho origen. Heidegger desplaza su posición doctrinal como consecuencia de haber atendido a este proceso de ocultación y degeneración: partiendo de su situación de teórico de la finitud, pasa a ser el teórico del declive, y procede a tematizar el Verfall o degradación desde el mismo resultado que ha sido obtenido convirtiendo en productiva la finitud, es decir, desde la diferencia ontológica. Heidegger entiende todo declive como nivelación o allanamiento, proceso igualador que, a su vez, presupone una diferencia. Por esta razón, también desde el punto de vista histórico-crítico de superación de la metafísica, a la cual la ontología fundamental concibe como un proceso de declive o degradación, adquiere la diferencia ontológica una preeminencia del mismo orden que la que detentaba cuando surgía como resultado de analizar el ente existente o Dasein. En sus interpretaciones históricas, Heidegger permanece fiel al esquema conceptual entrópico que le inspira la termodinámica: los procesos fundamentados en la diferencia producen la progresiva eliminación de la diferencia, es decir, un aumento paulatino de entropía, y por lo tanto una acentuación del declive o degradación. Al mismo tiempo descubre Heidegger que desde el punto de vista del declive es posible aprehender la existencia de procesos a los que sólo el Verfall puede hacer inteligibles; de ahí que en su filosofía post-Kehre atienda este filósofo a temas tales como el lenguaje o la historia del ser. La atención dada a la diferencia ontológica conduce, pues, a la consideración de su declive o degradación; ambos conceptos se hallan, como acabamos de ver, articulados por el tema de la finitud. Tema que a conti-

nuación vamos a analizar a fondo, tomándolo como un prospectivo elemento de ruptura entre la fenomenología y la ontología fundamental.

- b) **El finitismo. La naturaleza del infinitismo husserliano. Finitud, receptividad y objetualidad. La carencia congénita del finitismo. La finitud y el carácter transcendental de la existencia.**

El finitismo es, después de la diferencia ontológica, el más significativo de los elementos de ruptura entre la fenomenología y la ontología fundamental. La fenomenología de Husserl es una filosofía infinitista de la subjetividad, y la ontología fundamental es una filosofía finitista de la facticidad. Pero el rol central que la categoría de la finitud detenta en la ontología fundamental no puede ser suficientemente apreciado si tan sólo se le contrasta con el infinitismo husserliano. La contrapuesta actitud de ambas doctrinas ante el tema finitud/infinitud ha de ser explorado a una mayor profundidad. El punto de partida ha de ser, sin duda, el tratamiento dado por la tradición al par conceptual finitud/infinitud. Tanto la filosofía medieval como la moderna tienden a legitimar la finitud por medio de la infinitud, legitimación en la que lo infinito detenta una función ontológica de referencia final, o sea de fundamento último autofundamentado. La fenomenología continua esta tradición infinitista, por cuanto (al menos después del giro transcendental de 1913) se asigna como principio una subjetividad infinita, y en la cual confluyen la espontaneidad constituyente y la capacidad de (auto y hetero) fundamentación. Se trata, pues, de una subjetividad todopoderosa, que se erige en origen del ser de todo dato posible. Husserl es así el último representante de la tradición infinitista, tal como ha sido visto ya en la Parte IIª; puesto que ni tan siquiera en el Husserl de los años treinta, expuesto a la influencia de Heidegger, llegaría a producirse un desplazamiento hacia posturas finitistas, por más que algunos comentaristas hayan querido interpretar así la obra en torno a la *Krisis*. Aunque en la *Krisis* insista Husserl en las nociones de "Faktum" y de "Faktizität", este último término no significa allí para Husserl más que el "convertirse en un hecho (Tatsächlichkeit) la infinitud (Unendlichkeit) del desempeño (Leistung) subjetivo", o sea que toma el sentido de "un modo-de-hacer autodeterminador (ein sich selbstbestimmendes Leisten) que asume pa-

ra sí mismo la responsabilidad de todo su espontáneo hacer teleológico". (65) Es en la misma *Krisis* donde Husserl, a pesar de su aparente decantamiento hacia posiciones finitistas, subordina el ser humano finito a la idea de infinitud: "Está difundiéndose (...) un tipo de humanidad que |aun| viviendo en la finitud (*Endlichkeit*), tiende en su vivir (*hinlebt*) hacia el polo de la infinitud". (66) Husserl nunca abandonó, pues, su posición infinitista, aunque su preocupación, manifiesta sobre todo en la *Krisis*, por temas "extrateóricos" como la "vida", la "facticidad" y la "existencia" ha podido hacer creer lo contrario. Sin embargo, la atención de Husserl hacia temas tan declaradamente "finitistas" tiene hondas raíces en la doctrina fenomenológica. Para imponer el concepto de intencionalidad como categoría susceptible de dislocar la problemática sujeto-objeto (la intencionalidad se erige entre ambos en tanto que "campo de fuerzas entre dos polos", "tejido conjuntivo" o "bisagra") tiene Husserl que echar mano de nociones capaces de vincular entre sí los materiales que quedan como residuo de tal problemática, después de que ha sido interpretada a la luz de la intencionalidad. Tales materiales residuales son la subjetividad pura y la mundanidad pura; es decir, se trata de dos categorías que tan sólo se pueden relacionar entre sí mediante nociones más bien difusas como la "vida", la "existencia", o, más precisamente, mediante lo que Husserl denomina la "vida de la conciencia". A la luz de estas consideraciones el infinitismo de Husserl aparece ya más matizado; la "vida" que Husserl invoca, aún siendo de un extremo esquematismo, contiene sin duda una componente finitista; con todo, la insuficiencia de esta concesión al finitismo se convierte para Heidegger en un motivo determinado en su propio planteamiento doctrinal.

El tema de la finitud consiste, de hecho, en un complejo entramado de posiciones, en las que el "elemento de ruptura" propiamente dicho destaca nítidamente sobre un transfondo formado por trazos de aparente continuidad. Así ocurre que uno de los rasgos fundamentales de la identidad fenomenológica, analizado en la IIª Parte de este trabajo: "la precedencia (*Vorgängigkeit*) de la presciencia (*Vorbekanntheit*) de los entes" (67), pervive en

(65) Kwan, op. cit., 49 y 48, respectivamente.

(66) Husserl, *Krisis-Biemel*, 322.

(67) Ver la nota 19 de la IIª Parte.

Heidegger en tanto que viene reinterpretado a la luz de la facticidad. "La creencia en el ser del mundo no es una certeza como las que se obtienen por medio del juicio, sino que es una afirmación [absolutamente] precedente (vorgängig) que es realizada al unísono con el hecho de nuestra vida, en la medida que ésta se hace conciencia. [Tal afirmación] es a la vez la auto-aceptación y la aceptación de nuestro ente existente (Dasein) en el mundo, en su total venir-dado-de-hecho (Tatsächlichkeit), para designar el cual Heidegger ha introducido el término facticidad." (68) Sin embargo, la mera consideración de estas connotaciones de aceptación y positividad, indudablemente vinculadas a la facticidad heideggeriana, no llega a poner suficientemente de manifiesto la vinculación de este concepto con la actitud finitista. Sólo la dimensión negativa de la facticidad puede introducirnos en el rechazo finitista: "Ser-de-hecho (tatsächlich) fue la consigna difundida críticamente por el Heidegger joven en todas direcciones. (...) Ya que "facticidad" significa precisamente la inquebrantable (unverrückbare) resistencia que lo fáctico opone a todo concebir y a todo comprender." (69) Inquebrantable resistencia significa, por lo pronto, que Heidegger decide desistir de la actitud compensatoria que la modernidad había asumido ante las limitaciones impuestas por la facticidad del sujeto. En efecto: por una parte las doctrinas modernas acerca del conocimiento vienen marcadas por la aporía que resulta de haber extraído al sujeto del dogmatismo metafísico para, a fin de cuentas, y con plena conciencia de su finitud, asignarle una tarea que requiere un despliegue infinito de fuerzas. Pero por otra parte tal aporía es convertida por Kant en el principio constructivo de su teoría del conocimiento, al transmutar las limitaciones propias de una capacidad finita de conocer, en las condiciones transcendentales para un conocimiento que progresa infinitamente. Esta función liberadora que la modernidad asigna a la finitud, no puede ser tenida en cuenta por un Heidegger decidido a socavar el papel fundador de la subjetividad. En realidad Heidegger no tan sólo pone fin al intento transcendentalista de sacar partido de la finitud, al "no hay mal que por bien no venga" que convierte las limitaciones en condiciones de posibilidad del conocimiento, sino que también, y sobre

(68) Landgrebe, Faktizität, 96.

(69) Hans-Georg Gadamer, "Kant und die philosophische Hermeneutik", Kant-Studien 66 (1975), 399.

todo, acaba con la tradición que pretendía entrever en la finitud la "condición de posibilidad" para que lo infinito se manifieste. "Los seres finitos", nos dice Schelling, "tienen que existir a fin de que lo infinito represente su ser-real (seine Realität) en la realidad (in der Wirklichkeit). (...) A la filosofía teórica sólo le interesa la realidad (Wirklichkeit) para que la causalidad práctica encuentre un ámbito donde sea posible tal representación de la realidad infinita." (70) Heidegger liquida a la vez, por consiguiente, la productivización transcendentalista y la justificación idealista de la facticidad de lo real; la potencialidad productiva del finitismo la entrevé Heidegger ante todo en la dimensión negadora del mismo, por cuanto al subrayar los aspectos fácticos del conocimiento se acaba de una vez por todas con las ilusiones de cierto idealismo. "Por lo pronto podemos decir negativamente: el conocimiento finito es intuición no creadora. Lo que el conocimiento finito es capaz de brindarnos inmediata y detalladamente, tiene que hallarse ya presente de antemano (muss vordem schon vorhanden sein). La intuición finita se ve referida a lo intuible como a un ente que por sí mismo ya es |.| |la intuición finita| no puede darse a sí misma y por sí misma el objeto |sino que| se lo tiene que hacer dar. Una intuición cualquiera, por el mero hecho de serlo, no es receptiva (hinnehmend); sólo la intuición finita lo es. El carácter de finitud en la intuición reside por lo tanto en la receptividad (Rezeptivität)." (71) Con esta formulación pretende Heidegger especificar el carácter esencialmente parasitario de todo conocimiento finito, y exponer al mismo tiempo su posición decididamente antiidealista. En su obra "Kant y el problema de la metafísica", publicada en 1929, o sea dos años después de SuZ, insiste Heidegger en analizar la finitud del conocimiento humano partiendo de la finitud de la intuición que es propia del mismo. Señala sobre todo que el hecho de que el conocimiento humano consista en un "intuir pensante" (en contraste con el conocimiento divino, el cual es "tan sólo intuición"), o sea el hecho de que "un ser cognoscente finito tenga 'también' que pensar", es "una consecuencia esencial de la finitud de su intuición". (72) Lo intuitivo en el conocimiento debe ser derivado de un ente "que por sí mismo ya es", como ex-

(70) F. W. J. Schelling, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, edición Cotta, I, 239.

(71) Heidegger, KPM, 24.

(72) *Ibid.*

plicábamos más arriba. Receptividad y finitud son dos categorías que se corresponden estrictamente, y receptividad significa ante todo lo contrario de "creatividad" o "espontaneidad". "La intuición finita de los entes no puede darse, a partir de sí misma, el objeto a sí misma. Tiene que hacer que éste se lo dé. (...) La intuición finita no puede llevar a cabo su función receptiva sin la irrupción de lo recibido (das Hinzunehmende). Lo característico de la intuición finita es que tiene que ser asumida (angegangen) y efectuada (affiziert) por lo que en ella es intuible (Anschaulbare)." (73) Se trata, por consiguiente, de combinar la tesis antiidealista de la "primacía del objeto" con la convicción de que el carácter específico de la finitud del conocimiento reside en su receptividad. Lo cual, según Heidegger, conduce a que la misma noción de objeto, cuya primacía estaba siendo establecida, resulta cuestionada a su vez. Asimismo las características de lo conocible resultan iluminadas por la fundamental finitud del conocimiento humano. "En definitiva sólo en el conocimiento finito hay algo que pueda llamarse objeto. Sólo este conocimiento se encuentra entregado al ente que ya es. El conocimiento infinito, en cambio, no puede enfrentarse a ente-que-ya-es alguno, le es imposible atenerse (sich richten nach) a tal tipo de ente. Tal atenerse-a sería ya un depender-de (Angewiesenheit auf), lo cual implica la finitud. El conocimiento infinito es una intuición que como tal hace surgir el ente mismo. (...) En la medida en que el ente es revelado a la intuición absoluta, |el ente| 'es' precisamente en su llegar-a-ser (Zum-Sein-Kommen). Es el ente en tanto que ente en sí, es decir, no en tanto que objeto." (74) Finitud, receptividad y objetualidad son, pues, categorías estrechamente asociadas; la crítica antiepistemológica de SuZ se halla precisada en las lecciones sobre Kant del invierno 1927/28, donde la función disruptora de la finitud aparece tratada a fondo, y donde son analizadas las consecuencias de la finitud para el tema del conocimiento. Nada más antihusserliano, en efecto, que la referida subordinación de la objetualidad (Gegenständlichkeit) de lo intuido al carácter finito de la intuición. Una intuición infinita, paradójicamente, no podría hacer uso de su exclusivo carácter espontáneo-antirreceptivo a causa de que le sería imposible, según Heidegger, tematizar como objeto el ente por ella captado. Ya

(73) Loc. cit., 25.

(74) Loc. cit., 29.

que categorizar como objeto lo intuitivo equivaldría, como hemos visto, a denunciar la validez del presunto carácter infinito de la intuición. Al señalar la incapacidad objetualizadora del idealismo husserliano, infinitista y espontaneísta, esboza Heidegger la alternativa de un finitismo que, si bien es capaz de tematizar al ente como objeto, en cambio se halla obligado a reconocer que la posibilidad de tal desempeño le es otorgado a su fundamental posición receptiva.

La crítica a las consecuencias epistemológicas del infinitismo constituye, en realidad, tan sólo un aspecto del planteamiento finitista de Heidegger. Aunque se trata, ciertamente, del aspecto en el que con mayor fuerza se manifiesta la ruptura con el infinitismo husserliano, lo cierto es que la intención descriptivista de Heidegger va mucho más lejos. En efecto: pretende mostrar que todo modo finito de comprensión posee una tendencia natural a olvidar el "medio operativo" del cual se sirve en su actividad, o al menos a relegarlo a un plano secundario donde permanece sin tematizar. Este proceso a la vez descubridor y ocultador es denominado por Heidegger "la estructura del descubrir o del hacer-accesible" (die Struktur der Entdecktheit-Erschlossenheit). Según Heidegger, esta tendencia del entendimiento finito aparece con especial nitidez en dos problemáticas suscitadas por sendos tipos tradicionales de confrontación: lo óntico contra lo ontológico y el yo contra el mundo. En tales ámbitos de conflicto se propone Heidegger corregir los efectos producidos por las insuficiencias de la comprensión finitista de la realidad, efectos cuya correspondiente hipóstasis aparece manifiesta en la doble tradición metafísica e idealista. Ello no significa, sin embargo, concesión alguna de Heidegger al infinitismo. El déficit congénito del finitismo no justifica en modo alguno la ilusión infinitista; antes al contrario, "desenmascara" (entlarvt, dice Heidegger) las razones por las cuales ésta se ha llegado a producir. Todo cuanto queda por hacer es tomar conciencia de tal déficit, y corregir sus efectos en el ya mencionado doble ámbito ontológico y mundano.

En el ámbito ontológico el "déficit o carencia congénita" del finitismo da lugar a una permanente tensión entre lo captado temáticamente y el correspondiente medio operativo que ha hecho posible tal captación. Este medio operativo, por lo tanto, resulta así co-descubierto, aunque de un modo no-temático, en el curso de la misma operación captadora. Según Heideg-

ger, en efecto, en toda captación de un ente, el ser se halla ya "de entrada" co-comprendido, o más aún: la comprensión del ser es la instancia que hace posible, y por lo tanto de algún modo precede, la captación del ente. La tradicional concepción del ser en tanto que derivado en cuanto al ordo cognoscendi, es decir, secundario respecto de un conocimiento de los entes al que correspondería por ello la primacía, resulta ser tan sólo, como consecuencia de lo que precede, un error producido por la índole finita de nuestra comprensión de la realidad. Tal "error onticista" puede ser circunscrito, sin embargo, a condición de reconocerlo como un efecto de la finitud, y de proclamar la consiguiente primacía de la experiencia ontológica sobre la óptica. Es el ser lo que hace accesible el ente, lo que constituye la base de su determinación: así se invierte la relación tradicional de fundamentación, la cual no era más, según hemos visto, que el resultado secular de la indiferencia hacia las consecuencias de la finitud. Un análogo estado de cosas se manifiesta en relación con la confrontación filosófica tradicional entre yo y mundo. El problema del realismo es una consecuencia de que, si bien la conciencia temática de sí mismo sólo es posible para el sujeto gracias a un previo haberse-hecho-accesible del mundo, en realidad tal "posibilitación mundana de la autoconciencia" tiende a quedar relegada a un segundo plano ante la rotundidad de la presencia ante sí misma de la subjetividad. Una vez más el medio operativo resulta ocluido por el mismo resultado de la operación, y así surgen las ficciones de un yo extramundano y de una realidad problemática. Se hace de nuevo patente la incapacidad, natural a todo saber finito, de pensar temáticamente a la vez su objeto y las condiciones globales que lo hacen posible a él mismo en tanto que saber. Se hace necesario, por consiguiente, reconducir este proceso de ocultación de lo operativo. Tal contra-movimiento de reflujo lo lleva Heidegger a cabo substituyendo al sujeto aislado por la condición de ser-en-el-mundo del Dasein, corrigiendo de tal modo el "déficit congénito finitista" en relación con la realidad mundana, y con ello la constante tentación que la posición solipsista ejerce sobre el sujeto. Con el concepto de In-der-Welt-Sein reconoce Heidegger, en efecto, que, en toda comprensión de sí mismo, el mundo se halla simultáneamente co-comprendido, y que, correlativamente, en toda operación de hacer-accesible (Erschlossenheit) el mundo, el "sujeto" que lo hace-accesible es hecho-accesible a su vez.

La finitud, sin embargo, no sólo es la causa, según Heidegger, del reseñado "déficit congénito" de la experiencia humana. Es también el motivo por el cual el ser humano se cuestiona incesantemente a sí mismo en cuanto a sus propios recursos en los ámbitos del conocimiento y la acción. Para Heidegger el interés del ser humano por sus propias posibilidades de saber y de actuar es una consecuencia del hecho de hallarse determinado total y tajantemente por la finitud. Un ente no finito no se estaría preguntando continuamente acerca de lo que es, de lo que puede y lo que debe hacer. Establecida así la fundamentalidad del tema de la finitud hay que proceder a la elucidación del mismo. Teniendo en cuenta, ante todo, que precisamente por hallarse la determinación de lo que es la finitud, a su vez, determinada por la finitud misma, es la naturaleza de la finitud un tema metafísico, y no antropológico o epistemológico. Para comprender la especificidad de este tema metafísico es preciso, por lo pronto, percatarse de la rotundidad labilidad óptica del ser humano. Por un lado el ser humano se halla confinado en sí mismo, es decir, depende de un ente que, aunque sea él mismo, en el fondo escapa a su propio control en la misma medida que escapan a su control todos los demás entes. Por otro lado en el ser humano se realiza continuamente la transmutación del ente que él no es en el ente que él es, y viceversa. Lo cual quiere decir, en definitiva, que con el término finitud se caracteriza la paradójica situación humana de estar viviendo, por un lado, en la manifestividad (Offenbarkeit) de los entes como tales, cuando en medio de tal vivir, por otro lado, tiene que permanecer consignado a los entes que ya son. Así afirma Heidegger que la finitud de los seres humanos, caracterizada por el poder que se despliega ante lo posible pero que, sin embargo, siempre acaba por manifestar su inconsecuencia, está constituida por la derelicción (Geworfenheit) y por la existencia, en tanto que continuo proyecto de ir más allá de sí. La finitud está formada, por tanto, por una componente que exhibe una vinculación insuperable respecto de un múltiple precedente fáctico, y por otra componente que apunta a la libertad del Dasein, y al hecho de que éste goza de una capacidad de autorrealización que equivale a la transcendencia en un sentido propio: la existencia es primordialmente transgredir e ir más allá. Aquello a lo cual el Dasein transgrede es el ente que él mismo es y al cual pertenece, con lo que el Dasein, en la medida que es transcendente y por lo tanto libre, se sitúa como ajeno a la naturaleza y orientado en un ámbito distinto del natural, al tiempo que, en plena paradoja, permanece amarrado al precedente fáctico

en el que se halla derelicto. En todo caso lo propio del Dasein es la transcendencia, y aquello hacia lo cual el Dasein trasciende es lo que Heidegger llama "mundo" (Welt). "Mundo" es precisamente el concepto que la epistemología postcartesiana, de la que Husserl es heredero, subordina a un sujeto que se comprende a sí mismo en tanto que autorreferencia y autoconocimiento. Por ello es en la consideración del "mundo" donde con mayor nitidez aparece el tema de la finitud como una dimensión de ruptura entre Husserl y Heidegger. Ya que el concepto heideggeriano de "mundo" confiere prioridad al ser-fuera-de-sí y al ser-más-allá-de-sí del Dasein, y sólo a partir de esta transcendencia de base pretende Heidegger poder justificar el volver-hacia-sí-mismo del sujeto, y con ello toda posible operación reflexiva acometida por éste. Al concepto de subjetividad forjado por la teoría del conocimiento, opone Heidegger una doctrina que atribuye primacía al mundo: el sujeto no se atiende primordialmente a sí mismo, sino que más bien se atiende a "todo lo demás". El sujeto existente se halla esencialmente "fuera de sí", en la medida en que se atiende preferentemente a entes que no son él mismo. Así la finitud de todo lo humano, evocada ya por la connotación restrictiva del término "Dasein", significa en definitiva una remisión a la comprensión del ser, ya que sólo tal comprensión hace posible, como veíamos al inicio de esta sección, la manifestidad (Offenbarkeit) de los entes, y sólo en el seno de tal manifestidad puede ejercer el Dasein su trascender proyectivo. No es posible imaginar una ruptura mayor con el confinamiento fenomenológico en la conciencia: los postulados de Husserl no resisten la meditación consecuente del hecho de la finitud. La pregunta por el ente en cuanto que ente, en efecto, sólo puede surgir a su vez en un ente que se sabe paradójicamente dependiente de los entes de los que se sirve en su quehacer proyectivo, es decir, en un ente que, como Heidegger dice, "existe". La meditación de la finitud y con ella el carácter transcendente del existir, dan lugar así a que la comprensión del ser devenga un factor determinante en la constitución existencial del Dasein; y ello explica, a su vez, que para Heidegger la comprensión del ser sea el núcleo metafísico de la existencia y, por consiguiente, el tema primero para la ontología fundamental.

Hay que señalar, por último, cómo el finitismo, al dar lugar a un concepto inédito de verdad, fecundó toda la filosofía de Heidegger que gira en torno a SuZ, para ir luego desapareciendo sucesivamente del pensamiento

heideggeriano. En efecto: al comprender la finitud humana a partir del hecho de que el Dasein se halla insuperablemente remitido a la facticidad de las condiciones en las que se halla derelicto, interpreta Heidegger tal incarceration del Dasein convirtiéndola en el fundamento de una verdad aletheiológica, es decir, una verdad en el sentido de un "descubrimiento encubridor" en el que, desde luego, la componente ocultadora es vista como primordial. Así resulta conectada la finitud con la verdad en la ontología fundamental. Finitud que, sin embargo, en la obra posterior a la Kehre va cediendo en importancia, y es substituida por la creciente pretensión de acceder a una posición absoluta que evoca la del planteamiento hegeliano. "La doctrina heideggeriana |posterior a la Kehre| propugna, en el fondo, la misma verdad que el saber absoluto. La radicalización de la finitud humana que es común a las filosofías de Hegel y de Heidegger parece necesariamente destinada a superar su misma limitación (Bedingtheit) y acabar conduciendo a un saber 'absoluto'." (75) La progresiva pérdida de centralidad finitista en la segunda filosofía de Heidegger es, en efecto, una cuestión apasionante: "La idea misma de Endlichkeit se va esfumando en el pensamiento de Heidegger a medida que éste va tomando conciencia de la impotencia esencial de la tradición metafísica en relación con la verdad olvidada del ser; (...) el concepto de Endlichkeit, que había sido primitivamente utilizado para señalar el abismo que separa el pensamiento del ser del pensamiento ortodoxo del absoluto o del infinito, asegurando así la especificidad de la ontología fundamental de cara a cualquier teología, se vió abandonado en el instante en que tanto la ontología como la teología fueron recusadas en favor de un pensamiento más pensante (une pensée plus pensante)." (76) Las peripecias de la finitud en Heidegger desbordan, sin embargo, la tarea que nos hemos impuesto en este trabajo, y por ello no vamos a analizarlas aquí.

(75) Jean Grondin, *Hermeneutische Wahrheit?*, (Königstein/Ts.: Verlagsgruppe Athenäum, 1983), 93.

(76) Henri Birault, "Heidegger et la pensée de la finitude", *Revue Internat. de Phil.* 52 (1960), 157.

- c) **Mundanidad y transcendencia.** El "mundo" como principio y como fundamento en Husserl y en Heidegger. La dimensión mundana del sujeto. La primacía del orden práctico.

Acabamos de ver cómo el análisis de la finitud en tanto que componente de ruptura entre Husserl y Heidegger, conducía naturalmente a focalizar tal escisión en la actitud radicalmente opuesta de ambos pensadores ante el tema del vínculo mundano del sujeto. Tema que ha dado lugar, sin embargo, al mismo "arco interpretativo" que es habitual encontrar en los análisis de la relación Husserl-Heidegger: si bien puede parecer que el Weltbezug del Dasein es el residuo, vestigio o supervivencia en Heidegger de la intencionalidad husserliana, no es posible negar, al mismo tiempo, que, en la afirmada relación del Dasein con el mundo, cristaliza el profundo enfrentamiento de Husserl y Heidegger en relación con la finitud. Tal reinstauración de la primacía del "mundo" para el Dasein o ente existente ha sido interpretada a partir del antiteoricismo de Heidegger. Este habría defendido una doctrina propugnadora de la primordialidad de la acción, para así justificar la continua conexión del sujeto con el mundo; la realidad mundana se habría así hecho accesible a la acción del sujeto, respecto de la cual toda teoría aparecería como derivada. El vínculo mundano ya no puede ser, por consiguiente, un "resto doctrinal" de la intencionalidad, porque es un vínculo práctico-activo en vez de ser representacional-contemplativo, como ocurría en el caso de aquélla. "La situación de la acción está siempre incrustada en el mundo (Welt) en tanto que fenómeno englobante. El mundo no es la totalidad (Totalität) objetiva de lo disponible, sino que es la totalidad (Ganzheit) de los entes en la que el ser humano se encuentra (sich vorfindet) a sí mismo en tanto que ser actuante (handelnder). La totalidad (Ganzheit) a partir de la cual ocurren las cosas no es (o al menos no lo es primordialmente) el entramado espacial que forma su recíproco corresponderse (ihr räumlicher Verweisungszusammenhang), sino que es la característica común (die Bewandtnis) de que tengan o no que ver con nuestra preocupación práctica". (77) Es cierto que este "encontrarse a sí mismo en el mundo"

(77) Ernst Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, (Frankfurt. a.M.: Suhrkamp, 1979), 198. Todo esto tiene importantes consecuencias en cuanto a la posibilidad de una ética. La prioridad conferida a la virtualidad del proyecto significa que no hay propiamente lugar alguno en el que sea posible fundamentar la acción humana. Tal es la ex-

del ser humano en tanto que ser **actuante** evoca la reflexividad del sujeto fenomenológico. Pero precisamente el hecho de que tal coincidencia sea debida a la praxis del sujeto es el punto de partida de quienes maximalizan el practicismo de Heidegger con el fin de plasmar la ruptura de éste respecto del "theoricismo" husserliano. El mismo Heidegger, en efecto, constata la conexión del subsistir de los entes con la actividad práctica de sujeto basándose en una común raíz de ambos términos (Vorhandenheit y Handeln), toda vez que se inspira en una tradición medieval que concibe el ser en tanto que producción: "La explicación de la palabra **existentia** hace ver claramente que la **actualitas** remite a la acción (Handeln) de cualquier sujeto indeterminado, o más aún, que el ente subsistente (das Vorhandene, literalmente: lo que se tiene a mano) se halla relacionado, si se atiende al origen del término, con algo a lo cual viene a mano, con algo para lo cual es un ente manipulable (ein Handliches)" (78) Una posible reconstrucción de la categoría "sujeto" es, pues, entrevista en el seno de la primacía conferida a la actividad práctica. "La interpretación del ser como **actualitas** obliga al sujeto a referirse a nuestra existencia en tanto que **actuante** (handelnde), o más exactamente, en tanto que **creadora** (schaffende) y **productora** (herstellende). (...) La realidad no es **res** alguna, pero, por consiguiente, tampoco es **nada** (aber deshalb nicht nichts). No es obtenida, como en Kant, a partir del vínculo con el sujeto de la experiencia, pero sí a partir de la relación con el sujeto productor. (...) Con ello aparece rudimentariamente una relación [de la realidad] con el 'sujeto', con el **Dasein**: tener-a-mano lo subsistente (das Vorhandene, i. e.: lo que se tiene a

plicación de que Heidegger hubiera siempre rehusado elaborar una ética. "Precisamente allí donde la cuestión práctica es planteada a fondo se esfuma la pertinencia de un enunciado que contenga la palabra 'bien' y surge la cuestión de **quién soy** y de **quién quiero ser**. En la reflexión orientada a la acción hay un punto culminante: cuando ya no puedo fundamentar objetivamente mi decisión, y lo mejor que puedo hacer se constituye, a su vez, por medio de mi voluntad. Se trata de una voluntad de segundo orden, en la que tomamos posición respecto de nuestro querer y desear inmediatos. Si no fuera así la voluntad acabaría refugiándose en sus motivos, con lo que perdería su aplomo y su seriedad: no sería mi toma de posición." (Tugendhat, op. cit., 238)

(78) Heidegger, GW 24, 143.

mano) en tanto que producto de una producción, o efecto de una efectua-
ción." (79)

Sin embargo, para impugnar el punto de vista según el cual la mundanidad del Dasein no es más que un vestigio de la intencionalidad fenomenológica, no es preciso forzar una interpretación exclusivamente practicista de SuZ. La desvinculación del Weltbezug del Dasein respecto de la intencionalidad puede ser convincentemente afirmada desde una posición más fiel al significado de la acción práctica en la ontología fundamental. El sujeto volcado en su actividad práctica es siempre también un sujeto orientado al conocimiento de la realidad que su actividad produce. Es la continua producción de un novum, no la modalidad de tal producción, lo que hace que el vínculo mundano del sujeto sea irreductible a la intencionalidad. "Por más que una subjetividad se confine en la eficacia de su acción, y sean cuales sean los conocimientos que ponga en práctica, traiciona siempre y por principio su intención primitiva de orientarse tan sólo a la acción, y asume otra orientada también al conocimiento. Esta transmutación se da precisamente a causa de que, si bien tal subjetividad puede permitirse asumir en la acción un talante extravagantemente subjetivo, en cambio no tiene más remedio que ser objetiva en lo que concierne al conocimiento." (80)

El quiasma entre Husserl y Heidegger, en relación con la dimensión mundana del "sujeto", puede aún ser tematizado de otro modo. Recordemos cómo el ideal de científicidad rigurosa que propugna Husserl remite toda legitimación ontológica a una subjetividad constituyente. "Por medio de la epojé fenomenológica reduzco mi yo humano natural, así como mi vida anímica, a mi yo transcendental-fenomenológico, al consiguiente ámbito de experiencia de mí mismo. El mundo objetivo, el que para mí es, ha sido y será, obtiene de mí mismo todo el sentido y toda la validez ontológica que para

(79) Loc. cit., 143, 146 y 147.

(80) Gerold Prauss, *Erkennen und Handeln in Heideggers "Sein und Zeit"*, (Freiburg: Alber, 1977), 116-117. Para las interpretaciones estrictamente practicistas de la ontología fundamental, en cambio, la única realidad posible consiste en acción, el mundo deja de existir en el intervalo contemplativo que separa dos intervenciones sucesivas, ser quiere decir operar sobre lo extinguido por la teoría, y la verdad es tan sólo la dimensión imprevisible de la práctica.

mí tiene, y lo obtiene **a partir de mí** en tanto que lo obtiene **a partir del yo** transcendental que sólo aparece con la *epojé*." (81) Esto quiere decir que la noción de ciencia estricta significa para Husserl la tesis de la identidad de principio y de fundamento, o sea, en definitiva, que el "**a partir de mí**" se sigue del "**para mí**". La crítica de Heidegger a tal tesis consiste en diferenciar entre fundamento (el mundo es **para** el sujeto, éste es la base, el Grund de aquél) y principio (el mundo no es **a partir** del sujeto, éste no es punto de partida, el Anfang de aquél). Sin sujeto no habría mundo, pero esto no quiere decir que el mundo surja de ("principie en") el sujeto. Heidegger critica en Husserl que en el concepto de sujeto vengan identificados principio y fundamento; partiendo de la distinción entre ambos conceptos pretende interpretar y legitimar el principio desde el fundamento; quiere substituir el ideal husserliano de justificación universal por la contemplación de la relación fundamentante. Tal diversidad en las posiciones básicas de Husserl y de Heidegger tiene, sobre todo, una consecuencia muy importante. El superprincipialismo de Husserl presupone la posibilidad de una actitud puramente teórica: el sujeto transcendental es un observador pasivo de los actos intencionales convertidos por la reflexión en objetos immanentes. La radicalidad de esta actitud teórica llega al extremo de pretender combinar la capacidad asignada al yo de contemplar sus propios desempeños, con la elevación del dato immanente al rango de principio absoluto y la consiguiente posibilidad de justificación universal. Para Heidegger, en cambio, esta confianza en la posibilidad de una completa teorización de los actos de la conciencia no se halla justificada: la conciencia presupone la reflexión, pero la reflexión no justifica la conciencia. Volvemos a encontrar la repugnancia heideggeriana a asimilar principio (las variantes del mundo) y fundamento (las variantes del yo). El desacuerdo, pues, se generaliza; y vamos a ver cómo el principal resultado de todas las diferencias reseñadas radica en el diferente concepto de mundo que tienen ambos filósofos.

"Mundo" es para Husserl el ámbito de todos los procesos de constitución, lo cual es lo mismo que decir, haciendo intervenir la *epojé*, que es el ámbito universal de lo reducible. El mundo es lo constituido, y por lo

(81) Husserl, CM, 27. (Las negritas son nuestras).

tanto el sujeto transcendental es extramundano. El mundo husserliano es la reunión "horizontal" de todos los entes, esencialmente desprovista de transcendentalidad y poseedora del mismo carácter ontológico de los entes que la integran. Para Heidegger, en cambio, hemos visto ya que mundo significa una "totalidad de los entes", pero no en el sentido de yuxtaposición acumulativa que "totalidad" tiene para Husserl, sino en cuanto que es "una totalidad de entes en la que el ser humano se encuentra a sí mismo en tanto que ser actuante". "Mundo", precisa Heidegger, "no es, desde un punto de vista ontológico, determinación alguna del ente, el cual es en esencia distinto del Dasein, sino que es una característica del Dasein mismo." Comparando estos dos conceptos de mundo, se reafirma la convicción de que la relación entre Husserl y Heidegger está hecha del continuo surgimiento de similitudes que tienen el aspecto de diferencias y viceversa: vemos, en efecto, que al fin y al cabo "mundo" es para ambos filósofos una entidad "subjetiva". Para Husserl lo es apodícticamente, por imperativo de la reducción; y en lo que concierne a Heidegger: "'Mundo' es subjetivo. Pero este mundo subjetivo es, en tanto que temporal-transcendental, más 'objetivo' que cualquier 'objeto' posible." (82) Siempre hay un "pero" en las similitudes que surgen entre nuestros dos filósofos (lo mismo que en las diferencias): "mundo" es para ambos subjetivo, pero a la vez es "superobjetivo" para Heidegger: "el mundo es para Husserl un hecho a posteriori, una estructura a priori para Heidegger." (83) Es decir, que mientras que Husserl separa al yo transcendental del mundo para así mantenerlo inviolado por la mundanidad, para Heidegger (para quien el "yo puro" husserliano viene a ser, en definitiva, un concepto contradictorio) el Dasein es precisamente el ente que primordialmente hace accesible el mundo, en el sentido de apremiar los entes hacia el ámbito de la manifestidad. Para Heidegger lo esencial del sujeto es que le corresponda naturalmente un mundo: el Dasein no existiría de no poder hacer ostensible el mundo, no sería el Dasein sin la relación con los entes. El sugestivo tema del "antisubjetivismo" de Heidegger, es decir, la constatación por este autor de la irredimible vinculación mundana del sujeto, ha sido diáfananamente expuesto por el fenomenólogo checo J. Patocka, propugnador de una "fenomenología asubjetiva": "A causa

(82) Heidegger, SuZ, 366. Ibid. la cita anterior.

(83) Gethmann, Verstehen, 246.

de que vive de sus posibilidades, es decir, de que tiene que acometerlas e identificarse con ellas, |la subjetividad| debe elaborar (entwerfen) el esquema de todos los entes posibles, y precisamente en un sentido análogo a como un artista elabora una narración o una pintura: ateniéndose impasiblemente al contenido (rein sachlich) de la misma, y absteniéndose de entretejer sus vivencias en su obra. Lo cual no quiere decir que la esfera fenomenal sea una creación o una disposición arbitraria (eigenmächtiger Wurf) del sujeto, ya que aquélla, en un sentido radical, tampoco es subjetiva. La esfera fenomenal, en lo que se refiere al sobrevenimiento de los entes, es concebida por la propia persona, y por lo tanto está codeterminada por la constitución de la persona como ente. Pero la automostración que tiene lugar en tal esfera fenomenal no es en absoluto una obra humana; el mostrarse-a-sí-mismo del fenómeno es tan poco obra del ser humano como lo pueda ser su propio ser y la iluminación a él asociada, es decir, la transparencia y la comprensión de su ser que son propios del ser humano. En el propio ser |del sujeto| está operando el ser. En el 'sum', en el 'existo', y en las estructuras correlativas del mismo, pasa el ser a manifestarse, y en la elaboración de la esfera fenomenal suministra el ser la claridad de su ámbito a todos los entes. (...) El fenómeno no es yo alguno, es un contenido objetivo (sachlich), pero al mismo tiempo se halla saturado de caracteres que hacen perceptible el yo, en la medida que muestran |al mismo yo| la posibilidad de su ser. No se trata de que, explorando lo subjetivo, podamos llegar a saber como se constituye el objeto; más bien se trata de que, explorando lo objetivamente fenomenal |sic|, podremos acceder, por así decirlo en negativo, a la subjetividad." (84) Cabe señalar, por último, y como consecuencia de todo cuanto precede, la complejidad del entramado de actitudes que caracteriza la posición de Husserl y de Heidegger en relación con el tema del "vínculo mundano de la subjetividad". Tal estado de cosas es

(84) Jan Patočka, "Der Subjektivismus der Husserl'schen und die Möglichkeit einer 'asubjektiven' Phänomenologie", en: *Philosophische Perspektiven*, vol. 2, (Frankfurt a. M., 1970), citado por: Ilja Srubar, "Vom begründeten Leben - Zu Jan Patočkas praktischer Philosophie", en: *Studien zur Philosophie von Jan Patočka*, ed. por E. W. Orth, (Freiburg i. B.: Alber, 1985), 13. Es interesante constatar que estamos utilizando aquí, por partida doble, la figura de retórica llamada "oximoron": es lo que es el sujeto puro y extramundano de Husserl sería a ojos de Heidegger, y lo que sería la "fenomenología asubjetiva" de Patočka en la opinión de Husserl.

sucintamente expuesto por Tugendhat en un brillante párrafo: "Mientras que para un cuestionamiento que parte de las cosas es preciso que una cosa sea representada para que pueda despertar interés, en cambio la pregunta heideggeriana acerca de cómo es posible que algo sea hecho accesible [para el sujeto] conduce a la primacía del orden práctico; mientras que para la actitud que se orienta hacia las cosas la autoconciencia es un mero complemento de la intencionalidad y recibe de ella su contenido, en el nuevo cuestionamiento el hacer-accesible el propio ser se convierte en una condición para que pueda ser hecho-accesible el ente intramundano; y mientras que Husserl parte de actos aislados y de los objetos que corresponden a los mismos, los cuales se constituyen sintéticamente en unidades cada vez mayores, la cuestión acerca de la capacidad de afrontar [los entes] conduce a un entramado que precede al individuo singular." (85)

- d) **Presencialismo y virtualismo. Actualidad y patencia contra posibilidad y latencia. La estructura del pars pro toto. Intencionalidad, abertura y proyecto.**

Hay una componente de ruptura entre la fenomenología y la ontología fundamental que corresponde a una sutil diferencia de actitud, por un lado ante lo determinado y manifiesto, y por otro lado ante lo meramente virtual o posible. Tal divergencia puede ser provisionalmente caracterizada partiendo de la diferente posición asumida por Husserl y por Heidegger ante el antagonismo que surge entre la determinabilidad de lo manifiesto en la representación, y la abertura que es propia a la naturaleza posible del proyecto. Es, en definitiva, la oposición entre presencia, manifestidad, representación, determinación, subsistencia, realización, ostensión, palmariedad y patencia, por un lado, y por otro virtualidad, posibilidad, expectativa, implicación, proyecto, latencia y abertura. La oposición entre estas dos constelaciones de conceptos modula, como vamos a ver, buen número de actitudes fundamentales de ambos filósofos. Tales actitudes son siempre complejas y, en general, ambiguas: ni Husserl es el partidario acérrimo del fijismo representacionista que algunos han querido ver, ni el primer Hei-

(85) Tugendhat, *Wahrheitsbegriff*, 288.

degger se agota en una disolución exstático-existencial hacia la abertura del proyecto. En Husserl, en efecto, lo meramente virtual, latente o en expectativa (*Erwartung*) juega un papel de primer orden aunque no sea más que por el hecho de que la percepción (modelo, como ya hemos visto, de toda relación con el objeto) es esencialmente un proceso *pars pro toto*: "Husserl intentó incansablemente explicar cómo es posible que nos hallemos en relación (acquainted) con los objetos ordinarios de la percepción, cuando en realidad nunca nos son presentadas más que pequeñas partes de los mismos."

(86) La conciencia pretende llegar al objeto por medio de las *Abschattungen* o perfilaciones que obtiene de éste, y que son siempre de naturaleza insuperablemente parcial. En esta constante superación, por parte de la conciencia, de la indigente insuficiencia de su fundamento en relación con la pureza y rotundidad que son presentadas en el objeto, se sitúa la raíz de la intencionalidad ("Husserl insiste en que la llamada 'relación intencional' es la relación de la conciencia con el X puro y no la relación de la noesis con el noema. (...) Con ello el fundamento esencial de la intencionalidad se halla en el diferir (*das Differieren*) del noema pleno respecto del objeto intencional." (87)), y dicho perfeccionismo justifica la esencial irrelevancia del status ontológico de lo intencionado. "La fenomenología descansa sobre dos tesis básicas. La primera es que todo acto mental tiene una intención; la segunda afirma que las propiedades de las intenciones y las relaciones que éstas mantienen entre sí nada tienen que ver con su estado ontológico. La teoría de los objetos coincide con la de las intenciones y ésta, a su vez, con la fenomenología. Pero no podría haber una teoría de las intenciones si la segunda tesis no fuera verdadera." (88)

(86) R. Grossmann, "Introduction", en: Kasimir Twardowski, *On the Content and Object of Presentations*, trad. de R. Grossmann, (La Haya: Nijhoff, 1977), XXXII. Al enfrentarse con los dos enjambres de conceptos que acabamos de referir, estando organizado el de Husserl sobre la patencia y el de Heidegger en torno a la latencia, el estudioso hará bien en recordar, a propósito de la ambigüedad que subyace a la nitidez aparente de dicha contraposición, que "para encontrar latencias en las patencias conviene empezar por leer bien las patencias". (Jordi Sales i Coderch, "El genio maligno, figura del ejercicio del pensamiento", *Universitas Tarraconensis* 1, (1983), 11.)

(87) Michael Theunissen, "Intentionaler Gegenstand und Ontologischer Differenz", *Phil. Jahrbuch* 70, (1962-63), 349.

(88) Grossmann, op. cit., XI. (Las negritas son nuestras).

La mejor prueba de que Husserl no se confina en una valoración estática de la presencia pura, sino que, al contrario, introduce en su doctrina una dimensión de abertura hacia lo meramente virtual la encontramos, por consiguiente, en una interpretación posible de la intencionalidad. Pero si bien es indudable que en la intencionalidad existen, como vamos a ver, elementos de dinamicidad abierta, es cierto también que éstos quedan confinados a la esfera de la conciencia, y son difícilmente asimilables (en lo cual surge nítidamente el tema de la ruptura) al esencial fuera-de-sí del Dasein. Es verdad que el posibilismo husserliano está fuera de toda duda, pero no es menos cierto que se halla al servicio de una finalidad irreconciliable con la de Heidegger. "La actitud fenomenológica concede a la posibilidad pura la precedencia sobre las realidades (die Wirklichkeiten). Pero para qué negar (freilich) que la fenomenología no considera las posibilidades puras que son dadas a la conciencia como un fin en sí mismo, sino que las contempla como un medio para la racionalización de una realidad única e imperturbable. En el ámbito de lo posible busca Husserl la regla que ha de dirigir el surgimiento de lo real." (89) Tal discrepancia de fondo respecto de la indiferencia heideggeriana hacia lo estáticamente palmario, ha sido pasada por alto por los fenomenólogos que han querido ver en el proceder-en-proyecto del Dasein una "recuperación" en clave fundamentalontológica del esencial estar-dirigido-a de la conciencia intencional. Animados por tal convicción han llegado a forzar su interpretación hasta los extremos siguientes. "Uno de los puntos de contacto temático entre Husserl y Heidegger es la valoración positiva que éste lleva a cabo con la (...) intencionalidad. Para Heidegger el proceder del Dasein, su trato-con y su tener-que-ver-con, es esencialmente un modo de relacionarse con tareas y ocupaciones, y es por lo tanto de naturaleza intencional. La intencionalidad es para Heidegger un decisivo primer paso hacia el abandono de la esfera 'in-

(89) Ferdinand Fellmann, *Phänomenologie und Expressionismus*, (Freiburg: Alber, 1982), 80-81. Tal apego a una realidad estable conseguida por medio de una profusión de posibilidades es, en el fondo, simétricamente contraria a la actitud de Heidegger, sumergido en lo virtual y desentendiéndose de la palmaria presencia de lo percibido. "A Heidegger se le ha reprochado no tomar en consideración (negliger) ni el estrato primitivo de la experiencia que es lo percibido, ni el deber elemental del pensamiento que es la descripción." (Gérard Granel, *Le Sens du Temps et de la Perception chez E. Husserl*, (París: Gallimard, 1968), 115.)

terior' del sujeto, la cual debe ser transgredida para relacionarse con el mundo." (90) Sólo esta extraña intencionalidad desvinculada de toda reducción podría justificar la filiación que el autor insinúa; de todos modos procede éste a atemperar la "positividad" atribuida a la "valoración" heideggeriana. "No es sólo un distinto modo de hablar (Sprachgebrauch) el que Heidegger llame proceder (Verhaltung) a lo que Husserl denomina vivencia o acto. El cambio de término se debe a que el fenómeno se halla interpretado y determinado de un modo fundamentalmente distinto." (91) Esta admisión de una diferencia acaba por precisarse en una nítida relación de fundamentación que desmiente la tesis de una "valoración positiva" de la intencionalidad, sin estar asociada al mismo tiempo a una interpretación que altera drásticamente su naturaleza: "Al comprender Heidegger el fenómeno en tanto que proceder (Verhaltung) intencional, y a éste en tanto que ser-entre-entes (Sein-beim-Seiendem), afinca retroactivamente la intencionalidad de tal proceder en la constitución ontológica del Dasein que se atiene a sí mismo." (92) En otras palabras: Heidegger muestra que las condiciones de posibilidad de la intencionalidad se encuentran en el Dasein en tanto que ser-en-el-mundo. La intencionalidad husserliana, en tanto que un mero "estar-dirigido-a", es un "fenómeno fragmentario y visto tan sólo desde fuera (von aussen) |y que debe| ser referido a la estructura fundamental unitaria del impulso-anticipatorio-hacia-el-ser-asociado-al-estar-con (das Sich-vorweg-seins-im-sein-bei). Este es el verdadero fenómeno del que arranca lo que impropriamente se llama intencionalidad" (93) Todo ello contribuye a afirmar la convicción de que el presencialismo de Husserl y el proyectismo de Heidegger son recíprocamente inasimilables; y que ni siquiera el elemento doctrinal fenomenológico que por esencia es extravertido y posibilista, es decir, la intencionalidad, constituye realmente un nexo entre ambas doctrinas. Basándose en que, como acabamos de constatar, la intencionalidad es para la ontología fundamental un concepto esencialmente derivado, es posible interpretar la actitud de Heidegger como un rechazo de lo que en es-

(90) Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1981), 38-39.

(91) Loc. cit., 38.

(92) Loc. cit., 39.

(93) Heidegger, GA 20, 420.

tricto rigor fenomenológico se entiende por intencionalidad. "El rechazo (Ablehnung) por Heidegger del concepto de intencionalidad no va dirigido al hecho formal, ya mencionado por Platon en el Parménides, de que toda realización lo es de algo, sino a la teoría de la intencionalidad en tanto que desempeño que puede ser teóricamente tematizado. La posibilidad de la intencionalidad no puede ser esclarecida más que a partir de la verdad transcendental implícitamente evocada por el ser-en-el-mundo." (94) Lo que Heidegger no puede admitir en la intencionalidad fenomenológica es, en definitiva, la fijación presencialista del extravertido impulso intencional en la previsibilidad cerrada de una teoría. Y si la intencionalidad se abre y dinamiza hasta el punto de hacerla existencialmente no-teorizable, del mismo modo que no son teorizables las realizaciones del Dasein, hay que admitir entonces que este nuevo concepto, en la línea del proyecto abierto, que es propio de tales realizaciones, no es, en absoluto, identificable con la noción establecida por Husserl. Cualquier otra interpretación de este estado de cosas no es compatible con un mínimo de honestidad historiográfica: las relaciones del Dasein con el mundo, es decir, las realizaciones (Vollzüge) del mismo, van por caminos cuya esencial abertura los hace inasimilables a la dinámica teorizable de una conciencia que tan sólo se halla proyectada hacia una supuesta "exterioridad".

Las razones profundas de la inconciliabilidad que hemos venido analizando se encuentran en el distinto estatus ontológico de las dos doctrinas: la transcendencia asociada a la intencionalidad husserliana no es del mismo orden ontológico que la que corresponde a las realizaciones del Dasein. Esta inasimilabilidad viene por lo pronto reflejada en la terminología de la ontología fundamental: a fin de poner de relieve la disimilaridad de la intencionalidad y del ser-en-el-mundo en tanto que órdenes de transcendencia distintos, llama Heidegger a la intencionalidad del estar-dirigido-hacia 'transcendencia óptica', diferenciándola así de la transcendencia de las realizaciones (Vollzüge) del Dasein, cuya principialidad subraya Heidegger al llamarla "prototranscendencia" (Urtranszendenz). "El problema de la transcendencia en general no es idéntico al de la intencionalidad. Esta, en tanto que transcendencia óptica, sólo es posible a partir del fundamento de

(94) Gethmann, *Verstehen*, 245.

la transcendencia originaria: el ser-en-el-mundo. Tal prototranscendencia es lo que hace posible la relación intencional respecto de los entes." (95) Se trata, por consiguiente, de dos órdenes distintos de transcendencia, hasta el punto de que uno es el fundamento para el otro; importa ahora establecer la dimensión ontológica de esta diferencia esencial. La intencionalidad husserliana y la "post-intencionalidad" (es decir lo, que formalmente son elementos vestigiales de la intencionalidad, pero que son el fundamento de la misma si se atiende a su realidad principal) de Heidegger se diferencian en lo siguiente: la intencionalidad se articula alrededor del concepto de "relación" (Bezug), mientras que la post-intencionalidad hace lo mismo respecto del concepto de "realización" (Vollzug). La transformación heideggeriana no habría consistido, sin embargo, en el mero poner de relieve que la realización es también importante, y que debe ser tenida en cuenta junto a la relación, sino en haber establecido que "la 'realización' es más primordial (primärer) que la 'relación', y que en aquélla reside la condición de posibilidad de ésta. Tal preponderancia (Vorzug) de la realización sobre la relación significa para Heidegger a la vez una renovación de la intencionalidad y una profundización en la misma." (96) La primacía fundamentadora que Heidegger asigna a la realización en el contexto de la intencionalidad, es una prueba más de su oposición al talante teórico y presencialista vinculado al concepto de relación, y de su insistencia en asignar al Dasein, en tanto que ente esencialmente "realizador", una función privilegiada de abertura hacia la categoría ontológica de la posibilidad. "El Dasein no es un ente subsistente al que por añadidura se le habría otorgado el don de poder hacer algo (etwas zu können), sino que primariamente consiste en ser-posible (Möglichsein). Esto es lo que el Dasein es existencialmente, y con ello se diferencia tanto de la vacía posibilidad lógica como de la contingencia (o sea el que le pueda 'pasar' esto y lo otro) de lo subsistente. La posibilidad significa, en tanto que categoría modal, lo todavía-no-real y lo nunca-jamás-necesario. La posibilidad modal caracteriza lo que sólo es posible. En cambio, la posibilidad en tanto que existencial es la determinación ontológica positiva del Dasein, definitiva

(95) Heidegger, GA 26, 170.

(96) Tze-wan Kwan, *Die hermeneutische Phänomenologie und das tautologische Denken Heideggers*, (Bonn: Bouvier, 1982), 28. (Las negritas son nuestras).

y a la vez supremamente originaria." (97) La posibilidad es, por lo tanto, aquello a lo que se atienen las "realizaciones" del Dasein. Sin embargo, analizándolo más detenidamente, resulta que la expresión "realizaciones del Dasein" es, estrictamente hablando, impropia. Heidegger insiste incansablemente en la esencial no-subsistencia del Dasein; o sea, dicho de otra manera, en que el Dasein es en sí mismo una realización. El que el Dasein sea, por consiguiente, de naturaleza esencialmente inasible o teóricamente inefable ha dado lugar, por otra parte, a que Heidegger lo haya interpretado (haya interpretado la "realización" en la que estrictamente consiste) de modo distinto según el contexto en el que lo tematiza. En SuZ la "realización" es ser-en-el-mundo, de tal manera que, en un abierto antagonismo hacia la intencionalidad husserliana, tal estar-dirigido-a una realidad "exterior" constituye precisamente lo que en el Dasein hay de "interior": su esencial extraversión forma la "intimidad" del Dasein. "En el dirigirse-a y en el captar no sale el Dasein de una esfera íntima en la que hubiera estado encapsulado, sino que ya en su modo de ser primario se encuentra siempre 'fuera', encarado con un ente del mundo ya descubierto. Y el permanecer con los entes no constituye un abandono de la esfera íntima, sino que también en el 'estar-fuera' está el Dasein propiamente 'dentro', es decir, es él mismo en tanto que ser-en-el-mundo." (98) En las lecciones de 1927 (año de publicación de SuZ) sobre el "problema fundamental de la fenomenología", sin embargo, la "realización" es interpretada, en último término, en tanto que diferencia ontológica. "El Dasein tiene de algún modo noticia de algo así como [el] ser (weiss irgendwie um dergleichen wie Sein). En tanto que existe, comprende el ser y al mismo tiempo se atiene a los entes. La diferencia entre ser y ente está ahí, no explícitamente captada, pero latente en el Dasein y su existencia. Ahí, con el modo de ser del Dasein, y perteneciendo a la existencia, la cual al mismo tiempo significa el modo de ser que corresponde a la realización de tal diferencia. (...) A la diferencia, realizada explícitamente, entre ser y ente la llamamos diferencia ontológica." (99) En definitiva: ya sea en tanto que ser-en-el-mundo, como ocurre en SuZ, ya sea en tanto que diferencia ontológica, como en las lecciones de

(97) Heidegger, SuZ, 143-144.

(98) Loc. cit., 62.

(99) Idem, GA 24, 454.

1927, el caso es que, para Heidegger, la "realización" en la que el Dasein consiste es la condición fundamental de posibilidad para toda intencionalidad entendida en tanto que relación. "Realización" y "relación" son los dos polos conceptuales que permiten distinguir ontológicamente entre intencionalidad y "postintencionalidad". Esta última es, al mismo tiempo, una "metaintencionalidad": no olvidemos que la intencionalidad husserliana es en Heidegger derivada y residual; y que lo que en Heidegger es formalmente intencional (todo lo que tiene que ver con la realización o Vollzug), es, a su vez, el fundamento de toda posible intencionalidad ortodoxa, es decir, de índole exclusivamente relacional.

Es ahora preciso entender en profundidad el sentido filosófico de la diferencia esencial que acabamos de analizar. Lo que Heidegger pretende con la noción de realización es, en definitiva, dejar claro que el Dasein es lo menos parecido a una cosa, y por tanto que con él no puede hacerse lo que se hace con una cosa: con el Dasein no se puede "entablar relaciones" pero por ello mismo el Dasein tampoco puede entablarlas; no puede ser un objeto intencional pero tampoco tiene sentido que primordialmente "intencionalice" (en el sentido husserliano de intención-relación) objeto alguno; no puede ser teorizado, pero tampoco corresponde a su naturaleza teorizar, sino que lo que le corresponde en propiedad es, como Heidegger dice, "atenerse a su propio ser"; no puede ser tematizado sino en el seno de una antitematización volcada hacia la abertura de lo meramente posible, y por lo mismo le interesa exclusivamente el poder-ser, y no la estabilidad teórica de la relación tematizada con lo que ya es. Se trata de lo que Heidegger expresa en una formulación tan difícil como capital: "El ser del Dasein consiste en haberse ya anticipado a sí mismo. [Una versión alternativa podría ser: El ente existente se es ya sí mismo de antemano.] (Das Dasein ist ihm selbst in seinem Sein je schon vorweg). El Dasein es siempre 'más allá de sí mismo', en modo alguno ateniéndose a los demás entes (él no es un ente como los demás), sino que es más allá de sí mismo en tanto que ser remitido al poder-ser que él mismo es." (100) De ahí la insistencia de Heidegger en la centralidad del proyecto (Entwurf: el diseño de lo posible, esencialmente volcado hacia el mero poder-ser) para el Dasein: "El proyecto es la consti-

(100) Idem, SuZ, 191.

tución-de-ser existencial del ámbito de posibilidades (des Spielraums) del poder-ser fáctico." (101) En contraste con este sentido filosófico abierto, antiteórico y antirrelacional de la "realización" en Heidegger, la relación intencional husserliana parece, a primera vista, firmemente enraizada en la relación presencialista sujeto-objeto, al tiempo que, paradójicamente, constituye un intento, más o menos realizado, de trascender el objetualismo tradicional. La posición de Husserl, pues, nos obliga a analizar la relación sujeto-objeto en tanto que componente de ruptura entre Husserl y Heidegger, y tal va a ser el contenido de la próxima sección. De momento hemos de confinarnos en el contraste radical entre ambos filósofos que acabamos de ver articulado en la oposición relación/realización. Se trata, en definitiva, de que el presencialismo concluyente de la fenomenología no es compatible con la experiencia abierta del sujeto existente. La primacía asignada a la "facticidad de la vida" conduce, en este contexto, a una descalificación de la razón teórica y a la consiguiente implantación de un "espíritu antiteórico"; el resultado final ha de ser, por lo tanto, la superación definitiva del esquema sujeto-objeto.

- e) **Objetivismo y theoreticismo.** La revisión heideggeriana de la relación sujeto/objeto. Objetivismo, reflexión y representación. La primordialidad de la *theoria* y la irrupción de la facticidad. Actitud teórica y autoconstitución del sujeto.

El elemento de ruptura, en la filiación fenomenológica de Heidegger, que empieza revelándose en una actitud disidente ante lo manifiesto, pero sobre todo ante lo posible, acaba concretándose en una toma de posición antagónica en relación con la problemática clásica que contrapone el sujeto al objeto del conocimiento. En consecuencia, los temas asociados a la oposición sujeto-objeto resultan asimismo problematizados: surge en Heidegger una dimensión antiepistemológica, asociada a un abierto rechazo de todo ti-

(101) Loc. cit., 145. Es cierto que, en sus glosas del *pars pro toto* de la percepción, también Husserl tematiza el *Entwurf* y la latencia, así como la virtualidad que anticipa en la *Abschattung* el objeto intencional, pero sólo en tanto que medios que agotan su sentido en la plenitud de la presencia que ellos mismos auspician: la posibilidad acaba por cristalizar en idealidad.

po de relación teórica con la realidad. Es, ante todo, el aspecto manifestacionista-presencialista-fenomenista de toda teoría lo que es aquí rechazado: la estaticidad de toda representación teórica, y a la vez la necesaria "presencia subsistente" de los ingredientes de una teoría. La primacía otorgada por Heidegger al posibilismo del Dasein es, en el fondo, un intento de liquidar el espíritu teórico y objetivista enraizado en la tradición: el espíritu, en definitiva, que propugna una representación subsistente del mundo, dotada, a su vez, de un alcance pretendidamente universal. Estas consideraciones nos van a permitir reconstruir ahora el entramado de los intereses filosóficos de Heidegger a partir de las prioridades que acabamos de establecer. De hecho Heidegger partió de una convicción doble. 1) De que la experiencia de lo no-teorizable es incompatible con el conocimiento de lo teorizable. 2) De que la experiencia de lo no-teorizable es preferible al conocimiento de lo teorizable, debido a que es su fundamento y la condición de su posibilidad. Por lo pronto lo que no es teorizable ha de estar forzosamente vinculado, en último análisis, a una subyacente imposibilidad de objetivación. La experiencia de lo no-objetivable será, entonces, la que corresponde a un "sujeto" propiamente anti-subjetivo, es decir, todo lo contrario de un sub-jectum. Un anti-sujeto: porque su naturaleza es trascender continuamente toda posible "sujeción" en tanto que un "tenerse que atener a" algo que no sea él mismo. El ente existente, por su automático trascender la fijeza de toda posible determinación con la que se le pretenda vincular, ha de ser este anti-sujeto. Para el ente existente no puede haber objetos porque, propiamente, para él sólo hay existencia. El ente existente es, por lo tanto, el no-sujeto apropiado a todo posible no-objeto. Ahora bien, ¿qué es un no-objeto? Y a causa de tal "ser un no-objeto" habrá que suprimir el que y preguntar: ¿Cuál es el ámbito de lo (que es un) no-objeto? ¿A qué corresponde lo no-objetivo, cómo puede llegar a articularse lo que no es posible objetivar, en qué consiste lo no-teorizable? Habida cuenta de que lo común a las teorías es ocuparse de entes, lo no-teorizable ha de ser el ser. El ente existente, el Dasein, es el órgano para la experiencia de lo no-teorizable, el no-sujeto capaz de vincularse con lo no-objetivo (por su condición ex-stática el Dasein es el cuestionador natural de toda categorialidad), y por tanto el ente existente es el órgano para la experiencia del ser. Experiencia del ser quiere decir experiencia de lo no-teorizable. Que el resultado final de este itinerario sea el ser en su oposición al ente, cierra el sistema de Heidegger porque

confirma el punto de partida. La experiencia del ser nos oculta el ente, y el conocimiento del ente produce la oclusión del ser: la teoría de la verdad-aletheia es a la vez la consecuencia y la legitimación del doble punto inicial que hemos señalado al empezar. Así se unifican dos actitudes primordiales: el rechazo de la presencia concluyente de lo teórico, y la necesidad de atribuir un correlato oculto a lo que se manifiesta. Hipostatizadas en forma de reglas, estas dos actitudes promovieron la doble convicción de la que Heidegger partió. (102)

El problema del objetivismo en tanto que elemento de ruptura en Heidegger está vinculado al de la reflexión, y a los límites de la misma en el ámbito fenomenológico. "Las vivencias en las que asoma la facticidad del Dasein ofrecen una notoria resistencia al análisis intencional en el sentido de Husserl. Por el camino de la reflexión no es posible establecer qué proceso las ha podido constituir." (103) La reflexión, sin embargo, es una de las componentes fundamentales, como hemos ya visto en la IIª Parte, del discurso husserliano. La reflexión no solamente permite establecer la identidad de los contenidos de la conciencia, sino que al mismo tiempo hace posible mantenerlos puros, e incontaminados de cualquier elemento de exterior-

(102) La actitud antiteórica se desarrolló históricamente con el rechazo al fijismo descriptivo universalista, la pretensión teórica de considerarlo todo sub specie aeternitatis propugnada por la ciencia de la naturaleza, y busca su legitimación en un supuesto antagonismo "ontológico" entre aquella y las Geisteswissenschaften. La "ciencias del espíritu" representaban una alternativa, en realidad ilusoria, a la ciencia natural, puesto que aparentemente hacían posible una modalidad no-teórica de relación con la realidad. El antiteorismo y el antiobjetivismo se refugiaron en el espejismo de un Verstehen o comprensión de índole supuestamente (re-)vivencial (nacherlebt), inmediata, empática y sobre todo profunda. Al contrario de lo natural, lo humano podía ser captado "directamente" por su propio hacedor, y en cierto modo sólo por éste, según la divisa de Vico: verum et factum conveniunt. Por ello las "ciencias del espíritu", en tanto que el supuesto interlocutor privilegiado de la filosofía, han representado para ésta la causa de un malentendido secular. No existe reducto "científico" alguno en el que pueda refugiarse la actitud antiteórica: esta constatación de Heidegger ha sido expuesta más tarde por Gadamer en detalle, quien la ha convertido en la exigencia de una vinculación no fijista (antiteórica y antiobjetiva) con los vestigios culturales del pasado.

(103) Ludwig Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, (Gütersloh: Mohn, 1963), 38.

ridad fáctica o extraconsciente, es decir, consigue inmunizarlos contra la intrusión del orden de realidad en cuya primacía Heidegger insiste. "Para poder establecer con seguridad que la conciencia no se entremezcla (*vermengt*) con la esfera de la exterioridad a la cual se halla dirigida, tan sólo hay que probar que: a) la conciencia es la condición de posibilidad para el conocimiento de lo exterior, y b) nada exterior está contenido en la conciencia. Para confirmar (b) se acude a la posibilidad, que tiene la conciencia, de tematizarse a sí misma, como autoconciencia o reflexión, previamente a todo conocimiento de la realidad. En la reflexión la interioridad de la conciencia se halla exclusivamente dirigida hacia sí misma, sin que vestigio alguno de exterioridad enturbie la pura autotransparencia de esta relación." (104) La postulación de una conciencia reflexiva, inmediatamente referida a sí misma, está motivada, por consiguiente, por la exigencia de una pura interioridad: exactamente el tipo contrafáctico-infinetista de vinculación mundana que Heidegger rechaza. De hecho no es sólo que las **presuposiciones** de la reflexión estén ausentes; es también, y sobre todo, que la reflexión no tiene aplicación alguna en Heidegger. El análisis intencional propicia la reflexión, y por ello la reflexión es productiva en fenomenología; la ontología fundamental ni la propicia ni la puede utilizar. La insensibilidad ontológica-fundamental hacia la reflexión, ¿proviene de que ésta no es aclimatable en el ámbito facticista de SuZ, o es en el fondo una denuncia de la pertenencia inseparable de la reflexión al representacionismo teorístico de Husserl? ¿Es la reflexión una condición necesaria para la constitución de un objeto, y es entonces el objeto el resultado necesario de todo proceso reflexivo? Por lo pronto la reflexión asegura la absoluta pureza fenomenológica de la **representación**, y en consecuencia significa en fenomenología una vía directa de acceso al darse-a-sí-mismo del objeto. "Husserl señala que por 'objeto' hay que entender, además del sujeto de predicados verdaderos, lo representado que corresponde a una representación. Esta determinación alternativa de 'objeto' no parece haberla conseguido Husserl por medio del análisis de las vivencias intencionales. Más bien procede de un punto de vista que ha venido estimulando la filosofía desde Platón, y que interpreta los modos de la conciencia según el mo-

(104) Manfred Frank, *Was ist Neostukturalismus?*, (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984), 306.

delo óptico. Lo mismo que la mirada tiene ante sí una imagen visual, se tiende a pensar el 'objeto' en tanto que correlato de una conciencia intencional interpretada como representación." (105) El modo husserliano de vincular "objeto" con "representación", aparte de que pueda ser referido a su dimensión de prejuicio tradicional, puede asimismo ser justificado analizando cómo "'objeto' es interpretable como venir-dado-por-sí-mismo (Selbstgegebenheit) o autodonación, y [considerar lo producido por reflexión como un tipo de objeto] es el resultado de la teoría husserliana de la reflexión" (106), es decir, estableciendo con precisión el papel del sujeto en el proceso representador. "En el sernos-presente de las cosas, éstas nos son dadas en tanto que objetos representados. Su venir-dado les es suministrado por medio de nuestra relación representadora con ellos. Que la representación sea un sernos-presente quiere decir que el modo subjetivo de representación es determinante en cuanto al venir-dado y en cuanto al manifestarse de las cosas. El sernos-presente es el rasgo fundamental del conocimiento representador, por medio del cual el ser humano representador se compromete a sí mismo en tanto que sujeto de los objetos que él conoce. La relación sujeto-objeto es el exponente del pensamiento representador." (107) Hay que hacer notar aquí, sin embargo, que la insistencia de la fenomenología en la centralidad de la representación (a su vez reminiscencia de la tesis de Brentano de que todo acto de la conciencia, o bien es una representación, o bien está fundamentado en una representación: "nada pue-

- (105) Ernst Tugendhat, "Phänomenologie und Sprachanalyse", *Hermeneutik und Dialektik*, ed. por R. Bubner, K. Cramer y R. Wiehl, (Tübingen: Mohr, 1970), 20-21.
- (106) Carl Friedrich Gethmann, "Allgemeinheit", *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, vol. I, ed. por H. Krings, H. M. Baumgartner y Ch. Wild, (Munich: Kösel, 1973), 46.
- (107) Friedrich-Wilhelm von Herrmann, "Dichterische Einbildungskraft und andenkendes Denken", en: *Distanz und Nähe*, ed. por P. Jaeger y R. Lütke, (Würzburg: Königshausen, 1983), 25. El tema del autoencerramiento husserliano en la objetualidad es referido por Max Müller con claridad insuperable: "Desde luego que en Husserl la vida primigenia (Ur-Leben) a la que se accede por la completa realización de las reducciones fenomenológicas es no-objetual (ungegenständlich); pero no se alcanza más que en último término, y sólo cuando el pensamiento representador se abre paso hacia tal pre-objetualidad por medio de la dialéctica de dos objetualidades correlativas, la noética y la noemática." (Max Müller, "Phänomenologie, Ontologie und Scholastik", *Tijdschrift voor Philosophie* 14 (1952), 64).

de ser deseado, nada puede realizarse, si ya de entrada no es representado" (108)), y en la primacía de la polaridad sujeto-objeto, no es la prueba definitiva de una actitud fundamental teorícista y objetivista; ello es en parte debido a que el supuesto objetivismo de la fenomenología vendría atemperado por la idea misma de intencionalidad, la cual habría sido en sí misma un intento de romper la rígida estructura sujeto-objeto. "La gran contribución de la fenomenología husserliana consiste en la idea de que la intencionalidad, o la relación con la alteridad, no se solidifica polarizándose en tanto que sujeto-objeto." (109) Señala Levinas a este respecto la dificultad que plantea la comprensión global y unificada de las posiciones husserlianas en relación con el tema intencionalidad-representación-objetividad. Indica que, si bien es cierto que "sin la representación los actos complejos no podrían existir", al mismo tiempo "el análisis de la intencionalidad nos muestra que los actos complejos no contienen la representación, al menos en un sentido 'puro'" (110). En suma, ocurre que (superando la incoherencia que acabamos de referir) "la relación teórica con el objeto, la tesis teórica, detentadora de la primacía en la vida consciente" (111) de hecho Husserl "nunca la ha abandonado, |manteniendo siempre| la afirmación del rol preponderante de la teoría -de la percepción y del juicio- en nuestra vida, en la cual se constituye el mundo. La representación es siempre el fundamento de todos nuestros actos." (112) La relación entre representación e intencionalidad es vista siempre por Levinas bajo el mismo enfoque ambiguo que acabamos de señalar (Derrida indica que "Levinas nunca ha dejado de dudar entre el espíritu y la letra en Husserl, en lo que atañe

(108) Husserl, LU II, 370.

(109) Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, (París: Vrin, 1982), 139.

(110) Idem, *Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, (París: Vrin, 1978, 4ª ed.), 91 y 93. El autor se basa en la afirmación husserliana: "Una vivencia intencional sólo adquiere su relación con el objeto por medio de un acto de representación que actúa en la misma vivencia, y la cual hace presente el objeto." (Husserl, LU II, 428).

(111) Loc. cit., 91.

(112) Loc. cit., 99.

a la representación" (113)), y para analizarla establece que "la intencionalidad no es lo propio (l'apanage) del pensamiento representativo" (114), pero que al mismo tiempo "la representación juega un papel preponderante en la intencionalidad" (115). Lo que aquí nos interesa de la posición de Levinas es el esclarecimiento del teoricismo y del objetivismo de Husserl. En lo que se refiere al teoricismo, Husserl habría siempre afirmado "el rol primordial de la representación", de modo que "la conciencia teórica es en Husserl a la vez universal y primera" (116). En cuanto al objetivismo, Levinas nos brinda una reflexión de un interés extremo. "El objeto es un momento ineluctable del fenómeno del sentido. El objeto aparece, en Husserl, determinado por la estructura del pensamiento dotado de sentido, la cual se orienta hacia un polo de identidad que ella misma estipula. Husserl no parte de la realidad del objeto sino que parte del hecho del sentido, el cual se caracteriza por el fenómeno de la identidad, es decir, el proceso en el que el objeto se constituye, o sea la unidad en la multiplicidad que es lo fundamental de todo pensamiento. Para Husserl pensar es identificar, e "identificar" y tener "sentido" son equivalentes." (117) Después del alcance, a fin de cuentas convencional, de estas afirmaciones, y después de haber insistido en la importancia de la objetividad en Husserl ("el objeto es un momento ineluctable en el fenómeno del sentido"), no deja de sorprender la afirmación de que "Husserl ha introducido en filosofía la idea de que el pensamiento puede tener un sentido y referirse a algo, incluso cuando este algo se halla absolutamente indeterminado, cuando se trata de una casi-ausencia de objeto." (118) El sentido de este enunciado se precisa con ayuda de la siguiente recapitulación: "Por medio de la intencionalidad distingue Husserl entre sentido y representación del objeto, y puede consi-

(113) Jacques Derrida, "Violence et Metaphysique - essai sur la pensée d'E. Levinas", *L'écriture et la différence*, (París: Seuil, 1967), 129, nota 2.

(114) Levinas, *Existence*, 22.

(115) *Loc. cit.*, 23.

(116) *Ibid.*

(117) *Loc. cit.*, 22.

(118) *Loc. cit.*, 24.

derar el objeto mismo en tanto que determinado por el sentido, lo mismo en su naturaleza que en su modo de existir." (119) Es preciso insistir en este prolijo examen de los análisis de Levinas, uno de los mejores comentaristas del antiteoricismo de Husserl, porque precisamente las contradicciones y ambigüedades en las que incurre dan fe de la dificultad del tema, así como de la densidad de su significación. Ya nos advierte Derrida del carácter cuestionable de la distinción que hace Levinas entre una supuesta "letra" teoricista y objetivista en Husserl, y un "espíritu" fenomenológico que sería todo lo contrario. (120) Según Derrida sí que existe una componente de verdad en la afirmación de un "secreto" antiteoricismo en Husserl; pero señala también que Levinas le ha atribuido un significado mayor del que realmente tiene, por cuanto ha proyectado su propio celo antiteórico en el proceso de desvelar en Husserl esta secreta corriente. "Levinas está siempre muy atento a lo que, en Husserl, atempera o complica la primordialidad de la conciencia teórica, (...) con frecuencia cuestiona la letra del husserlianismo en nombre del espíritu de la doctrina, |y basándose en que| si la reducción fenomenológica es auspiciada por la actitud natural es sólo 'en la medida en la que ésta es teórica', |acaba por señalar| una ruptura que será ya irreversible" (121), ruptura que, a su vez, es la implícita admisión de la quasi-imposibilidad de interpretar Husserl desde una perspectiva antiteórica, pero que también es una denuncia del teoricismo de Husserl. Esta es, empero, lo suficientemente flexible para que puedan ser mostradas las motivaciones personales de tal rechazo, al tiempo que es constatada una irreductible dimensión antiteórica (el "espíritu") en la fenomenología. Respecto de lo primero, "el imperialismo de la teoría habría inquietado a Levinas |desde sus comienzos filosóficos|", y esta inquietud le habría llevado a referir la fenomenología a "la traza dejada por Platón. La fenomenología, al no haber sabido llevar la reducción hasta la ingenuidad última, es decir, la de la mirada, no puede hacer más que predeterminar el ser en tanto que objeto." (122) En cuanto a lo segundo, a pesar de que la

(119) Loc. cit., 52.

(120) Derrida, op. cit., 128, nota 2.

(121) Loc. cit., 128-129.

(122) Loc. cit., 122.

"letra" de la fenomenología es decididamente teoricista, y a pesar de que habitualmente se pretende que "una filosofía de la conciencia es siempre una filosofía del objeto", ocurre que en fenomenología está perfectamente justificado "distinguir entre la teoría y la objetividad en general". En efecto: "la conciencia práctica, axiológica, etc., es también, para Husserl, una conciencia de objeto", de tal manera que la acusación de platonismo hecha a la fenomenología, más que denunciar el sometimiento al "imperialismo de la teoría", y más que impugnar un presencialismo ingenuamente "óptico", "en realidad estaría dirigida a la primacía irreductible de la correlación sujeto-objeto". (123) En definitiva, los análisis de Levinas muestran que tanto el objetivismo como el teoricismo de la fenomenología son igualmente denunciados, ya que de hecho "no se puede afirmar simultáneamente la primacía del acto objetivador y la originalidad irreductible de la conciencia no-teórica", no siendo aceptable una doctrina para la cual "el mundo existente, el mundo que nos es revelado, tiene el modo de existencia del objeto que se ofrece a la mirada teórica". (124) Derrida, por su parte, señala la mayor entidad del rechazo que estos análisis infligen a "la ceguera del teoricismo, su incapacidad de salir de sí mismo y abordar la exterioridad absoluta, lo que es infinitamente-otro, lo que es 'más objetivo que la objetividad'", y con ello la perentoriedad de la recusación hecha a "la complicidad de la objetividad teórica y la comunión mística". (125)

Lo que precede nos autoriza a denunciar la confusión que existe entre impugnar las pretensiones de teoricismo y objetivismo asumidas por la fenomenología, y rechazar doctrinalmente la existencia real y predominante de

(123) Estas referencias fragmentadas corresponden a: loc. cit., 126. A este respecto es esclarecedora la dimensión anti-óptico-presencialista-teoricista de la ética de Levinas, la cual no se orienta "hacia la neutralidad del bien, sino hacia el otro", de modo que "lo que (es) *epekeina tes ousias* no es esencialmente luz, sino que es fecundidad o generosidad. La creación es sólo creación del otro, sólo es posible en tanto que paternidad, y las relaciones padre-hijo escapan a todas las categorías en las que el otro es absoluto |y lo es| necesariamente en tanto que repetición".

(124) Loc. cit., 129.

(125) Loc. cit., 130.

estas dos tendencias en la obra de Husserl. Ya hemos visto que ni los matizados análisis de Levinas y Derrida sobre dicho tema escapan a la mencionada ambigüedad. De todos modos, como conclusión de cuanto ha sido referido, cabe constatar la aplastante realidad de la "letra" teorícista de la fenomenología sobre un supuesto "espíritu" antiteórico de elusiva identificación. Por "espíritu" no debe entenderse nunca "forzar la letra", y esto es lo que se hace, como hemos visto, cuando se intenta desvelar en Husserl un significado "profundo" que contrastaría con la "superficie" antiteórica. Aunque es cierto que es posible detectar ciertos rasgos de inseguridad en su actitud, es también patente que Husserl permaneció prisionero de la "ingenuidad de la visión", de modo que sobre el fondo de este autoconfinamiento husserliano en la presencia destaca el antiobjetivismo y antiteoricismo de Heidegger. (126) Ante todo Heidegger es antiobjetivista porque impugna la doctrina que en Husserl hace posible el objeto, es decir, la teoría transcendental-filosófica de la subjetividad del sujeto, al tiempo que elabora la doctrina del anti-sujeto que hemos expuesto al principio de esta sección. Heidegger se enfrenta, pues, con la idea de la constitución de un yo que es idéntico consigo mismo en todas sus vivencias. Encuentra que esta noción es inadmisibles porque conduce a una aporía manifiesta: si el sujeto transcendental es tan constituyente como constituido, entonces es preciso postular un yo puramente constituyente y previo a toda constitutividad, so pena de caer en un regressus ad infinitum. A causa de ello la teoría se halla abocada a postular un sujeto vacío e indeterminado, un simple polo de identidad difícilmente aceptable para una fenomenología que se atiene a lo "dado por sí mismo". Al rechazar la teoría husserliana del sujeto, se está Heidegger enfrentando con la componente que menos funciona de todo el "sistema" fenomenológico, es decir, con el concepto de autoconstitución. Husserl había proyectado una disciplina apriórica fundamental capaz de tematizar lo constituido retrotrayéndose a lo constituyente, proceso siempre posible a condición de dejar intacta la cuestión acerca de la índo-

(126) No hace falta decir que aquí, lo mismo que a lo largo de esta sección, "objetivismo" se refiere a "objeto" y no a "objetividad", habiéndolo preferido a "objetualismo" por considerarlo más natural; con ello "objetivo" traduce el alemán "gegenständlich" en vez de "objektiv", por más que en sentido kantiano ambos sentidos resulten amalgamados. "La obscuridad y ambigüedad de 'objeto' tiene un efecto irritante (irritierend) en la filosofía alemana." (Tugendhat, op. cit., 21, nota 12).

le de la constitución en la que el yo absoluto resulta constituido. Es esa incapacidad de la fenomenología para tematizar el carácter ontológico del vértice de toda su construcción, la situación inefable y exterior-transcendente del foco o polo absolutos, lo que Heidegger impugna; y no vale replicar que el ser del sujeto consiste en constituir y sólo constituir, ya que entonces (es decir, en el caso de un yo cuyo ser-constituido no corresponde a constitución alguna) al yo transcendental no se le puede vincular con proceso constituyente alguno (se halla desprovisto de toda positividad), y por lo tanto queda fuera del alcance de cualquier intento de teorización. El problema de fondo, para Heidegger, radica en que por más que el sujeto husserliano se autoconstituya, en definitiva se (auto)constituye del mismo modo que constituye todos los demás entes, y por lo tanto se constituye en tanto que ente, ya que, en definitiva, en fenomenología ser un ente es ser-constituido. Las aporías de la autoconstitución tienen aquí su raíz para Heidegger, quien saca de ello la conclusión de que el "sujeto" ha de ser un ente en un sentido distinto al de todos los demás entes. Conclusión que, a su vez, le lleva a preguntarse por el posible fundamento de la determinación del ente en tanto que ente, sobre todo ahora que se ha roto la homogeneidad del ser-ente: hay que determinar al ente-sujeto en su peculiaridad, y a los entes-no-sujeto en la suya. De ahí que Heidegger se vea llevado a problematizar la tradición que atribuye un "ser propio (eigenes Wesen)" a la subjetividad-conciencia, pero al mismo tiempo tenga que mantener la heterogeneidad del "sujeto" sobre una base que entonces ya no es óptica sino ontológica. "En tanto que componente de la unidad animal, la conciencia es realiter idéntica con la naturaleza en la concreción del ser vivo humano fáctico (del cual es, a su vez, conciencia), pero al mismo tiempo se halla separada de tal naturaleza por un abismo absoluto. El interés de tal escisión en dos ámbitos de ser, radica en que el ámbito de la immanencia (el de las vivencias) determina la posibilidad en la que el mundo transcendente (separado del inmanente por un abismo) puede llegar a ser objetivo (gegenständlich). Ante esa doble implicación surge la pregunta: ¿Cómo es posible todavía afirmar que la conciencia tiene un 'ser propio' (ein 'eigenes Wesen'), que es un entramado (Zusammenhang) cerrado en sí mismo? ¿Cómo es posible todavía segregar la conciencia considerándola como la región ontológicamente autónoma de las vivencias?" (127) Ciertamente hay buenas ra-

(127) Heidegger, GA 20, 58.

zones para considerar que el sujeto es también un ente: "¿Cómo es posible que la esfera de la posición absoluta que es la conciencia pura, supuestamente separada de toda transcendencia por un abismo absoluto, al mismo tiempo llegue a unificarse con la realidad en la unidad de un ser humano real, el cual, a su vez, aparece en el mundo en tanto que objeto real?" (128) Pero en tal caso la distinción entre constituyente y constituido aparece como una distinción ontológica fundamental (a pesar de que ambos son entes, deberá entonces tratarse de entes distintos en su ser: la fundamentalidad en el proceso constitutivo debe, a su vez, ser fundamentada en alguna parte), y tal necesidad de distinguir entre el ser de dos clases de entes problematiza el mismo concepto de ser: por eso habla Heidegger de la cuestión del ser. Desde esta perspectiva ontológica el idealismo en general, y Husserl en particular, a pesar de la fascinación que sienten ambos por el operar espontáneo del sujeto, son justamente acusados por Heidegger de no comprender adecuadamente en qué consiste realmente la subjetividad del sujeto. "El idealismo, que reconduce todo ente a un sujeto o conciencia que se caracteriza por la indeterminación en la que permanece en lo que se refiere a su ser, y que en el mejor de los casos puede ser caracterizado negativamente como 'no-cosa' ('undinglich'), como mínimo es metodológicamente tan ingenuo como el realismo más toscó." (129) En concreto Husserl nunca pudo llegar a considerar la subjetividad en cuanto tal, la subjetividad del sujeto, porque nunca supo renunciar a la tesis ontológica fundamental según la cual ser es ser-constituido. Por ello Heidegger propone una teoría ontológica del sujeto: en vez de interpretar, como hace Husserl, "a priori el ser en tanto que la positividad de lo positivo" (es decir, en tanto que la constitutividad de lo constituido), "constata que el ser del ente no tiene el carácter de ser-constituido, por cuanto el sujeto constituyente es a su vez un ente" (130).

¿Cuál es la relación que esta bancarrota de la subjetividad idealista en Husserl, y la consiguiente ontologización heideggeriana de las funciones "subjetivas", mantienen con la problemática del objeto? ¿Qué consecuencias

(128) Loc. cit., 139.

(129) Idem, SuZ, 108.

(130) Gethmann, *Verstehen*, 138.

tiene para el objetivismo la destrucción de la subjetividad fenomenológica? El objetivismo, cuyo alcance y significación en Husserl hemos analizado ya en profundidad, no puede ser mantenido (y junto a él tampoco el teoricismo) si colapsa el fundamento subjetivo. Heidegger, atento a este hundimiento de la subjetividad absoluta constituyente, substituye la conciencia por el Dasein ("en SuZ ya no se habla de conciencia, la cual resulta marginada con el consiguiente disgusto de Husserl - en vez de 'conciencia' encontramos ahí [el] Dasein" (131)), con lo que aborda una perspectiva liberada a la vez del objeto constituido y del presencialismo de la teoría. Esta liberación (o empobrecimiento, según Husserl) tiene lugar, en último análisis, a causa de que el ser del Dasein, y en definitiva la facticidad inherente al mismo, no puede ser aprehendida según el esquema clásico de un objeto cuya unidad es constituida, a partir de la correspondiente diversidad, en un sujeto. "La idea del ser no es únicamente conceptualizable por medio de la idea del objeto, [por más que] para Husserl sea: ser = sujeto, siendo ésta la ecuación que Heidegger impugna." (132) Para el teoricismo las consecuencias de esta revisión son irrevocables. Si en Husserl todo posible sentido podía ser remitido a las operaciones sintéticas de un proceso constituyente, en Heidegger el sentido viene condicionado por la facticidad. La infiltración de la facticidad en las (hasta ahora) incontaminadas operaciones del sujeto, acaba con los mitos de la "claridad óptica" presencia- lista y de la "constitución" idealista. En Heidegger "la evidencia no es ya el modo fundamental de la intelección: es la facticidad, y no la luz de la evidencia, a la cual la facticidad es irreductible, lo esencial del desempeño subjetivo" (133).

(131) Heidegger, *Vier Seminare*, 117.

(132) Landgrebe, *Weg*, 38.

(133) Levinas, *Existence*, 52.

- f) **Hermenéutica. La dimensión interpretativa de la fenomenología. La Auslegung husserliana como mediación entre construcción y descripción. Comprensión, teoría y sentido. El als apofántico y el als hermenéutico. Explicitación y circularidad.**

En la medida en que Heidegger es el principal impulsor (134) de la hermenéutica contemporánea, el aspecto interpretativo de su filosofía se convierte en una dimensión más de la ruptura con el legado de Husserl. Es cierto que comprensión e interpretación son, sobre todo desde Dilthey, temas de primer plano en la filosofía alemana, por lo que surge la sospecha de si Heidegger se habría limitado a tomar partido por Dilthey contra Husserl y contra el rechazo de éste a las Weltanschauungsphilosophien: se trataría entonces de una regresión más que de una ruptura. Sin embargo, y de acuerdo con los análisis que preceden, es preciso descartar dicha hipótesis: "lo que la filosofía de Heidegger aporta como novedad en relación con el pragmatismo y las filosofías de la vida consiste en que interpreta la facticidad, aún en sus formas menos intelectuales, como un fenómeno de sentido y en tanto que compuesta por actos de comprensión" (135). Cabe preguntarse, sin embargo, en qué medida el centramiento de la ontología fundamental en las actividades de comprensión e interpretación significan realmente una ruptura con el proceder fenomenológico, o correlativamente, si la fenomenología no contiene también una hermenéutica profunda sui generis, que Heidegger habría tan sólo desarrollado, llevándola a un ámbito propiamente ontológico. Esta cuestión, junto con la de esclarecer la naturaleza del interpretacionismo heideggeriano, nos va a ocupar ahora.

(134) **Impulsor**, aunque no tematizador o divulgador: si bien es cierto que la hermenéutica filosófica tiene en Gadamer su principal representante, es preciso recordar que éste ha admitido siempre la filiación heideggeriana de sus teorías, las cuales vendrían a consistir (Vid. Jean Grondin, *Hermeneutische Wahrheit?*, (Königstein/Ts.: Athenäum, 1983), *passim.*) en una afortunada síntesis del Heidegger de antes y de después de la Kehre.

(135) Landgrebe, *Weg*, 52. En esta sección se va a tratar de la actitud hermenéutica, la cual, como se ha dicho ya, constituye una dimensión de ruptura en nuestro tema principal. La hermenéutica en tanto que matización o complementación del método transcendental, en cambio, forma parte de la dimensión de continuidad centrada en el método, como vamos a ver al tratar de la "decisividad" del mismo.

A primera vista parece razonable denegar a la fenomenología cualquier aspiración a interpretar. Da la impresión de que la fenomenología difícilmente puede contener una dimensión hermenéutica, habida cuenta de que toda comprensión es por definición circular (el todo se comprende a partir de la comprensión de las partes, pero ésta a su vez requiere haber (pre)comprendido el todo, pre-comprensión por la que lo interpretado determina la interpretación, y por la que el intérprete se integra en, o más aún, pertenece a, lo interpretado: es el famoso "círculo hermenéutico"), al tiempo que el transcendentalismo de la fenomenología requiere disponer del punto arquimediano que corresponde a un principio absoluto. La aparente incompatibilidad entre hermenéutica y transcendentalismo ya fue detectada por Dilthey, quien "rechazó la posición transcendental (...) que cree haber encontrado el punto de partida en un principio evidente por sí mismo, [y asignó a la filosofía] la tarea de esclarecer e interpretar los contenidos de la realidad vital una e indivisible, de modo análogo a como se procede en la interpretación filológica de textos, es decir, prescindiendo de la posibilidad de un comienzo (Anfang) absoluto" (136). Pero es posible que las cosas no sean tan simples, y que en definitiva fenomenología y hermenéutica sean mucho más compatibles de lo que Dilthey imaginó. Ya que en contra del dictum diltheyano que constata la inconciliabilidad de fenomenología (en tanto que doctrina transcendental) y hermenéutica, ha podido ser también afirmada la "coexistencia de la hermenéutica y la fenomenología en el pensamiento de Husserl", de manera que "las descripciones de la fenomenología serían tan sólo interpretaciones puestas al descubierto y rescatadas de su anonimidad" (137). Se trata de que si bien la intencionalidad, de acuerdo con la definición clásica, consiste en la necesaria referencia de la conciencia a un objeto (conciencia en tanto que conciencia de), tal referencia se halla siempre mediatizada por el significado que le confiere la misma conciencia, con lo que en definitiva la intencionalidad viene a ser interpretación. Pero por más que Husserl haya insistido en que los significados que mediatizan la referencia intencional no son creaciones de la concien-

(136) Otto Friedrich Bollnow, Dilthey, (Schaffhausen: Novalis, 1980, 4ª ed.), 24-25.

(137) J. N. Mohanty, "Transcendental Philosophy and the Hermeneutic Critique of Consciousness" en: *Hermeneutics - Questions and Prospects*, ed. por G. Shapiro y A. Sica, (Amherst: Univ. of Mass. Press. 1984), 117.

cia, sino que ésta los extrae de un repertorio suministrado por la comunidad y la tradición en las que se halla inserta, también es cierto que Husserl puso siempre de relieve la necesidad de atenerse al "dato", es decir, a lo realmente evidente por su propio "venir-dado" en la cosa percibida. Por ello se ha podido concluir que para Husserl "ser-dado y ser-interpretado son dos descripciones de la misma situación, efectuadas desde dos niveles discursivos distintos" (138). Cabe, sin embargo, preguntarse por cual de estos dos niveles de descripción se decide en último término la fenomenología. ¿Cuál es la tendencia que predomina en fenomenología, la fidelidad al dato fenoménico o la atribución de un significado a las vivencias de la conciencia? Aunque a primera vista el autoconfinamiento en lo dado, la pretensión de dirigirse a las cosas "mismas", es decir, tal como "vienen dadas", parece ocupar un primer plano en fenomenología, el análisis de los procesos perceptivos conduce a impugnar tal primacía, y no debe olvidarse

- (138) Ibid. La cuestión del interpretativismo en Husserl parece haber quedado resuelta en sentido positivo aún ahí donde parece más efectiva la espontaneidad del yo puro: en la teoría de la constitución, la cual "oscila entre la formación de sentido (Sinnbildung) y la creación (Kreation)". (Fink, *Analyse intentionnelle*, (ed. bilingüe), 53). "Aquello a lo cual se accede por medio de la reducción fenomenológica es: algo se me muestra de una manera determinada. Ahora bien, si se me muestra así por la actividad donadora de sentido que es propia del yo, o porque me ha sido dado el objeto con todo su sentido ya incluido, sobre esto se puede dudar. La teoría de la constitución no es más que una interpretación del fenómeno puro, una plausible hipótesis cognitivo-psicológica." (Hossenfelder, *Kants Idee*, 324). Tiene que haber siempre algún tipo de interpretación acompañando los desempeños de la conciencia a causa de que la noción de hecho puro adolece de una insuperable ingenuidad. El concepto de hecho puro, que corresponde al de percepción pura y al de enunciado puro, ha sido denunciado por Heidegger como un prejuicio ontológico [señalando] que en definitiva no puede darse jamás la pura constatación de un hecho o de un estado de hechos (reine Tatsachenfeststellungen), dimensión a la que me gustaría (ich möchte) caracterizar como hermenéutica." (H. G. Gadamer, "Die philosophischen Grundlagen des 20. Jahrhunderts", *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, ed. por H. G. Gadamer y G. Boehm, (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1976), 318). Pero en el fondo poco importa decidir de modo concluyente si Husserl interpreta o no, ya que en todo caso la interpretación en fenomenología es inasimilable a la Auslegung heideggeriana: "De entrada la Auslegung de Heidegger nada tiene que ver con la interpretación, en el sentido en que se habla, por ejemplo, de la interpretación de un texto. La Auslegung es una modificación existencial de la comprensión, la cual no consiste en acto epistémico alguno, sino que es en sí misma la verdad trascendental-ontológica que precede todo acto singular." (Gethmann, *Verstehen*, 303).

que la percepción es el modo cognitivo preferido por Husserl. Más que corresponder a un dato, la percepción vendría a ser una abstracción que sistemáticamente confiere sentido a una constante desrealizada que el dato contiene. Si Husserl se aferró al "mito del venir-dado (the myth of the given (139))", la desmitificación del "dato" ha sido la obra combinada de la misma fenomenología y del pragmatismo, un proceso "deconstructivo" en el que han destacado Scheler, Sellars y Rorty. La constatación clásica de que al percibir interpretamos se debe a Scheler, quien toma así sus distancias respecto de la ortodoxia husserliana: "por 'fenomenología' debe entenderse una actitud de la mirada mental por la cual se consigue entrever o vivenciar lo que sin ella permanecería oculto, es decir, un ámbito de 'hechos' de índole peculiar (140). Según Scheler lo percibido no es en sí mismo dato alguno, sino que más bien es un aspecto de nuestra actitud pragmática hacia la realidad, actitud en la que los procesos interpretativos tienen un papel preponderante. "La realidad no se presenta a sí misma primordialmente en tanto que 'objeto', sino que surge como resistencia que se opone a la orientación de mi vida hacia el futuro." (141) Husserl nunca estuvo de acuerdo con esta tentativa de Scheler. Se opuso a la pretensión de destacar una dimensión hermenéutica en la experiencia, considerando siempre que la interpretación que tiene lugar en la percepción es un acto de naturaleza secundaria. La interpretación interviene en la percepción, pero su destino es ser revisada y finalmente descalificada: la atribución de sentido es una guía perceptual abocada a una posterior impugnación por parte del mismo hecho perceptivo; ya que al conferir significado se crean unas expectativas siempre expuestas a la frustración. "Entendemos que la percepción, es decir, el efecto (Auswirkung) no-interferido de los intereses perceptivos, es lo mismo que la constitución originaria del objeto. Esta tiene que ocurrir (sie muss da sein) para que pueda ser modificada originariamente. (...) La constitución originaria de un objeto de la percepción se efectúa por medio de intenciones que siempre, y de modo natural, pueden admitir una modifica-

(139) Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, (Oxford: Blackwell, 1980), 104-112.

(140) Max Scheler, "Phänomenologie und Erkenntnistheorie", en: *Gesammelte Werke*, (Berna: Francke, 1957 para este volumen), 10, 380.

(141) Idem, "Idealismus-Realismus" en: *loc. cit.*, (1976 para este volumen), 9, 212.

ción aportada por la frustración (Enttäuschung) de la expectativa suscitada por la creencia protencional." (142) Vemos, pues, que Scheler afirma, y Husserl niega, la necesidad de atender al momento hermenéutico para poder llevar a cabo un análisis adecuado de las experiencias de la conciencia. Esta disyuntiva es capital para nuestro trabajo. Si la fenomenología no incluye una dimensión hermenéutica, entonces el indiscutible hermeneuticismo heideggeriano significa una obvia componente de ruptura en la filiación fenomenológica de Heidegger. Por esta razón se hace preciso indagar el tema más a fondo.

La existencia en fenomenología de una dimensión hermenéutica ha sido defendida por P. Ricoeur con una extrema vehemencia. "Entiendo por 'la presuposición hermenéutica de la fenomenología' la necesidad en la que se halla esta doctrina de concebir su propio método como una *Auslegung*, una exégesis, una explicitación, una interpretación." (143) Para este autor, en efecto, el proceso de formación de la doctrina fenomenológica es, al mismo tiempo, "la inversión de la teoría de la intuición que da lugar a una teoría de la interpretación" (144). De hecho es en la fase idealista de la fenomenología, y en especial en las "Meditaciones Cartesianas", donde la "presuposición hermenéutica" cobra un relieve mayor. En dicha obra el concepto de *Auslegung* (explicitación o interpretación) sobreviene "en el punto en el que la egología es elevada al rango de tribunal supremo para el sentido, el punto en el que toda *Seinsgeltung* (validez de ser) queda confinada en el ego, lo cual queda expresado en la reducción del *für mich* (para mí) al *aus mir* (a partir de mí)" (145), es decir, el punto cuya significación Husserl resume, al constatar que "el mundo objetivo que existe, ha existido y existirá para mí, este mundo lleno de objetos que están en mí, extrae de mí mismo todo su sentido y toda la validez de ser (*Seinsgeltung*) que tiene

(142) Husserl, *Erfahrung und Urteil*, 98.

(143) Paul Ricoeur, "Phénoménologie et Hermeneutique", en: *Phänomenologie heute - Grundlagen- und Methodenprobleme*, (obra colectiva, sin editor), (Freiburg. i. B.: Alber, 1957), 61.

(144) Loc. cit., 67.

(145) Loc. cit., 68.

para mí" (146). Si la "validez de ser" de las cosas y del mundo dependen en definitiva del yo, a éste le debe ser atribuida, en consecuencia, una actividad donadora de sentido que sólo puede ser concebida en tanto que interpretación. "Por medio de la evidencia empírica me soy dado a mí mismo en tanto que 'yo mismo', y ello ocurre en todos los sentidos del término 'yo'. Ya que el ego monádico concreto abarca (mit befasst) toda la vida consciente, tanto real como potencial, es obvio que el problema de la explicitación (Auslegung) fenomenológica de tal ego monádico (el problema de su propia constitución tal como se le plantea a él mismo) tiene que comprender (befassen) en definitiva todos los problemas de constitución. Al fin y al cabo la fenomenología de tal autoconstitución coincide con la fenomenología en general." (147) En el fondo esta constatación de Husserl es el reconocimiento de una escisión fundamental y paradójica en la fenomenología (la "imposible unidad" que hemos analizado en detalle en la IIª Parte), la admisión de una fundamental no-unidad en la doctrina, que se manifiesta en la coexistencia conflictiva de dos proyectos divergentes: el proyecto que propugna la descripción de la transcendencia, y el proyecto que pretende articular los procesos de constitución en la immanencia. La explicitación o Auslegung es una dimensión fundamental de la fenomenología, según Ricoeur, a causa de que suministra la única posibilidad de superar esta contradicción fundamental.

En las "Meditaciones Cartesianas" hace Husserl buen uso de esta capacidad conciliadora de la Auslegung. Husserl es consciente de que su doctrina se halla expuesta a la doble y conflictiva presión del descriptivismo y el constitutivismo, y por esta causa intenta encontrar una vía media de carácter armonizador en la centralidad de la explicitación. Esta es concebida por Husserl como el "trabajo infinito" que requiere el despliegue del horizonte de toda experiencia; es decir: la explicitación correspondería a la necesidad, inherente al análisis fenomenológico, de transgredir lo simplemente dado para así poder atender a lo meramente potencial, de ir más allá de la Gegebenheit positiva para hacer posible el registro de lo que sólo se presenta en tanto que expectativa. En definitiva la necesidad de la expli-

(146) Husserl, CM, 102.

(147) Loc. cit., 70.

citación sobreviene en fenomenología a causa de la tendencia (ya estudiada por nosotros) de esta doctrina a asignar al virtualismo y al posibilismo una función preponderante en sus análisis. Es el aspecto al que Ricoeur alude constatando que "la fenomenología es una meditación que es preciso 'llevar a cabo indefinidamente' a causa de que la reflexión resulta desbordada en ella por las significaciones potenciales de la correspondiente vivencia" (148). O sea que, por un lado, todo intento de limitarse a construir se ve desbordado por significaciones potenciales a las que hay que atender, y por otro lado la posible alternativa de confinarse en la mera descripción de tales potencialidades requiere la construcción de un polo de identidad o la localización de una *Urstiftung* o fundamento originario, construcción y localización que remiten de nuevo al problema de tenerlas necesariamente que transgredir para así poder ir hacia sus propias implicaciones virtuales. En esta "problemática-lanzadera" la *Auslegung* recoge un aspecto esencial de ambos extremos. La interpretación, que es siempre una atribución de sentido, tiene, en efecto, la doble particularidad de ir siempre más allá del dato, pero al mismo tiempo de ahuyentar todo posible peligro de arbitrariedad. La interpretación es la proyección o atribución de un significado, instigada por presuposiciones y expectativas, y que por tanto trasciende la experiencia real del objeto. Toda interpretación es una anticipación revisable, pero ello no significa que las expectativas de sentido a las que aquélla da lugar sean de naturaleza arbitraria: presuposiciones y expectativas son el producto de prácticas culturales que se han desarrollado históricamente. El concepto de interpretación nos sitúa siempre en una perspectiva de "posibilismo controlado", y por esta razón fue elegido por Husserl para mediar en el conflicto siempre latente entre una versión de la fenomenología en tanto que filosofía de la construcción, y otra, antagónica, que la concibe en tanto que filosofía de la descripción. Más allá de toda construcción y de toda descripción, acabamos de verlo, es la facticidad histórico-cultural el factor que decide del sentido de nuestra experiencia, por cuanto suministra las presuposiciones y las expectativas que regulan todos los procesos de explicitación. A este respecto Husserl confía a la reflexión la tarea de poner en claro que toda exploración de los estratos superpuestos de la experiencia, incluso la que alcanza a

(148) Ricoeur, op. cit., 72.

excavar el núcleo originario que les sirve de fundamento, revela que toda experiencia es, en definitiva, interpretación. El mismo rol primordial que tiene la interpretación en la experiencia en general lo encontramos en la reflexión: "También mi propio ser es hecho accesible por medio de la explicitación, y cobra por medio de tal operación su sentido originario. Este es puesto al descubierto por la mirada de la experiencia explicitante (die erfahrend-explizierenden Blickrichtung) dirigida a mí mismo, (...) a la persistente identidad conmigo mismo." (149) Experiencia reflexiva, y experiencia "general", encuentran su unidad en la función preponderante que, en ambas, detenta la explicitación: la experiencia sólo puede determinar su objeto "prolongándose a sí misma en tanto que adquiere la forma de una experiencia que, por lo pronto, explicita su objeto a partir del objeto mismo, es decir, convierte su objeto en una pura explicitación" (150). Esta insistencia de Husserl en el papel mediador y central que tiene la explicitación, sin embargo, ha llevado a Ricoeur a la extravagante formulación de una versión "hermenéutica" de la fenomenología. "Toda determinación es explicitación (...), intuición y explicitación coinciden. Toda la fenomenología es una explicitación en la evidencia y una evidencia de la explicitación; una evidencia que se explicita y una explicación que despliega una evidencia. En este sentido la fenomenología sólo se puede realizar en tanto que hermenéutica." (151) La exagerada importancia que Ricoeur atribuye al rol de la interpretación en la fenomenología hace preciso que por nuestra parte intentemos reducir la relevancia de la Auslegung a sus proporciones objetivas y justas. Podría muy bien ocurrir que la supuesta "presuposición hermenéutica de la fenomenología" descansara sobre premisas falsas.

¿Qué es posible objetar a las pretendidas pruebas, expuestas hasta aquí, de que la fenomenología contiene una indiscutible y decisiva dimensión hermenéutica? A fin de determinar su validez conviene partir del punto más fundamental entre todos los que acabamos de analizar: las necesarias no-arbitrariedad y no-gratuidad del acto interpretativo, entendidas en tanto que "reverso responsable" de la **libertad** hermenéutica, la cual para-

(149) Husserl, op. cit., 104.

(150) Loc. cit., 103.

(151) Ricoeur, loc. cit., 74-75.

dójicamente "controla" la acción de conferir sentido. En efecto: una interpretación no es un "acto gratuito", sino que consiste en un continuum de juicios hipotéticos, no idénticos entre sí y recíprocamente motivados. Toda entidad vivencial susceptible de interpretación (o sea, en términos semánticos: todo "signo") se halla expuesta a unas posibilidades de sentido que son imprevisibles, pero al mismo tiempo tal imprevisibilidad no debe ser entendida en tanto que arbitrariedad o anarquía. Este freno o límite puesto a la "libertad interpretativa" sobreviene a causa de que toda interpretación de un "signo" es en realidad la re-interpretación de un uso anterior de dicho signo. Dicho en otras palabras, no puede haber interpretación alguna que sea **absolutamente nueva**, toda "nueva" interpretación es relativa a una interpretación anterior, respecto de la cual la "nueva" constituye una innovación. (De hecho, no es posible que exista una interpretación que no sea la innovación de otra precedente: ¿cómo podría ser identificable en tanto que tal el material a interpretar, o sea en tanto que "signo", desde una perspectiva supratemporal?. Es preciso que el "signo" sobrevenga a la interpretación ya en tanto que signo, lo cual indica la necesidad de un grado mínimo de interpretación previa. No existe la posibilidad de una interpretación "nueva", porque es preciso un "cordón umbilical" que al unir el signo con una interpretación anterior hace entonces posible su entidad de signo.) Por estas razones, toda interpretación, la cual debe entonces reconocerse a sí misma como una "innovación interpretativa", tiene que asumir la existencia de las interpretaciones anteriores incorporándoselas en estado vestigial. Es, en efecto, la continuidad de los vestigios de las interpretaciones precedentes lo que hace posible toda nueva interpretación. Esta constatación tiene, como ha mostrado Derrida, una importancia capital para la crítica del supuesto hermeneuticismo de la fenomenología. La exigencia husserliana de un presencialismo y un presentivismo absolutos es incompatible con el hecho de que es imposible representar y presentificar de golpe, en una intuición auténtica, toda la serie de imprevisibles "nuevas" interpretaciones cuya virtualidad se halla ocasionada por lo ya interpretado. (152) En toda interpretación irrumpe una innegable dimensión de liber-

(152) Es interesante constatar que el "principio de todos los principios" husserliano, o sea la **intuitividad presentificadora**, sigue curiosamente vigente tanto en el estructuralismo lingüístico como en la filosofía analítica: el lenguaje estaría desprovisto de toda positividad y consistiría solamente en diferencias, las cuales, a su vez, se-

tad (la cual no se puede condensar en una intuición presentificadora instantánea de todas las "posibilidades libres" de sentido, ya que tal "cristalización súbita de lo posible" vendría a ser la negación misma de la libertad), libertad sustentada por la misma naturaleza de la interpretación: el ya mencionado continuum de juicios hipotéticos que se motivan recíprocamente, y que presuponen siempre un substrato activo constituido por una individualidad capaz de conferir sentido. Pero por cuanto tal dimensión de libertad consiste en esta permanente capacidad de autotransgresión que tiene el continuum interpretativo, la libertad no es en modo alguno derivable del sentido (precedente o "antiguo") que cada "signo" detenta en el correspondiente momento de la interpretación.

La libertad hermenéutica así entendida deja en claro que la interpretación (y con ella toda auto-interpretación) es un "itinerario motivado", de acuerdo con el concepto de origen husserliano que analizaremos al final de este trabajo. Un "itinerario motivado": libre, por un lado, de la coerción propia del proceder deductivo que parte de unas premisas preestablecidas; pero por otro lado destinado a reproducir un proceso de transformación de sentido, el cual es imprevisible y al mismo tiempo motivado, y en el que destaca la dimensión de libertad creadora y en definitiva de *Unvordenklichkeit* (imposibilidad de pre-pensar y de pre-determinar). Ello quiere decir que si fuera cierto que la interpretación juega un papel central en fenomenología, no podría ser realizado, al mismo tiempo, el ideal husserliano de una referencia permanente a un centro egológico originario. Por más que el acto interpretativo sea en el fondo una "reproducción de un proceso de transformación de sentido", no hay que entender tal "re-producción" como la replicación de un sentido originario instituido por un yo último y fundamental, es decir, como la reconducción del "nuevo" sentido hacia un substrato de autenticidad originaria. Más bien se trata de que la interpretación exige la re-realización del proceso creativo puesto en marcha por la existencia misma del sentido, de manera que el "momento creador" del sujeto que interpreta coincide de hecho con el quiasma existente entre el nuevo sentido y el antiguo. La interpretación es re-productiva y en ello reside

rían reducibles a una multiplicidad finita de operaciones, en cuyo entramado el tiempo habría dejado de fluir: el lenguaje vendría a ser así a la vez un presente y una presencia.

su dimensión creadora; pero "reproducción" es un término que no debe ser entendido como "restauración", "reposición" o "restitución" del mismo sentido al cual la interpretación transgrede, sino que quiere decir que lo específico de toda interpretación es reproducir el "disparo", "emergencia" o "protrusión" de un sentido nuevo que tiene ya lugar en el sentido antiguo, la erección automática en éste de un virtual sentido nuevo, proyectado hacia un horizonte de inactualidad y despresentificación. Pero la fenomenología no puede admitir que con el pretexto de explicitar el sentido de las vivencias se soslaye la primordialidad de la presencia y la inmediatez, no puede consentir que la interpretación de lo "dado por sí mismo" se logre a costa de renunciar al "principio de todos los principios". La necesaria supratemporalidad de la "proyección de sentido" por la que cada interpretación auspicia la siguiente, es decir, marca el "itinerario motivado" que el sujeto interpretador deberá recorrer, es incompatible con las premisas presencialistas y sincronicistas de la fenomenología. Es cierto, no obstante, que todos los sentidos "por venir" (posibles y futuros) se hallan ya en un núcleo originario de sentido; pero también es cierto que su "modo de hallarse" en dicho núcleo no es el de la presencia: los sentidos "ulteriores" o "prospectivos" no se hallan presentes, ni tan siquiera según el modo mínimo de presencia que consiste en una manifestación sólo latente o virtual, en dicho substrato de autenticidad originaria. Más bien lo que ocurre con tales sentidos en vías de advenimiento es que entre su mero ser-auspiciados y su realización efectiva media una dimensión de libertad que paradójicamente consiste en la peculiaridad del proceso re-productivo que hemos descrito. En definitiva puede constatarse que la presencia de una dimensión interpretativa en la fenomenología es más bien una característica meramente aparente, ya que analizando a fondo esta supuesta componente hermenéutica se hace patente su incompatibilidad con las presuposiciones más características de la doctrina.

En contraste con el aspecto forzado de la tentativa de articular la fenomenología sobre una supuesta primordialidad de la interpretación, no puede haber duda acerca del esencial talante hermenéutico de la ontología fundamental. La razón de ser del hermeneuticismo heideggeriano puede ser reconstruida a partir del tema de la sección anterior. En efecto: una vez rechazados el teoricismo y el objetualismo es preciso, en estricta coherencia con el antionticismo que conlleva tal exclusión, que sea también

puesta en cuestión la fundamentalidad del conocimiento tal como ha sido tematizada por la epistemología, ya que, en definitiva, el conocimiento constituye la referencia óptica por excelencia. Heidegger impugna en el conocimiento el carácter a la vez presencialista y presentificador que le es inherente, así como su orientación naturalmente objetualista y pro-teórica. Por ello en la ontología fundamental la primacía del conocimiento es substituida por la de la comprensión. Comprender no es un modo de conocer, sino que es un modo de ser, el modo de ser del ente que existe en tanto que comprende. La comprensión no se halla sometida, como ocurre en el caso del conocimiento, a la hipoteca del teoricismo presencialista, y por ello es adecuada para la referencia a lo extra-óptico; en este sentido la comprensión se corresponde con la dimensión existencial-finitista de la realidad, afinidad de la que el conocimiento se halla desprovisto. Y por la misma razón sitúa Heidegger en su doctrina la noción de la Sorge en la misma posición que la conciencia ocupaba en el post-cartesianismo. Lo que en la conciencia se representa es lo que para ella se halla presente, mientras que la Sorge es esencialmente un anticipación de lo futuro. Con la adopción de la Sorge como noción central en su doctrina Heidegger pretende dar a entender, siguiendo con su nunca desmentida invocación del memento finitista, que el presente y la presencia en manera alguna se corresponden con la estructura temporal de la existencia humana y con el esencial carácter proyectivo (153) de la misma. Por otra parte, si el punto de vista antipresencialista y antiteórico da lugar a que la preponderancia del conocimiento sea substituida por la de la comprensión, ¿qué instancia deberá substituir a la ciencia y al saber clásicos, articulados sobre la noción de conocimiento objetivo? Desde luego, y a pesar de los esfuerzos de Dilthey en tal sentido, no existe una "ciencia de la comprensión" digna de ser considerada una doctrina coherente. Pero sí que existe una ciencia (o en todo caso un "saber")

- (153) "Carácter proyectivo" quiere decir lo siguiente: existir (das Dasein, el ex-sistir) no es referirse a entidades presentes y teorizables, a ente subsistente alguno, sino que es atenerse a una realidad extra-óptica y por lo tanto rigurosamente no-presentificable, realizándose así espontáneamente en la existencia un "programa" antiteórico, anti-objetivista y antimetódico: esto es lo que hace posible que pueda ser planteada la "cuestión acerca del ser", y lo que deja claro de una vez por todas que la raíz del ontologismo de Heidegger estriba en constatar la total inadecuación y la absoluta incapacidad fundadora de lo no-existencial (el athanatizein de la teoría y la objetividad) ante y para la finitud del ente existente.

que tiene como objeto propio un tipo particular de comprensión: la que primordialmente está dirigida a los vestigios culturales del pasado. Tal modalidad de la comprensión consiste en la *interpretación*, y el saber articulado que tiene por objeto la interpretación recibe el nombre de *hermenéutica*. Heidegger introdujo en filosofía la noción de hermenéutica extrayéndola de la metodología de las humanidades. Situó su peculiar "hermenéutica de la comprensión" en el centro de sus análisis existenciales, mostrando que la comprensión no es una actividad singular del ser humano sino que es la estructura formal de nuestra experiencia vital. El hecho de que, siempre, todas las cosas nos vengan dadas ~~en-tanto-que~~ tales cosas, es para Heidegger el dato primordial de nuestra situación en la realidad, mucho más fundamental que la, según Husserl, supuesta inmediatez de la autodonación presencialista. De hecho tanto las continuas impugnaciones hechas al metodismo y al presencialismo, como la complacencia en la abertura suscitada por la imprevisibilidad hermenéutica, conducen a pensar que de los dos predicados con los que Heidegger describe habitualmente su doctrina en SuZ, uno de ellos: "hermenéutica", es mucho más apropiado que el otro: "fenomenología".

Es preciso insistir aquí en que la "ontología de la comprensión" heideggeriana, en tanto que trasciende los debates sobre el método, y pretende abordar directamente una ontología del ente finito, no entiende la comprensión como el ámbito extenso que abarca toda vinculación de una vida psíquica con otra vida psíquica extraña (ámbito del cual la interpretación, limitada a la obtención de sentido a partir de la traza material residual en la cual ha quedado transmutada la vivencia, sería tan sólo un pequeño subsector), sino que, como hemos ya dicho, entiende la comprensión no como un modo de conocimiento sino como un modo de ser. Su pregunta clave es: ¿cuál es el ente cuyo ser consiste en comprender? "La totalidad de las maneras posibles de comprender, localizadas en los modos de atenerse a (des *Verhaltens zu*) a los entes y en la comprensión apriorística del ser, la cual forma parte de tales modos, es designada por Heidegger como *Dasein*." (154) Es cierto que a primera vista no se entiende muy bien que con la comprensión se trate de un "modo de ser". Comprender, ¿acaso no es siempre comprender un sentido, y "sentido" no connota siempre una dimensión episté-

(154) Gerd Haefner, "Martin Heidegger", en: *Klassiker der Philosophie*, vol. II., ed. por O. Höffe, (Munich: Beck, 1981), 366.

mica? ¿Es posible postular una realidad portadora de significaciones, y al mismo tiempo prescindir de una conciencia capaz de vincularlas entre sí y formar con ellas un entramado coherente? ¿No es preciso que la realidad sea conceptualizada a fin de que toda posible "comprensión originaria" pueda ser aprehendida? La clave de esta problemática radica en que Heidegger opera con una noción de "sentido" no epistemológica, en la que todo vestigio presencialista ha sido substituida por la evanescencia de lo únicamente posible. "El Dasein se halla vinculado con su ser en tanto que éste es su definitivo hacia-donde (sein Worumwillen). Tal ser es siempre ser-posible (Möglichsein), poder-ser (Seinkönnen). El hacerse-accesible (Erschlossenheit) del poder-ser se realiza en la comprensión. La comprensión tiene la estructura del proyecto (des Entwurfs), y el proyecto está siempre relacionado con el sentido." (155) A pesar del poder de síntesis de esta formulación de Tugendhat es preciso aclarar dónde se halla el lugar del sentido, ya que tal extremo no queda especificado por la "constante relación de proyecto y sentido". Recordando nuestro anterior debate con Husserl nos podemos preguntar: ¿dónde reside el sentido, en lo proyectado o en el proyectista? ¿Detenta la realidad una estructura categorial mínima, o es ésta, al menos, co-surgente con el proyecto del ente existente? El sentido, en este caso, ¿residiría en el proyecto como tal?. Esta aparente vacilación de la doctrina es, sin embargo, resuelta tajantemente por el mismo Heidegger al afirmar el absoluto desvalimiento del ente por lo que al sentido se refiere, es decir, al señalar que el ente sólo puede obtener sentido del Dasein. "El sentido es un existencial del Dasein, y no una propiedad unida (haftet) al ente. |Y por lo tanto| todo ente cuyo modo de ser difiera del que es propio del Dasein debe ser considerado como sin-sentido (unsinniges), definitiva y esencialmente desprovisto (bar) de sentido". (156) Pero si el Dasein en el fondo no es más que un ente, aunque sea un ente existente en vez de subsistente, ¿de dónde le viene el privilegio tanto de detentar como de conferir sentido? La respuesta se halla en el vestigio de "reflexividad" que Heidegger atribuye al Dasein. Por más que la comprensión tenga la estructura del proyecto, y el proyecto siempre esté relacionado con el sentido, hay que tener en cuenta que lo que ante todo el Dasein com-

(155) Tugendhat, *Selbstbewusstsein*, 210.

(156) Heidegger, *SuZ*, 151-152.

prende y proyecta es el *Dasein* mismo. "Un ser que se atiende a sí mismo se halla destinado a dar sentido a su ser (seinem Sein Sinn zu geben)." (157)

Situados de este modo en la perspectiva extraóntica planteada por el *Verstehen* heideggeriano, surge la cuestión de si sobre tal supergeneralizada "comprensión" es posible edificar una hermenéutica y, secundariamente, si es conforme al sentido de la doctrina tematizar el amago de sinonimidad que ha surgido entre "comprender" e "interpretar". La redefinición que Heidegger inflige a la noción de comprender, ¿permite entonces aludir a una hermenéutica de la comprensión? Es obvio que si se admite tal posibilidad se fuerza el sentido del término "hermenéutica", el cual en principio alude tan sólo al saber acerca de la interpretación, actividad humana que es tan sólo una modalidad del comprender. Y sin embargo es en tanto que articulada sobre la "interpretación" y la "hermenéutica" ("interpretación" atraviesa (durchzieht) toda la obra *|SuZ|* (158)) que la ontología fundamental ha hecho impacto sobre la posteridad filosófica en los ámbitos de pensamiento más diversos: "El modelo para el esfuerzo apofántico que requiere la presentificación del fenómeno no es ya en Heidegger la intuición, como ocurría en Husserl, sino que es la interpretación (Auslegung) de un texto. El fenómeno no se da a sí mismo por la presentificación intuitiva de una esencia ideal, sino que es la comprensión hermenéutica de un complejo entramado de sentido lo que pone el ser al descubierto. Con ello transmuta Hei-

(157) Tugendhat, op. cit., 210.

(158) Hildegard Feick (compiladora), *Index zu Heideggers 'Sein und Zeit'*, (Tübingen: Niemeyer, 1980, 3ª ed.), 47. Una teoría "atravesada" por el concepto de interpretación ha de tener, aparentemente, un punto de vista original respecto del lenguaje. Es curioso constatar, en contraste con la mística del lenguaje característica de "segundo" Heidegger, que en *SuZ* el imperialismo de la existencialidad hace también mella en el lenguaje. "La analítica del *Dasein* subordina el plano del enunciado, que es también el de los significados, al plano del discurso (Rede), el cual es co-originario con el orden de la situación (Befindlichkeit) y con el de la comprensión. No es posible reivindicar autonomía alguna para el orden de los enunciados, el cual queda remitido a las estructuras existenciales." (Ricoeur, op. cit., 64.) En relación con el lenguaje Heidegger es curiosamente deudor de la tradición germánica: "Heidegger consideró que orientarse por el enunciado y la proposición era ceder a un prejuicio tradicional, y dió la primacía a la palabra aislada. (...) Compartió con la tradición la tendencia a expresar *|su filosofía|* sólo mediante sustantivos." (Tugendhat, *Selbstbewusstsein*, 165 y 170.).

degger el sentido metódico de la fenomenología en su contrario existencial-hermenéutico: la descripción de lo inmediatamente intuido es substituido por la interpretación de un sentido que se sustrae a cualquier evidencia." (159) Es este fragmento, extraído de una obra que asigna a Heidegger un lugar preferente en la "postmodernidad" filosófica, aparecen característicamente próximos: comprensión, interpretación, hermenéutica y sentido. Se da el caso, además, de que "interpretación" corresponde al Interpretation heideggeriano, pero también al Auslegung, aunque este último término se traduce de modo etimológicamente más adecuado con el equivalente débil de "explicitación". A la vista de esa imprecisión, ¿no es posible alcanzar, en estos conceptos fundamentales, un grado satisfactorio (160) de nitidez?

Para la ontología fundamental la comprensión debe ser dinámicamente entendida en tanto que "el modo de ser del ente existente". De manera que toda ontología que pretenda basarse en la vinculación estática del ser con el conocer y que, por tanto, se considere a sí misma un modo posible de conocimiento (como ocurre con la ontología tradicional, fundamentada sobre la cópula del enunciado) resulta automáticamente devaluada en tanto que mera derivación o subproducto del único y fundamental modo de ser: aquél en el cual consiste, al mismo tiempo, el comprender antipresencialista y dinámico. Heidegger se dió cuenta de que la circularidad que es inherente a toda comprensión (y que viene expresada por el círculo hermenéutico: la mutua dependencia de la comprensión del todo y la de las partes) es la réplica formal de la circularidad "real" que se da entre el ser y el ente (la dependencia recíproca del ente y del ser, en el sentido que la mostración de uno de ellos exige la ocultación del otro). Pero más allá de esta sugerente afinidad formal, la tematización del comprender tiene lugar en Heidegger por medio de la consideración siguiente. Si nos situamos en el onticismo

(159) Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne - Zwölf Vorlesungen*, (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985), 173. (Las negritas son nuestras).

(160) Precisamente uno de los méritos de la ontología fundamental ha sido haber puesto en claro que no puede existir una "epistemología de la interpretación", ni siquiera sobre las bases crítico-historicistas que Dilthey pretendió asegurar: no existe, como se ha pretendido, una alternativa entre una epistemología de la interpretación y una ontología de la comprensión, como ahora va a demostrar el análisis de la "estructura del en-tanto-que".

de la presencia, las cosas nos vienen dadas según un "en-tanto-que" que aparentemente les es propio. Esto quiere decir que cada cosa nos es presente en-tanto-que ella misma, estructura estática e insuperablemente trivial a la que Heidegger llama el "en-tanto-que (als) apofántico". (A pesar de esta irremediable trivialidad, o más precisamente, a causa de la generalidad máxima que conlleva, el en-tanto-que apofántico ha sido, como vamos a ver más adelante, el fundamento de la ontología tradicional basada en la cópula). El problema surge con el rechazo del onticismo y del epistemologismo: entonces se abre ante el ente existente una realidad desprotegida a causa del abandono de las supersticiones presencialista y presentificacionista, y la cual se "manifiesta" exclusivamente en tanto que estructura de posibilidad. Tal paradójica "manifestación" (paradójica en la medida que anticipa una "antipresencia"). ¿cómo adviene al ente existente? ¿Cómo puede sobrevenir para el Dasein este peculiar contacto no epistémico con la proyectada estructura de lo posible, esta intrigante vinculación con lo que en definitiva viene a ser su propia operatividad realizadora? La respuesta es: también la anticipación existencial de su propia virtualidad tiene que "venirle dada" al Dasein "en-tanto-que" algo, aunque no, claro está, en-tanto-que algo presencialmente óntico: más bien en-tanto-que "algo" marcado por la peculiaridad de su evanescencia existencial-ontológica. Este "en-tanto-que" es denominado por Heidegger el "en-tanto-que (als) hermenéutico": la comprensión se puede formar (ausbilden) porque la estructura del en-tanto-que hermenéutico constituye la interpretación, haciendo de ella "el estado existencial a priori de la comprensión" (161). Ciertamente no puede darse una diferencia mayor entre este "en-tanto-que" interpretativo de orden ontológico y el concepto óntico-epistemológico de "interpretación", concepto que es el pan de cada día de nuestras humanidades: este es, quizá, el principal malentendido que hay que disipar en relación con la interpretación en Heidegger.

Así como el en-tanto-que apofántico correspondía a la nivelación óntica en la que sobreviene lo trivialmente vorhanden, es decir, los entes meramente subsistentes, o sea lo que simplemente "viene a mano", el en-tanto-que hermenéutico corresponde a la *Zuhandenheit*, o sea al nivel de los

(161) Heidegger. SuZ. 149.

entes afectados de "manipulabilidad" o, más académicamente, de "disponibilidad intervenible". En otras palabras: la "Zuhandenheit" es, no "lo que nos viene a mano", ya que esto es la Vorhandenheit, sino "aquello cuya consecución hay que forzar". La postulación heideggeriana de la primacía de lo-no-meramente-subsistente se hace aparente en la descripción del en-tanto-que hermenéutico, ya que ésta se encuentra articulada sobre el análisis de la Zuhandenheit. "Lo especificado en cuanto a su para-que (Um-zu), lo expresamente comprendido, tiene la estructura del algo en-tanto-que algo. A la pregunta: ¿qué es esto, que parece que se le puede manipular?, sigue la respuesta interpretativa: es para.... El dato preciso sobre este para-que (Wozu) no es simplemente la denominación de algo, sino que, teniendo en cuenta que aquello acerca de lo cual se interroga hay que tomarlo en-tanto-que algo, lo designado viene a ser comprendido en-tanto-que precisamente dicho algo (das Genannte ist verstanden als das, als welches das in Frage stehende zu nehmen ist)." (162) Más allá de la trivial estructura del en-tanto-que apofántico, la estructura del en-tanto-que hermenéutico hace po-

- (162) Loc. cit., 148. Cabe aquí preguntarse si hay en Husserl alguna traza, aunque sea en forma de mera premonición, de la problemática heideggeriana que gira alrededor de una "comprensión" extraóntica; o correlativamente, si de verdad "SuZ es una teoría fenomenológica de la comprensión del ser" (Haefner, op. cit., 366). Es cierto que el anti-objetivismo de Heidegger puede ser entrevisto, en el período "lógico" de la fenomenología, en la primacía que detentan los correlatos de la vida intencional que, erigiéndose en unidades de significación, constituyen los fenómenos. Pero no es menos cierto que el mismo Husserl recondujo este primer impulso al hacer cristalizar, en su período idealista, el sentido del ser en la forma estática de un entramado de correlaciones. La filosofía final de Husserl, que por una razón cronológica ya no pudo influir sobre SuZ, realiza, es cierto, una crítica tan drástica del objetivismo que auspicia una "ontología de la comprensión": la Lebenswelt constituye un estrato de experiencia que es anterior a la dicotomía sujeto-objeto, con lo que queda accesible un ámbito de significación articulado alrededor de un "horizonte del mundo" en tanto que protoobjeto, y de una "vida operativa y anónima" en tanto que protosujeto. Pero para nuestro trabajo es interesante constatar que, si el último Husserl parece asintóticamente dirigido a una ontología extraepistémica, es en definitiva porque el proyecto inicial de la fenomenología, precisamente el que de modo tan diverso influyó sobre Heidegger, había colapsado. El intento de reducir el ser a las realizaciones (por más sinnstiftende que éstas sean) de un sujeto transcendental había tenido que dejar paso a un yo vivo y reconciliado con la mundanidad. El Husserl de los años 30 toma distancias respecto del mismo Husserl (sobre todo el de los años 10 y 20) contra el que Heidegger había determinado su propia identidad filosófica.



sible que la interpretación caracterice los entes según la especificidad (la *Bewandtnis* heideggeriana) a priori que de entrada ha sido hecha accesible por la "comprensión" (en sentido fundamental-ontológico) global de la realidad. Interpretar algo en-tanto-que algo quiere decir que se pone al descubierto el horizonte a priori en el cual tiene lugar la vinculación del intérprete con dicho "algo", ya que en definitiva en tal vinculación consiste el "comprender" desepistemologizado heideggeriano: una vinculación práctica (la *theoría* ha sido anatematizada) con un algo cuya "algoidad" viene determinada a priori por la vinculación misma. Al contrario de lo que trivialmente ocurre con el en-tanto-que apofántico, en el en-tanto-que hermenéutico esta "algoidad" no es, en modo alguno, una "cosidad". La "algoidad" es, por el contrario, una particularidad o *Bewandtnis* que se halla incluida en la interpretación del ente (aún cuando incluida sin tematizar), al tiempo que es el fundamento de la misma interpretación que tal ente recibe. Así que, según lo que precede, es posible plantear una ontología de dos modos distintos. O bien post-predicativamente por medio del en-tanto-que apofántico, centrándose en un "es" de la cópula, y determinando una propiedad general estáticamente presente en los entes, a base de localizar en cada objeto la presencia de lo que constituye su objetividad. O bien, ante-predicativamente, recurriendo al en-tanto-que hermenéutico, y determinando entonces el horizonte a priori en el que surge la posibilidad de una "comprensión" que, como hemos visto, tiene ante todo el sentido ontológico (del cual el "es" de la cópula es una mera derivación) de ser la realización de un vínculo por parte del ente existente. Una "comprensión" dinámica y operativa del ser que, por consiguiente, nada tiene que ver con la estáticidad del presente, la representación y el conocimiento. El ente, en definitiva, no es ente por detentar una propiedad omnipresente y de infalible predictibilidad, sino porque en cierto modo es el "campo de operaciones" donde el ente existente puede "realizar el ser", en el sentido de establecer la dinámica propia al vínculo ontológico que Heidegger denomina "comprensión".

- g) La temporalidad. El status ontológico del presente y de la presencia. Temporalización, historicidad y ex-stasis. La necesidad de pensar el "tiempo mismo", y el concepto de "temporalidad auténtica". Temporalidad, comprensión del ser y apriorismo.

La temporalidad ex-stática tematizada en SuZ no parece conciliable con la temporalidad autoconstituída de la fenomenología idealista. Ya hemos visto en la IIª Parte de este trabajo (concretamente en su sección 5ª, donde se analiza la "imposible principialidad de la temporalidad absoluta" para la fenomenología) como la pretensión husserliana de describir una supuesta autoconstitución de la temporalidad, la cual tendría lugar a partir de una presunta primordialidad del presente, conducía a una aporética insuperable. Tal análisis nos ha dado ocasión de referir en detalle la teoría fenomenológica de la autoconstitución de la subjetividad absoluta que tiene lugar en la medida que la subjetividad constituye primordialmente el tiempo, siendo entonces tal dimensión temporal el factor que confiere a la subjetividad su carácter absoluto. También hemos descrito la constante vacilación husserliana entre dos posiciones incompatibles. La postulación de una conciencia escindida, pero al mismo tiempo capaz, por la reflexividad hecha posible por esta misma escisión, de captar el fluir del tiempo en su estrato más originario y autorreferencial. Y la postulación de una autoconciencia unificada, en la que, por esta misma unificación, la intencionalidad no puede tener el rol preponderante que la fenomenología le asigna, y cuya conciencia del tiempo absoluto no puede ser entonces referida, como Husserl pretende, a una reflexión del fluir temporal sobre sí mismo. Hemos constatado también cómo el análisis husserliano del tiempo acaba por verse obligado a admitir aquello en lo que el principialismo idealista-fenomenológico no puede transigir: que el presente y la presencia no serían ya la fuerza aglutinante y el "tejido conjuntivo" capaces de anular el poder separador de la temporalidad, sino que más bien serían el foco virtual de la diferenciación y al mismo tiempo la mediación recíprocas de pasado y futuro. Y que la unidad tanto del sujeto como del sentido no sería la instancia determinante del fluir temporal, sino que, por el contrario, tal unidad vendría constituída por el mismo fluir o, más precisamente, como señala Derrida, por la estructura de la repetición, por la posibilidad de los actos de repetición que es inseparable del paso del tiempo. Ocurriría en definitiva que el presente, a causa de su estructura insuperablemente temporal-diso-

ciativa, sería esencialmente no-idéntico consigo mismo - y admitir esto es tanto como negarle al presente ser alguno, mostrándolo como si fuera lo que en realidad impide la identificación unívoca del sentido de las vivencias. Todo ello se halla en escandaloso contraste con el estatus de superrealidad atribuido por la fenomenología de los años 20 al "lebendige Selbstgegenwart" (la vital presencia ante sí mismo que caracterizan el presente), concepto en el que Husserl tenía puestas todas sus esperanzas de fundamentación fenomenológica definitiva (así como, correlativamente, centraba en el "lebendige Selbstgegenwart" todas las expectativas de neutralización de la capacidad separadora o disociativa, y en suma des-unificadora, del fluir temporal). Esta destrucción de todo posible estatus ontológico para el presente y para la presencia da lugar a que la unidad del sujeto, la del sentido, y en definitiva la unidad de la objetividad vean degradada su importancia hasta el punto de que les es tan sólo asignada la función que corresponde a las "ideas regulativas" en sentido kantiano. O sea, dicho con mayor brutalidad, que sujeto, sentido y objetividad no pasarían de ser una mera hipótesis. Evidentemente ninguna de estas conclusiones jamás habría sido aceptada por Husserl, y el callejón sin salida al que conducen sus propios análisis sobre el fluir temporal nunca ha podido ser hecho compatible con la pretensión reduccionista de la fenomenología. Un irónico testimonio de tal imposibilidad lo encontramos en el hecho siguiente: precisamente en Heidegger surge de un modo explícito y manifiesto (convertida, además, en uno de los puntales de la ontología trascendental) la doctrina acerca del tiempo que en Husserl tan sólo alcanza a ser un resultado informalado pero sin duda latente, y el cual la incompatibilidad con los presupuestos de la teoría fenomenológica habría impedido tematizar. Esta doctrina "reprimida" por la fenomenología viene a postular que cada fase temporal incluye en sí misma regresiones y anticipaciones retencionales y protencionales, es decir, que cada fase existe de un modo ex-stático, des-centrado y a-presente. "La temporalidad se temporaliza a sí misma completamente en cada ex-stasis. Temporalización no significa un sucederse de los ex-stasis. El futuro no es más tarde que el pasado y éste no es antes que el presente. La temporalidad se temporaliza a sí misma en tanto que futuro preterificador y presentificador." (163)

La doctrina de Heidegger sobre el tiempo se halla estrechamente vinculada con los otros componentes de ruptura en relación con Husserl que hemos analizado ya, y en especial con la actitud posibilista del Dasein. Para el ente existente, que en su rechazo de la estaticidad óntico-teórica está activamente pendiente de todo cuanto le puede sobrevenir, puesto que de tal posibilidad-virtualidad depende su propio ser, el tiempo adquiere una plasticidad interna (en el sentido de una convertibilidad recíproca de todas sus dimensiones) que lo transforma en una entidad irreducible al transcurso, banalmente óntico, de intervalos sucesivos. Así advierte el ente existente la posibilidad, siempre latente, de "sacar tiempo del tiempo", y no sólo en cuanto a obtener más presente del presente (el ingenuo "vivir intensamente" de los no filósofos), sino en cuanto a obtener futuro del pasado y pasado del futuro. El tiempo adquiere por medio de la existencia (es decir, por medio del Dasein) una capacidad autenticadora de reflexión sobre sí mismo y de transmutación de sí mismo en sí mismo; tal capacidad de autorreflexión y autotransmutación es también, paradójicamente, una capacidad intrínseca al tiempo mismo. Conviene advertir la importancia de tal paradoja: por más que sea el Dasein la imprescindible instancia mediadora, la mediación del tiempo sobre sí mismo sucede a partir de la autonomía del tiempo mismo: se trata de una automediación que es, por tanto, intrínseca al tiempo. Con ello ocurre, en definitiva, que en el tiempo, en tanto que horizonte general de (auto) convertibilidad, sobreviene un proceso global de automediación que, por ser una automediación, se halla confinada en el tiempo mismo, y ello es así por más que el mencionado proceso sea co-originario con el proceso de autocomprensión que lleva a cabo el Dasein. A causa de esta co-originariedad, todo lo que hay en cuanto a ser lo aprehende el Dasein en tanto que forma de tiempo. "El tiempo es el horizonte de la comprensión del ser." (164)

El descubrimiento por Heidegger de que el Dasein se comprende a sí mismo en el seno de una temporalidad auténtica que consiste en la modificación de la temporalidad inauténtica de orden trivialmente óntico-presencial (de manera que tal modificación viene a ser una autoexplicitación realizada por la misma temporalidad inauténtica), es una consecuencia directa de la

actitud de aquél ante la tradición metafísica. La metafísica es para Heidegger un pensamiento articulado sobre la presencia, y que se orienta exclusivamente hacia los entes cosificados que meramente subsisten (subsistir, en este contexto, es lo contrario de existir, es decir, de ex-sistir) en el mundo. El ser es comprendido por la metafísica a partir de la presencia y de la subsistencia o *Vorhandenheit*, modo de comprensión cuya naturaleza es aparentemente acrónica pero que en realidad lleva consigo una oculta dimensión temporal: la **presencia** es siempre pensada, en último análisis, según el modo temporal del **presente**. "La determinación del sentido del ser en tanto que *parousía* o que *ousía*, lo cual tiene el significado ontológico-temporal de 'presencia', indica que el ser de los entes es comprendido teniendo en cuenta (*mit Rücksicht auf*) un determinado modo temporal: el 'presente'." (165) Como consecuencia de esta constatación afirma Heidegger que "por medio de la cuestión que vincula 'ser y tiempo' se remite a lo impensado en toda metafísica" (166), indicando así la necesidad, perentoria para una filosofía con pretensión de radicalidad, de pensar el tiempo mismo, es decir, el tiempo auténtico y originario cuya subrepticia infiltración en la presencia ha originado su present-ificación aparente, o lo que es lo mismo: lo parcial e inadecuado de su "modo de present-ación" por medio de la presencia ha desvirtuado la índole auténtica del tiempo. El modo apropiado de pensar este tiempo propio, opina Heidegger, consiste en analizar la temporalidad inherente a la "comprensión del ser" practicada por el *Dasein*, es decir, la singular "comprensión" ontológica que hemos analizado en la sección anterior. Tal modo de pensar el tiempo es precisamente lo que queda fuera del alcance de la metafísica, ya que ésta, a causa de su adicción al presencialismo, tiene que interpretar el tiempo a partir de la figurada prepotencia del presente. Un asunto análogo le ocurre a la metafísica en relación con el ser: la preponderancia absoluta de la que goza la presencia en la metafísica obliga a ésta a pensar el ser desde el modo temporal del presente. Ser es, por tanto, lo que sobreviene omni-presentemente con la disponibilidad que es propia de lo subsistente: lo que Heidegger llama "*die Vorhandenheit*"; con lo cual la metafísica puede utilizar entonces su propio autoconfinamiento en lo subsistente-disponible para justificar su arrogante

(165) Loc. cit., 18.

(166) Idem. *WHD*, 42.

predilección por el presente temporal. Presente y presencia se legitiman recíprocamente su preeminencia en la metafísica. Con ello surge, en la cuestión del tiempo, el importante aspecto siguiente. Por las causas reseñadas no tiene la metafísica nada que hacer ante un futuro temporal que sea realmente un futuro, es decir, un futuro en un sentido tan propio que sobre él no se pueda disponer, predecir, predeterminar, y en suma hacer todo lo que la metafísica gusta de hacer sobre el futuro tal como ella lo entiende. Un futuro abierto, consistente en posibilidad pura, y el cual, en definitiva, no es posible poseer, y que por tanto es, en esencia, rigurosa historicidad. Ya que el único tiempo que la metafísica puede percibir es el que consiste en una sucesión de puntos de "ahora", ya sea de "ahoras" directamente presentes, de "ahoras" pasados hechos presentes, o de "ahoras" futuros también presentificados. El futuro es para ella un presente disfrazado de futuro, y lo mismo pasa con el pasado. Del "ahora" y del presente la metafísica no puede prescindir, por lo que la posibilidad de un futuro indisponible e inposeíble (y con ella el acceso a una temporalidad realmente originaria y auténtica, no desfigurada por el presencialismo) y, en suma, la posibilidad de un futuro no "domesticado", queda sin remedio fuera de su alcance.

El mismo Heidegger condensa en SuZ su doctrina sobre la temporalidad: "Podemos resumir nuestro análisis sobre la temporalidad originaria en las tesis siguientes: El tiempo es originariamente temporalización (167) (*zeitigung*) de la temporalidad. La temporalidad es esencialmente ex-stática. La temporalidad se temporaliza originariamente a partir del futuro. El tiempo originario es finito." (168) Y sin embargo en tal sinopsis olvida Heidegger lo que es esencial en su doctrina del tiempo: que el pensar el tiempo es inseparable del pensar el ser, y que por más que Heidegger insista en que "la temporalidad se temporaliza a partir del futuro" lo primordial es comprender cómo y por qué tiene lugar esta temporalización. "Tan sólo a cau-

(167) "La temporalidad, como fundamento de la comprensión del ser, ha de tener su esencia en la unidad de sus éxtasis, es decir, en la **temporación**" (Alberto Rosales, "Observaciones críticas a la idea de temporalidad propia en 'Ser y Tiempo' de Heidegger", *Rev. Venezolana de Filosofía* 8, (1978), 95.

(168) Heidegger, SuZ, 331.

sa de que nos atenemos a nuestros actos en tanto que posibilidades de acción, y a nuestro ser en tanto que poder-ser, podemos entonces atenernos a nosotros mismos en tanto que nos atenemos a nuestro futuro ser, y sólo por medio (dadurch) de tal atención sobreviene una conciencia de futuro." (169) El futuro, entonces, es posible por el insoslayable activismo posibilista del Dasein, pero, ¿por qué es el futuro primordial? ¿Por qué el futuro es "el fenómeno primario de la temporalidad propia y originaria" (170)? Ya hemos visto cómo el pensamiento del ser y el pensamiento del tiempo se articulan en la metafísica por medio de la presencia, y también cómo tal articulación emerge de nuevo, por vía negativa, en la ontología fundamental. La vinculación de los temas del ser y del tiempo persiste en esta doctrina, y se halla tematizada en las consecuencias positivas que siguen al rechazo del presencialismo. Es decir, en la súbita relevancia que adquiere el aspecto intervenible-manipulable-operable (zuhanden, en una palabra) de la realidad, y en definitiva el aspecto que queda resumido en la imprevisibilidad de toda acción. Futuridad y Zuhandenheit tematizan el vínculo ontológico entre tiempo y ser. "El objetivo ontológico que se fijó Heidegger consistió en una rectificación del sentido del tiempo, pensándolo a partir del ser-intervenible (aus dem Zu-Sein), y en una rectificación del sentido del ser, pensándolo a partir del tiempo así entendido." (171)

(169) Tugendhat, *Selbstbewusstsein*, 221-222.

(170) Heidegger, *op. cit.*, 329.

(171) Tugendhat, *op. cit.*, 188. Con la "temporalidad propia y originaria" impugna Heidegger la dimensión sucesiva y fluyente del tiempo. ¿Significa esto una recuperación larvada del simultaneismo propugnado por Husserl? El mismo Heidegger admite el aspecto parcial, imperfecto e indecisivo de la "paralización" del tiempo que él defiende. "La temporalidad propia puede transformarse en impropia. La temporalidad no se temporea constantemente. Heidegger parece admitir subrepticamente que la sucesividad sobreviene en los niveles [del tiempo] en los que no debería estar. El fracaso en construir un tiempo sin sucesión. ¿no conduce a reafirmar la esencial sucesividad del tiempo? (Rosales, *op. cit.*, 88, 95 y 96). El imperialismo de la Zuhandenheit en la ontología fundamental hace posible aclarar este rompecabezas. Lo que no puede venir dado "de golpe" puede ser activa y operativamente alcanzado por medio de una sucesividad. En tal sentido la narratividad inherente al desempeño del Dasein ha servido para subrayar la estructura mitoide del pensamiento de Heidegger. (Vid. Jörg Villwock, "Welt und Mythos: das Mythische in Heideggers Seinsdenken", *Zeitschr. für phil. Forschung*, 38, (1984), 608-629.).

Llegados a este punto interesa en nuestro trabajo mostrar la más interesante de las características de la doctrina de Heidegger sobre el tiempo: la posibilidad de una "temporalidad auténtica" se halla estrechamente unida con los principales "temas de ruptura". Ya hemos visto, al analizar la componente de ruptura constituida por el ontologismo, cómo la diferencia ontológica y la temporalidad propia se hallan estrechamente conectadas: "la diferencia entre ser y tiempo se halla temporalizada (gezeitigt) en la temporalización (Zeitigung) de la temporalidad (Zeitlichkeit)" (172). Pero también temas tan importantes para nuestro trabajo como la aprioricidad-precedencia-Vorgängigkeit, la finitud, y sobre todo la "comprensión" del ser, no pueden ser rectamente entendidos si no se recurre a la temporalidad auténtica. La "vinculación (Zusammenhang) de la aprioricidad con la temporalidad" (173) es expuesta por Heidegger mediante la siguiente argumentación. Ya hemos visto como el ser de la ontología es solidario de la presencia, y en definitiva del presente y de la temporalidad; y al mismo tiempo es la tematización temporal lo que hace posible la objetivación óptica y con ella la conceptualización. La ontología es, por lo tanto, una doctrina temporal. y sus proposiciones son asimismo de índole temporal. Esta es la razón por la cual tales proposiciones pueden ser (y deben ser, tratándose de proposiciones ontológicas) proposiciones a priori, ya que "anterior a la experiencia" es, sin duda alguna, una determinación de signo temporal. Aún cuando tal "a priori" heideggeriano no corresponde al uso filosófico habitual, su significación ontológica es perfectamente clara, puesto que hace referencia a la trivial posibilidad del ente por el ser. El a priori de la ontología quiere decir que el ser es la posibilidad a priori del ente en tanto que ente. Este enunciado, bajo su inocente apariencia, encierra la clave del asunto. Al no explicar la razón por la cual tal condición de posibilidad es al mismo tiempo una anterioridad temporal, plantea un enigma que obliga a revisar las nociones de tiempo y de ser. La sospechosa yuxtaposición de "posibilidad" y de "a priori" indica una confusión entre posibilidad y anterioridad. No es cierto que el conocimiento del ser tenga lugar previamente al del ente: "por lo pronto tenemos experiencia del ente,

(172) Heidegger, GA 24, 454. A pesar de la traducción de "zeitigen" por "temporar" en Rosales, op. cit., nosotros seguimos prefiriendo el más ortodoxo "temporalizar".

(173) Loc. cit., 465.

y sólo después, en el mejor de los casos, conocemos el ser. Esta 'anterioridad' temporal no puede designar el orden temporal que viene dado por el concepto vulgar de tiempo" (174). Pero como que la noción del a priori es indiscutiblemente temporal no queda más remedio, al no poder explicar el a priori del ser por medio del tiempo, que intentar explicar el tiempo a partir del a priori del ser. A este respecto Heidegger impugna el recurso a toda in-, extra-, o supra-temporalidad, ya que "es dogmático negar que el a priori tenga algo que ver con el tiempo". Lo que hay que negar, insiste Heidegger, es que el a priori tenga algo que ver con el tiempo tal como vulgarmente se entiende éste, y lo que hay que hacer es entender tal "tiempo vulgar" como un derivado o un subproducto (un "descendiente" (Abkömmling), dice Heidegger) de la temporalidad auténtica. es decir, de la temporalidad en la que realmente el ser es a priori, en la que realmente el ser es "experienciado" previamente al ente. La temporalidad en la que el ser es posibilitador y a priori sin contradicción alguna: es posibilitador precisamente porque es factualmente a priori, porque en el seno de tal temporalidad es reconocido antes que el ente: se trata pues, a la fuerza, de la temporalidad auténtica en la que el ente existente proyecta e interviene extraónticamente, es decir, la temporalidad en la que el Dasein fundamenta su "comprensión" del ser. La temporalidad "propia" es, en efecto, el fundamento de tal "comprensión" del ser por el Dasein, y con ello el ámbito natural de expresión de la diferencia ontológica. Heidegger no se cansa de insistir en la **doble captación** que le incumbe al ente existente: "El Dasein tiene, de algún modo, noticia de algo así como ser (das Dasein weiss irgendetwas von dem Dasein wie Sein). En tanto que existe, comprende el ser y se atiene a los entes. La diferencia entre ser y ente está ahí, latente en el Dasein y en su existencia. La diferencia tiene el modo de ser del Dasein. Existencia quiere decir, al mismo tiempo, 'ser en la realización de tal diferencia'." (175) ¿Qué tiene que ver esta **doble captación**, insepara-

(174) Loc. cit., 462. Tiempo "vulgar" e inauténtico que, como compensación "teoricista" a tales carencias, puede revestir el carácter de **infinidad** que tradicionalmente el objetivismo le reconoce, y del que la fenomenología hace buen uso, gracias al carácter finito de la temporalidad auténtica de la que aquél se deriva. "Sólo a causa de que el tiempo originario es finito puede temporalizarse como in-finito el tiempo derivado." (Idem, SuZ, 331.).

(175) Idem, GA 24, 454.

ble de la existencia, con la temporalidad? Una y otra captación, y con ellas, sobre todo, la diferencia entre lo respectivamente captado, sólo son posibles si la diferencia entre el ser y el ente se temporaliza "al mismo tiempo" que la temporalidad propia. En efecto: sin la respectiva temporalización no habría posibilidad alguna de captación, ni doble ni, por consiguiente, tampoco simple, y mucho menos de captación de la diferencia entre lo captado. Es gracias a la temporalización (a la caída en un tiempo "vulgar" e "inauténtico") de la temporalidad propia que la diferencia entre ser y ente resulta "revelada", y puede ser así registrada, investigada y conceptualizada. Sin el tiempo inauténtico y "vulgar", ¿qué podríamos saber del ente, y por lo tanto qué podríamos "saber" del ser - y por lo tanto qué podríamos "saber" de la diferencia entre ambos? Es la temporalidad lo que, arrastrándolo por el extremo óntico, pone ante nuestra experiencia el entramado diferencial ente-ser, y lo que, a pesar de la "asimetría" de tal doble "presentación", hace posible restaurar el equilibrio ontológico, por cuanto el mismo tiempo impropio y decaído nos permite remontar hasta la temporalidad auténtica de la que proviene. La temporalidad hace posible que en el existir confluyan unificadamente la "comprensión" del ser (de momento no explícita y por lo tanto pre-ontológica) y la atención (el "verhalten zu" heideggeriano) a los entes. Y además la temporalidad es lo que hace posible explicitar lo que meramente se "comprende" en relación a aquello a lo que se "atiende": precisamente a causa de que ente y ser corresponden respectivamente a las temporalidades vulgar y auténtica, se hace posible que cada uno pueda destacar sobre el fondo constituido por el otro. En este aletheiológico juego de recíproca ocultación y descubrimiento, encuentra el ser la oportunidad de abandonar su situación de "meramente comprendido", y de acceder a la de "conceptualizado en su diferencia con el ente".

h) La verdad.

- aa) Autodonación y evidencia en fenomenología. El carácter no revisable de la verdad fenomenológica. "Vínculo veritativo" y Erschlossenheit heideggeriana.

Hemos referido ya en la Iª Parte, al analizar la interpretación de Tugendhat acerca de la relación fenomenológica entre Husserl y Heidegger, cómo la "ampliación" del concepto de verdad llevado a cabo por Heidegger hacía posible concebir la ontología fundamental en tanto que radicalización y transmutación del punto de partida fenomenológico. Al señalar la verdad como articulación primordial entre ambas doctrinas, era asignada a dicho concepto una compleja función que contenía a la vez elementos de conexión y de dislocación, aunque en un sentido global se ponía de manifiesto que la verdad era, de modo preponderante, una componente doctrinal de ruptura entre Husserl y Heidegger. Conviene ahora, desentendiéndonos de los postulados de Tugendhat, elucidar tal dimensión de ruptura entre la fenomenología y la ontología fundamental, constituida por las respectivas doctrinas sobre el tema de la verdad.

El carácter decisivo del concepto fenomenológico de verdad sólo puede ser comprendido a condición de retrotraerse hacia la ya analizada fundamentalidad (ya que no precisamente principialidad) del "principio de todos los principios", es decir, la "intuitividad presentificadora". En dicho "principio", efectivamente, se hallan fundamentadas tanto la reducción fenomenológica como su correlato posibilitador, o sea la epojé. Por reducción, ya lo hemos visto, debe entenderse la regresión hacia lo dado por sí mismo. La cual tiene un aspecto doble: por un lado consiste en un "retroceder hacia" (el Zurückgehen-auf de Husserl) las "cosas mismas", al tiempo que se las "revela" y se las "hace accesibles" (el Erschliessen-von); y por otro lado es también el "poner entre paréntesis", el "abstenerse de considerar" o simplemente el "desconectar(se) (de)" todo aquello que no es la "cosa misma". Ocurre, sin embargo, que la "principialidad" de este "superprincipio" fenomenológico, como hemos ya referido, revela su esencia aporética si se pone en práctica lo propugnado por él. Ya que al pretender elucidar qué es lo que debe ser "puesto entre paréntesis" surge un problema en el que intervienen la fascinación fenomenológica por la presencia incontaminada, la

primacía del apriorismo, y sobre todo el tema clásico de la verdad. El problema es: ¿Cómo es posible que exista el error, si el a priori fenomenológico (176) consiste en el venir-dado o Gegebenheit del sentido tanto de las cosas como de los Sachverhalte, o sea los estados de cosas, de tal manera que en fenomenología el a priori lo impregna todo? Es decir, ¿cómo pueden existir la ilusión y la falsedad si necesariamente todo lo que viene-dado tiene sentido por sí mismo, y en consecuencia lo fenoménico se constituye por sí solo en instancia legitimadora del conocimiento? Se trata, por lo tanto, de que si todo lo que viene-dado tiene sentido a priori y, sin embargo, a pesar de esta impregnación de sentido en la misma configuración del dato, corremos el riesgo de caer cognitivamente en el error, ello querrá decir que aun dándose "lo que se da" tendría, en verdad, que darse otro dato. Querrá decir que si nos equivocamos es que estamos tomando un dato por otro. Sin embargo. ¿no era el puro venir-dado, la Gegebenheit estricta, lo que en último término decidía, es decir, lo que detentaba la capacidad legitimadora final para todo conocimiento? El dato, lo que "viene-dado", por su mismo venir-dado nunca puede ser la suplantación de otro posible dato, del dato supuestamente "verdadero", el cual, por su no venir-dado, nunca puede arrogarse precedencia alguna sobre lo que sí viene-dado, por más que a éste lo descalifiquemos tachándolo de error. O sea que de algún modo tenemos que soslayar la postulada primacía del dato. Ya que lo que legítimamente nos hemos de preguntar, si lo que pretendemos es prevenir el error, es cómo es posible el error mismo: ¿Cómo y de qué manera nos puede venir-dada una cosa o un estado de cosas para que en tal dato no se trate en modo alguno de la cosa o el estado mismos? En definitiva nos hemos de preguntar: ¿cómo es posible el dato puro? Y si a pesar de todo el error es posible, ¿cómo lo podemos evitar, es decir, cómo podemos lograr que una cosa nos venga dada de tal modo que el error acerca de la misma sea imposible? O sea que se trate de un dato tan auténtico, tan "dato en sí", que por sí mismo excluya toda posibilidad de que exista un dato alternativo

(176) Esta afirmación debe ser relacionada con el hecho de que en las Ideen se rehuye el confinamiento en lo subjetivo, y se intenta (partiendo de los principios generales que regulan el acontecer de las vivencias) hacer concebible lo a priori en tanto que unidad intencional, es decir, como correlato de las vivencias intencionales. "La intencionalidad es el tema principal (Hauptthema) de la fenomenología." (Husserl, Ideen-Niemeyer. cap. 84).

que, por ser el "verdadero dato", denuncie al mismo tiempo la falsedad del dato que aspiraba a la verdad. (177) Formulándolo escuetamente: ¿Cómo podemos hacer que una cosa venga dada de una manera tal que por excluir todo posible venir-dado alternativo excluya al mismo tiempo todo posible error? ¿Cómo podemos hacer que el venir-dado de una cosa llegue a ser el venir-dado-por-sí-misma (la Selbstgegebenheit husserliana) de dicha cosa? En tal autodonación, recordémoslo, sitúa la fenomenología el estado de la verdad: la condición para la verdad es el venir-dado-por-sí-misma de la cosa. Ante esta inquebrantable convicción fenomenológica las preguntas anteriores cobran un nuevo matiz: ¿Cuándo viene una cosa "dada por sí misma"?, o bien, en la terminología husserliana: ¿cuándo es una cosa evidente?

Estas reflexiones, centradas en la enigmática naturaleza del error, constatan la fragilidad de la primacía atribuida al dato puro. Parece que no es posible que las cosas y los estados de cosas nos vengan dados sin más, de manera que el sujeto pueda quedar reducido a la captación, también "sin más", de este "venir-dado". Más bien ocurre que el sujeto interesado por el tema de la verdad tiene que buscar por sí mismo, **activamente**, las condiciones en las que la cosa "viene dada por sí misma", tiene que elaborar el modo de venir dada la cosa, hasta conseguir su **autodonación**. Esta es la evidencia que antes nos veíamos empujados a solicitar: para la fenomenología una cosa sólo es evidente cuando se da a sí misma. Y sólo hay autodonación y por lo tanto evidencia cuando es posible constatar la adecuación entre el sentido que corresponde a la mera intención "vacía" de una cosa y el sentido que suministra la experiencia de realizar la expectativa correspondiente a dicha intención vacía. O sea, cuando por medio de la intuición se cumple (erfüllt sich) la intención del acto signitivo que vinculaba la conciencia con el objeto, y que correspondía a la direccionalidad del signo (la intención de la significación) con la que nos referíamos al objeto. "Mis actos intencionales tienen un sentido que, o bien puede estar meramente mentado, por así decirlo, de un modo actualmente vacío de visión de la cosa, o bien puede estar presencializado en ella. En este último caso

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

tenemos una intención no vacía sino plena." (178) La plenitud (Fülle) es, por lo tanto, la realización (Erfüllung) de una intención vacía a cargo de una intuición. "Cuando esto acontece, nos dirá Husserl que la intención es evidente. Todo acto intencional tiene para Husserl su evidencia propia, y la esencia de esta evidencia es la Erfüllung." (179) Tal planteamiento parece indicar que Husserl está tomando continuamente como referencia el tema clásico de la verdad como adecuación. Ello le permite clasificar la evidencia en grados (Stufen), y definir éstos en tanto que "aproximaciones de la percepción hacia la rotundidad (Vollständigkeit) objetiva de la presentación del objeto, en la medida en que éste era significado por la intención. El sentido epistémico-crítico de la evidencia corresponde exclusivamente a esta última e intransgredible meta, al acto de esta perfecta síntesis de realización, la cual otorga a la intención la absoluta plenitud de contenido que corresponde al objeto mismo. (...) La **evidencia** misma es el **acto** de esta perfecta y coincidente síntesis (Deckungssynthesis); su **correlato objetivo** tiene por nombre 'ser en el sentido de la verdad' o, más simplemente, 'verdad'." (180)

Nos encontramos, por lo tanto, ante una verdad fenomenológica asimilable a una evidencia que es la realización plena de una intención. Ya hemos visto en la Iª Parte, al referirnos a los postulados interpretativos de Tugendhat, los aspectos cuestionables de tal concepto de verdad; y aquí conviene insistir en la naturaleza aporética de la verdad husserliana por la razón siguiente. El posible vínculo de las incoherencias y obscuridades de la verdad fenomenológica con el tema que nos ocupa, o sea la filiación fenomenológica de Heidegger, es de muy difícil interpretación. No es sencillo establecer el sentido que pueda tener tal vínculo. Ya que por un lado, en la medida que las referidas dificultades hacen insostenible la posición de Husserl sobre la verdad, legitiman los esfuerzos de Heidegger por superar la verdad fenomenológica, y la discrepancia entre ambos filósofos en relación con la verdad adquiere un tono de ruptura. Por otro lado, sin em-

(178) Xavier Zubiri, *Inteligencia y Logos*, (Madrid: Alianza Editorial, 1982), 237.

(179) *Ibid.* Zubiri traduce Erfüllung por "implección".

(180) Husserl, *LU II/2*, 121-122.

bargo, cuanto más graves son los problemas de la verdad fenomenológica, menos sostenible viene a ser la posición de Husserl, con lo que de algún modo la revisión de Heidegger está ya inmanentemente presente en la misma fragilidad de aquélla. Tanto más se encuentra entonces Heidegger virtualmente contenido en Husserl, cuanto más se halla negativamente auspiciado por las dificultades de la verdad fenomenológica. Si en Heidegger son superadas tales dificultades, ello quiere decir que esta misma superación está contenida en potencia en lo que la exige; bajo tal punto de vista la doctrina de Heidegger apenas constituiría una innovación real (se habría limitado a tomar acta de lo que en la fenomenología era inaceptable), y por lo tanto la noción de verdad toma el aspecto de una continuidad paradójica. Esta sorprendente imbricación de los aspectos de continuidad con los de ruptura los hemos encontrado ya al referirnos al concepto de verdad en la 1ª Parte. Allí hemos visto que el problema capital de la verdad husserliana consistía en que si la verdad es la realización plena por parte de la intuición de las expectativas suscitadas por una intención signitiva, ello quiere decir que tal realización es totalmente dependiente de la intención que la solicita. Por más que intención y realización se involucren mutuamente, "es la intención lo que determina qué puede ser su posible realización, y no al revés. El elemento intuitivo-realizador no puede venir dado por determinación directa alguna, y sólo la correspondiente intención puede suministrarlo." (181) La fenomenología establece subrepticamente una primacía de la intención (es decir, por más que reclame una realización que legitime las expectativas de ésta) que se basa en el postulado husserliano de atenerse a la donación o el venir-dado del dato, o sea la Gegebenheit. A causa de tal primacía, la verdad fenomenológica acaba por asimilarse a la autoidentidad del acto tético: una intención significativa plenamente realizada equivale a un objeto tan rotundamente "automanifestado" que no queda resquicio alguno por el que pueda ser establecida algún vínculo legitimador de signo adecuacionista. Una plena realización equivale a una "presentación absoluta" que no deja lugar para la legitimación vinculante, y por lo tanto tampoco para el error. Este carácter no-revisable que, en último análisis, es propio de la verdad fenomenológica, es un elemento más de la fragilidad estructural de la doctrina (se halla en abierto antagonismo con la continua

(181) Tugendhat, *Wahrheitsbegriff*. 51.

exigencia de *Streng*), y fue recogido por Heidegger, como asimismo hemos referido en la Iª Parte, al formar el concepto central de *Erschlossenheit* para la ontología fundamental. Vistas así las cosas, y considerando la verdad fenomenológica más en sus carencias latentes que en su aparente integridad, la temática de la verdad produce la impresión de ser primordialmente una componente de continuidad entre Husserl y Heidegger.

A fin de poder decidir sobre la validez de esta conclusión provisional, es preciso empezar analizando más pormenorizadamente la posición de Heidegger. La doctrina de la verdad desarrollada en *SuZ* sólo es inteligible a partir del concepto fundamental de la *Erschlossenheit*, término traducible como "el revelar" o "el hacer accesible", aunque la traducción más precisa sería, como vamos a ver: "el hacerse accesible según el modo propio del ser intervenible". No se trata, desde luego, de un concepto introducido para substituir a la verdad, sino que, siendo de rango más fundamental que ésta, ambos conceptos coexisten jerarquizadamente. Sin embargo, en *SuZ* la tematización de la *Erschlossenheit* se halla orientada primordialmente al esclarecimiento de la problemática de la verdad, por más que ésta esté fundamentada sobre aquélla. Se trata de la exigencia práctica, presente en la obra ya desde el principio, de resolver el "vínculo veritativo" o *Wahrheitsbezug* en los dos ámbitos esenciales: el del ente intramundano, por un lado, y por otro el del *Dasein* en tanto que ser-en-el-mundo. El *Dasein*, en efecto, toma posición ante la cuestión de la verdad en el seno del proceso fundamental en el que se atiene a sí mismo. ¿Cuáles son los motivos que hacen necesaria la construcción por Heidegger de este nuevo concepto, y cuál es el contenido específico de la *Erschlossenheit*? La *Erschlossenheit* se halla prefigurada en una noción cognitiva que es a la vez general y difusa, y al mismo tiempo tiene su razón de ser en la necesidad de trascender tal noción. Se trata del concepto del *gelichtetes Verhalten*, o sea el proceder iluminado o alumbrado (o con mayor ironía: la conducta iluminada) respecto de las cosas, el alcance del cual viene rigurosamente limitado por el objetivismo, y que es referido siempre por Heidegger con un leve matiz despectivo. En el *gelichtetes Verhalten* se dan cita todas las insuficiencias del onticismo, y se halla conceptualmente vinculado tanto con la intencionalidad fenomenológica como con la *Vorstellung* clásica, así como con la temática tradicional basada en la metaforización óptica. "'Mirada' corresponde al alumbramiento (*Gelichtetheit*) con el que caracterizamos la revelación de lo fác-

tico. (...) 'Mirada' y 'mirar' se pueden formalizar hasta el punto de que se les convierte en un término universal que caracteriza como acceso por excelencia todo acceso [óptico] al ente y al ser." (182) Heidegger denuncia el insuperable onticismo del "gelichtetes Verhalten" en su sentido tradicional-platonizante de encaramiento iluminado hacia una cosa, y efectuó el paso decisivo de considerar en sí misma tal proceder o actitud "iluminada" o "gelichtete". Es decir, decidió entender el "gelichtetes Verhalten" no como un proceder cuya eventual substantividad es hecha transparente en aras de la opacidad del objeto al que aquél se encuentra dirigido, sino precisamente como un proceso que existe en sí mismo, que sobreviene en una substantividad dinámica (un proceso, por tanto, incomensurable con la naturaleza estática de la intencionalidad), y que, por consiguiente, se halla dotado de una identidad específica. Después de esta metamorfosis a la que le somete Heidegger, del "gelichtetes Verhalten" queda bien poca cosa: si bien en la relación con el ente subsistente intramundano puede todavía forzarse una supuesta primacía de los procesos metafóricamente asociados con la visión, si se trata de la relación "de ser" que el Dasein mantiene con su Zu-Sein (su ser intervenible u operable) es preciso excluir toda posibilidad de representación de tal ser. En tal relación "de ser", la "relación con el ser" ha de quedar necesariamente integrada en la "realización del ser": la "relación del Dasein con su ser" pertenece, en efecto, a la "realización por el Dasein de su ser". La unidad, exigida por la fenomenología, entre Vollzug y Vorliegen, y que hemos analizado en la IIª Parte, aparece ahora de nuevo en plena analítica del Dasein. La Erschlossenheit, sin embargo, no consiste simplemente en una "estructura fenomenológica de la vivencia intencional" que hubiera sido ampliada, sino que más bien se trata de que la dirección del "gelichtetes Verhalten" ha sido deflectada hasta convertir éste en autorreferente. En este sentido, la Erschlossenheit del ente intramundano es sólo posible gracias a que la Erschlossenheit del Dasein en tanto que ser-en-el-mundo abre una perspectiva inédita de virtuales "puntos de encuentro". El "revelar" o "hacer accesible" debe entenderse como el "suceder" o "sobrevenir" de un proceso alumbrador o Lichtung en el ser del Dasein. La Erschlossenheit, entonces, no es tan sólo el fundamento formal de todo posible vínculo veritativo, sino que de hecho ya en sí mismo

(182) Heidegger, SuZ, 147.

lo contiene; y puesto que la *Erschlossenheit* surge del carácter intervenible u operable del ser del *Dasein* (el *Zu-Sein*), todo posible vínculo de verdad es, por lo pronto, un interés por la verdad o, correlativamente, por la no-verdad, polaridad que se debe al efecto producido en la rigidez veritativa por la esencial movilidad de la *Erschlossenheit*. Con lo cual hemos dejado muy atrás el punto de partida, consistente en el rechazo por Heidegger del ingenuo y onticista "gelichtetes Verhalten". Después de este recorrido, sin embargo, podemos ver claro la razón por la cual la reconsideración radical del "gelichtetes Verhalten" exigió también un cambio de denominación. La *Erschlossenheit* surgió, de este modo, como el concepto fundamental por medio del cual Heidegger, junto con los conceptos correlativos de *Offenbarkeit* (manifestidad) y *Unverborgenheit* (des-en-cubrimiento), tematiza en *SuZ* la cuestión acerca de la verdad.

bb) Verdad. Universalidad y descriptivismo. El carácter veritativo del ser. La "tendencia encubridora" o *Verdeckungstendenz* de la verdad.

Hechas las precisiones que preceden, persiste para nosotros el problema de determinar el sentido del tema "verdad" como articulación entre las dos doctrinas que venimos estudiando, y en lo que sigue nos aplicaremos a su resolución. Empezaremos analizando cómo la verdad fenomenológica se halla prejuzgada por el autoconfinamiento de la doctrina en el objetivismo, a causa de la inextricable vinculación de la misma con la *Selbstgegebenheit*. A continuación referiremos la aporía de la verdad descriptiva, justificadora, a su vez, del giro idealista, y veremos como el idealismo fenomenológico remite irremediabilmente la verdad hacia una mera "verdad de la cosa". En términos generales vamos a considerar la correlación fenomenológica entre verdad, ser, y cosa, así como la triple implicación de verdad como autodonación, autodonación como ser, y ser como objeto. También atenderemos a cómo la "verdad en tanto que acto" de la fenomenología, precursora del carácter dinámico de la *Erschlossenheit*, queda prisionera, so pena de degradación, del ámbito vivencial en el que ha sido formulada. Por esta razón la verdad fenomenológica sobreviene en nuestro tema como un elemento definidor de una ruptura, ya que se trata de un planteamiento incommensurable con el de la ontología fundamental.

Ante todo hay en la aporética de la verdad husserliana un aspecto cuya crítica por parte de Heidegger fue decisiva para la drasticidad del carácter anti-vínculo y anti-legitimación que es propio de la *Erschlossenheit*. Tal carácter constituye, en este caso fuera ya de toda duda, un elemento de discrepancia entre Husserl y Heidegger. Para atender a este aspecto hemos de remontarnos de nuevo al "principio de todos los principios" fenomenológico: la intuitividad presentificadora, es decir, la convicción de que en la experiencia autodonadora originaria se "proto-constituye" toda experiencia posible. Tal "superprincipio" significa, en el fondo, que todo posible conocimiento del ente en general se halla de antemano tipificado en las formas de la autodonación, y en definitiva que al ser siempre se le sobreimpone noemáticamente, por medio de tal tipificación, un concepto dominante, el cual prejuzga entonces toda posible tematización. Tal concepto orientador preeminente es "la cosa". "En términos generales es obvio que el ser trascendente, sea del género que sea, en cuanto que es comprendido como un ser para un yo, tan sólo puede venir dado en forma de dato si viene dado de la misma manera que viene dada una cosa." (183)

Pero las consecuencias de la exclusiva autorremisión de la fenomenología al "venir-dado-por-sí-mismo-para-un-sujeto" no se confinan en el inevitable "cosismo" onticista, sino que la fascinación husserliana por la *Selbstgegebenheit* incide directamente sobre su teoría de la evidencia y por lo tanto, como hemos ya visto, determina su concepto de verdad. Para Husserl la evidencia es el medio de acceso a los objetos, y en consecuencia es la condición de posibilidad para toda descripción. Tal "medio de acceso" consiste, como es sabido, en el "venir-dado-por-sí-mismo" del objeto. Pero no siempre los objetos "vienen-dados-por-sí-mismos". Sólo en el mejor de los casos, planteado como un ideal al que hay que tender asintóticamente, podremos acceder a los objetos y lograremos obtener su "ser-sí-mismo". Se trata de que la *Selbstgegebenheit* puede sobrevenir en mayor o menor grado, y es por lo tanto perfectible; puede, incluso, no darse en absoluto. Una fenomenología que pretende "ir hacia las cosas mismas", y describirlas "tal como son", tendrá que realizar, en una medida máxima, esta posibilidad de autodonación equivalente a la evidencia perfecta, o sea del completo "dar-

se-a-sí-misma" de la cosa. Pero la fenomenología no persigue tan sólo el ideal que consiste en describir "las cosas mismas", sino que además pretende alcanzarlo transcendentemente, es decir, por medio de una fundamentación universal de su propio quehacer descriptivo. Con lo cual la fenomenología se halla, por un lado, solicitada por la pretensión de optimizar el acceso al objeto, es decir, de alcanzar el objeto en condiciones de evidencia absoluta. Pero, por otro lado, tiene que realizar el mencionado ideal de la universalidad fundadora: la descripción fenomenológica ha de ser universal. Esta es la aporía de la verdad para la fenomenología descriptiva. Lejos de excluirse mutuamente, estas dos condiciones encuentran en la conciencia pura la posibilidad de su realización paralela, y ello explica el abandono del descriptivismo por Husserl. En la conciencia pura son posibles, en efecto, tanto el grado óptimo de evidencia, por cuanto la conciencia descriptiva queda confinada a describirse a sí misma, como la universalidad de la descripción, ya que la intencionalidad asegura la presencia de todo lo presentificable, y en suma de todo "objeto posible". Por tal razón el ideal descriptivista fue soslayado con el giro idealista, de modo que a partir de 1913 se afirmó aún más la perspectiva objetualista contra la que más tarde Heidegger habría de rebelarse. Con la superación del descriptivismo por parte de Husserl se acentuó aún más, en efecto, la nivelación onticista del ser que es consubstancial con la fenomenología: "El abandono definitivo de la descripción pura supuso el acceso a una ontología cartesianizante de la conciencia pura, para la cual 'representación' y 'representación de objeto' tienen que coincidir necesariamente." (184) Tal coincidencia necesaria expresa el grado de mutua vinculación que mantienen las dificultades planteadas alrededor del concepto fenomenológico de verdad. El objetualismo está relacionado con la exigencia de la *reines Bewusstsein* y ésta con la autodonación, la cual es impuesta por el transcendentalismo que desplazó al descriptivismo. La interdependencia entre "ser", "cosa", y "verdad" fue, de hecho, una constante para el pensamiento husserliano: "Verdad y ser son, en igual medida, 'categorías' correlativas. No se puede relativizar la verdad y dejar inalterada la obje-

(184) Bernhard Rang, "Repräsentation und Selbstgegebenheit", *Phänomenologie heute: Grundlagen und Methodenprobleme*, obra colectiva: sin editor, (Freiburg i.B.: Alber, 1975), 131.

tividad del ser." (185) Esta correlación entre ser y verdad óptica será impugnada por Heidegger, quien la denunciará como el substrato metafísico de la fenomenología. "Pertenece a la lógica de la metafísica la cuestión acerca de la vinculación recíproca originaria de verdad y ser, el problema del carácter veritativo del ser." (186) Substrato metafísico insostenible y de imposible función fundamentadora, ya que en el fondo pretende ontificar y presentificar lo que, en tanto que vivencia, es originariamente abierto y posibilista. En sus lecciones de 1927 insiste Heidegger en este aspecto específicamente vivencial de la verdad fenomenológica, de la que en SuZ señala, como veremos luego, la "posibilidad de degeneración" cuando se la cosifica en "enunciado comunicativo". "La verdad es el darse de la identidad de lo significado y lo intuido, de manera que la evidencia es experienciada (erfahren) en la captación de la cosa intuida. El ser-verdad es experienciado como un proceso (Verhalt) del orden de la identidad entre lo significado y lo intuido; un proceso-de-verdad (Wahrverhalt) en el que reside el ser-verdad (das Wahrsein). [La verdad] no es la existencia de una identidad entre lo significado y lo intuido, sino el acto mismo de la evidencia." (187) A la verdad le atribuye la fenomenología, por lo tanto, el carácter elusivo-existencial de acto; pero con ello señala Heidegger, al mismo tiempo, el peligro de degradación que es inherente en tal "verdad" y, con él, la peculiar intransmisibilidad de lo verdadero. "Todo concepto y toda proposición de originaria factura fenomenológica quedan expuestos, en la medida que se convierten en enunciados comunicables, a una posible degeneración (Entartung). Transformados en enunciados, son divulgados con una total ausencia de comprensión (leeren Verständniss), pierden su razón espe-

(185) Husserl, LU I, 101.

(186) Heidegger, GA 26, 193. En contraposición con el ser aletheico, entendido como proceso-physis-emergencia-automanifestación, desde Platón "el Ser es reducido a un ser (Being is reduced to a being)". (Richardson, *Phenomenology*, 17). La verdad pasa gradualmente a ser la contemplación adecuada de las Ideas, la correspondencia entre el ente contemplador y las ideas contempladas. La noción de verdad en tanto que conformidad desplaza a la verdad-aletheia.

(187) Heidegger, GA 20, 69. A todo lo largo de este trabajo traducimos Verhalt por "proceso", "ocurrencia" o "sobrevenimiento", y Verhaltung por "hábito" o "proceder".

cífica de ser, y se convierten en postulados desarraigados." (188) Lo cual es una consecuencia, a su vez, del proceso degenerativo que sufre la experiencia originaria del ser por parte del ente existente (experiencia del ser que se halla inscrita en la dimensión proyectiva de toda vivencia) cuando se la reduce al nivel óntico-objetual que es el propio del enunciado. "El origen ontológico del ser del Dasein no es en modo alguno 'inferior' (geringer) a lo que procede de él, sino que ya de entrada lo supera en potencia (Mächtigkeit), y de hecho todo 'proceder de' es, en el ámbito ontológico, degeneración." (189) Así remata Heidegger su crítica de la verdad fenomenológica: la única dimensión extraóntica de la misma, consistente en el aspecto vivencial-abierto del acto adecuador, y que era asimismo la única compensación posible al necesario objetivismo de todo el planteamiento husserliano, se revela ahora expuesta a la degradación y la incommunicabilidad que sobrevienen con la des-vivenciación. El peligro de la nivelación óntica es múltiple para la verdad fenomenológica, y acecha a ésta en todos los sentidos. Además se trata de un peligro inexorable, y el único recurso que le queda a la verdad consiste en no afrontarlo, preservando así su naturaleza esencialmente abierta y a-teorética. Esto es precisamente lo que lleva Heidegger a cabo en la ontología fundamental en relación con el tema de la verdad.

Recapitulando lo que hemos venido refiriendo, podemos constatar que Heidegger construye la noción fundamental-ontológica de verdad como *Er-schlossenheit* a partir de una impugnación múltiple. En primer lugar rechaza Heidegger, como hemos visto, la triple amalgama siguiente: verdad como autodonación, autodonación como ser, y ser como objeto. En segundo lugar ataca la parcialidad fenomenológica en pro de la percepción, el presencialismo, el teoricismo y la evidencia. "Cree Heidegger que la fenomenología se orienta demasiado exclusivamente hacia la percepción, |y que además| convierte el ideal de transparencia propio a todo proceder lógico en referencia obligada para todos los procesos (Vollzüge) sean del tipo que sean, aún de índole práctica o religiosa. La verdad contemplada o teórica usurpa la

(188) *Idem.* SuZ, 36.

(189) *Loc. cit.*, 334.

validez de cualquier otra pretensión a la verdad." (190) Y en tercer lugar desatiende Heidegger todo recurso a cláusulas fundamentadoras o legitimadoras de la verdad, y pugna por entender ésta desde un registro irrevocablemente extra-óntico, y por lo tanto no vinculante desde la subsistencia o *Vorhandenheit*. "Heidegger ha formalizado el concepto de verdad de una manera tal que lo hace equivalente al concepto más amplio de revelar o hacer-accesible (*Erschlossenheit*). Con lo cual queda suprimido el sentido específico de 'verdadero': la pretensión a ser fundamentado y a ser legitimado. P. ej. designa la resolución (*die Entschlossenheit*), o sea la existencia según el modo de la autenticidad, como 'la verdad del *Dasein* que por ser auténtica es la más originaria', lo cual es lógico que sea así, ya que la resolución es la revelación (*Offenbarkeit*) desde el punto de vista de la autenticidad. Se trata de que la resolución es precisamente la verdad auténtica no sólo proque transgrede o va más allá de la reflexión objetiva que precede la decisión, sino sobre todo porque la misma resolución adquiere su perfil propio en contra, precisamente, de la cuestión centrada en la verdad." (191) Esta bella alegoría de Tugendhat muestra, en último término, como Heidegger ha efectivamente tomado de la fenomenología un velado desprecio hacia formas más realistas de legitimación que las que corresponden a las vivencias adecuadoras e identificadoras, desprecio que, a su vez, no tiene más remedio que postular la equivalencia, husserliana por excelencia, entre "ser" y "verdad de la representación". Situados en tal perspectiva, la posibilidad de error queda, cuando menos, desactivada, habiendo sido tal recurso desactivador conservado por Heidegger en su doctrina. Pero al mismo tiempo no puede dudarse, a la luz de lo que precede, del absoluto rechazo de la ontología fundamental hacia el lastre onticista, representacionista y objetualista de la "verdad" tal como Husserl la entiende. El nexo predominante en el entramado de las actitudes de Heidegger hacia la fenomenología, en lo que se refiere al tema de la verdad, detenta, según lo visto hasta aquí, un claro carácter de ruptura.

(190) Pöggeler, *Phänomenbegriffs*, 128.

(191) Tugendhat, *Selbstbewusstsein*, 239-240.

Queda, por último, un aspecto concluyente de la temática que gira alrededor de la noción de verdad. Se trata, dicho del modo más conciso posible, del contraste radical que presentan la "verdad recta" de Husserl y la "verdad que depende de su propio encubrimiento" de Heidegger. Expresado en términos más específicos, nos estamos refiriendo al contraste entre, por un lado, la tematización de la verdad en la fenomenología, la cual se atiene a la evidencia apodíctica y objetivista, y rechaza toda posible infiltración de ambigüedad; y, por otro lado, la tematización de la verdad en la ontología fundamental, la cual, al postular la primacía de la llamada "tendencia encubridora (Verdeckungstendenz)" de la verdad, confiere a ésta un carácter insuperablemente ambivalente. Este importante contraste entre las dos doctrinas ha sido pormenorizadamente analizado por Tugendhat en su obra sobre el concepto de verdad. "En Husserl es fundamental la convicción de que basta con sólo colocarse in-mediatamente ante la cosa para poderla conocer en su verdad, |ya que| lo que se nos da en una presencia inmediata forma un ámbito de evidencia apodíctica. (...) Cuando, por el contrario, se presupone una tendencia principal al encubrimiento (eine Verdeckungstendenz), se hace entonces ya imposible situarse simplemente ante la cosa misma, imposibilidad que afecta incluso a la verdad prefilosófica, en la medida en que ésta concierne al propio horizonte de comprensión." (192) Habiendo referido en detalle las presuposiciones de la teoría fenomenológica de la verdad, vamos a explorar ahora el mismo tema de la verdad en la ontología fundamental, cuyo punto de arranque hemos establecido ya al analizar el concepto de *Erschlossenheit*. Con lo que, de pasada, esclareceremos el vínculo fundamental entre *Erschlossenheit* y verdad fundamental-ontológica, vínculo correlativo del que, planteado en términos de oposición, existe entre el "gelichtetes Verhalten" y la *Erschlossenheit*, y el cual hemos interpretado ya en esta misma sección.

El punto de partida está constituido por la instancia que Tugendhat denomina la "Bewegtheit" (propiamente, la "conmoción" o "versatilidad" de la *Erschlossenheit* en el ámbito de la existencia: tal "conmoción" del fundamental comprender del ente existente tiene importantes consecuencias, según Heidegger, en la formación de todo "vínculo veritativo" o *Wahrheitsbe-*

(192) Idem, *Wahrheitsbegriff*, 323.

zug. La "conmoción" de la Erschlossenheit es, en el fondo, la situación de libertad en la que el Dasein se encara con sus propias posibilidades. Al Dasein, en efecto, no tan sólo se le hacen accesibles sus posibilidades en la medida que las realiza, sino que una posibilidad se hace accesible al Dasein en tanto que posibilidad incluso en el caso que éste se decida en contra de su realización. Si el Dasein decide realizar una posibilidad, ésta se le hace sobre todo accesible al constatar que no ha realizado las posibilidades alternativas; y si decide no realizarla, en esta misma decisión negativa se le revela al Dasein la posibilidad. La posibilidad pura no debe ser confundida con la posibilidad existencial, ya que ésta, ciertamente, sólo le es hecha accesible al Dasein en la medida en que la realiza: "todo proyectar, fundamentalmente dirigido hacia el futuro, no capta temáticamente la posibilidad proyectada por medio de una significación, sino que se vuelca en ella (wirft sich in sie) en tanto que posibilidad" (193) Según Heidegger, en esta misma libertad de realizar o no cada posibilidad se halla implantada la necesidad, para el Dasein, de ponerse en claro consigo mismo, o sea de alcanzar la autotransparencia, la cual, a su vez, suscita la cuestión de la verdad de la propia existencia. Sin embargo, Tugendhat ha mostrado convincentemente que, si bien la Erschlossenheit hace posible un replanteamiento radical de la cuestión de la verdad, a su vez la "relación veritativa" o Wahrheitsbezug es un factor determinante para la referida "conmoción" de la Erschlossenheit. Tal "conmoción" o "reversibilidad" es especialmente ejemplificable en la alternativa, en la que se halla preso el comprender fáctico del Dasein, entre la transparencia propia a la existencia auténtica y la opacidad de la inauténtica. La esencia de la Erschlossenheit, entonces, consistiría precisamente en esta "conmoción" que la hace ser, a veces, lo contrario de lo que en realidad es: el hacer-accesible puede volverse ocasionalmente un no-hacer-accesible, el revelar se puede transformar en un ocultar, la Erschlossenheit puede resultar en una Verschlossenheit. Es significativo que la Erschlossenheit sólo pueda aprehenderse por medio de esta polaridad, en la cual consiste la aludida "conmoción"; de tal modo que si no es realizándose en la Bewegtheit (un hacer-accesible que podría no ser tal), no es posible que la Erschlossenheit se realice en modo alguno. Surge aquí la Erschlossenheit proto-veritativa de

la ontología fundamental como clara componente de ruptura en relación con la intencionalidad fenomenológica: el decidido estar-dirigido-hacia de la intencionalidad no parece ser commensurable con la versatilidad o plasticidad radicales (ya que se trata en el fondo de una capacidad de autorreversión) de la *Erschlossenheit*, de la cual la intencionalidad no pasa de ser un caso particular. El hacer-accesible o revelar, en efecto, no es el ingenuo estar-manifiesto de lo que es hecho-accesible, sino que es el arrancar lo que se hace-accesible a una situación previa de no-estar-accesible, es decir, a la *Verschlossenheit* heideggeriana. Ninguna posible homologación, pues, con la rígida direccionalidad del vínculo intencional, por más que éste pueda ser interpretado en tanto que un mero apuntar-hacia, el cual, como hemos visto, constituye al mismo tiempo una expectativa de evidencia: ya que, en cualquier caso, el cumplimiento o realización de tal expectativa en nada puede apartarse de lo prescrito por el vínculo intencional que la suscita. Ningún tipo de "commoción" es, pues, posible en el caso de la intencionalidad.

Ahora es preciso avanzar un paso más en la comprensión de esta "commoción" de la *Erschlossenheit*. No se trata tan sólo de que el hacer-accesible sólo pueda ser comprendido sobre el fondo de su eventual no-tener-lugar; no es que la revelación sólo sea concebible partiendo de la posibilidad de que no sobrevenga. Se trata sobre todo de que, como señala Heidegger, el mismo ser del *Dasein* se halla sujeto a una tendencia de signo contrario a la de la *Erschlossenheit*, y que, en el caso capital de la comprensión, se resuelve en una tendencia al encubrimiento o *Verdeckungstendenz*. Con lo cual surge el problema de que, por un lado, el ser del *Dasein* consiste en la *Erschlossenheit* misma, mientras que por otro lado el rasgo más característico de la *Erschlossenheit*, o sea su commoción o talante versátil, surge de la tensión entre las encontradas tendencias del hacer-accesible y del encubrir. Para Tugendhat la solución a este dilema estriba en que Heidegger concibió de hecho la *Erschlossenheit* como una "commoción bifronte" (*zweiseitige Bewegtheit*) que unifica el hacer-accesible y el encubrir, pero que no los uniformiza, es decir, no los amalgama en un todo indiferenciado, de manera que permanecen discernibles en una *Erschlossenheit* unitaria. Esta coexistencia unificada del aspecto revelador y del encubridor, aparece claramente manifestada en las consecuencias de la *derección* en la existencia. Esta sobreviene siempre en un ámbito de posibi-

lidades: el ente existente existe en tanto que (se) proyecta, y por lo tanto su existir se halla supeditado a la inasibilidad y provisionalidad que son esenciales en todo proyecto. El ser-en-el-mundo del Dasein consiste en un existir primordialmente inseguro, revisable y flotante. Sobre todo porque en la posibilidad suprema del Zu-Sein, es decir, del ser eminentemente intervenible, se halla la posibilidad contraria, el no-llegar-a-ser, indeleblemente inscrita: "posibilidad" no quiere tan sólo decir eventualidad electiva, sino que asimismo significa que la realización puede no tener lugar. Tal característica de perpetuo "estar en trámite" del ser-en-el-mundo del Dasein es denominada por Heidegger, usando una palabra rigurosamente intraducible, Unheimlichkeit, y es elevada al rango de modalidad básica de la existencia, siendo entonces todos los modos, aún los sosegados y acomodaticios, del existir, meras variantes de este fenómeno fundamental. "El ser-en-el-mundo sereno y encalmado es un modo de la Unheimlichkeit de la existencia, y no al revés. El sentimiento de estar a la int^uerie (das Unzuhaus) debe ser considerado por la ontología fundamental como el fenómeno más originario." (194)

cc) La Unheimlichkeit de la existencia, y la "comoción" del hacer-accesible o Erschlossenheit. Verdad como des-encubrimiento. Inautenticidad, auto-encubrimiento, y degradación del Dasein en relación con la verdad.

Llegados hasta aquí cabe preguntarse, ¿qué tiene que ver el descubrimiento de la Unheimlichkeit como fenómeno fundamental de la existencia, con nuestra originaria pretensión de esclarecer la determinación recíproca de Erschlossenheit y "vínculo veritativo"? Confrontado con la provisionalidad y precariedad de la existencia, concluye Heidegger que el ser del Dasein se halla "empapado de futilidad (von Nichtigkeit durchsetzt)" (195), y constata que el Dasein sólo puede realizar tal inanidad (el Dasein, en efecto, realiza su ser, y por tanto no tiene más remedio que realizar esta misma Nichtigkeit en la que consiste) por el paradójico medio de retroceder ante

(194) Loc. cit., 194.

(195) Loc. cit., 285.

su propia y fundamental Unheimlichkeit. El Dasein se enfrenta con su Unheimlichkeit a base de eludirla, soslayarla y, en definitiva, desentenderse de ella; con esta finalidad el Dasein, "huyendo de sí mismo", se oculta a sí mismo su propia Erschlossenheit, sus propias posibilidades de hacerse-accesible, o sea de revelarse a sí mismo. Con lo cual el Dasein pierde por partida doble: se ocluye el acceso hacia sí mismo, sin que al mismo tiempo consiga eludir de verdad su constitutiva Unheimlichkeit, ya que en el fondo lo único que hace es extraerla de la finalidad de su proyecto; pero la sigue conservando subrepticamente en cuanto que la Unheimlichkeit es tan fundamental que no puede dejar de acompañar la realización del proyecto mismo. Al ocultarse a sí mismo, en tanto que se oculta sus propias posibilidades de autorrevelación, el Dasein renuncia a su hacerse-accesible a sí mismo; y en la medida en que el Dasein es un ente para el que su ser está en juego (geht es um) en tanto que ser-hecho-accesible, renuncia también el Dasein a sí mismo. Sin embargo, este "cerrarse para sí mismo" es una operación que pone el Dasein en práctica solamente en última instancia, es decir, cuando no es ya posible la simple huída de sí mismo en tanto que ser-en-el-mundo, huída que consiste en ocultarse la inanidad de su condición mundana. Así vemos que el Dasein dispone de dos sistemas defensivos: el más primario de "cortina de humo y huída", es decir, de auto-ocultación de la futilidad de su ser-en-el-mundo, seguida de la consiguiente "huída de sí mismo en el mundo" (es lo que Heidegger llama "Flucht- und Verdeckungs-tendenz"). Y en el caso de que este sistema defensivo falle, dispone también el Dasein de un sistema "secundario": el ya descrito del "autocerrarse", es decir, de ocultarse a sí mismo sus propias posibilidades de revelación. Heidegger, en ocasiones, parece ensalzar el efecto auto-centrador del "primer sistema", por cuanto que (si tal sistema funciona, es decir, cuando no es preciso que el sistema secundario entre en acción) entonces el Dasein puede y debe dedicarse a sus propias posibilidades, para así poder ocultarse a sí mismo las que el mundo le brinda: es así que el Dasein puede alcanzar una plenitud de autorrevelación. Sin embargo, y a pesar de que da lugar a esta indirecta fertilización del proceso autorrevelador del Dasein, el sistema de "ocultación y huída" ante la mundanidad es designado por Heidegger como "degradación" (Verfall). En la medida que se oculta y huye, el Dasein se degrada hacia su propia inautenticidad (Uneigentlichkeit), considerada como un corrupto modo de ser sí mismo. El Dasein, en efecto, no huye de unos entes para caer en otros, sino que en el mismo movimiento de huída

niega el carácter de posibilidad de aquello de lo cual huye, con lo cual reniega de su propio carácter realizador y se des-caracteriza, es decir, se vuelve inauténtico. Precisamente en la degradación inherente al "sistema de ocultación y huida" entrevé Heidegger una tendencia del Dasein a "ser en la no-verdad". Constata en ella un interés del Dasein hacia la no-verdad (un interés negativo hacia la verdad) (196), el cual se articula en dos tendencias distintas. Por un lado el Dasein está interesado en la no-verdad, ya que pretende ver las cosas distintas a como realmente son; por otro lado está activamente desinteresado de la verdad, ya que pretende no ver las cosas de modo distinto a como en general se las ve. ¿Por qué pretende el Dasein, ya sea la falsedad, ya sea el conformismo ciego? La falsedad (la no-verdad) es el único medio de que el Dasein dispone para soslayar sus propias posibilidades (al tomarlas por otra cosa no las puede constatar) y en definitiva para evitar su propio ser; con lo cual no sólo se oculta sus eventuales virtualidades, sino que también se sustrae a sí mismo la evidencia de su libertad de elección, y de esta manera sobreviene la alternativa del desinterés conformista: la posibilidad es acogida, pero no en tanto que tal posibilidad, sino como simple opción de consecuencias enteramente transparentes. Interés por la no-verdad y desinterés por la verdad, pues, son las dos modalidades de la degradación o Verfallen, la cual es a su vez una característica de la fundamental "conmoción" de la Erschlossenheit. A partir de este resultado podemos empezar ya a sacar conclusiones. La Erschlossenheit aparece, por lo pronto, como el emblema mismo del a-ser del Dasein, de la intrínseca movilidad de un ser, el Zu-Sein, eminentemente intervenible, y que es el ser, en definitiva, que está en juego para el Dasein. Tan antifijista es la Erschlossenheit, en efecto, que de todas las consecuencias de su esencial movilidad detenta la primacía la tendencia contraria a la Erschlossenheit misma: el cerrarse a sí mismo del Dasein y el ocultarse sus auténticas posibilidades. Con ello la degradación que he-

(196) Interés negativo que se presenta con una nitidez mucho mayor que el que puede derivarse del "sistema secundario de defensa", el cual, como hemos visto, consiste en el "cerrarse" del Dasein ante sí mismo, es decir, ocultarse sus propias posibilidades de autorrevelación. Es más bien, en este caso, una oclusión o una ocultación que, sin duda, plantea dificultades a la verdad en tanto que introduce en la auto-transparencia una dimensión de opacidad; sin que por ello se pueda decir, no obstante, que se trata de una tendencia intrínsecamente dirigida hacia la no-verdad como tal.

mos venido refiriendo es considerada por Heidegger como el impulso fundamental portador del ente existente, y que, combinado con la tendencia contraria del Dasein hacia la autotransparencia (tendencia que, recordémoslo, no puede en modo alguno disputar la primacía a la degradación), componen la ya referida "conmoción" de la Erschlossenheit. Conmoción que en el fondo consiste en que, si bien el Dasein pretende ocultarse continuamente su verdadero ser, al mismo tiempo está siempre muy lejos de conseguir una ocultación total. Ya que una ocultación absoluta del propio ser sería una contradicción consigo misma, dado que en la misma pretensión de autoocultarse reconoce implícitamente el Dasein su propio ser. El Dasein consigue autoocultarse sólo en la medida que le permite la situación fáctica. Así, un interés predominante del Dasein por ocultar y encubrir, contrarrestado por una tendencia de signo contrario, es decir, un impulso hacia la autotransparencia y la revelación, pero que, sin embargo, en su posición derivada, nunca llega a igualar a aquél, constituyen la "conmoción" unificada de la Erschlossenheit.

Las consecuencias del análisis heideggeriano de la Erschlossenheit para la problemática que gira en torno a la noción de verdad, son especialmente perceptibles en el ámbito de la autocomprensión del Dasein. Tales consecuencias, hay que recordarlo, se resumen en la afirmación de que el Dasein está más interesado en la no-verdad que en la verdad. Lo cual no parece en absoluto cierto en el ámbito mundano-natural, donde la autopreservación del Dasein tiene mucho más que perder con la no-verdad que con la verdad. "El interés por la conservación de la vida es inseparable, en un nivel antropológico, de una existencia organizada por medio del conocimiento y de la acción." (197) No ocurre lo mismo, sin embargo, en el hacerse-accesible del Dasein a sí mismo, es decir, en la actividad autorreveladora del Dasein. En este ámbito fundamental de autocomprensión, el interés en la no-verdad es, en efecto, tan preponderante, que llega a constituir el fundamento de todos los intereses restantes. Se trata de la situación siguiente: el Dasein se hace accesible a sí mismo en la medida en que se pone en claro sus propios intereses; pero ello quiere decir que de algún modo los tiene que legitimar para sí mismo, es decir, tiene que cultivar el interés

(197) Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973), 260.

que le permita tomarlos justificadamente como tales intereses; **interés justificador** que, en definitiva, no puede ser más que el interés por la no-verdad. Esto quiere decir que el Dasein tiene que justificarse el horizonte de sus intereses, horizonte que necesariamente se destaca sobre un fondo global de des-interés, ya que todo interés supone automáticamente el correlativo sistema de intereses negativos. "Son característicos, en todo interés, los rasgos de particularidad e irracionalidad parcial. (...) Los intereses son siempre antagónicos, y no suministran razones para que se pueda decidir entre ellos." (198) Todo interés, en efecto, corresponde a una decisión arbitraria: "El concepto de interés jamás se podrá quitar de encima (nie loswerden) una cierta sospecha de subjetivismo" (199). Entonces, dado que la autoimposición del doblete interés/desinterés nunca se halla existencialmente arropado por una razón última, al Dasein, en su empeño por justificarse su (arbitrario) horizonte de intereses, no le queda más remedio que renunciar al interés por la verdad. Para poder mantener un interés cualquiera tiene el Dasein que mantener simultáneamente un interés hacia la no-verdad. Por esta razón decíamos que el interés por la no-verdad es el interés fundamental. Es el interés que hace posible la existencia de todos los intereses restantes, y que al mismo tiempo señala paradójicamente el único camino efectivo (la superación del interés por la no-verdad presupone el reconocimiento no sólo de la existencia del mismo, sino además de su papel de interés primario) que conduce a la realización del interés (secundario) hacia la verdad. Interés que, en esta perspectiva, se revela como un peculiar anti-interés (peligroso, por tanto, para el Dasein, cuyo ser está en juego en cualquiera de sus **inter-esses**), ya que 1) su poder vinculante es independiente de todo otro posible interés, y es aún efectivo en ausencia de interés alguno; 2) al contrario de lo que ocurre con los demás intereses, el interés por la verdad no implica des-interés correlativo alguno: el "des-interés por la no-verdad" es un enunciado carente de sentido. Estas reflexiones, en suma, permiten constatar que: 1) el interés "naturalmente" primario va dirigido en contra de la verdad; 2) como condición para tal "interés primario", surge un "no poder dejar de referirse", un "estar en

(198) Rüdiger Bubner, "Was ist Kritische Theorie?", *Phil. Rundschau*, 16 (1969), 232.

(199) Heinrich M. Schmidinger, *Das Problem des Interesses*, (Freiburg i. B.: Alber, 1983), 66.

definitiva referido o consignado", paradójicamente, a la verdad; 3) por esta causa aparece que a) la "voluntad de verdad" no es el afecto primario que, hasta Nietzsche, presupone la tradición de Occidente, y b) tal "voluntad de verdad" es, sin embargo, posible: pero a condición de que previamente se neutralice el preponderante afecto de signo contrario.

Tal constatación corrobora el antagonismo entre la verdad apodícticamente "directa" de Husserl y la verdad como "des-encubrimiento" de Heidegger. (200) Esta última es una verdad que tiene que combatir constantemente contra una tendencia encubridora; es una verdad indirecta, agonal e irremisiblemente ambivalente. La verdad antagónica de Heidegger poco parece tener en común con la verdad de la "evidencia inmediata" y de la "intuitividad presentificadora" que hemos venido glosando: la verdad estipulada por un Husserl que cree "que basta con colocarse in-mediatamente ante la cosa para poderla conocer en su verdad". Ya que si la tendencia al en-cubrimiento es fundamental, este "situarse in-mediatamente ante la cosa misma" es estrictamente imposible. Si la Verdeckungstendenz predomina, todo posible atisbo de verdad, por mínimo que sea, deberá ser logrado a costa de una labor de Sísifo contra un en-cubrimiento que llevará las de ganar. "Es siempre en tanto que remoción de encubrimientos y opacificaciones, y derribo de las obstrucciones con las que se bloquea a sí mismo, que el Dasein descubre y se aproxima al mundo, y se hace accesible a sí mismo su propio ser." (201) A pesar de lo desesperado que, ya a primera vista, parece tal trabajo de "remoción de encubrimientos", en la estructura formal de todo proceso encubridor surge un factor que todavía complica más las cosas para un Dasein instalado en la perspectiva rigurosamente trágica de tener que luchar contra un destino de ocultación que él mismo se impone. Se trata de lo siguiente: todo encubrimiento logrado, encubre asimismo el hecho de que ha sido efectuado con éxito el proceso encubridor. Parafraseando el clásico *ars est celare artium* se puede afirmar que sólo se encubre bien cuando se encubre que se encubre. A causa de esta peculiaridad de todo encubrimiento, el Dasein nunca puede disponer de un criterio acerca de si "de verdad" está

(200) Des-encubrimiento y no, como suele decirse, des-cubrimiento, es el equivalente castellano de la interpretación heideggeriana de *aletheia*.

(201) Heidegger, SuZ, 129.

tendiendo a la verdad. El Dasein corre continuamente el peligro de tomar lo encubierto por manifiesto (des-encubrimiento) y viceversa: su interés hacia la no verdad es inquietantemente similar a su supuesta voluntad de verdad. La propia tendencia del Dasein a des-encubrir puede estar, en el fondo, dirigida a encubrir: ante el dato nunca podrá cerciorarse de si se trata de un encubrimiento encubierto o bien de la inocente Selbstgegebenheit de la cosa misma. El Dasein, entonces, está paranoicamente expuesto a presentir encubrimientos donde no los hay, ocultándose a sí mismo, en tal caso, la misma verdad que pretendía andar buscando. Tenía el Dasein dicha verdad ante sus ojos, pero por recelo ante su aparente des-encubrimiento (que bien podía ser el inicio de una perfecta ocultación) decide trocársela por una falsa verdad obtenida por un forzado des-encubrimiento de lo que estaba simplemente expuesto y, por tanto, en modo alguno había de des-encubrir. Y tampoco puede el Dasein decidirse a tomar dato alguno como lo que en sí mismo aparenta ser, pues siempre puede tratarse de un encubrimiento en la perfecta ocultación de su calidad de encubierto.

Lo cierto es, sin embargo, que tras estas reflexiones no se acaba de ver claro cómo, a fin de cuentas, puede la verdad ser posible. Si el Dasein se oculta la verdad acerca de su ser, y se oculta que se la oculta, ¿cómo puede jamás acceder a ella? El único resultado seguro es la constatación de que para alcanzar la verdad hay que pasar por la Verdeckung, tanto si ésta se halla manifiesta como si se disimula ante sí misma. A este respecto señala Tugendhat que, a pesar de todo, en el mismo proceso encubridor está contenido el indicio que puede conducir a la verdad a la cual encubre. Tal indicio corresponde al hecho de que la Verdeckung no es tanto un resultado como un **proceso**: lo mismo que la verdad a encubrir acecha continuamente, un satisfactorio encubrimiento de tal verdad deberá consistir en una acción también constantemente dirigida a abolirla. Lo cual significa que el proceso encubridor deberá estar continuamente "apuntando" a la verdad que encubre, para así mantener eficazmente orientado el esfuerzo ocultador. En el fondo, la aludida "conmoción" del fundamental proceso de encubrimiento con el que el Dasein se halla constantemente comprometido, consiste en esto: por más que la Verdeckung pueda ser perfecta hasta el punto de que consiga encubrir el hecho de que encubre, se trata, en todo caso, de una acción de encubrimiento que, precisamente porque es eficaz, alcanza constantemente su objetivo encubridor, pero de tal manera que en esta misma constancia delata

el objetivo al que dirige su acción encubridora, no pudiendo dejar de señalar aquello a lo cual continuamente encubre. El encubrimiento es, en definitiva, un proceso evitador (un "avoidance drive", en terminología antropológica) en el que siempre es posible entrever qué es aquello a lo cual evita. Así, para el Dasein, la verdad del propio ser se halla siempre modulada por una tendencia radical al encubrimiento; el acceso a tal "verdad" existencial es, por consiguiente, problemático, y su preservación, cuando menos, precaria. Como decía el Heidegger joven, entonces todavía diltheyano: "das Leben ist diesig" (202), es decir, la vida, la existencia, se oculta a sí misma la plena e inmediata manifestación de sí misma: ante la existencia se estrella estrepitosamente el presencialismo de Husserl. Tal afirmación se anticipa a la constatación, hecha por el Heidegger de SuZ, de que para el Dasein el ser, y aún el suyo propio, que es precisamente "lo que está en juego" para él, de acuerdo con la fundamental tendencia de éste al encubrimiento, lejos de coincidir con el inmediato ser de la conciencia, hecho accesible por la epojé husserliana, es estrictamente "lo más alejado" (203). En todos los casos el ser es puesto de manifiesto por el Dasein, pero no en tanto que totalidad óptica subsistente (el ser hecho accesible como presencia del "ente más general"), sino en tanto que consecuencia de un proceso dinámico que tiene que contrarrestar persistentes tentativas de encubrimiento. "Es el impulso (Drang), y no el espíritu, el que se entera de la realidad. La mirada esencialista y desrealizadora del espíritu tiene que irrumpir desde la realidad del impulso." (204) El ser es hecho accesible

(202) Gadamer, *Heideggers Wege*, 49. Gadamer aclara en seguida que "'Diesig' no tiene nada que ver con 'dies' [esto] sino que quiere decir vaporoso o neblinoso."

(203) Heidegger, SuZ, 324.

(204) Gadamer, op. cit., 106. Esta sucinta formulación de lo esencial en el activismo-decisionismo-practicismo heideggeriano se refiere en este caso a Scheler, aunque dentro del contexto marcado por la obra de Heidegger. Vale la pena señalar que la visión trágica de la verdad, si bien interpretada en clave pasiva, permanecerá viva en el Heidegger maduro: "La experiencia de la verdad es una patencia que nos sale al encuentro (ein uns widerfahrendes Erleiden)." (Idem, *Unterwegs zur Sprache*, 159). Tal dignificación del "impulso", por otra parte, está en la línea marcada por la doctrina de la *Eigentlichkeit* o autenticidad, a la que nos vamos a referir en breve, y que es además uno de los conceptos más problemáticos de SuZ. "La diferencia entre 'autenticidad' e 'inautenticidad' ha de ser realizada sin que jamás se pue-

por el Dasein como siendo aquello que sobreviene más allá de todo lo que viene dado; lo que el "impulso" presiente, pero se le escapa al "espíritu" registrador de presencias. El ser "sobreviene" para el Dasein, pero sobreviene en una paradójica ocultación, ya que lo manifiesto es precisamente lo que viene dado, y en consecuencia el ser no es compatible con la manifestidad. Y cuando se consigue des-encubrir lo oculto siempre surge un más allá de lo des-encubierto que se halla más oculto todavía. Es gracias a que siempre queda un más-allá oculto, por más que pueda variar lo que se des-encubre, que siempre es posible, según Heidegger, des-encubrir lo que está encubierto. Se trata del tema, ya analizado, de la ocultación perfecta: el encubrimiento que encubre su mismo encubrir. Si con el des-encubrimiento no quedase ocultación alguna, ningún criterio nos permitiría decidir si lo des-encubierto es tal, o bien se trata, en realidad, del perfecto encubrimiento. Es el excedente de ocultación lo que legitima el proceso des-encubridor; el margen no des-encubierto certifica la eficacia de todo des-encubrir. Esto es lo mismo que decir que la manifestidad propia a la totalidad de lo manifiesto consiste, en último término, en ocultación. La condición para transgredir lo manifiesto, y por tanto para des-encubrir, es que lo oculto se manifieste como oculto: no es una paradoja la insistencia de Heidegger en la imprescindible manifestidad del encubrimiento de lo encubierto, la importancia que atribuye a la condición de que sea patente la ocultación de lo oculto.

Intentemos ahora recapitular sobre la compleja dinámica de la verdad en Heidegger. Ante todo es preciso orientarse en el entramado conceptual que hemos referido, y que por la peculiar (y en ocasiones deficiente) delimitación de las ideas fundamentales no se presta a una confrontación directa y nítida con la doctrina husserliana de la verdad, por más que sean palmarias las diferencias básicas de planteamiento. Llama la atención, por lo pronto, una serie de conceptos negativos que conviene clasificar. Se trata del par *Erschlossenheit/Verschlossenheit* (el hacer-accesible y el cerrarse ante la revelación), de la característica esencial de la *Erschlossenheit* llamada "*Bewegtheit*" (conmoción, versatilidad, plasticidad) de la

da estar seguro de tal realización". (Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, vol. I, (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983), 378). La acusación de voluntarismo no puede ser más obvia.

Verdeckungstendenz o tendencia al encubrimiento, considerada como el reverso de la tendencia a la Erschlossenheit, de la intraducible Unheimlichkeit, y por último de la degradación o declive (der Verfall, das Verfallen) que sobreviene al Dasein cuando, en el proceso de auto-encubrimiento, se hunde en el abismo de su Uneigentlichkeit o inautenticidad. El esquema general es el siguiente. La fundamental Erschlossenheit, o sea el hacerse-accesible, por parte del Dasein, tanto el ente intramundano como sus propias posibilidades de ser, puede llegar a transmutarse en su contrario, la Verschlossenheit o cerrazón ante tales posibilidades de revelación, y esta situación reversible o pulsante recibe el nombre de Bewegtheit (conmoción o versatilidad) de la Erschlossenheit. La Bewegtheit es la característica esencial de la Erschlossenheit y constituye la condición de posibilidad de todo proceso orientado a revelar o a hacer-accesible. Pero no tan sólo la Erschlossenheit puede revertir en Verschlossenheit; la misma tendencia del Dasein hacia la Erschlossenheit puede convertirse en una tendencia de signo contrario: la tendencia al encubrimiento u ocultación, o Verdeckungstendenz. Así esta reversión explica la Bewegtheit o "conmoción" intrínseca a la Erschlossenheit misma. Al propio tiempo la Verdeckungstendenz se debe a lo siguiente. La tendencia al encubrimiento es en realidad un impulso de huida frente a la modalidad básica de la existencia llamada Unheimlichkeit. Al pretender evitarla, el Dasein cae o se degrada (der Verfall, das Verfallen) hasta el punto de dar rienda suelta a la tendencia encubridora o Verdeckungstendenz la cual le precipita en la Uneigentlichkeit (inautenticidad); tendencia que, además, al hacerse efectiva, produce una Verschlossenheit que ocupa el lugar de la Erschlossenheit. En la degradación inherente a la tendencia al encubrimiento, degradación que es un impulso fundamental del Dasein, entrevé Heidegger una tendencia del mismo Dasein a "ser en la no-verdad". Sin embargo, el interés predominante del Dasein hacia el encubrimiento vendría contrarrestado, como se ha visto, por un interés derivado, dirigido hacia la autotransparencia y la revelación, y tal sería la consecuencia, en el plano veritativo, de la fundamental "versatilidad" o "conmoción" de la Erschlossenheit. En este apretado esquema el status conceptual de la degradación o Verfallen presenta cierta dificultad. Por un lado el Verfallen parece corresponder a un interés evitativo ante la Unheimlichkeit, pero por otro parece estar directamente asociado con la tendencia al encubrimiento. Con lo cual parece plausible pensar que el Verfallen es a la vez la causa y la consecuencia de la Verdeckungstendenz. La

huída produciría la degradación, y ésta daría lugar al encubrimiento, el cual, a su vez, confirmaría y agravaría aquélla. Así el Verfallen aparece como una estructura formal articulada alrededor de la Verdeckungstendenz, la cual, al mismo tiempo, interviene sobre todo posible interés por la verdad. Más todavía: la degradación es en sí misma el carácter esencial de la tendencia al encubrimiento. Ya que encubrir(se) la verdad sobre una cosa, a fin de que tal cosa no perturbe una determinada opción existencial, significa que, al tiempo que se evita tal cosa, se evita sobre todo la verdad acerca de tal cosa. Ocurre, por tanto, que todo interés encubridor debe ante todo ser interpretado en tanto que interés encubridor de la verdad. Es en este sentido que la cualidad intrínseca de la tendencia al encubrimiento consiste propiamente en degradación. Tal resultado cierra el esquema formal de la doctrina heideggeriana de la verdad. Llegados a este punto parece superfluo insistir ya más en la profunda disparidad entre el dramatismo de la dinámica a la vez creacionista y demoledora del entramado dispuesto por Heidegger, y la fanática apodicticidad de Husserl. El planteamiento de Heidegger se opone diametralmente a lo que Husserl entendía por verdad. Ya hemos visto como Husserl se autoconfinó en un ideal de legitimación absoluta de toda verdad posible, legitimación que debía ser efectuada por medio de la autodonación inmediata de una presencia intuible. En su afán de acceder sin concesiones a esta meta ideal, se vió Husserl obligado a instalarse en el único ámbito, la conciencia intencional, donde parecían ser posibles tanto esta verdad-qua-evidencia supuestamente absoluta, como el ideal correlativo de una fundamentación infinitamente transparente, es decir, sin Verdeckungen, sin Verschlossenheiten, y desde luego sin Verfallen alguno.

Y finalmente, ¿por qué hemos dicho al empezar que la "la relación de verdad" o Wahrheitsbezug, si bien asentada sobre la Erschlossenheit, a su vez era decisiva para la Erschlossenheit misma? Tugendhat ha mostrado, lo hemos señalado ya, que si bien la Erschlossenheit hace posible un replanteamiento de la cuestión de la verdad, a su vez la "relación veritativa" es un factor determinante para la referida "conmoción" de la Erschlossenheit. Más concretamente, la verdad es determinante para la comprensión de la principal característica de tal "conmoción", es decir, para la comprensión del Verfallen: el movimiento de ocultación y huída en el que el Dasein constantemente se encuentra. Haste el punto de que, si bien hemos visto que la tendencia del Dasein a la autotransparencia quedaba en una posición se-

cundaria respecto de la primacía de la degradación, una vez situados en el plano de la verdad habremos de convenir en que el interés por la verdad es todavía más fundamental que el interés por la no verdad. ¿Cómo sucede esto? En el fondo se trata de que la capacidad básica del Dasein de poder hacer proyectos se halla íntimamente ligada al problema de la verdad. Para que el Dasein pueda asumir un proyecto de sí mismo 1) tiene que fijarse (en) una referencia hacia la cual empezará a dirigir su impulso autotransformador; 2) tiene que tomar tal referencia como verdadera. Un proyecto hacia una referencia reconocidamente ilusoria no es tal proyecto; no es un posible modo de ser para el Dasein. Por más que el Dasein pueda elegir fácticamente entre verdad y no verdad, entre in- y autenticidad, sólo podrá optar por la no-verdad en tanto que sincera pero equivocadamente la tome por verdad. El errado camino del Dasein hacia la no-verdad pasa por la verdad; la no-verdad ha de ser para el Dasein verdad, aún cuando sea falsamente verdad: la no-verdad consiste para el Dasein, necesariamente, en ilusión y error. Sócráticamente podría decir Heidegger que nadie se equivoca a sabiendas. La verdad es siempre vinculante porque aún en caso de error creemos estar en ella. Con lo que por más que la tendencia al ocultamiento que es propia del Verfallen auspicie un interés hacia la no-verdad, en este interés mismo se halla inserto un interés hacia la verdad. Claro está que no un interés ónticamente elaborado, que se resolvería en un proyectarse sólo hacia las referencias que son verdad, sino un interés, existencialmente más primario, de que la referencia hacia la que se despliega el proyecto sea ya "de entrada" verdadera. Es "de entrada", en efecto, que aquello hacia lo que nos proyectamos nos ha de parecer verdadero a fin de que pueda erigirse en referencia para nuestro proyecto; que se trate realmente de una verdad o bien sea, por el contrario, una ilusión, es una cuestión que pertenece a un orden óntico distinto: el de la subsistencia. En último término es la Unheimlichkeit de la existencia, al presentárenos como lo que es absolutamente preciso que neutralicemos, el factor que impulsa a ver continuamente "verdades" donde no las hay, para así podernos proyectar hacia ellas en una continua huida del "estar a la intemperie" existencial. Para poder "huir" con éxito, en efecto, necesitamos de la tendencia al ocultamiento o Verdeckungstendenz, ya que el encubrimiento es el único procedimiento a nuestra disposición para evitar las sollicitaciones de lo verdadero, tomándolo entonces como falso, o de proyectarnos hacia lo falso habiendo tomado la precaución de tomarlo ilusoriamente como verdad. Se trata con ello, en su-

ma, de un resultado de interés determinante para la metodología de nuestro trabajo. Ya que ha sido atendiendo a la función primera y fundamentante de la verdad respecto de la no-verdad que hemos decidido que el concepto de "verdad" era la componente doctrinal precisa que había que comparar al verificar la filiación fenomenológica de Heidegger. Si nos hubiéramos atendido exclusivamente al aspecto superficial y meramente terminológico de la ontología fundamental, entonces nos habríamos limitado a concentrar nuestra atención en la Erschlossenheit en tanto que proceso subyacente a toda verdad. Es cierto que desde tan abierta perspectiva el contraste con la construcción de la verdad fenomenológica hubiera sido obvio hasta extremos grotescos, pero entonces la espectacularidad de tal conclusión habría sido lograda a costa del rigor.

3. El problema de la decisividad del método.

- a) El método, instancia organizadora de la continuidad y justificadora de las rupturas. La especificación hermenéutica del método fenomenológico. La armonización de hermenéutica y transcendentalismo.

En las secciones que preceden hemos determinado que entre la amalgama doctrinal (tal como ha sido establecido en la IIª Parte) designada tradicionalmente como fenomenología, y la ontología fundamental de Heidegger, existe una serie de vínculos conectivos (método, a priori y fenómeno), que constituye una dimensión de continuidad entre el horizonte fenomenológico y la ontología fundamental heideggeriana. Hemos señalado también que las dos doctrinas presentan numerosos aspectos de contraste (diferencia ontológica, finitismo, mundanidad y transcendencia, presencialismo y virtualismo, objetivismo y theoreticismo, hermenéutica, temporalidad y verdad), los cuáles, de modo contrapuesto al caso anterior, forman una dimensión de ruptura entre Husserl y el primer Heidegger.

Centrándonos, de momento, en el primer grupo de componentes, no cabe duda de que la más convincente evidencia de continuidad viene suministrada por las afinidades metódicas. Es el rasgo comparativo, de importancia capital para nuestro trabajo, al que llamamos "decisividad del método". Con tal "decisividad" se trata de lo siguiente: de los tres temas cuya índole "con-

tinuista" hemos establecido, el método presenta un carácter específico y determinante. El método, por así decirlo, "no es un tema como los demás"; es, más bien, una instancia organizadora de los otros temas o componentes. "El concepto de método forma, en el interior de cada sistema filosófico, un foco del que parten líneas de fuga hacia los ámbitos más diferenciados. Toda la unidad formal que detenta un sistema está, en definitiva, fundamentada en el método, el cual constituye también el punto en el que los momentos objetivo y subjetivo del filosofar entran en un contacto inmediato para, también inmediatamente, separarse con nitidez el uno del otro. El método es, al mismo tiempo, el elemento más objetivo y el más personal de cada filosofía." (205) Es interesante ver así atribuida al método una función de expresión personal-subjetiva, tanto más cuanto que, en lo que sigue, vamos a evaluar algunas interpretaciones de nuestro tema principal que atribuyen al método una capacidad de determinación tan universal que le hacen responsable de los aspectos más personales y vivenciales de la temática heideggeriana. Vamos a tener que enfrentarnos, en efecto, al punto de vista que entrevé en la afinidad metodológica de fenomenología y ontología fundamental la instancia a la que cabría atribuir la organización de los dos grupos de temas que hemos delimitado, y que sería la base de la lógica interna que hace derivar la componente de ruptura a partir del funcionamiento de la de continuidad. Punto de vista que, a decir verdad, contrasta con la relativización del método propugnada por el Heidegger maduro. Cuando en la famosa "Conversación sobre el lenguaje" se menciona su abandono de la posición fundamental-ontológica, responde Heidegger: "No es para trocarla por otra que he abandonado mi primitiva posición, sino debido a que ésta era sólo un alto en el camino. Es el camino lo que en el pensar perdura (das Bleibende)." (206)

Hemos visto ya, al analizar el rol que tenía el método como componente de continuidad entre fenomenología y ontología fundamental, que la adscripción al transcendentalismo era una característica común de estas doctrinas, y en su momento hemos analizado en detalle tal pertenencia. Se nos

(205) Ernst Cassirer, *Idee und Gestalt*, (Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1981), 83.

(206) Heidegger, *op. cit.*, 99.

objetaré, sin embargo, que Heidegger introduce en SuZ, al menos nominalmente, una dimensión metodológica inédita, por cuanto, desde el punto de vista del método, conservando la dimensión transcendental que le ha sido transmitida por la fenomenología, imprime en ésta un carácter específicamente hermenéutico. A tal objeción se podría responder, al menos desde el punto de vista formal, que el término "hermenéutica" tiene, en la práctica, un alcance meramente programático en SuZ, ya que Heidegger lo emplea primordialmente para aludir al pretendido carácter hermenéutico del método fenomenológico: "La fenomenología del Dasein es hermenéutica en el sentido originario de la palabra" (207), especificando a continuación que "la hermenéutica es la operación (das Geschäft) de la explicitación o interpretación (der Auslegung)". Con lo cual "hermenéutica" pasa a ser un modo más bien impreciso de aludir a la Auslegung, término que, según Heidegger, designa el "sentido metodológico de la descripción fenomenológica" (208). Más que de hermenéutica, en efecto, en SuZ se hace un uso copioso de "Interpretation" y de "Auslegung", y el lector queda sin saber a ciencia cierta qué es lo que Heidegger pretende al invocar un término aparentemente tomado de la tradición bíblica y de Dilthey, y en qué sentido puede la hermenéutica constituir una especificación del método fenomenológico. Por esta razón,

(207) Idem, SuZ, 37. Ya hemos visto, al analizar la hermenéutica en tanto que actitud de base, y no como característica de un método, que aquélla daba lugar a una "dimensión de ruptura" de Heidegger con la fenomenología. Esta doctrina, en efecto, y por más que la torpeza terminológica de Husserl le mueva a emplear con profusión conceptos extraídos de la teoría de la interpretación, sólo en un sentido metafórico puede ser considerada hermenéutica. "La fenomenología, en tanto que autoexplicitación transcendental del yo contemplativo, es una ciencia no-hermenéutica. El concepto de explicitación (Auslegung) significa en hermenéutica lo mismo que clarificación, esclarecimiento, puesta de manifiesto, e incluso estudio, análisis, crítica. En modo alguno significa interpretación en sentido propio, es decir, entendida como la puesta en práctica de una anticipación (Antizipation)." (Antonio F. Aguirre, *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, (Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1982), 80.).

(208) Ibid. La vinculación explícita de hermenéutica y transcendentalismo no la encontramos en Heidegger hasta muchos años después de la publicación de SuZ. Al indicar la necesidad de destruir el encubrimiento del ser por la metafísica, señala que "esta destrucción, lo mismo que la 'fenomenología' y todas las cuestiones hermenéutico-transcendentales, no ha sido pensada desde la historia del ser". (Idem, *Nietzsche*, II, 415).

todo cuanto pretendamos saber acerca de la concepción heideggeriana de la hermenéutica, hemos de obtenerlo analizando el modo cómo Heidegger delimita el concepto capital de *Auslegung*.

En la más precisa referencia que contiene *SuZ* sobre la *Auslegung* la define Heidegger como el proceder metódico que hace posible que "a la comprensión del ser que es propia del *Dasein*, se le lleguen |además| a hacer manifiestos, tanto el sentido auténtico del ser, como las estructuras fundamentales del propio ser del *Dasein*" (209) Por lo pronto, que la *Auslegung* esté orientada a escrutar el "sentido auténtico del ser", significa que Heidegger asigna a la hermenéutica un cometido primordialmente ontológico, al tiempo que considera que "el sentido auténtico del ser" se halla oculto o encubierto para el *Dasein*; en la línea, por tanto, de la *Verdekkungstendenz* que hemos analizado más arriba. Esta combinación de orientación y de obstáculo forma el tema fundamental que vincula la *Auslegung* como el método, el cual puede ser especificado del modo siguiente: 1) el *Dasein* pre-comprende el ser; 2) el *Dasein* tiene dificultades para la tematización explícita de tal comprensión, es decir, para la captación del "sentido auténtico" del ser; 3) pero al mismo tiempo la combinación de pre-comprensión difusa y de dificultad en captar el sentido propio de lo que se pre-comprende, da lugar a una tensión que se resuelve en un estímulo hacia la superación de las dificultades en la tematización del ser, es decir, se convierte en un acicate irresistible que impele al *Dasein* a conseguir una tematización definitiva. Precisamente esta tensión y este acicate, piensa Heidegger, son el fundamento último de todo posible planteamiento metodológico. A este respecto, los intérpretes de Heidegger que pugnan por presentarlo como un mero continuador y ampliador de la herencia fenomenológica, interpretan la relación ontológica inmediata del *Dasein* consigo mismo como si ésta implicara la exclusión de toda metodología distinta de la simple atención a lo que ontológicamente "viene dado por sí mismo". Para tales intérpretes Heidegger habría recogido de Husserl la aversión al aspecto me-

(209) *Idem*, *SuZ*, 37. En lo que sigue vamos a retener el término original *Auslegung* al no disponer de un equivalente castellano que corresponda exactamente al uso que de aquél hace Heidegger, quien semánticamente lo sitúa entre el significado demasiado vago de "interpretación" y el demasiado débil de "explicitación", a pesar de que este vocablo sea el equivalente etimológico de *Auslegung*.

diacionista del método, y habría cultivado el minimalismo metódico que surge de la fascinación por la inmediatez y por la mismidad. Heidegger se habría así limitado a ejecutar en clave ontológica el "ir hacia las cosas mismas" husserliano, adaptando el transcendentalismo presencialista de éste a sus propios fines ontológicos, y prolongando la metodología de la "intuitividad presentificadora" hasta hacerla operable con una noción de fenómeno ampliada radicalmente. Sin embargo, analizando el cometido que Heidegger asigna a la Auslegung, surge la evidencia incuestionable de que en SuZ se propugna una mediación metodológica, por más que se pretenda ver en el primer Heidegger una reminiscencia de la metodología inmediacionista de Husserl. Es cierto, por otra parte, que tal constatación no afecta la continuidad metodológica profunda, de signo transcendental, que existe entre las dos doctrinas estudiadas; sí que disipa, sin embargo, la presunción de una continuidad metodológica formal. Ya que el tipo de mediación metodológica que Heidegger encapsula en la Auslegung, aun cuando sea, como vamos a ver, totalmente compatible con el transcendentalismo, no deja de presentar un carácter altamente peculiar. Tal peculiaridad consiste en el hecho de que lo que filosóficamente se indaga es, a la vez, una condición con la que metodológicamente hay que contar al plantear la indagación. Se trata de una consecuencia de la ya reseñada característica doble del Dasein: la posesión de una (pre)comprensión a priori del ser, y la carencia, al mismo tiempo, de una adecuada comprensión del sentido del ser. Así se forma la tensión a la que aludíamos más arriba, y que empuja al Dasein a captar explícitamente el sentido del ser que continuamente se halla realizando en sí mismo. Por ello la condición fundamental para que pueda darse un método capaz de tematizar el sentido del ser, estriba en la ya mencionada doble relación con el ser: a la vez pre-comprensión y ocultación de su verdadero sentido. Es una condición cuya naturaleza doble o bifronte corresponde a su doble función de condición necesaria (el Dasein no dispone de ningún otro acceso al ser), y a la vez suficiente (la ocultación del sentido del ser impone que éste sea indagado).

Conviene señalar, al mismo tiempo, que la Auslegung, entendida con Heidegger en sentido metodológico, reproduce, sin quererlo, la misma acción de encubrimiento a la que la Auslegung misma se enfrenta, por cuanto que al tematizar con éxito lo pre-comprensido tiende a ocluir el hecho directo y simple de la pre-comprensión. Tal desventaja, sin embargo, a la que Heideg-

ger alude al indicar la necesidad de que la Auslegung acometa la Auslegung de sí misma para a continuación someterse a ella, confiere a la metodología centrada sobre tal concepto una incuestionable autenticidad existencial. Y no sólo esto: la dimensión metodológica de la hermenéutica centrada en tal Auslegung surge de esta misma necesidad, impuesta por su propia acción "involuntaria" de encubrimiento, de que la Auslegung atienda a sí misma. Ya hemos visto que era característica esencial de la Auslegung que lo buscado sea siempre condición determinante del método de la búsqueda. El ser, que asoma en tanto que pre-comprensión, es a la vez guía y acicate para la plena captación temática de su sentido. En tal característica se echa de ver que la Auslegung no es una simple adición a la doctrina de Heidegger, un añadido de última hora que tendría por cometido contrarrestar cierta vaguedad metodológica, sino que es un concepto metódico básico de la ontología fundamental, y cuya peculiar naturaleza le hace perfectamente compatible con el transcendentalismo. El método de indagación del sentido del ser, en efecto, se halla determinado por la pre-comprensión del ser por parte del Dasein, dato a partir del cual procede éste, entonces, a la Auslegung metódica de lo pre-comprendido. La pre-comprensión del ser es la condición de posibilidad para todo método que pretenda acceder al sentido del ser. Aquello a lo que el método orienta la indagación determina a su vez el método mismo. Así "hermenéutica" para Heidegger se refiere a la intervención (entendida como una relación a su vez metódica) de la cosa sobre el método que pretende acceder a la cosa. (Transcendentalismo y hermenéutica tenían ya en la tradición filosófica un "aire de familia": en términos muy generales se trata, respectivamente, de la determinación del objeto por el modo de captación del objeto, y de la determinación del modo de interpretación por el objeto interpretado). Hermenéutica y transcendentalismo no sólo no son antagonistas sino que resultan metodológicamente integrados en la ontología fundamental, integración facilitada por la insistencia de Heidegger en que la ontología es una "doctrina transcendental: "La ciencia del ser, en tanto que ciencia crítica, puede ser llamada ciencia transcendental". (210) Heidegger establece el talante transcendental de la ontología reformulando la célebre definición kantiana: "El conocimiento transcendental no indaga el

(210) Idem, GA 24, 23.

ente mismo, sino que investiga la posibilidad de la precedente comprensión del ser, es decir, el modo cómo el ser constituye el ente." (211)

¿Desvirtúa tal complementación del transcendentalismo por medio de la hermenéutica la naturaleza del método fenomenológico? ¿Substrae autenticidad fenomenológica a la ontología fundamental la adopción de un transcendentalismo hermeneutificado como metodología de base? No cabe duda de que tales cuestiones son de importancia capital para nuestro trabajo. No se trata meramente de la continuidad metodológica formal, de orden transcendental, entre las dos doctrinas, ya que ésta ha sido asegurada en su momento. Se trata más bien de llegar a comprender el papel organizador del método en el seno de la doctrina de Heidegger, su función legitimadora de las rupturas y las continuidades que hemos establecido en ella. Se trata, en definitiva, de saber si la continuidad metodológica entre fenomenología y ontología fundamental puede llegar a justificar las componentes de ruptura que hemos constatado entre ambas doctrinas.

Al adaptar el concepto de hermenéutica a los fines ontológicos de SuZ, no se limita Heidegger a seguir una moda impuesta por los círculos teológicos y diltheyanos de su tiempo, sino que lo transforma en el complemento preciso que necesita el transcendentalismo fenomenológico para poder abordar la temática ontológica. La hermenéutica es para Heidegger el logos (es decir, el agente revelador, manifestador, catalizador de la visión) que corresponde a "-logía" en el término "fenomeno-logía", término en el que, además, "fenomeno-" es concebido en el sentido más amplio posible. "Fenómeno" es entendido como lo que no es posible no registrar si en definitiva se pretende registrar algo, es decir, como la precomprensión que necesariamente precede toda captación posible. Se trata, en último término, de la bancarrota de la pretensión husserliana de legitimar una pasividad in-mediatamente registradora o captadora que atribuye su presunta capacidad de indagación a los prodigiosos efectos de una auto-mostración supuestamente desprovista de problemas. Tiene que haber logos, es decir, actividad desveladora metódica, por el simple hecho de que hay encubrimiento; tal logos es, sin más, la hermenéutica. Si hay ocultación o encubrimiento (Verdeckung),

no es válida ya la presunción husserliana sobre la autosuficiencia de la descripción pura y el análisis pormenorizado. Es preciso disponer un proceso metódicamente activo que sea capaz de desvelar lo encubierto, un logos des-encubridor y por lo tanto inconciliable con la contemplación. Toda autostracción debe ser auxiliada en la necesidad de oponerse al encubrimiento que la hace tender a no ser ella misma, es decir, debe ser contrarrestada la tendencia que hay en ella misma a la ocultación, y que en definitiva le impele a no mostrarse. Tal "ayuda a la autostracción de lo que se muestra a sí mismo" tiene que vencer la resistencia de la Verdeckung, tarea por la que la "fenomenología" tiene que pagar un precio si la quiere llevar a cabo eficazmente. Es preciso rehabilitar al método en el sentido más estricto de la palabra, es decir, restableciendo la primacía de la mediación y por lo tanto del sistema, y en consecuencia abandonando la ilusión husserliana de poder "ir |directamente| a las cosas mismas". Para Heidegger el logos des-encubridor que reúne los requisitos apuntados es la hermenéutica. Ahora bien, si la hermenéutica se erige en logos para la fenomeno-logía, desmintiendo así la pretensión inmediacionista del husserlianismo, ¿dónde reside la dimensión fenomenológica de la ontología fundamental, y en qué medida puede ésta ser integrada con la fenomenología bajo un común denominador metodológico? La respuesta es simple: la fidelidad de la hermenéutica al programa fenomenológico, y con ella la posibilidad de integrar armónicamente la Auslegung con el transcendentalismo, reside en el hecho de que, tal como Heidegger la concibe metódicamente, la hermenéutica se presenta como el concepto más opuesto posible al mismo deductivismo que (como hemos visto ampliamente en la IIª Parte) Husserl no se cansó de anatematizar. La hermenéutica es tan antagónica con la deducción lógica como lo pueda ser la variante más radical del inmediacionismo fenomenológico. Al identificar la deducción como el enemigo común, encuentran hermenéutica y fenomenología la base de su unidad metodológica en la ontología fundamental.

La hermenéutica indaga el a priori con el mismo repudio hacia el deductivismo que caracteriza la fenomenología, y con este rechazo de lo indirecto se dirige también, sólo que de un modo sui generis, hacia la "cosa misma". La "cosa misma" debe ser alcanzada, no atendiendo a su supuesta automanifestación, y tampoco deduciéndola a partir de unos principios, sino apartando lo que la oculta: un proceso directo y activo a la vez, ni contemplativo como la fenomenología ni indirecto como la deducción. En vez de

derivar su objeto a partir de unas premisas, la *Auslegung* pretende hacer accesible el fenómeno mediante el des-encubrimiento. Ni contemplación registradora ni derivacionismo deductivo: Heidegger emprende una **especificación hermenéutica de la fenomenología** basada en la renuncia al inmediatismo receptivista combinada con la fidelidad a lo que es un rasgo característico de la fenomenología: la voluntad de no prescindir del fenómeno al emprender el acceso al mismo, de no perder de vista el objeto extraviándose por vericuetos lógico-deductivos, y en suma la voluntad de que lo captado intervenga de alguna manera en el proceso captador. A este respecto hemos visto ya como la pre-comprensión del ser por el Dasein era decisiva en la orientación del proceso tematizador del mismo ser. Al mismo tiempo ocurre que, a fin de tematizar el sentido auténtico del ser, es preciso, ante todo, atender al único ente, el Dasein, que puede conducirnos al ser, por cuanto, para este ente, es su ser lo que está en juego. La condición que hace posible llegar al ser consiste, por lo pronto, en pasar por el ente que realiza el ser. Hay que pasar por el Dasein, en modo alguno deduciendo lógicamente su carácter, antes bien comprendiendo a priori su ser: sólo hay "ser", en efecto, en la transcendencia a la vez del autoproyecto y del proyecto mundano del Dasein. Pero el transcendentalismo de la "fenomenología" heideggeriana se sitúa, de hecho, en unos términos que desbordan ampliamente la mera constatación de que el Dasein es una "condición de posibilidad" para la tematización del sentido del ser. Si por un lado la pre-comprensión del ser es tal condición de posibilidad, el acceso al sentido del ser y la tematización del mismo, por otro lado, sólo son posibles a causa de que es el mismo sentido del ser lo que da acceso al ente (haciendo así, posible, a su vez, que el Dasein pre-comprenda el ser), ya que es la condición de posibilidad a priori para que el Dasein aprehenda el ente intramundano en tanto que ente. A este respecto conviene recordar la insistencia de Heidegger en la condición óptica de todo acceso al ser, ya que "ser es siempre ser de los entes, y en consecuencia, para intentar acceder al ser es preciso que previamente se acceda al ente mismo" (212), ente mismo que no es otro que el Dasein: "el que el Dasein 'sea' es la condición óptica para la comprensión del ser, y es la condición para que 'haya' ser" (213). Se tra-

(212) *Idem*, SuZ, 37.

(213) *Loc. cit.*, 212.

ta, en terminología kantiana, de que el ser es constitutivo en el más general de los sentidos. Tal constitutividad universal del ser la articula Heidegger en un sistema de condiciones de posibilidad que se determinan recíprocamente. Formula un "transcendentalismo múltiple" a base de plantear la hermenéutica ontológica sobre dos condiciones de posibilidad para el ser, articuladas sobre una condición de posibilidad para el ente. La pre-comprensión del ser por parte del Dasein es, en efecto, la condición de posibilidad (1) para la tematización del sentido auténtico del ser; pero al mismo tiempo tal "sentido del ser", siendo a su vez la condición de posibilidad (2) para que el Dasein acceda tanto al ente intramundano como a su propia realidad óntica, es también la condición de posibilidad (3) para que, en un orden a la vez primordial y concluyente, el Dasein pre-comprenda el ser. De tal correlación de "condiciones de posibilidad" se sigue que la "cuestión del Dasein" precede, como un a priori fáctico, la cuestión del "sentido del ser", y que por tanto ésta excluye toda posible aproximación deductiva: es preciso convenir en que el a priori buscado, o sea el sentido del ser, no es magnitud absoluta alguna que pueda ser deducida a partir de los entes. "El sentido del ser es el horizonte universal para toda posible Auslegung". (214) La razón última de la precedencia del Dasein reside en que, del referido entramado de posibilitaciones recíprocas, sobresale la condición de que no hay "sentido del ser" más que en el Dasein y por medio del Dasein. Esta precedencia indiscutible del Dasein, sin embargo, se sitúa en el ámbito de la revelación y no en el de la constitución propiamente

- (214) Gethmann, *Verstehen*, 121. La insistencia de Heidegger en la imposibilidad de deducir el sentido del ser evoca la defensa de Aristóteles por Brentano ante el tradicional reproche de que la tabla aristotélica de las categorías es tan sólo rapsódica, en el sentido de que no se trata de una deducción obtenida a partir del correspondiente principio. Brentano, en su obra *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden bei Aristoteles*, cuya influencia en el Heidegger joven hemos reseñado ya, replica que Aristóteles obra rectamente al no emprender, en relación con las categorías, proceso deductivo alguno, ya que para ello necesitaría disponer de un concepto unívoco que funcionase en tanto que género supremo, cuando en realidad "ser", como el mismo Aristóteles constata, no es más que un concepto analógico. En el mismo *SuZ*, 3, impugna Heidegger lo que vendría a ser la alternativa deductivista: para que las categorías sean deducibles el moderno aristotelismo ha establecido un concepto unívoco de ser del cual aquéllas podrían ser derivadas. Pero Heidegger nos recuerda que si el concepto más general es también el más vacío, de un concepto vacío no puede ser deducida categoría alguna.

dicha, por cuanto el Dasein constituye sólo la manifestidad (Offenbarkeit) del ente, pero no su carácter óntico u onticidad (Seiendheit). Se trata, en definitiva, de que en el planteamiento transcendental en el que se sitúa la ontología heideggeriana adquiere el **sentido del ser** una preeminencia indiscutible sobre las restantes estructuras de possibilitación, por ser la condición de posibilidad a priori del ente en tanto que ente y a la vez de la realización del ente en tanto que constitución de su manifestidad. En la tradición del transcendentalismo la "síntesis a priori" kantiana tiene como sucesor el "sentido del ser" heideggeriano.

De lo que antecede se desprende que, a pesar de la indiscutible precedencia del Dasein en la cuestión de la tematización del ser, en vez de corresponder al Dasein el papel de constituyente universal, el heredero del sujeto puro fenomenológico, por lo que respecta a los procesos de constitución, es el sentido del ser. Sobre el sentido del ser recae la primacía constituyente en la ontología fundamental; en ésta el sujeto resulta degradado, y pasa a ser aquello en lo cual se realiza la constitución, en vez de ser lo que constituye. Ya hemos visto cómo el sentido del ser era accesible metódicamente sólo en tanto que constituens de toda constitución. El sentido del ser es, en efecto, el constituyente universal, y por tanto constituye también la pre-comprensión del ser por parte del Dasein. El sentido del ser no es accesible autorreferencialmente para el sujeto, como la fenomenología había podido pretender, sino que el sujeto se ve obligado a interpretar tal sentido a partir de su propia presciencia del mismo, y a tematizarlo para sí mismo en un proceso de comprensión explicitadora. A este estado de cosas, en último término, se refiere la hermenéutica heideggeriana: nunca es posible deducir, y sólo es posible interpretar o explicitar (auslegen), la determinación, por parte del sentido del ser, del Dasein en tanto que privilegiado pre-comprensor del ser. En otras palabras, sólo el sentido del ser detenta el privilegio constituyente universal, ya referido, de ser a la vez lo que constituye y lo constituido en la constitución. Ante la posible objeción de que lo mismo le ocurría al sujeto fenomenológico, sólo cabe señalar que, si bien la fenomenología pretendía que en su depurado sujeto sobrevenía la mencionada coincidencia, en realidad al sujeto fenomenológico, como ya hemos referido, la constitución le es realizada por aquello sobre lo cual no puede en modo alguno disponer, por lo que irremisiblemente se subtrae a su espontaneidad constituyente: el sentido del

ser. O dicho en otras palabras: cuando la fenomenología pone entre paréntesis las pretensiones de validez de la actitud natural, queda necesariamente un residuo que se resiste a toda reducción; para Heidegger la línea de demarcación entre lo constituyente y lo constituido no corresponde a la que separa mundo trascendente y sujeto extramundano. (215) A causa de esto, por detentar el sentido del ser el doble privilegio constituyente aludido de ser a la vez el constituens y el constitutum, constituye el sentido del ser la posibilidad misma de toda constitución, e incluye por tanto, en sí mismo, la virtualidad de toda constitución posible. Hay que insistir, en consecuencia, en que es la universalidad constituyente del sentido del ser el factor que, por excluir todo posible tratamiento deductivo, impone el sesgo hermenéutico en el método de la ontología fundamental. El rol constitutivo inherente al sentido del ser determina el carácter hermenéutico de la filosofía del primer Heidegger: la doctrina transcendental de la unidad de constituido y constituyente en la realización de la constitución del ente, es decir, en el desempeño proyectivo del Dasein.

- (215) Se trata, en suma, de que Heidegger impugna las dos equiparaciones centrales adelantadas por Husserl. Este, en efecto, equipara el mundo trascendente con lo constituido y el yo transcendental con lo constituyente. Heidegger, por su parte, muestra que: a) el mundo no es enteramente constituido; sólo lo es el mundo de la *Vorhandenheit*, el que corresponde al modo "científico" de la objetividad. Sólo el mundo "teórico" es el *constitutum*. En cambio, el mundo en tanto que horizonte de la realización del ente, el mundo no previsible por el método, es un mundo constituyente. A tal *constituens* mundano-concreto corresponderían los aspectos constituyentes que Husserl creyó entrever en el yo transcendental. 2) el yo transcendental, a su vez, residuo extramundano de la reducción, no sería constituyente sino constituido. No puede ser constituyente por no poderse constituir a sí mismo en tanto que ente, lo cual sería la primera condición para que pudiera constituir. Más bien ocurre, según Heidegger, que el sujeto lleva a cabo (*vollzieht*) una constitución de la que no es el autor. La autoría de tal constitución corresponde a la condición del estar-siempre-ya-explicitado del ente por medio del Dasein. El ser no es un *constitutum* (un *Gesetzt-sein*, dice Heidegger, quien rehuye el uso de "constitución"), sino que es lo in-disponible (*Unverfügbar*) que constituye. (Cf. C. F. Gethmann, "Martin Heidegger", *Klassiker des philosophischen Denkens*, tomo II, (Munich: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1984), 274-316, *passim*.)

- b) La "profundización y radicalización" de Heidegger en la fenomenología. El método, instancia organizadora de la interconexión de ruptura y continuidad. El postulado de la neutralidad del método y la ambigüedad metodológica de Heidegger.

Habiendo establecido la naturaleza precisa de la transformación por Heidegger del método fenomenológico, la cual consistió en integrar el trascendentalismo heredado de Husserl con el planteamiento impuesto por la radicalización de la noción de constitución (ya hemos visto que el constituyente universal sería el "sentido del ser"), y habiendo podido, al mismo tiempo, preservar la evidencia de una continuidad metodológica entre fenomenología y ontología fundamental (el cambio radical de perspectiva en cuanto a la fijación del constituyente, y el giro hermenéutico que se deriva de tal alteración no modifican, en efecto, el carácter del trascendentalismo husserliano), conviene que ahora recapitulemos. Las reflexiones precedentes, en todo caso, han establecido lo que hemos venido llamando la "decisividad del método" en relación con nuestro tema principal. Ya que no basta con haber analizado cómo modula Heidegger el método fenomenológico (aunque en tal sentido sería más apropiado hablar de los "rasgos metódicos conectivos" de la fenomenología, pues no en vano hemos establecido en la IIª Parte la "imposible principalidad" del método para la doctrina), y con haber establecido que las afinidades metódicas constituyen la más nítida evidencia de continuidad. Es preciso, sobre todo, llegar a comprender la función del método en la organización de las componentes doctrinales de la ontología fundamental; dando con ello validez, de paso, a la impugnación por Heidegger del pretendido carácter neutral del método. Es necesario aprehender, en efecto, cómo le incumbe al método la determinación de una "lógica interna" que organiza una relación de fundamentación entre las componentes de ruptura y las de continuidad. "Lógica" que en definitiva decide acerca de lo que se va perfilando como el tema conclusivo de nuestro trabajo: determinar si las dimensiones de ruptura entre Husserl y el primer Heidegger son el fundamento de las de continuidad, o bien si la relación de fundamentación sobreviene en sentido opuesto. ¿Pueden ser los elementos de ruptura explicados por los de continuidad, o más bien ocurre lo contrario?

Expresado en otros términos, se trata de que Heidegger profundiza y radicaliza determinadas dimensiones de la fenomenología, sobre todo la di-

mención capital centrada en los rasgos de índole metódica, y fruto de tal profundización y radicalización es su propia doctrina ontológica. En ésta rompe Heidegger, como consecuencia del mismo tratamiento radicalizador, con otras dimensiones, no menos relevantes, de la fenomenología. En lo que sigue vamos a analizar la aludida "profundización" heideggeriana; nuestro objetivo es, no debe olvidarse, determinar cómo puede imputarse a esta "profundización en la continuidad" el rol de agente causal específico en la ruptura sobrevenida en relación con otras componentes de la fenomenología. (Ya que de no ser así habrá que explorar la hipótesis contraria, de alcance drásticamente innovador en las interpretaciones sobre la relación entre Husserl y Heidegger: considerar la hipótesis de que si Heidegger se decidió a profundizar en aspectos cruciales de la fenomenología, y en especial en la dimensión metodológica de la misma, fue a causa de que había roto definitivamente con otros aspectos, no menos importantes, de la doctrina). Heidegger "profundiza y radicaliza" el método fenomenológico, lo acabamos de ver, de modo concomitante con un planteamiento asimismo más "profundo" de las nociones de fenómeno, a priori y constitución. ¿En qué sentido puede hablarse en propiedad de que Heidegger "profundiza" en algunos aspectos de la fenomenología, y qué alcance tiene la dinámica revisionista organizada por tal "profundización"?

Hay que señalar, ante todo, que la referencia de la "decisividad" del método", por lo que atañe a la organización del proceso de continuidad/ruptura que estamos indagando, conlleva la admisión de la tesis heideggeriana de que no existe método alguno que sea "neutro" respecto al tema al que se "aplica", de que no es posible desvincular método y contenido. El método pre-determina el tema al que se aplica. ¿En qué medida tiene fundamento tal impugnación de la neutralidad metódica? En las consideraciones que preceden sobre la metodología de la ontología fundamental, esta doctrina manifestaba su carácter fenomenológico al tiempo que se interpretaba a sí misma como hermenéutica, indicando que el tema a indagar, o sea los fenómenos entendidos en su fenomenidad, son "por lo pronto y por encima de todo (zunächst und zumeist) lo que no viene dado" (216), y por lo tanto deben ser extraí-

(216) Heidegger, SuZ, 36. Desde el punto de vista de la historia de las ideas, la "profundización" heideggeriana en la fenomenología tiene un ilustre precedente. Heidegger habría transgredido el ámbito de los

do de tal condición oculta o encubierta por medio de la *Auslegung*. La indagación fenomenológica, en el caso del fenómeno "ortodoxo", es decir, el fenómeno que, teniendo por esencia su misma y autónoma manifestación, merece legítimamente que le sea atribuida la condición fenoménica, consistía en el registro de los modos peculiares en los que tal fenómeno se manifiesta. La ontología fundamental, en cambio, por estar orientada hacia el fenómeno "supremamente oculto", precisa recurrir a un procedimiento metódico distinto del minimalismo metodológico husserliano, articulado sobre una intuitividad supuestamente infalible. "La ontología fundamental no es una rapsodia, sino que es una arquitectura fundamental del *Dasein*." (217) A pesar de ello, si se le compara con el virtuosismo metodológico del trascendentalismo (rigor programático que, adaptado al nuevo planteamiento anti-deductivo, previve en la fenomenología), la ontología fundamental no da la impresión de haber elaborado pormenorizadamente su metodología, ya que en tal sentido parece ésta, a primera vista, una *amalgama* de fenomenología, trascendentalismo y hermenéutica. Esta indefinición, sin embargo, está justificada por el aludido postulado heideggeriano de que toda metodología (pre)determina el contenido temático al que se aplica: método y tema no son inseparables. Al señalar Heidegger que no tiene sentido componer un método en tanto que entidad principal, es decir, con la intención de aplicarlo luego mecánicamente, está en realidad justificando la parquedad de las especificaciones metodológicas contenidas en *SuZ*. El método se ha de ir precisando en el curso de su aplicación al tema que a su vez lo auspicia. La ontología pretende explicitar el sentido del ser, pero tal cometido sólo es

fenómenos y habría abordado la indagación del "protofenómeno (*Urphänomen*)" goethiano, es decir, el concepto fundamental que designa la esencia de toda manifestación. Goethe lo define como "idealmente lo último conocible, realmente |ya| conocido (*real als erkannt*); simbólico, porque abarca todos los casos; |pero además| idéntico con todos los casos." (J. W. von Goethe, *Maximen und Reflexionen*, Hamburger Ausgabe, vol. 12, (Munich: Beck, 1978, 8a), 366). El *Urphänomen* goethiano (cuya contemplación "nos precipita en una *Angst* de la nos alivia el libre juego |óntico| de la empiria") es una sugestiva introducción histórica para la "cuestión acerca del ser". Esta cuestión vendría a ser, en verdad, la "cuestión del profenómeno", y Heidegger el verdadero continuador de la fenomenología.

- (217) Gethmann, *Verstehen*, 70. Aquí es clara la alusión, por medio del calificativo "rapsodia", tradicionalmente aplicado a la aparente arbitrariedad con la que Aristóteles desgrana las categorías, a la composición de "collage" o "patchwork" de la fenomenología.

posible por medio de una disciplina previa de carácter fundamental y por tanto dirigida a la ejemplaridad insustituible del Dasein, ente que, por ser al mismo tiempo una condición posibilitadora única, imprime un carácter transcendental al proyecto ontológico de Heidegger. En éste no se postula banalmente que el ente es el único acceso posible al ser "ya que no hay más ser que el ser del ente"; más bien se trata de que hay que asegurar y legitimar tal acceso al ente y al ser del ente por medio del Dasein: ello confiere ya una especificación metodológica definitiva al cometido heideggeriano. Si bien "el método de la ontología es altamente cuestionable, si nos atenemos a las ontologías tradicionales y otras tentativas similares" (218), en cambio la necesidad de iniciar la indagación ontológica con la cuestión transcendental de una analítica del Dasein impone que "el modo del tratamiento (Behandlungsart) de la cuestión |sea| el fenomenológico" (219). Junto a esta afirmación de la primacía del "tratamiento fenomenológico", sin embargo, y lejos de aportar precisión alguna sobre aquello en lo que consiste el método fenomenológico, insiste Heidegger en los aspectos triviales y voluntaristas del programa husserliano, de los que él mismo señala la anodina *Selbstverständlichkeit*, y que nosotros hemos referido en detalle al describir, en la sección 2c de la IIª Parte, los "rasgos fundamentales de la funcionalidad fenomenológica". Más bien se tiene la impresión, en efecto, de que Heidegger se abstiene de precisar que es lo que él entiende por "método fenomenológico" para así poderse desmarcar con más libertad, en la puesta en práctica del método tal como él lo concibe, de las directrices emanadas de Husserl. Así sobreviene la paradoja que ya hemos referido en la Iª Parte: por un lado declara Heidegger su pertenencia al movimiento fenomenológico, pero por otro lado el contenido de *SuZ* proclama, en los aspectos ya analizados, una irreconciliable oposición hacia importantes postulados de la fenomenología. El talante revisionista de Heidegger se pone de manifiesto cuando, recusando la realidad manifiesta de la fenomenología ya escrita, sitúa sus expectativas en las posibilidades que la doctrina preserva latentes en sí misma: "Comprender la fenomenología consiste únicamen-

(218) Heidegger, *SuZ*, 27.

(219) *Ibid.*

te en acometer (ergreifen) su posibilidad" (220). La "posibilidad" ya realizada por Husserl tiene la característica de estar centrada en la fundamentalidad de la conciencia, la intencionalidad y la reflexión, puntos de referencia significativamente ausentes de la ontología fundamental. La exclusión de estas tres orientaciones primordiales emana de la crítica de Heidegger al presencialismo, ya que al rechazar la primordialidad de la presentificación del objeto está aquél impugnando el modo temporal en el que es posible el intuitivismo que corresponde a la posibilidad de captar lo in-mediatamente dado por sí mismo, con lo cual, al mismo tiempo, substrahe todo fundamento a la supuesta primacía del "estar-dirigido-hacia". Y si, en efecto, la capacidad de intuición reflexiva y por tanto de autocaptación de los actos intencionales es puesta en entredicho, queda decaída definitivamente la conciencia en su status de punto de partida privilegiado para la fenomenología. Contra este aspecto problemático presentado por la especificación husserliana del impulso fenomenológico, desarrolla Heidegger su propia concepción acerca de cuál es el ámbito en el que es pertinente "acometer la posibilidad de la fenomenología", concibiendo entonces esta doctrina como una "ciencia del ser de los entes, es decir, |una| ontología" (221).

(220) Loc. cit., 83. Heidegger siguió toda su vida "acometiéndola posibilidad de la fenomenología", no siendo cierto que la "abandona|ra| para poder llevar al lenguaje la verdad del ser, que es la esencia oculta de la fenomenología" (Pöggeler, *Denkweg*, 166), y mucho menos que la "abandona|ra| completamente en aras de un pensamiento que, a juzgar por su forma de enunciarse, es de índole poética" (Pugliese, *Vermittlung*, 17). La impugnación de esta frívola pero extendida opinión ha de ser el objeto de otro trabajo.

(221) Loc. cit., 37.

- c) Fenomenología, ontología y transcendentalismo. La autoostración del fenómeno, y el necesario recurso a la mediación. Constitución originaria y sentido del ser.

Hay, además, un aspecto en la filiación fenomenológica de Heidegger que parece inexplicable si no se atiende a la primacía que, a pesar de la parsimonia de sus indicaciones al respecto, este filósofo otorga al método. Se trata de que, en su "recepción" de la fenomenología, Heidegger siempre valoró más los progresos en la sistematización de la doctrina desde un punto de vista metodológico, que las tentativas, específicamente fenomenológicas, de tematizar la problemática ontológica que surge alrededor de una "intuitividad presentificadora" supuestamente omnipotente. En efecto: por más que Heidegger valorara (222) especialmente la clarificación del tema ontológico aportada por la intuición categorial (el ser no era ya pensado analógicamente, sino que era intuido), dió siempre mucho más énfasis al progreso metodológico suministrado por la fundamentación transcendental de la fenomenología que sobrevino con el "giro" doctrinal plasmado en las Ideen. Con este giro la doctrina se orientó hacia "la indagación (Erforschung), sistemáticamente planificada y corroborada, de la estructura de las vivencias" (223), aun cuando, como contrapartida, tal progreso en el rigor metodológico se hiciera a costa de un insuperable autoconfinamiento en la conciencia. Es decir: por más que Heidegger anatematizara la autolimitación que supuso para la fenomenología la exclusividad de la temática vivencial, prefirió aceptar este subjetivismo a ultranza como un mal menor para la doctrina, si a cambio ello hacía posible asegurar el rigor metodológico de la misma. Incluso prefirió Heidegger tal componenda (renunciar al realismo a fin de consolidar el transcendentalismo) antes que el intuitivismo realista de las LU, más adecuado para la captación de estructuras ontológicas pero, como contrapartida, más libre y por tanto menos vinculante en su manera de proceder, y en definitiva menos susceptible de orientación

(222) No sólo en su época de formación, sino a lo largo de toda su vida, tal como hemos referido en la primera parte al glosar el "Seminario de Zähringen" de 1972. "La contribución decisiva de Husserl (...) son los análisis de la intuición categorial, con los cuales liberó al ser de su encerramiento (Festlegung) en el juicio". (Heidegger, VS, 115).

(223) Idem, ZSD, 84.

metódica. Entre el anatema al conciencialismo y el rechazo de la laxitud metodológica, Heidegger prefirió relativizar aquél para así asegurar el rigor en el método.

Un aspecto crucial, ya comentado, del planteamiento ontológico de Heidegger, consiste en la autoadscripción a la tradición de la filosofía trascendental. La ontología fundamental se especifica a sí misma como trascendentalismo por la convicción de que "la ontología sólo puede ser realizada en tanto que fenomenología". En efecto: Heidegger entiende la ontología en tanto que variedad radicalizada de una fenomenología de la constitución, y no según el esquema clásico de un sistema constructivo y deductivo desplegado a partir de los correspondientes principios y que pugna por derivar lo dado partiendo de entidades que no vienen dadas. Si bien "la ontología sólo puede ser realizada en tanto que fenomenología", al mismo tiempo, y tal como vamos a ver en lo que sigue, toda fenomenología, según Heidegger, es tan sólo posible en tanto que ontología. Con lo cual esta determinación recíproca de fenomenología y ontología ha de dar necesariamente lugar a que cada uno de estos dos conceptos especifique la naturaleza y la extensión del otro, es decir, sirva de punto de partida para la "profundización y radicalización" del mismo. El ontologismo, en efecto, desplaza el método fenomenológico del ámbito donde Husserl lo había confinado; pero a causa de que el proyecto ontológico de Heidegger constituye un novum respecto de la ontología tradicional retiene aquél la denominación "fenomenología" para su doctrina. Heidegger hubiera podido titular su doctrina, sin más, "ontología hermenéutica", de no haber sido por su convicción de que la ontología ha de indagar la constitución trascendental del ente en tanto que formalmente condicionado por sus "posibilidades de ser"; y un programa así sólo puede ser adecuadamente descrito mediante el predicado "fenomenológico". Por esta misma razón, entiende Heidegger que su filosofía sigue siendo fenomenológica aunque a partir de SuZ deje de recibir explícitamente tal cualificación. Ocurre, simplemente, que la intención metódica está tan integrada en la realización doctrinal, que habría sido superfluo invocar nominalmente un constitutivismo posibilista fenomenológico cuya presencia determinante es obvia para cualquier observador. Además, también desde un punto de vista estrictamente formal la ontología debe realizarse en tanto que fenomenología. ¿Acaso no es el ser el fenómeno que es supremamente fenómeno, es decir, lo que eminentemente "por sí mismo", necesariamente, "se

muestra a sí mismo"?. O más exactamente: ¿acaso el fenómeno, en la acepción fenomenológica del término, más que consistir en el ser, no es el mostrarse a sí mismo que es propio del ser, o sea el horizonte de autostración al que Heidegger llama *sentido o verdad del ser*?. Lo cual no quiere decir que el ser se muestre en un "des-encubrimiento in-mediato", ya que tal característica autostrativa en realidad corresponde al ente. Ni tampoco quiere decir que a causa de esta in-mediatez óptica la indagación de los entes pueda prescindir de la mediación del método. En ningún caso, efectivamente, se trata de "registro directo y sin preconcepciones" de lo dado, tal como Husserl propugna. Teniendo en cuenta, además, que la aludida in-mediatez del ente es en sí misma, y paradójicamente, mediata. La in-mediatez del ente se halla en verdad mediatizada por el "mostrarse a sí mismo" del ser: sin la autostración -mediatizada por el ente- del ser no habría ente alguno que pudiera mostrarse in-mediatamente. O sea que el ente, para mostrarse a sí mismo, precisa del horizonte a priori que es la mostración en sí misma, es decir, precisa del *sentido o verdad del ser*. Entonces, con mayor razón todavía que en el caso del ente, requiere la investigación del ser la ayuda de una vía de acceso orientada por el método (224), ya que en modo alguno la autostración del ser se corresponde con la in-mediatez solicitada por la fenomenología: el ser es siempre el ser de los entes con los que nos encontramos en nuestro entorno. Este característico "encontrarse con" que concierne a los entes, junto con la dependencia en la que el ser, en cuanto a sus posibilidades de manifestación, se halla respecto de tales entes, justifica la intención heideggeriana de indagar fenomenológicamente el ser, debiéndose entonces entender tal programa "fenomenológico" de investigación de acuerdo con el dictum de Heidegger según el cual "fenómeno" significa "un eminente (ausgezeichnet) modo de encuentro con algo" (225).

(224) El ser no es, (y tampoco la historia del ser, como algunos comentaristas de Heidegger han querido ver en las doctrinas posteriores a la Kehre). el *amethodos hyle*, que es como Sexto Empírico (*Adversus mathematicos* I. 12, 254) denominaba la historia.

(225) Heidegger, *SuZ*, 31.

El ser, por un lado, aún siendo "lo que por sí mismo se muestra a sí mismo", no se muestra in-mediatamente; por otro lado, el ente, aún mostrándose in-mediatamente (y haciendo posible, con tal mostración in-mediatamente, la (auto)mostración mediata del ser), requiere la mediación del método para ser indagado adecuadamente. Siendo esto así, y con mayor razón todavía que en el caso del ente, la indagación del ser mismo presupondrá una vía de acceso amparada en las seguridades del método. Si el programa heideggeriano, en su formulación más concisa, consiste en "hacer/dejar (lassen) ver a partir de sí mismo, tal como a partir de sí mismo se muestra, lo que se muestra a sí mismo" (226), en la traducción del ambiguo verbo "lassen" se bifurcan los caminos de Husserl y de Heidegger. "Lassen" en tanto que "dejar (ver)" corresponde al pasivismo y al contemplativismo registrador de Husserl, al método minimalista y negativo que confía a la simple eliminación de prejuicios y preconcepciones la captación del dato mismo en su autodación. "Lassen" en tanto que "hacer (ver)" remite al activismo practicista de Heidegger, para quien lo que hay que hacer ver es el "superfenómeno" que se resiste a dejarse ver, ya que sólo se manifiesta ocultándose en lo que sí se deja ver. Aunque al mismo tiempo ocurra, y esto es lo importante, que lo que sí se deja ver, se deja ver mediante lo que no se deja ver, y que es lo que, por lo tanto, es preciso hacer ver. Lo que hay que hacer ver es el ser, y hay que hacerlo ver por medio del ente, que es lo que se deja ver. En la ontología fundamental se deja en claro que 1) "lassen" corresponde, para Heidegger, a "hacer (ver)", y que 2) tal actividad sólo es posible a base de a) desmarcarse del receptivismo fenomenológico que pretendía justificar el "dejar (ver)", y b) acceder a un tipo de mediación metódica que legitime el "hacer (ver)".

Sin embargo, no sólo toda ontología deberá proceder metódicamente realizándose en tanto que fenomenología, sino que también, según Heidegger, toda fenomenología, es decir, toda explicitación metódica de los fenómenos, sólo será posible en tanto que ontología, y precisamente en tanto que investigación trascendental del sentido del ser considerado como el a priori absoluto. Ni que decir tiene que el "fenómeno" correspondiente a tal fen-

(226) Loc. cit., 34. La frase de Heidegger dice: "Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen".

menología-qua-ontología no corresponderá al sentido vulgar del "mostrarse a sí mismo" de los entes, sino más bien al sentido filosófico, es decir, al fenómeno en tanto que horizonte universal de automostración del ser. Ya que toda ontología debe justificar, antes que otra cosa, el hecho primario y palmario de que las cosas se (nos) manifiestan, lo cual, a su vez, supone justificar, por un lado, que las cosas detenten una capacidad de manifestación, y, por otro lado, que el conocimiento esté a priori informado del (pre-"comprenda" el) ser de las cosas. Al postular Heidegger que el sentido del ser es la automostración a priori que a su vez hace posible la automostración de las cosas, realiza de golpe esta doble justificación: el sentido del ser es, en efecto, la condición de la posibilidad tanto del "mostrarse a sí mismo" del ente como de la pre-comprensión del ser por parte del Dasein. (El Dasein, en efecto, no se "atiene a su propio ser" como resultado de una autónoma possibilitación de sí mismo de raigambre idealista, sino que recibe del sentido del ser su propia capacidad autorrealizadora. No es en el seno de un proceso de autoconocimiento reflexivo que "el Dasein sólo puede ser propiamente él mismo a condición de que se haga posible por sí mismo" (227), sino que tal autoposibilitación viene auspiciada por el sentido del ser, y a la vez éste sólo es indagable por medio de aquélla.) La fenomenología, por consiguiente, se ha de realizar necesariamente en tanto que ontología, ya que por poco que radicalice su planteamiento jamás podrá eludir la "cuestión acerca del ser". Y además, si tan universal es el horizonte de automostración al que llamamos "sentido del ser", está fuera de duda que este mismo horizonte ha de intervenir necesariamente en la investigación del propio sentido del ser. La condición de posibilidad para la investigación ontológica es el "sentido del ser" mismo. El "fenómeno fundamental" que es la automostración del ser, determina necesariamente el método de la disciplina bifronte ontología sive fenomenología.

Estas consideraciones ayudan a ver claro en qué consiste realmente la in-mediatez que es indisociable del concepto de fenómeno. No es, desde luego, una in-mediatez tal como ingenuamente la concebía Husserl: solidaria de un "venir dado por sí mismo" que no ofrece mayor problema para ser captada más que la ofuscación de un sujeto obnubilado por sus propias preconcepcio-

(227) Loc. cit., 263.

nes acerca de lo que ha de ser el fenómeno. Se trata más bien de una in-mediatez que no sólo autoriza el método, sino que además lo exige en tanto que ingrediente indispensable para su misma automostración. Una inmediatez, en definitiva, que hace ostentación de su propia problematicidad. El fenómeno que corresponde a tal in-mediatez, por lo tanto, más que un "mostrarse a sí mismo", es un "ser mostrado por medio de un horizonte a priori de automostración", perspectiva absoluta a la que Heidegger denomina "sentido del ser". En realidad tal fenómeno, en el que la in-mediatez de su mostración viene mediatizada por el sentido del ser, merece ser llamado, lo mismo que la fenomeno-logía que lo indaga, *a-letheiológico*, debido a que articula su logos sobre un proceso de des-encubrimiento. Pero tal término, desgraciadamente, ha adquirido carta de naturaleza, en las investigaciones sobre Heidegger, para designar "el concepto de fenómeno que corresponde al último Heidegger" (228), hecho que lo desplaza fuera del ámbito fundamental-ontológico. La referida vinculación de la in-mediatez con el método, en todo caso, pone en evidencia que la cuestión de la in-mediatez es inseparable, en el fondo, del tema de la autodonación o *Selbstgegebenheit*. El "venir dado por sí mismo", en efecto, es de naturaleza paradójica. Por un lado nos muestra Husserl que se trata de un desempeño de la conciencia (la automostración de la "cosa misma es, en definitiva, un 'ser-mostrado' por la conciencia"); pero por otro lado nos fuerza aquél a convenir que es "la cosa misma" la que "se da a sí misma". Sin embargo, para que una cosa "se de a sí misma" es preciso que exista previamente el "darse a sí mismo" en tanto que marco a priori de possibilitación. Es preciso que en el in-mediató "darse a sí mismo" de la cosa intervenga la articulación que mediatiza tal in-mediatez. Se trata de determinar qué es lo que hace posible la autodonación, propósito que equivale a admitir que aún la misma in-mediatez de la autodonación está vinculada a una condición de posibilidad que irrumpe, articulándola, en tal in-mediatez, convirtiéndose así en la mediación de lo in-mediató mismo. Heidegger impugna la solución que da Husserl a esta paradoja, es decir, el entender la autodonación como un desempeño de la conciencia, a causa de la patente circularidad de tal compromiso. La conciencia no puede, al mismo tiempo, producir la autodonación y, por su estructu-

(228) Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Bewusstsein, Zeit und Weltverständnis*, (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1971), 21.

ra intencional, consistir en esta misma relación autodonada con las cosas. La articulación que mediatiza, y por tanto posibilita, la in-mediatez, debe ser, por tanto, anterior a la conciencia. Heidegger identifica tal proto-mediación como el "sentido del ser", el horizonte a priori de "mediación" auto-mostrativa, el agente posibilitador universal de toda manifestidad. El ente se muestra a sí mismo, pero al mismo tiempo es mostrado por el sentido del ser, entendido como auto-mostración primordial. Por ello define Heidegger en SuZ el fenómeno en tanto que "lo que se muestra a sí mismo en sí mismo |como lo que es en sí mismo| (das Sich-an-ihm-selbst-zeigende)", indicando de este modo que la identidad de lo que se muestra a sí mismo no consiste en un ser-reflexivamente-idéntico-consigo-mismo, sino que se trata, en el fondo, de un ser-identificado-por la instancia misma que, en último término, hace posible su auto-mostración. Así la ontología heideggeriana preserva el parti-pris fenomenológico de indagar las condiciones que producen y regulan el venir-dado o Gegebenheit. Heidegger parte, en efecto, del planteamiento fenomenológico, pero desemboca en una ontología trascendental, ya que acaba por identificar dichas condiciones en la fundamentación del ser de lo dado: las concibe, como hemos visto, como la estructura de manifestidad a priori a la que denomina "sentido del ser". Por todo ello el fenómeno es para Heidegger, en último término y paradójicamente, un concepto antitético respecto de la Selbstgegebenheit husserliana. Así entiende Heidegger la descripción fenomenológica en un sentido **eliminativo**, ya que la define como el "mantener a raya (fernhalten) toda determinación no legitimadora (alles nichtausweisenden Bestimmens) (...) La captación y explicitación 'originaria' e 'intuitiva' de los fenómenos es lo contrario de una 'visión' impremeditada y 'casual'" (229). Las estructuras ontológicas han de ser "arrebataadas" a la cosa, a base de vencer metódicamente la dificultad planteada por la ocultación del orden ontológico que precisamente hay que extraer. Por esta causa, la descripción, tal como la ontología fundamental la entiende, lejos de consistir en la explotación de una ingenua in-mediatez metodológica, impone la necesidad de una legitimación que sólo el método, en el sentido pleno de procesualidad algorítmica, es capaz de aportar. La in-mediatez, en definitiva, requiere el poder de la mediación,

(229) Heidegger, SuZ, 35 y 36.

y ello a causa de que el des-encubrimiento del fenómeno, tal como veíamos en la sección dedicada a la verdad, se halla **encubierto** a su vez.

A fin de resumir las precedentes reflexiones sobre la "decisividad del método" y su papel organizador en el entramado de continuidades y rupturas entre fenomenología y ontología fundamental, es conveniente tomar como punto de partida la postulación por Husserl de una síntesis intencional originaria. La actividad sintética de la vida de la conciencia sobreviene a partir de la segunda etapa de la reducción fenomenológica. En la primera etapa se accede a la conciencia transcendental tan sólo en relación con las vivencias y el sentido noético-noemático, con lo cual se plantea únicamente el análisis de las vivencias intencionales. Sin embargo los actos intencionales de la conciencia son, a su vez (circunstancia que da acceso a la segunda etapa de la reducción), unidades constituidas en el flujo temporal de la subjetividad transcendental, de manera que tal constitución se ofrece entonces a la fenomenología transcendental como un nuevo ámbito de análisis. De este modo la síntesis intencional originaria pasa a ser entendida por Husserl como una efectuación o desempeño de la subjetividad. Tal postulado, sin embargo, otorga a la conciencia una dimensión espontánea y (auto)creativa que en el fondo es incompatible con la atribución a la misma de una estructura intencional. Si la conciencia es autoconstituyente, no puede ser al mismo tiempo la entidad constituyente más originaria, puesto que sobreviene la alternativa siguiente. O bien la conciencia es el constituens originario y es entonces identificable como unidad sintética absoluta, con lo cual el vínculo intencional se hace insostenible; o bien, a fin de preservar éste, se presupone una unidad más originaria que la conciencia. Tal unidad (síntesis a priori) es el fundamento del desempeño constituyente de la conciencia, con lo que ésta pierde entonces su rango originario en la constitución. De esta aporética concluye Heidegger que la capacidad constitutiva que detenta la conciencia le es a ésta, en el fondo, transmitida por el verdadero constituens de toda transcendentalidad: la relación intencional (esta vez realmente originaria) que la conciencia "constituyente" mantiene con el puro "venir-dado" de todo dato, es decir, con la fenomenidad del fenómeno: el protofenómeno o "sentido del ser". Así organiza Heidegger una ontología que, en vez de confinarse al constitutum, indaga sobre todo el constituens. Dicho con mayor precisión: indaga la relación sintética a priori que vincula constituens y constitutum, la síntesis

universal a priori de ambos que sobreviene en la realización de la constitución por el sujeto (230), y que encuentra su réplica a posteriori, y a nivel óntico, en la relación intencional. En el desempeño constituyente de la conciencia, ¿cuál es la función del "venir-dado" que es inextricable del dato? En la constitución, ¿qué viene a hacer la fenomenidad del fenómeno? O sea, y en definitiva, ¿cuál es el sentido del ser? Estas son las preguntas fenomenológicas primordiales para Heidegger.

Preguntas a las cuales responde con un planteamiento general metodológico que no es posible reducir al de Husserl. El ámbito de la indagación fenomenológica, que para Husserl era la vida transcendental de la conciencia, se convierte para Heidegger en la comprensión del ser por parte del Dasein. Tal cambio de orientación trajo consigo una revisión decisiva de la problemática fenomenológica. Hemos visto ya cómo lo que era en fenomenología la explicitación intencional de la constitución de la transcendentalidad del mundo desde la transcendentalidad del sujeto, corresponde en la ontología fundamental a la "cuestión acerca del sentido del ser", considerado como el horizonte universal a priori de la manifestidad. Mientras que la fenomenidad del fenómeno es referida por la fenomenología a la conciencia transcendental (los fenómenos se "muestran a sí mismos" por medio de la reducción transcendental), para Heidegger tal fenomenidad consiste, en suma, en una "fenomenidad de ser". Esta fenomenidad, que no es posible asignar a las vivencias reducidas de la fenomenología ni a los entes de la ac-

- (230) Tanto Husserl como Heidegger pretenden esclarecer el proceso constitutivo originario (están del todo acordes, a este respecto, en rechazar toda explicación deductiva basada en principios), pero si Husserl concibe trivialmente el sujeto como constituyente y el objeto como constituido, en cambio Heidegger distingue entre constituyente (sentido del ser), constituido (ente subsistente), y realizador (*vollziehender*) de la constitución (Dasein o ente existente). Es cierto que Heidegger evita usar el término "constitución (transcendental)" (con la excepción de sus profusas referencias a la autoconstitución de los existenciales); por ello, para designar la función constituyente del sentido del ser, recurre al término "Entwurf" o proyecto. El ser del ente existente, en efecto, es "proyectado" por el Dasein, que a su vez es "derelicto" (*geworfen*) en el sentido de la accidentalidad impuesta a sus posibilidades. El proceso constitutivo, en todo caso, lejos de fundamentarse en la autorrelación de un sujeto extramundano, arranca de la actividad "proyectiva" del Dasein, la cual, en último término, depende de las posibilidades que le ofrece el ser, o sea del sentido o la verdad del mismo.

titud natural, es sin embargo el factor que, como condición transcendental a priori de autoostración, hace posible tanto la de las vivencias (reducidas) como la de los entes, es decir, hace posible al ente en tanto que ente. Ya que el ser, en efecto, no es, como ocurre con el ente, lo que banalmente se muestra a sí mismo, sino que es la autoostración que, ocultándose en el ente, hace posible, por lo pronto, el "mostrarse a sí mismo" del ente. Así la fenomenología es para Heidegger la operación explícita de poner de manifiesto las "estructuras de ser" que permanecen encubiertas en la autoostración del ente. Un "poner de manifiesto" que tiene que vencer la resistencia producida por tal encubrimiento, y que por ello requiere una metodología distinta de la trivial atención a la inmediatez; distinta, por lo tanto, del método fenomenológico, el cual pretende basar su eficacia en la mera exclusión de presuposiciones respecto de la "cosa misma".

4. La "convicción acreditada": valoración y crítica.

- a) El postulado de que los elementos de ruptura son explicados por los de continuidad. Diversas formulaciones de la "convicción acreditada". Su relación con el "arco interpretativo".

A partir de las reflexiones que preceden, articuladas sobre el postulado de la "decisividad del método" en la organización de las dimensiones de continuidad y de ruptura que forman el tema principal del presente trabajo, es posible configurar una teoría general respecto de dicho tema. En la clasificación de las componentes doctrinales de la fenomenología, que distingue entre las que dan lugar a una dimensión de continuidad y las que, por el contrario, auspician una ruptura en relación con la ontología fundamental, apunta asimismo la posibilidad de explicar la existencia de los elementos de ruptura por medio de los de continuidad. En tal caso habría venido a ser la persistencia de Heidegger (la "profundización y radicalización" a que nos referíamos antes) en el método fenomenológico, y la consiguiente "revisión dentro de la continuidad" operada sobre las nociones de a priori y fenómeno, el factor que explicaría la ruptura sobrevenida en relación con los temas de diferencia ontológica, finitismo, mundanidad, presencialismo, objetivismo, hermenéutica, temporalidad y verdad. Al referir las interpretaciones que los investigadores de Husserl y Heidegger dedican

a la permanencia del primer grupo de temas y a la mutabilidad del segundo, se ha puesto de manifiesto la coincidencia en señalar que la preservación por Heidegger de las tres componentes que marcan una continuidad (método, a priori y fenómeno) es el factor que da lugar a una ruptura organizada con los temas fenomenológicos que significan un cambio. En relación con la filiación fenomenológica del primer Heidegger existe, en efecto, en el horizonte actual de la investigación académica, lo que en un contexto filosófico muy distinto (el de la filosofía de la ciencia) se ha convenido en llamar una "received view", o sea un "punto de vista generalmente aceptado" que es al mismo tiempo un "consenso tácitamente heredado". (231) "'Received view' quiere decir que prácticamente todo resultado significativo surgido [en relación con un tema] o bien emplea manifiestamente tal punto de vista, o bien lo asume tácitamente." (232) Por esta razón hemos decidido introducir como equivalente de la polisemia de "received view" la expresión "convicción acreditada". La "received view" que nos concierne a nosotros postula que, habiendo realizado Heidegger una "profundización y radicalización" del método fenomenológico, asociada a una revisión de las nociones de a priori y fenómeno (y aún, para algunos autores, la profundización metódica habría sido un factor determinante de tal revisión), la modificación y ampliación, dentro de la continuidad, operada sobre estas componentes centrales de la fenomenología, habría dado lugar a que en la ontología fundamental se organizara un proceso de ruptura en relación con la diferencia ontológica y el resto de los temas referidos.

A lo largo de nuestro trabajo hemos venido encontrando la "convicción acreditada" formulada de un modo más o menos encubierto. Entre los investigadores actuales destaca por su concisión el modo como Harald Holz la expone: "La fenomenología de Husserl empezó como metateoría transcendental de la psicología, y se desarrolló como analítica de las estructuras a priori de la conciencia, analizando con el concepto metodológicamente central de

(231) El término "received view" aparece por primera vez en: Hillary Putnam, "What Theories Are Not", *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, ed. por E. Nagel, P. Suppes y A. Tarski, (Stanford: Stanford U.P., 1962).

(232) Frederick Suppe, prefacio a *The Structure of Scientific Theories*, ed. por F. Suppe, (Urbana: Univ. of Illinois Press, 1979), 4.

evidencia las significaciones de la objetividad intencional. Heidegger amplió la problemática fenomenológica convirtiendo la conciencia en objeto de análisis trascendental, de acuerdo con una peculiar motivación de sentido (Sinnmotivation) cuyo horizonte de constitución es la dinámica, especialmente manifestada en la existencia humana, de la diferencia ontológica." (233) Pero es sin duda C. F. Gethmann el autor de las formulaciones más incisivas de la "received view" o "convicción acreditada", ya que establece una relación de fundamentación de la dimensión de ruptura con respecto a la de continuidad que supera en nitidez, con la única excepción de v. Herrmann, a la señalada por los demás autores. "La fenomenología en el sentido de Heidegger no es metódicamente hermenéutica a causa de que Agustín, Lutero, Calvino, Pascal, Kierkegaard, Dilthey y otros hayan tematizado sobrecogedoramente la miseria de la vida fáctica, y de que por ello sea preciso continuar su obra. sino que lo que ocurre es precisamente lo contrario: la fenomenología en el sentido de Heidegger está orientada hacia el Dasein fáctico a causa de que metodológicamente se comprende a sí misma como hermenéutica." (234) La dependencia de una de las componentes primordiales de ruptura y representante simbólico de las demás, es decir, la dimensión hermenéutica, respecto de la continuidad metódica en el trascendentalismo, es puesta de relieve por Gethmann: "La ontología [heideggeriana] es transcendental, a causa de que concibe la cuestión acerca del ser en tanto que cuestión fundamental-ontológica acerca del Dasein comprendedor del ser (seinsverstehender). (...) La hermenéutica [heideggeriana] es una hermenéutica de la facticidad sólo y precisamente (nur und genau) porque es un elemento metódico (ein Methodenelement) de la ontología transcendental. La hermenéutica se fundamenta en la cuestión del ser y no la cuestión del ser en la hermenéutica." (235) Generalizando la relación de determinación que Gethmann focaliza en la "hermenéutica", resulta que la existencia de los elementos de ruptura está justificada por la de los de continuidad, y no al revés: este es el contenido esencial de la "received view" o "convicción acreditada". Punto de vista que, en realidad, puede ser plasmado de

(233) Harald Holz, *Einführung in die Transzendentalphilosophie*, (Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1985), 18.

(234) Gethmann, *Verstehen*, 122. Las negritas son nuestras.

(235) *Ibid.*

múltiples maneras; tantas, de hecho, como componentes de ruptura entre Husserl y Heidegger hemos podido discernir, pues basta con referir cada una de ellas a las continuidades fundamentales. Entre tales posibles formulaciones las debidas a Gethmann destacan por su claridad. Así, en relación con el vínculo entre facticidad y transcendentalismo afirma este autor que "a pesar de la proximidad en la que se hallan las expresiones de Heidegger respecto de la línea de pensamiento que parte de la experiencia cristiana de la vida y, pasando por Kierkegaard y Nietzsche, conduce a Dilthey, el mismo Heidegger debe ser clasificado, desde un punto de vista histórico-filosófico, como formando parte del desarrollo de la filosofía transcendental, por más que, si nos atenemos exclusiva e inmanentemente a su doctrina, tal clasificación pueda parecer cuestionable" (236). Y la misma dependencia hacia el parti-pris metodológico que caracterizaba el facticismo, el finitismo y la kairológia heideggerianos es ahora exhibido por el planteamiento vitalista: "la diferencia entre el cuestionamiento que lleva a cabo la filosofía de la vida, y el que corresponde a la ontología fundamental, es justificable a partir del principio metodológico" (237). Así vemos que la "received view" o "convicción acreditada" equivale al "común denominador" o bien, en una perspectiva virtual, a la "unificación totalizadora" de los puntos de vista parciales que justifican toda posible ruptura en la relación entre Heidegger y la fenomenología remitiéndola al correspondiente vínculo de continuidad. Tal vínculo suele consistir, como hemos visto, en los rasgos metodológicos afines a ambas doctrinas, o bien, como señala F. W. v. Herrmann (238), en un concepto común de fenómeno que es des-formalizado de modo distinto por Husserl y Heidegger, justificándose así la diversidad doctrinal de ambos junto a una común perseverancia en la postulación de la centralidad del fenómeno. En todos los casos (es decir, tanto si el "eje articulador de la continuidad" elegido es el método, el a priori o el fenómeno, siendo éstos los tres temas cuya dimensión continuista hemos establecido), la "convicción acreditada" postula que el vínculo de continui-

(236) Loc. cit., 164.

(237) Loc. cit., 160.

(238) Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1981), 23-36.

dad es necesario para justificar la existencia de las dimensiones de ruptura que hemos señalado.

Una plasmación de la "received view" o "convicción acreditada" a un nivel más abstracto que el de las precedentes formulaciones es la debida a O. Pöggeler. (239) El interés de la misma reside en que permite apreciar claramente la "lógica" que subyace a la "convicción acreditada", más allá de toda concretización o ejemplificación: debido a que Heidegger pone en práctica las consignas doctrinales de Husserl de modo mucho más radical que su maestro (toma al pie de la letra los imperativos de éste: es la dimensión de continuidad), se ve Heidegger obligado a abandonar el ámbito de temas al que Husserl aplicaba la fenomenología (es la dimensión de ruptura). La exigencia fenomenológica primordial es la ausencia de prejuicios y presuposiciones ante la "cosa misma", y una forma especialmente grave de presuposición es la distinción a priori, la cual Husserl anatematiza. Rechaza, en efecto, que el análisis fenomenológico realice distinción alguna entre el *Vollzug* y el *Vorliegen* de las vivencias, es decir, entre su ser-realizado y su mero estar-presentes en tanto que realizadas. Más sucintamente, rechaza toda distinción entre el *was* y el *dass* de los temas de la fenomenología, formulación casi imposible de traducir, pero equivalente a distinguir entre esencia-contenido (*was*) y realización-existencia (*dass*). Tanto *was* como *dass* corresponden mecánicamente al castellano *que* pero con sentidos distintos: al no querer efectuar distinción alguna entre el *que* de descripción y el *que* de posibilitación, revela Husserl un profundo parti-pris de unitarismo que Heidegger se apresta a asumir. Más allá de las especificaciones sobre el método y la fenomenidad, por consiguiente, distingue a la fenomenología una exigencia inquebrantable de unidad: después de sobrevenida la reducción toda distinción corre el peligro de haber sido sobreimpuesta a la "cosa misma"; es una amenaza de artificialidad que debe ser neutralizada. Heidegger toma al pie de la letra tal conminación a la unidad. En toda su obra primera, y no sólo en *SuZ*, hay pruebas de tal militancia unitarista. En su libro sobre Kant de 1929, por ejemplo, partiendo del concepto de intuición categorial, estipula Heidegger la unidad de sen-

(239) Aparece bosquejada en: Otto Pöggeler, "Zeit und Sein bei Heidegger", *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, obra colectiva, sin editor, (Freiburg i. B.: Alber. 1983), 170-175.

sibilidad y entendimiento y de razón teórica y práctica. También en dicha obra, y a partir del mismo unitarismo, critica el uso por Husserl de la distinción entre materia y forma, así como la división neokantiana entre substancia y función. También al editar las lecciones sobre la conciencia del tiempo critica Heidegger la prioridad que Husserl asigna a la conciencia ideal sobre la empírica, e identifica en tal precedencia conferida a lo ideal la causa de que Husserl, desmintiendo su propia exigencia de unidad a ultranza, determine el modo de ser de la conciencia a partir de la distinción tradicional entre el was y el dass, o sea entre esencia-contenido y realización-existencia. Así critica Heidegger a Husserl acusándole de inconsecuencia; pero al mismo tiempo admite que Husserl se había autoconfinado en un ámbito, el de la conciencia, donde no podía no ser inconsecuente con su propio imperativo de unidad. Ya que, reconoce Heidegger, la distinción entre was y dass es en el fondo perfectamente adecuada para el tipo de ser que corresponde a las vivencias reducidas de la conciencia. Para poder realizar la exigencia husserliana de unidad, por lo tanto, se impone encontrar un ámbito en el que la distinción entre das y wass no pueda tener sentido. Tal ámbito es identificado por Heidegger, impugnando con ello la elección por el propio Husserl de la conciencia reducida en tanto que "lugar de la unidad", como el "ser que no es otra cosa más que poder ser ser, cuya esencia no es un es, sino que es un ir a ser o zu sein". "Si se diera un ente cuyo contenido esencial fuera ir a ser y nada más que ir a ser (zu sein und nichts als zu sein), sería un malentendido fundamental considerarlo haciendo abstracción de su existencia". (240) Ya que precisamente la existencia humana es "un ser que es un poder ser ser", y por esta razón, para tematizar la existencia del Dasein en el tiempo, no es apropiada la presentificación asociada al conocimiento, por más que éste sí que es un modo de acceso adecuado al ente subsistente. La facticidad y la existencia en el tiempo histórico, en efecto, no pueden ser aprehendidos mediante la simple realización de un was o sea un contenido esencial. Así, por haber sido consecuente con el imperativo husserliano de unidad, se vió Heidegger precisado a transformar el planteamiento ontológico de la fenomenología. El resultado más claro de tal transformación reside en la primordialidad asignada a la Sorge, ya que en tal "puesta al descubierto (Enthüllung) del ser

(240) Heidegger. GA 20, 152.

del Dasein" el Vollzug o realización predomina sobre el Gehalt o el Vorliegen, o sea sobre el contenido de lo ya realizado. Otro importante ejemplo es la interpretación de la facticidad de la existencia en tanto que Zu-Sein, es decir, como un tipo esencialmente **intervenible** de ser, una "manera de ser" cuya realización pone constantemente en juego su propio contenido. La facticidad de la existencia no es, desde luego, la que corresponde a la cosa, en la que el dass es un mero añadido al was, y la existencia un complemento de la esencia. Por todo ello carece de sentido pretender indagar, tal como propugna la fenomenología, el sentido de la realidad por medio de una reducción que cuestiona el dass o sea la existencia, y así concentra su atención en el was esencial. Marginando el dass se ocluye al mismo tiempo todo posible acceso al sentido del ser para la instancia constituyente, ya que ésta es para Heidegger el ente existente. "Cuando Husserl da la razón (gibt zu) a Heidegger acerca de que 'es preciso partir, de modo muy concreto, del entorno vital humano', pero al mismo tiempo le reprocha no proceder desde la epojé transcendental, no se da cuenta que es la misma epojé lo que a él mismo [scil.: a Husserl] le impide aprehender la concreción de la vida práctica e histórica, como tampoco se da cuenta de que el mundo 'natural', según Heidegger, ya no corresponde al mundo natural de las objetivaciones sobre el que es posible practicar la epojé." (241)

Podría sernos objetado que la "convicción acreditada", como teoría global sobre la relación Husserl-Heidegger, tenía que haber sido expuesta en la Iª Parte como un integrante más del "arco interpretativo", teniendo además en cuenta su aparente proximidad a la interpretación que allí hemos denominado "teoría de la filiación parcial". Sin embargo, con tal teoría se trata más bien de una "filiación **temática** parcial", mientras que la filiación que postula la "received view" está fuertemente decantada hacia la continuidad metódica. Pero es preciso, ante todo, no llamarse a engaño sobre la verdadera naturaleza de las dos teorías. Si la de la "filiación parcial" estaba manifiestamente plasmada en las obras de cierto número de investigaciones, la "received view" o "convicción acreditada" (a la cual, en este trabajo, nos aprestamos a criticar), en cambio, ha sido **abstraída** por nosotros de los resultados aportados, en un estado de extrema dispersión,

(241) Tugendhat. Wahrheitsbegriff, 255.

por las investigaciones contemporáneas sobre los temas centrales, en unos casos afines y en otros antagónicos, de Husserl y del primer Heidegger. La "convicción acreditada" se halla, pues, tan sólo en estado latente en el horizonte actual de la investigación académica; y además no ha sido desarrollada hasta la IIIª Parte (lo cual contrasta con el hecho de que las interpretaciones que componen el "arco interpretativo" han sido desarrolladas en la Iª Parte) por un motivo de orden expositivo. No era lógico exponer la "convicción acreditada" en la Iª Parte, debido a la necesidad de analizar antes las aporías de la fenomenología como doctrina y como método, tal como se ha hecho en la IIª Parte. Pero hay todavía otra razón que justifica el haber retardado la formulación de la "convicción acreditada": se trata de que la solución que nos proponemos defender en este trabajo es su reverso exacto. Ello nos ha obligado a desarrollar pormenorizadamente el fundamento múltiple de la "convicción acreditada" (lo cual ha supuesto no poder exponerla hasta la IIIª Parte, cuando han sido ya analizados los problemas vinculados a la identidad doctrinal de la fenomenología), para así, a continuación, poder denunciar sus carencias básicas, y estar en condiciones de mostrar que la verdad sobre nuestro tema reside en la posición exactamente opuesta. En cualquier caso el carácter distintivo de la "convicción acreditada", con independencia del aspecto de la misma que cada autor acentúa, es, como hemos visto, de naturaleza doble: consiste en la adjudicación a Heidegger de la autoría de una "revisión dentro de la continuidad" hacia los aspectos más formales de la fenomenología, y en la constatación de que tal intervención revisionista dió automáticamente lugar a la transformación radical y disruptora de cierto número de planteamientos de base que afectan primordialmente al contenido de la doctrina.

- b) Reservas que suscita la "convicción acreditada". El problema de determinar su validez. La eventual plausibilidad de un punto de vista alternativo.

Acabamos de señalar en la sección anterior la existencia de una "convicción acreditada", es decir, de un "punto de vista recogido de la tradición y generalmente asumido", entre los investigadores actuales de la filiación fenomenológica de Heidegger, de manera tal que en cada autor aparece con un grado de latencia peculiar. Se trata en todos los casos, sin embargo, de que unos elementos inalterados de la doctrina de Husserl justificarían la transformación profunda que experimentan en Heidegger algunas dimensiones centrales de la fenomenología. Así la continuidad en ciertos aspectos habría llevado al cambio radical en otros. Heidegger habría desarrollado a fondo las posibilidades formales de la fenomenología a base de rehuir los temas hacia los que Husserl orienta la doctrina, y a los que escoge con una arbitrariedad que se debe a una deficiente comprensión de las consecuencias de su propio *parti-pris* metodológico. Al aplicar más radicalmente que Husserl las presuposiciones de la fenomenología habría Heidegger operado una transmutación en la temática de la doctrina. O sea que Heidegger se habría limitado a ser más consecuente que Husserl, a seguir más al pie de la letra que éste las consignas emanadas del mismo Husserl, y en particular las directivas que corresponden, más que al método, a los "rasgos metodológicos conectivos", puesto que ya hemos referido en la IIª Parte la imposibilidad de invocar unitariamente el método en tanto que rasgo de identidad para la doctrina. (Este punto de vista presupone, sin embargo, cierta inocuidad del "método" con respecto al tema, y postula implícitamente que la transformación temática no puede, a su vez, ejercer *feed-back* alguno sobre el método).

La predominancia con la que la "convicción acreditada" emerge, de un modo más o menos manifiesto según los casos, en el horizonte de la investigación contemporánea, parece excluir, por lo pronto, cualquier atisbo de atribución de fundamentalidad a las componentes de ruptura. Y aún en menor medida parece plausible explicar la existencia de los momentos de continuidad en función de la dislocación múltiple que hemos constatado en la ontología fundamental. Pero por poco pertinente que de entrada pueda parecer, y por aplastante que sea la ascendencia de la "convicción acreditada", no de-

be ser descartada a priori una explicación de signo contrario que justifique el entramado de temas que hemos venido indagando. Hay que admitir, empero, que la eventual plausibilidad de tal tipo de explicación es, cuando menos, problemática; pero no es menos cierto, sin embargo, que la "convicción acreditada", en una primera y global aproximación, no deja de inspirar cierto **recelo**. Por más que hayamos constatado la existencia de rasgos incontrovertibles de continuidad, no hemos dejado de estar considerando dos doctrinas de naturaleza irreconciliablemente distinta. Una filosofía onticista, gnoseologista, presencialista y antimundana, contrapuesta a una filosofía antióntica, antignoseológica, antipresencialista y fundida con la situación mundana más radical posible. Es difícil reprimir de raíz la sospecha de que la "received view" o "convicción acreditada" puede estar vertebrada por una lógica falsa. El dramático contraste que, en sus líneas generales, presentan ambas doctrinas, ¿no podría corresponder a una fisura profunda en la tradición de pensamiento a la que ambas alegan pertenecer, de manera que las continuidades constatadas no serían más que, en último término, resultados producidos por una inconciliabilidad básica? ¿No hubiera podido ocurrir que, muy de acuerdo con la línea asertiva de la ontología fundamental, la irrupción con Heidegger de un interés cuyo carácter vivencial y abierto impugnaba la inclinación idealista de la fenomenología, hubiera sido paradójicamente determinante del perseverar heideggeriano en los moldes formales y metódicos heredados de Husserl? En las secciones que siguen vamos a indagar el posible fundamento del recelo que estas preguntas encierran.

Ante un problema tan complejo como el de determinar el contenido de verdad de la "convicción acreditada", y establecer, en suma, la plausibilidad de la misma, es preciso proceder paulatinamente: "Hay que ir por partes", por decirlo con rotundidad coloquial. Ante todo se trata de diferenciar las dimensiones de la doctrina, especificando los momentos de los que se compone. Forman la "convicción acreditada", en efecto, 1) una serie de **presuposiciones**, de las cuales la más importante es el postulado de una componente de continuidad metodológica entre la fenomenología y la ontología fundamental, continuidad que, a su vez, aparece reflejada en la de los aspectos formales de ambas doctrinas. El análisis de tales presuposiciones es una condición previa a la indagación de lo que propiamente constituye 2) el **núcleo asertivo** de la "convicción acreditada", es decir, el postulado

global que sucintamente puede formularse como: "la tesis de que las discontinuidades y elementos de ruptura entre las dos doctrinas son secundarias o derivadas respecto de las señaladas continuidades (más o menos parciales) que es posible detectar en los aspectos formales de las mismas". Es obvio que, desde tal perspectiva, cuestionar con éxito la "convicción acreditada" ha de equivaler a: a) mostrar que la supuesta continuidad metodológica y formal es, cuando menos, cuestionable; b) mostrar que la continuidad residual que haya podido ser mantenida en (1) no es el factor determinante de ruptura alguna. Marcado este itinerario vamos a adentrarnos en él.

¿En qué medida los autores de las plasmaciones de la "convicción acreditada" que hemos reseñado, han llegado a percatarse, aunque fuera de un modo fragmentario, de los problemas asociados a tal doctrina? Uno de sus más lúcidos expositores, el ya introducido Harald Holz, es asimismo quien más sucintamente formula los motivos de insatisfacción ante la actitud metodológica de Heidegger, en su nunca cuestionada continuidad con respecto a la fenomenología. "Heidegger asigna al concepto de ser una doble función: la de suprema síntesis a priori, y (...) la que, recurriendo a conceptos tradicionales, no puede ser designada más que como "el tener-validez-en-sí (Gültigkeit-Haben-an-sich)". El talón de Aquiles de tal planteamiento reside en que la reflexión fundamentadora que conlleva no es adecuada a la naturaleza del empeño. Por un lado no se explicita y tematiza suficientemente la problemática que podría dar acceso al (hablando en términos tradicionales) principio absoluto, y que habría de consistir en la diferenciación entre la parte de la doctrina inmanentemente orientada hacia sí misma, es decir, la que goza de rigurosa autonomía, y la parte heterológica o sea la que resulta de transgredir tal ámbito de inmanencia. Y por otro lado no consigue Heidegger, ni aún en la cúspide de su reflexión metodológica, lo que vendría a ser una autoaplicación de la principialidad suprema (obersten Prinzipialität), y por medio de la cual hubiera sido posible dejar claro qué tienen que ver entre sí pensamiento y ser, conciencia y actuación (Wirken), junto con el cómo y el porqué de su recíproca y regulada interrelación en el absoluto mismo (im Absoluten selbst)." (242) Tales insuficiencias de orden metodológico no llegan a afectar, a primera vista, la postu-

(242) Harald Holz, "Vorwort", en: Gehmann, *Verstehen*, 4.

lada continuidad de la ontología fundamental con respecto al método fenomenológico, ya que, según Holz, son congénitas en la fenomenología clásica: "Por otra parte [este talón de Aquiles] es, para qué negarlo (freilich), el reverso negativo (crux) de toda fenomenología que metodológicamente no sea otra cosa más que sí misma (nichts ist als nur sie selbst)" (243), es decir, en la que su método propio queda reducido al mismo funcionar de la doctrina. Pero bajo tal punto de vista la metodología heideggeriana sólo en parte prolonga la metodología fenomenológica; siendo cierto, sin embargo, que al efectuar tal restricción en la herencia fenomenológica agrava Heidegger todavía más las insuficiencias del método. Se trata de lo siguiente: si bien la primera de las dos impugnaciones de Holz (la no-diferenciación entre la parte autónomo-imanente de la doctrina y la porción heterológica de la misma) es perfectamente aplicable a la fenomenología clásica, no ocurre lo mismo con la segunda impugnación, ya que la fenomenología (por más que ello conduzca a las aporías metodológicas que ya hemos señalado) sí que se autoaplica su propia principialidad suprema. Pero esta constatación obliga a admitir que, en definitiva, y aunque sea "sólo en parte", es posible caracterizar negativamente la continuidad metodológica, evidenciándola como la prolongación en una doctrina de las insuficiencias de la otra. Las insuficiencias metodológicas de la ontología fundamental son en parte de nuevo cuño, pero también en parte son herencia de la fenomenología: sólo "en parte" es Heidegger el continuador metodológico de Husserl. Tal continuidad parcial tendría entonces lugar en la dimensión más cuestionable del transcendentalismo fenomenológico: el inevitable **formalismo** que desde sus inicios ha acompañado la filosofía transcendental. "El método transcendental, afanado en investigar las condiciones de posibilidad, paga su triunfalismo astringente con una tendencia insuperable al formalismo. Heidegger consigue en SuZ llevar este método a su culminación: el fundamento de su doctrina es la subjetividad concreta. Con tal culminación remata al mismo tiempo los planteamientos de Descartes y de Kant. (...) Paga por ello, sin embargo, un precio insoslayable (unabdinglich), el cual consiste en la formalización." (244) Se trata, por tanto, de que la dimensión formalista del

(243) Ibid.

(244) Helmut Kuhn, "Antike Noëtik und moderne Subjektivität", *Die antike Philosophie und ihre Bedeutung für die Gegenwart*, ed. por R. Wiehl, (Heidelberg: Winter, 1981), 9.

"talón de Aquiles" de la ontología fundamental no puede, en modo alguno, ser imputada a Heidegger, ya que éste la comparte con la tradición del trascendentalismo. Con lo cual el aura formalista, que había surgido como la expresión de los aspectos insatisfactorios del planteamiento metodológico de Heidegger, se ha revelado, por vía negativa, como un exponente más de la continuidad metodológica entre ambas doctrinas.

Tratemos de ver si los puntos de vista metodológicos de otros autores que exponen la "convicción acreditada" nos llevan a un resultado menos ortodoxo. A este respecto es interesante constatar que aún en quienes con mayor vehemencia defienden tal doctrina se advierte la infiltración ocasional del recelo contra la misma al que hace poco aludíamos. Por ejemplo, hemos visto que C. F. Gethmann defendía con agudeza la "convicción acreditada", y había encontrado para la misma algunas formulaciones parciales pero sin embargo decisivas, como cuando afirma que "la fenomenología en el sentido de Heidegger no es metódicamente hermenéutica [a partir del precedente histórico] de Agustín, Lutero, Calvino, Pascal, Kierkegaard y Dilthey, sino que lo que ocurre es precisamente lo contrario: la fenomenología en el sentido de Heidegger está orientada hacia el Dasein fáctico, a causa de que metodológicamente se comprende a sí misma como hermenéutica" (245). Sin embargo, a medida que este autor profundiza en el problema de la revisión temática de la fenomenología, supuestamente impuesta por una (no menos presunta) perseverancia metodológica de Heidegger, deja entrever cierto recelo ante la aparente simplicidad con la que la "convicción acreditada" describe la situación. Admite Gethmann que la ruptura que lleva a cabo la ontología fundamental, con independencia de su posible origen en la continuidad del método, tiene, a su vez, implicaciones metodológicas. "Heidegger no pretende fijar (vorlegen) nuevos temas a la fenomenología, sino que considera que el método de la misma debe (soll) ser transformado hermenéuticamente" (246). Tal ruptura impulsada por Heidegger habría sido de naturaleza doble: por un lado habría extraído la teoría del sujeto de su tradicional vinculación con el método transcendental, y por otro lado habría escindido, a base de deflecharlo autoaplicativamente, el método transcendental mismo. Esta

(245) Gethmann, *Verstehen*, 122.

(246) *Loc. cit.*, 125.

doble escisión la expresa gráficamente Gethmann con el término "voladura" (Sprengung): por un lado señala que "la ontología fundamental es una filosofía trascendental que se caracteriza por llevar a cabo la voladura (Sprengung) de la simbiosis entre el método trascendental y la teoría del sujeto autónomo" (247), y en otro lugar de su obra indica que "la teoría heideggeriana del sujeto representa, en cierto modo, una voladura (Sprengung) del modo trascendental de pensar, voladura que obtiene la necesaria fuerza explosiva (Explosivkraft) extrayéndola del método trascendental mismo" (248). Estas drásticas puntualizaciones de Gethmann ponen de manifiesto que el punto de partida elegido para nuestra indagación es el adecuado: hay que investigar, ante todo, las "presuposiciones" de la "convicción acreditada", entre las que destaca la asumida (y, en un primer análisis, tenida por nosotros por verdadera) continuidad metodológica.

(247) Loc. cit., 80.

(248) Loc. cit., 156. El hecho de que con frecuencia la "received view" o "convicción acreditada" aparezca asegurada sobre bases poco sólidas y que a menudo adolecen de circularidad viene ejemplificado en Gethmann, quien es, como hemos visto, uno de sus más apasionados defensores, por más que veladamente formule este autor reservas importantes en contra de tal doctrina. Señala, por ejemplo, la necesidad de justificar trascendentalmente la unidad de los dos tipos de ente, existente y subsistente, y a continuación propugna una elaboración trascendental de tal justificación, como si su procedencia fuera de orden empírico. Concretamente proclama Gethmann que "es claro como la luz del día (zwingend klar) que el método con el que hay que elaborar la cuestión acerca del sentido del ser no puede ser otro más que el trascendental" basándose en que "la unidad del Dasein y del ente subsistente, en el ámbito de realización del Dasein (el ser-en-el-mundo), no puede ser suministrada ni por uno ni por otro ente, ya que para establecerla se precisa de una condición transcategorial de posibilidad, el sentido del ser, por medio de la cual el Dasein puede estar referido al ente". (Loc. cit., 41). Mientras que en otro lugar de esta obra manifiesta que "la temporalidad de la Sorge es el ámbito lógico en el que la existencia del Dasein, la referencia de éste al ente intramundano, y la verdad del ser, deben ser comprendidos unificadamente en tanto que identidad de condiciones de posibilidad de signo opuesto". (Loc. cit., 155). El "furor metodológico" de Gethmann le lleva a entrever trascendentalismos donde es discutible que los haya, y en cambio pretende con frecuencia argumentar con razonamientos de circularidad obvia. El peligro mayor del **metodismo a ultranza** es que disipa el interés por la posible aplicación: "es aburrido afilar continuamente el cuchillo si no se tiene la intención de cortar algo con él". (Hermann Lotze, *System der Philosophie*, 2ª Parte: "Metaphysik", (Teubner: Leipzig, 1879). 15.)

- c) La cuestionable autoadscripción husserliana al trascendentalismo. Sentidos idealista y crítico de la filosofía trascendental. Especulación y "experiencia absoluta". El trascendentalismo "desdoblado" de Heidegger.

Ya hemos indicado que para establecer el valor de verdad de la "convicción acreditada" era preciso, ante todo, cuestionar las presuposiciones de la misma. La más importante es la presunción de continuidad metodológica: de acuerdo con ella la ontología fundamental sería una filosofía trascendental, y tal carácter trascendental lo habría heredado de la fenomenología. Al mismo tiempo es preciso admitir, para llevar a cabo nuestra tarea con el adecuado rigor, que no nos podemos limitar a las precondiciones de la "convicción acreditada", y hemos de extender nuestra indagación a las precondiciones de tales precondiciones. En una palabra: antes de inquirir acerca de si la filosofía del primer Heidegger es o no continuadora de la metodología trascendentalista propugnada por Husserl, haríamos bien en determinar si, a su vez, la fenomenología husserliana puede, en puridad, ser considerada una filosofía trascendental.

La cuestión del trascendentalismo de la fenomenología se halla, a su vez, lógicamente precedida por la cuestión de la unidad metódica de la doctrina, extremo que ha sido ya contestado negativamente en la Iª Parte. La fenomenología no puede ser la mera puesta en práctica de un algoritmo material o de una iteratividad preformada; no puede consistir en una rutina preprogramada porque en tal caso no pasaría de ser una variedad más de las preconcepciones doctrinales que precisamente Husserl pretende ahuyentar de la "cosa misma". El mismo Heidegger ha señalado el decidido "horror metodológico" de la fenomenología, el profundo rechazo de esta doctrina hacia la posibilidad de encontrar en un método su definitiva identidad. "No hay la fenomenología (*die Phänomenologie gibt es nicht*), y si pudiera haberla nunca se llegaría a convertir en nada parecido a una técnica filosófica. Ya que lo esencial a todos los métodos auténticos, en tanto que caminos por los que se accede al objeto, consiste en que se organizan a sí mismos en relación con aquello a lo cual pretenden acceder. Precisamente cuando un método lo es auténticamente, y como tal hace todo lo posible para dar acceso a los objetos hacia los que se orienta, entonces ocurre que el mismo progreso inspirado por aquél, así como la profundidad cada vez mayor del

acceso logrado, establecen a su vez la inactualidad u obsolescencia del método al que precisamente deben su existencia." (249) Pero si bien el método, como hemos ya establecido, no detenta principialidad alguna en la fenomenología, en cambio sí que requiere dicha doctrina, a fin de mantener su identidad de disciplina filosófica, la posesión de unos rasgos metódicos conectivos: entre éstos, como hemos visto ya, ocupa el trascendentalismo desde 1913 un primerísimo lugar. Y sin embargo la autocaracterización de la fenomenología en tanto que filosofía trascendental, no por haber sido reiteradamente formulada por Husserl ha dejado de ser puesta en tela de juicio. "La fenomenología comparte con el kantismo el enraizamiento en una teoría de la constitución, y tal coincidencia es para Husserl un motivo suficiente para concebirla como una teoría trascendental. (...) ¿Con qué derecho llama [a la fenomenología] una filosofía trascendental? Ni la reducción, ni la intuición de las esencias, suministran un conocimiento sintético a priori, ya que el que corresponde a la primera es sintético pero empírico, y la segunda es a priori pero analítica. (...) La fenomenología de Husserl haría bien, para evitar confusiones, en no llamarse trascendental." (250) Para determinar el grado de verdad que pueda contener esta acusación de falso trascendentalismo conviene tener en cuenta lo referido al exponer, en esta misma IIIª Parte, la cuestión metodológica en su matización trascendental, aspecto que compendia una formulación espléndida de Manfred Frank: "Las reglas de la razón son el precipitado (Niederschlag) de actividades sintéticas, tras las cuales hay 'en última instancia' un sujeto 'trascendental' o vital o trabajador que instituye valor o sentido, que pone orden en la circulación de signos o funciones vitales o mercancías, sin que por ello tal sujeto se halle incluido en el orden que él mismo organiza. La actividad fundadora (fundierende) tiene, por lo tanto, dos propiedades distintivas: por un lado establece (begründet) el orden de las representaciones, pero por otro lado se sustrae a dicho orden. Lo que hace que algo pase a formar parte de un orden, a su vez no forma parte de tal orden. Uno de los sentidos de 'trascendental' quiere decir: ser la condi-

(249) Heidegger, GA 24, 467.

(250) Malte Hossenfelder, "Kants Idee der Transzendentalphilosophie und ihr Missbrauch in Phänomenologie", *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft: 1781-1981*, ed. por I. Heidemann y W. Ritzel, (Berlín: de Gruyter, 1981), 318, 323 y 326.

ción de posibilidad del modo de ser de algo, pero sin participar en el modo de ser así fundamentado." (251) Desde esta perspectiva, compendiadora de la ortodoxia doctrinal, no puede haber duda alguna acerca del carácter transcendental de la fenomenología idealista.

Parece a primera vista incuestionable, pues, conceder una fiabilidad total a la autoadscripción de Husserl, tantas veces formulada, a la línea de pensamiento que se inicia con Descartes y alcanza en Kant su culminación. Un modo de pensar en búsqueda constante de una fundamentación última y absoluta, de una apodicticidad interpretada por Husserl como evidencia dada por sí misma, y a la cual determina como inmediatez absoluta en relación con la "cosa misma". Pero en realidad la pertenencia efectiva de Husserl a esta tradición, como ha mostrado Landgrebe, es altamente cuestionable. Indica este autor que Husserl en modo alguno puede permitirse argumentar al modo cartesiano: Descartes pretende acceder al origen de las ideas innatas por el exclusivo medio de una argumentación metafísica, mientras que la fenomenología propugna una regresión hacia el ámbito de la experiencia absoluta, inteligible a partir de su constitución por el sujeto transcendental, y detentadora de una legítima pretensión de verdad. Tampoco habría podido Husserl, según tal punto de vista, asimilar en su totalidad la vía regresiva kantiana en pos de una fundamentación última, la cual, partiendo de la experiencia, indaga las condiciones de posibilidad de la misma, pero no puede considerar estas *Möglichkeitenbedingungen* como un objeto posible de la experiencia al ser precisamente lo que la hace posible. "Ni el proceder cartesiano ni el kantiano se corresponden con la exigencia de hacer-evidente, con el imperativo de llevar-a-la-intuición-inmediata." (252) Para Husserl, no lo olvidemos, la evidencia "apodíctica" es una modalidad peculiar de evidencia absoluta, incompatible con el modo constructivo de pensar de sus presuntos predecesores en el transcendentalismo. Sólo tan extremo género de experiencia es compatible con la obsesión husserliana por la inmediatez ("conocimientos inmediatamente accesibles, dotados en sí

(251) Frank, *Neostrukturalismus*, 171.

(252) Ludwig Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, (Gütersloh: Mohn, 1963), 173.

mismos de inmediatez, y siendo cierta tal inmediatez de una manera asimismo inmediata" (253)), con lo cual la evidencia perseguida consiste, en el fondo, en intuición inmediata: esta es, en definitiva, la forma que adopta toda conciencia de inmediatez, y el ámbito hecho accesible por la reducción fenomenológica. Las razones del antikantismo de Husserl estarían condensadas en el hecho de que "sólo tiene validez hablar de verdades que existen en sí mismas si se las correlaciona con la subjetividad que es capaz de aprehenderlas: esto no significa correlacionarlas con una conciencia posible que las capte de un modo general, sino que quiere decir correlacionarlas con la proto-experiencia fáctica de la subjetividad. Las posibilidades insertas en la realidad no gozan así ya de precedencia alguna, de modo que especular sobre ellas sólo sirve para conferir relieve a la facticidad de la experiencia transcendental. Husserl critica a Kant por haber aceptado la lógica, y el tipo de evidencia ligada a la lógica, sin previamente cuestionarlas. (...) Así se comprende que Husserl diera preeminencia a Hume sobre Kant, por la mayor originariedad de su cuestionamiento, en la línea de precursores de la fenomenología" (254). A la hora de determinar una instancia que garantice una fundamentación última, habría creído Husserl entreverla en la dimensión de la experiencia absoluta con referencia al ámbito (dotado, por otra parte, de indiscutible primordialidad) de lo que es meramente válido a priori. Landgrebe cree haber podido constatar que Husserl "transgrede el margen de manobra (Spielraum) de la problemática establecida alrededor de los principios fundadores últimos en la filosofía de la edad moderna" (255); este autor pone incansablemente de relieve lo que po-

(253) Husserl, EPH, vol. II, 40.

(254) Landgrebe, op. cit., 174.

(255) Ibid. La paradoja del transcendentalismo heideggeriano vendría a consistir en una búsqueda de un fulcro intemporal que acaba por ser localizado en la temporalidad misma. "La fenomenología hermenéutica es transcendental a causa de que, en vez de interesarse por lo que significa el ser humano en culturas o períodos históricos específicos, intenta establecer las características generales del ente [existente] autointerpretador, válidas para todo tiempo y lugar. Tales estructuras resultan ser isomorfas con la de la temporalidad, revelando una ansiógena carencia de fundamento a la que los hábitos cotidianos pugnan por disimular." (Hubert Dreyfus, "Beyond Hermeneutics: Interpretation in later Heidegger", en: *Hermeneutics*, ed. por G. Shapiro y A. Sica, (Amherst: Univ. of Massachussets Press, 1984), 70).

dría ser llamada la "vena antitranscendentalista" de Husserl, y de la cual encontramos un amplio eco en el mismo Heidegger. Para Husserl, en efecto, la experiencia absoluta constituye, como hemos visto, la categoría central de su pensamiento, y asociadas a ella se encuentran la inmediatez de la intuición y la *Selbstgegebenheit* del dato. Pero por otra parte, y a pesar de que la actitud que acabamos de referir parezca excluirla en principio, en Husserl se halla también constantemente presente (y en ello consistiría su "vena transcendentalista", antagónica de la anterior, es decir, de la actitud que no consigue dissociarse de la más radical inmediatez) la tentación de especular argumentativamente sobre las condiciones (cuya eventual inmediatez es entonces siempre "transcendental") de posibilidad de la misma inmediatez, sobre el principio que regula el contacto directo con la "realidad", sobre las presuposiciones del vínculo que, por excluir toda articulación inmanente, ha sido privilegiado por la fenomenología.

Precisamente se debe a Landgrebe el análisis más circunstanciado de la ambigua posición transcendentalista de la fenomenología husserliana, y con él la impugnación del aplomo con el que Husserl, reprimiendo la "vena antitranscendentalista" a la que acabamos de aludir, pretendió "afirmar el carácter filosófico-transcendental de su fenomenología, la cual, con el descubrimiento de la subjetividad transcendental, habría llevado a su culminación (*erfüllt*) la tendencia más profunda (*innerste*) del pensamiento de la edad moderna" (256). La autocaracterización de la fenomenología por medio del concepto de filosofía transcendental, es puesta por Landgrebe en tela de juicio al señalar que dicho concepto tiene para Husserl un "sentido fluctuante" (*schwankende Bedeutung*). Tal fluctuación sería debida a lo siguiente: la filosofía transcendental habría tomado simultáneamente de la tradición un sentido crítico-limitativo de procedencia kantiana y un sentido idealista pleno, de primordial inspiración fichteana. (257) Los dos sen-

(256) Ludwig Landgrebe, "Ist Husserls Phänomenologie eine Transzendentalphilosophie?", Husserl, ed. por H. Noack, (Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1973), 316.

(257) Se trata en definitiva de decidir si la aplicación de los conceptos a priori queda confinada a los objetos de la experiencia posible, o sea a los entes del mundo de la experiencia, suprimiendo así toda tentación de aplicarlos a lo que hace que haya entes experienciables, o sea la cosa en sí; o bien sí, de acuerdo con el idealismo, tal prin-

tidos habrían sido compendiados por Husserl en la caracterización trascendentalista de su doctrina, y ello explicaría la versatilidad inherente a la fenomenología trascendental, la cual hace posible que ésta sea interpretada indistintamente desde uno u otro sentido sin menoscabo del rigor y la coherencia de la correspondiente explicitación. Dada la promiscuidad de los planteamientos críticos e idealistas, la dificultad reside, por el contrario, en lograr una interpretación no ambigua. Del planteamiento de Landgrebe nos interesa aquí especialmente el siguiente aspecto. En realidad la fenomenología se resiste a ser homologada como modelo de filosofía trascendental tanto si ésta se concibe en el sentido crítico como en el idealista, ya que en ambos casos el trascendentalismo propugna la deducción de los conceptos a priori, mientras que Husserl rechaza explícitamente tal posibilidad: hemos visto ya en la IIª Parte la apasionada impugnación husserliana de cualquier procedimiento de base deductiva. Husserl contrapone, en efecto, la imposibilidad fáctica que marca los límites de todo ejercicio de "variación libre" en busca de esencias, a la "clara voluntad de límites" (258) que Kant fue el "primero en mantener", y que pretende enunciar, con necesidad y generalidad absolutas, la "imposibilidad de pensar de otro modo" de la que se derivarían los límites mismos que Husserl encuentra fácticamente al efectuar el recorrido por la libre variación. Tal "registro a priori de lo que no se puede pensar" sería alcanzable, según los adversarios de Husserl, por medio de un procedimiento deductivo que a su vez se originaría en un principio supremo. La fenomenología exhibe así una "voluntad de límites" no menos decidida que la que tiene su origen en Kant, pero con la particularidad de que pretende captar **antideductivamente** las correspondientes imposibilidades. Tal disparidad de criterio acerca del "como" hay que acceder a los límites del pensamiento, ¿constituye una razón suficiente para impugnar la autocaracterización trascendentalista de la fenomenología, o bien, como Landgrebe sugiere, es un signo de que "la fenome-

cipio de ser, activo en cada ente, no consiste más que en el mismo yo pensante, el cual se erige entonces en el principio del que pueden ser deducidos todos los conceptos a priori.

(258) Ramón Valls Plana, *La Dialéctica*, (Barcelona: Montesinos, 1981), 69.

logía es algo más que (y fundamentalmente distinto de) lo que la tradición entiende por filosofía trascendental" (259)?

Para fundamentar su convicción de que "la fenomenología no puede ser considerada como una filosofía trascendental en ninguno de los sentidos tradicionales" (260), indica Landgrebe que "el sentido y la necesidad de una deducción trascendental de las representaciones (261) a partir de un principio superior, deducción que es indisociable de la noción tradicional de la filosofía trascendental, sólo es posible a partir del concepto moderno de razón, |el cual| de entrada (von Anfang an) y fundamentalmente (grundsätzlich) se distingue del concepto de razón según Husserl" (262). ¿Tiene sentido desmarcar de un modo tan tajante a Husserl de la razón clásica? Descartes y Kant son, respectivamente, los puntos de surgimiento y de culminación de la razón moderna. Según Descartes, el ser humano puede conocer la realidad gracias a que ésta ha sido creada según las ideas divinas, y por medio de la impronta que de éstas hay en la razón humana. Es preciso no dejarse engañar por las representaciones originadas en los sentidos y analizar incansablemente las ideas de la razón. De modo análogo, según Kant, los sentidos suministran meramente la indicación de que la realidad existe, sin que de ellos pueda, sin embargo, derivarse información alguna sobre el fundamento del manifestarse de esta misma realidad. Tal fundamento del ser de la realidad se encuentra, de acuerdo con Kant, fuera del alcance de la razón teórica, y sólo emerge con los postulados de la razón práctica. El pensamiento y el ser se hallan, de este modo, irremediabilmente disociados. La razón, en tanto que capacidad de conocimiento a priori, se halla confinada en sí misma; de ahí que la razón idealista intentara superar esta disociación que la separaba del ser, a base de autodeterminarse como el principio de tal ser. En tal caso, ¿hasta qué punto la razón fenomenológica puede válidamente considerarse a sí misma en tanto que continuadora de la razón moderna, entendiendo ésta según la aludida disociación fundamental

(259) Landgrebe, *Transzendentalphilosophie*, 319.

(260) *Loc. cit.*, 320.

(261) En el sentido general kantiano de "modificación de lo anímico (des Gemüts)". Cf. *KdrV*, A 99.

(262) Landgrebe, *Transzendentalphilosophie*, 321.

entre pensamiento y ser? La razón fenomenológica, lo hemos visto ya, se halla articulada por la relación dinámica entre intención y realización, en la que lo "pensado" precede la forma conceptual que finalmente acabará por tomar, y que constituye el cumplimiento o *Erfüllung* de las intenciones meramente signitivas. La intuición precede siempre, necesariamente, el pensamiento: suministra el horizonte en el que puede sobrevenir la *Erfüllung* y, por tanto, hace posible el surgimiento de la evidencia última; la intuición fenomenológica es una intuición donadora. El contraste con la minusvaloración que la razón moderna inflige a la intuición (que en sí misma, según Kant, es "ciega") es patente, y a la luz de esta disparidad aparece Husserl irreconciliablemente desmarcado de aquélla. La razón husserliana no está integrada por un inventario de conceptos fundamentales al estilo kantiano, deducibles además de un principio superior. La razón fenomenológica no posee nada en propio, y los conceptos son para Husserl un simple medio auxiliar que sirve para representar lo que contiene la intuición. Por esto, y contrariamente a la razón "moderna", la razón fenomenológica "no se halla encerrada en sí misma" y constituye un tipo de "razón abierta" (263). O sea que lejos de consistir en la aplicación de un repertorio de conceptos pre-dados y deducibles de un principio, consagrando así la división clásica entre razón subjetiva y realidad objetiva, la razón fenomenológica pone en práctica una total convertibilidad entre la interioridad del yo y la exterioridad de lo real. No se trata de una razón cerrada ya que en ella, gracias a la intencionalidad, toda transcendencia se disuelve en immanencia, subjetividad y objetividad se interpenetran; es una razón que no excluye realidad alguna porque en cierto modo ella misma es toda la realidad posible: en esto consiste su abertura esencial. "Todo objeto es válido en calidad de 'hilo conductor' que nos lleva al descubrimiento de las condiciones subjetivas de la objetividad. Esta regresión implacable deja ante nuestra mirada, en el lugar del 'mundo', un sistema de conexiones intencionales ante las cuales se revela una immanencia libre de toda transcendencia, la conciencia en su pureza intacta." (264) Sucintamente formulado, "en Hus-

(263) Loc. cit., 323.

(264) Joaquín Xirau, *La Filosofía de Husserl*, (Buenos Aires: Troquel, 1966), 160.

serl se halla el mundo ya co-incluido en la certeza del cógito" (265). Es a causa de tal "abertura" de la razón fenomenológica que el ser de las cosas no es para Husserl un orden de realidad cerrado en sí mismo, y al que su esencial inaccesibilidad convertiría en meramente postulable, sino que, al contrario, consigue ponerse a sí mismo de manifiesto en la inmediatez de la intuición. Claro está que se trata de un "ser de las cosas" irremisiblemente pensado en una perspectiva objetual y presencial, como en su momento mostrará Heidegger: un ser, en definitiva, insuperablemente ontificado. De todos modos la plausibilidad de esta contraposición entre la abertura de la fenomenología y el forzoso autoconfinamiento de todo transcendentalismo vienen a corroborar nuestra constatación de que existe en Husserl lo que hemos dado en llamar una "vena antitranscendental". Hay que señalar, empero, que estas peculiaridades de la "razón fenomenológica" no tienen la eficacia probatoria que Landgrebe les atribuye, y que en modo alguno dejan establecido que "la autocaracterización transcendentalista de Husserl carece de fundamento". En diversas secciones de este trabajo hemos suministrado argumentos, de una relevancia equivalente, tanto a favor como en contra de tal autocaracterización; en ello se funda la convicción de que, junto a una patente "vena transcendentalista", existe también en Husserl la referida "vena" de signo contrario. En todo caso la fenomenología no puede ser situada en la tradición de la filosofía transcendental con la despreocupación hacia el exacto significado de los términos históricos que siempre caracterizó a Husserl. Como tampoco es válido amplificar el reprimido antitranscendentalismo de este filósofo hasta el extremo de afirmar que, si bien "Husserl mantiene que la actitud transcendental consiste en tomar el yo autoconsciente y la actividad constitutiva del mismo como la condición de posibilidad de un mundo ordenado y detentador de sentido, en realidad lo que hace es tomar el mundo ordenado y regular como condición de posibilidad de la autoconciencia. Si se juzga la fenomenología de acuerdo con su programa y según el trabajo descriptivo realizado, es posible que se la pueda considerar como una psicología del conocimiento provista de un "nucleo duro" formado por análisis conceptuales, pero en modo alguno tendrá sentido caracterizarla como una filosofía transcendental" (266).

(265) Landgrebe, *Transzendentalphilosophie*, 323.

(266) Hossenfelder, *op. cit.*, 326.

¿En qué medida la ambivalencia de la fenomenología en relación con el transcendentalismo (o sea la referida existencia en aquélla de una "vena antitranscendentalista" que coexiste con la fidelidad al método transcendental) es recogida por la ontología fundamental? No puede haber la menor duda, al menos desde un punto de vista superficial, sobre la caracterización transcendentalista de la obra del primer Heidegger; e incluso hay razones para afirmar que se trata de la "culminación (Vollendung) del desideratum (Anliegen) filosófico-transcendental" (267). En el inicio de esta IIIª Parte hemos expuesto ya cómo la común adscripción de ambas doctrinas al transcendentalismo suscitaba entre ellas un nexo de continuidad de orden metodológico. Pero si en el caso de Husserl la vehemencia en la profesión de fe transcendentalista no conseguía disimular un recelo que creía entrever en la doctrina una larvada oposición a la filosofía transcendental, de modo análogo en Heidegger las apariencias de ortodoxia transcendentalista son con frecuencia sólo un acicate para indagar la posible no-verdad de esta primera impresión. Es significativo que los especialistas en la ontología fundamental postulen la existencia en la misma de un transcendentalismo integral, mientras que la posesión de una visión global de la obra de Heidegger parece fomentar cierto escepticismo hacia el rigor transcendentalista del filósofo, y mueve a considerar como provisional la sistematicidad transcendental de su producción primera. "Hay motivos para considerar que el pensamiento [de Heidegger] en SuZ desborda la provisionalidad de su presentación en forma de adaptación (Einpassung) a la sistematicidad transcendental-fenomenológica del Husserl de entonces. No adopta tal presentación por comodidad, sino como expresión de una sistemática y de una problemática forzadas, y de las que el joven Heidegger no se pudo evadir. Parece fuera de duda que el armazón (Gefüge) de pensamiento que SuZ impuso a la doctrina del primer Heidegger ya entonces era inadecuado." (268) Que una obra filo-

(267) Holz, *Vorwort*, 3. "Heidegger no opone reserva (Vorbehalt) alguna a la fil. transcendental. Su única objeción va dirigida al principio subjetivo oculto en ella. No consiente que la verdad sea calcada de la subjetividad del sujeto humano. Impugna la pretensión de fundamentación última por medio de la subjetividad, al ser ésta in-fundamentada y ontológicamente vacía." (Kwan, op. cit., 36-37).

(268) H. G. Gadamer, *recensión de: Alfred Jäger, Gott-Nochmals Martin Heidegger*, en: *Phil. Rundschau*, 27, (1980), 298. Se trata, en suma, de que si bien la ontología fundamental se presenta vehementemente fenomenológica, hay razones para dudar de si auténticamente lo es. Hei-

sófica se atribuya rigor metodológico no es prueba concluyente alguna, desde luego, de que contenga realmente tan deseable característica: por ello se hace necesario "interrogarla hasta extraer de ella, tanto su explícita orientación metodológica, como el método al que, de hecho, sigue" (269). Sólo "interrogando" la obra del primer Heidegger ha de ser posible, en efecto, determinar hasta qué punto es adscribible realmente en la tradición transcendentalista, y así podrá ser puesta de manifiesto la razón profunda de su afinidad formal con la fenomenología. Por fortuna tal "interrogación" la hemos venido realizando insistentemente a lo largo de este trabajo, y así podemos establecer ya la naturaleza precisa del transcendentalismo heideggeriano. No puede haber ya duda alguna de que, efectivamente, se trata en SuZ de una variedad (forzada, como señala Gadamer, o espontánea, pero no es este el aspecto que ahora nos interesa) de filosofía transcendental, ya que es precisamente sobre la base de tal afinidad metodológica que hemos constatado una de las dimensiones de continuidad entre Husserl y Heidegger. Conviene ahora, sobre todo con vistas a la revisión de la "convicción acreditada", determinar los rasgos específicos de la posición metodológica de SuZ, excéntrica con respecto a la habitual línea histórica de la filosofía transcendental. Si todo planteamiento transcendental se caracteriza, como hemos referido ya, por un centro ordenador que a la vez se substrahe al orden al cual constituye, y de cuya existencia (es decir, la de lo organizado por tal instancia central) en tanto que entidad unificada y dotada de sentido forma la condición de posibilidad, entonces hay que admitir que, a la luz de este carácter general, la ontología fundamental presenta una particularidad decisiva. Tradicionalmente, el citado esquema: "instancia ordenadora excéntrica"/"orden posibilitado por la instancia que lo organiza y constituye", había tomado la forma de una teoría del sujeto autónomo, y en tal sentido la metafísica de la edad moderna es, de hecho, para Heidegger una variedad de la antropología. "El modo de pensar antropológico, incapaz ya de captar la esencia de la subjetividad, confiere continuidad, al tiempo que la trivializa (verflacht), a la metafísica de la edad moderna. La 'antropología', en tanto que metafísica, marca la transición de ésta hacia su

degger habría colocado un corsé fenomenológico a unos temas y motivaciones que posteriormente conseguirían desprenderse de tal construcción.

forma definitiva de Weltanschauung." (270) La razón por la que Heidegger impugnó toda su vida las interpretaciones de signo antropológico de SuZ, reside en su intención de apartar la filosofía trascendental de su secular alianza con una teoría del sujeto autónomo, la cual interpreta como una mera hipostatización de determinadas categorías antropológicas. Al disociar Heidegger el trascendentalismo del otrora indispensable sujeto autónomo se encuentra, sin embargo, con una embarazosa duplicación de "instancias ordenadoras excéntricas". Tal duplicación deriva del hecho, ya analizado, de que si bien el Dasein es la instancia que ejecuta la constitución de todo proyecto posible, en modo alguno le corresponde a aquél la autoría de tal constitución. El Dasein no es el origen o principio de las constituciones que realiza. "La Entschlossenheit que aparece en SuZ no es la acción decidida de un sujeto, sino que es el abrirse (Eröffnung) del Dasein desde su compromiso con los entes y en dirección a la abertura (Offenheit) del ser". (271) Ser y Dasein, en efecto, son instancias que se consignan una a otra en su función trascendental, y por esta razón es superflua toda discusión acerca de si la ontología trascendental es más radicalmente una antropología o una ontología. Es, a la vez, una y otra; y en la remisión recíproca del ser y del Dasein en el ejercicio de su función constituyente trascendental reside la peculiaridad del trascendentalismo del primer Heidegger. "El pensamiento fundamental de mi meditación (der Grundgedanke meines Denkens) es precisamente que el ser, o mejor dicho, la manifestidad (Offenbarkeit) del ser, necesita del ser humano (Mensch), y que recíprocamente el ser humano sólo es tal, en la medida que se instala en la manifestidad del ser." (272) En la orientación metodológica del primer Heidegger, por consiguiente, y en contraste con la ambivalencia hacia el trascendentalismo que hemos detectado en Husserl, destaca el principio del "trascendentalismo desdoblado" que suscita la vinculación recíproca del Dasein y la manifestidad del ser. En el orden metodológico, por tanto, las cosas no son tan simples como la "convicción acreditada" cree poder afirmar.

(270) Heidegger, Nietzsche, II, 202.

(271) Idem, Holzwege, 55.

(272) Idem, Martin Heidegger im Gespräch, ed. por R. Wisser, (Munich: Piper, 1970), 69.

El problema metodológico de fondo, sin embargo, no ha sido abordado todavía. Cabe preguntarse, en efecto, qué relevancia pueden tener las cuestiones metodológicas, y con mayor motivo una teoría transcendental del método, para una doctrina que considera que el conocimiento metódico no es más que un modo deficitario del ser-en-el-mundo (das In-der-Welt-seins). (273) El pensar metódico no detenta valor fundamentante alguno (en sentido clásico) según la ontología fundamental, la cual critica insistentemente el instrumentalismo asociado al conocimiento metódico, de modo que el hecho de que Heidegger se preocupara de los problemas de método no tiene relevancia alguna desde el punto de vista de su misma doctrina. Lo cierto es, a pesar de todo, que el conocimiento tiene en la ontología fundamental una función precisa, aunque sea derivada y de orden secundario. Para el primer Heidegger, conocimiento quiere decir tematización y explicitación, lo cual es un modo de entender lo cognitivo que, a pesar de todo, hace insoslayable la cuestión de la capacidad intersubjetivamente vinculante de lo tematizado, y en definitiva presupone un sistema permanente de reglas y códigos para los que, tanto si gusta como si no, sólo es apropiada la designación de "método". En términos generales la ontología fundamental, en tanto que doctrina filosófica, no tiene alternativa: ha de asegurar su propia validez y debe ahuyentar la sospecha de que se trata de un Gerede gratuito. Para ello, y dando así muestras de hallarse ortodoxamente instalada en el estilo transcendental de pensar, recurre al mismo objeto que indaga, el sentido del ser, para establecer las reglas que habrán de legitimar su pretensión a la verdad. El "sentido del ser" es, en efecto, la condición estricta de posibilidad para toda aproximación al mismo, y por tanto también el decisivo posibilitador de toda "metodología" que pretenda acceder a él. Se trata, por tanto, de un transcendentalismo a la vez maximalista e "instintivo", doblez que es inexcusable explicitar ya que justifica diáfananamente la ambi-

(273) Los enunciados de la ontología fundamental pretenden tener una validez que en el fondo corresponde a un modo parcial de la "realización de ser" del Dasein, con lo que dicha validez, dependiente de un Dasein que en tan restringida perspectiva ha quedado reducido a mero "sujeto", pide ser completada por el modo pleno, en forma de Sorge, de tal realización. La contracción a una esfera "subjetiva" disipa la validez fundamental ontológica de todo enunciado, pero al mismo tiempo ocurre que no hay validez sin sujeto. Esta paradoja es una consecuencia más del finitismo de la ontología fundamental: la validez es una aspiración a la disponibilidad del mismo orden que las que la doctrina impugna.

gua posición heideggeriana acerca de las cuestiones de método: su rechazo de toda metodología concreta, pero, al mismo tiempo, su preocupación por el tema general del pensamiento metódico. Precisamente a causa de que el transcendentalismo de la ontología fundamental responde a la necesidad de legitimar las pretensiones de verdad de la doctrina, la cual (y esto es lo más importante) paradójicamente expone con vehemencia la no-fundamentalidad y en el fondo la irrelevancia de todo pensar metódico, precisamente a este estado de cosas, repetimos, se debe que el metodismo heideggeriano, si por un lado rechaza todo cuestionamiento metódico concreto, por otro lado plantea insistentemente el tema de las condiciones de posibilidad de la metodología filosófica. Con la ventaja adicional de que resolver esta "temática metatranscendental" implica, al mismo tiempo, dejar despejada la cuestión del método filosófico en su aplicación concreta al tema del conocimiento. Sólo a causa de que la ontología fundamental constituye un "saber límite", es posible la paradoja de que el mismo objeto que indaga la doctrina (en definitiva, la cuestión acerca del sentido del ser) sea capaz, una vez explicitado, de legitimar el rigor y la "cientificidad" del procedimiento que se ha seguido para acceder a él. Con lo cual, y junto al mutuo presuponerse de la pretensión de validez y del recurso a la subjetividad (tal como hemos expuesto en la nota 273), se atisba ya la importancia que en esta indagación metodológica va a tener el central concepto heideggeriano-hermenéutico de circularidad (274): la capacidad vinculante de la doctrina le es otorgada a ésta por el mismo objeto que indaga, al cual, por otra parte, tan sólo la doctrina (supuesta su irreprochable científicidad) es capaz de acceder.

- (274) Circularidad que, si bien informa el planteamiento global de la doctrina, no llega a afectar el estrato deficitario correspondiente al conocimiento, ya que éste metodológicamente se autofundamenta. Para la ontología fundamental conocer (un modo, derivado o resultante, del ser-en-el-mundo) no es distinguible del mismo objeto a conocer y que en definitiva no es más que el ser-en-el-mundo mismo. Procediendo a una distinción formal, por un lado tenemos el conocer metódico, al que Heidegger llama explicitación o *Auslegung*. Por otro lado tenemos el objeto al que aquél va referido: el ser-en-el-mundo en tanto que verdad transcendental, o sea lo que Heidegger llama el comprender o *Verstehen*. Y ocurre que el primero no puede ser a su vez explicitado si no se recurre al segundo, con lo que éste, aún no siendo heterogéneo a aquél, se convierte en la condición de posibilidad del mismo. A nivel cognitivo, en la ontología fundamental transcendentalismo y circularidad se hallan amalgamados.

¿Cómo pasa a concretarse en la ontología fundamental la posición primordial que en la metodología trascendental heideggeriana detenta la circularidad?

- d) El carácter circular del trascendentalismo heideggeriano. La recíproca remisión de principio y fundamento. Reducción, recapitulación y dialéctica. La necesaria revisión de la "convicción acreditada".

La circularidad de la progresión trascendental que organiza Heidegger consiste, desde un punto de vista estrictamente formal, en que el principio de tal progresión se halla condicionado por el mismo fundamento a cuya explicitación aquélla tiende, toda vez que dicho fundamento se halla implicado por el principio mismo. Principio y fundamento remiten recíprocamente el uno al otro: a partir del principio tiene que llegar a ser explicitado el fundamento, de modo análogo a cómo el principio debe ser referido al fundamento si se pretende comprenderlo adecuadamente. El fundamento ha de facilitar la comprensión del principio ya que sólo desde tal comprensión es posible una explicitación satisfactoria del fundamento. Este trascendentalismo circular incluye asimismo una dimensión teleológica: aquello a lo que se pretende acceder, precisamente por venir dado a priori, auspicia el trayecto adecuado para la correspondiente indagación. Teleología perfectamente compatible, por otra parte, con un genealogismo a ultranza: la progresión trascendental es en realidad una lanzadera que va del principio al fundamento para luego retroceder hacia la recapitulación del principio. Hemos detectado ya este entramado formal al exponer el modo cómo Heidegger lograba hacer productiva la aparente esterilidad lógica del círculo hermenéutico; lo hemos entrevisto de nuevo al exponer el tema de la diferencia ontológica (275); y acabamos de referir cómo el "sentido del ser" y el Da-

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

sein se hallan mutuamente comprometidos en una remisión circular de índole análoga a la descrita. De acuerdo con el precedente esquema formal, la ontología fundamental es una filosofía trascendental que se despliega en dirección al ser, en la medida que éste se manifiesta como el fundamento a priori de aquello a partir de lo cual principia tal despliegue, es decir, la transcendencia del ser-en-el-mundo, de manera que el ser como fundamento puede llegar a ser explicitado precisamente a causa de su propio manifestarse en tanto que fundamento. El status de fundamento que detenta el sentido del ser, significa que éste, en tanto que meta de la progresión trascendental, determina el carácter esencial del principio de la misma, el cual es, en suma, la transcendencia; y ésta hace, a su vez, accesibles al Dasein los modos posibles de ser. Se podrá objetar que este mutuo condicionarse de fundamento y principio confiere al dispositivo formal del trascendentalismo circular un innegable aura de evanescencia e irresolución; cuando en realidad lo que ocurre es que precisamente a causa del carácter hipotético (en un primer momento de la progresión) del principio, éste puede someterse al destino que le marcan sus propias condiciones de posibilidad, condiciones que están determinadas por el fundamento, y que forman la estructura a priori que acaba por legitimar el principio, redimiéndolo de su situación meramente hipotética. El principio, en consecuencia, y por estar "naturalmente" dirigido a lo que constituye su condición de posibilidad, encierra en sí mismo el embrión de todo el planteamiento trascendental dispuesto a desplegarse a partir del principio mismo. Por esta razón denomina Heidegger "transcendencia" al ser-en-el-mundo considerado en tanto que principio de la acometida hacia el ser, y por lo tanto interpretado como "comprensión del ser" convertida en verdad trascendental.

Es obvio el contraste que ofrece este empeño fundamentador heideggeriano de índole circular si se le compara con la progresión metódica habitual en teoría del conocimiento, y de la cual el circularismo heideggeriano critica la incapacidad de acceder a un primer principio activo. Todo conocimiento, en efecto, es la realización de un sujeto que, como tal, se halla determinado por unas condiciones que anteceden su función epistemológica, pero de manera tal que la dimensión estrictamente genética de éstas se substraen al conocimiento del sujeto mismo. Esto quiere decir que el sujeto del conocimiento puede llegar a aprehender las condiciones que forman su propio fundamento, pero siempre en tanto que resultado ya constituido, es

decir, como ingrediente fáctico del mismo conocer. No puede el sujeto aprehender tal fundamento, por el contrario, si pretende aprehenderlo como lo que éste realmente es: la espontaneidad originaria que hace posible el conocimiento, y que no puede ser otra cosa más que lo que queda de la actividad de conocer, si de la misma se substraen el conocimiento como resultado. Partiendo de esta crítica al fundamentalismo clásico, decidió Heidegger privilegiar una modalidad circular del método transcendental. Entendió que la estructura circular del método se halla justificada en el caso de que aquello a lo que se pretende acceder sea solicitado a priori, de manera que sea asimismo a priori que el objeto de la indagación condicione el método a seguir. El avance metódico determina entonces, progresivamente, un objeto ya presente (hipotéticamente) en el principio. Lejos de ser una derivación lineal y consecuente a partir del principio, tal como ocurría en la fundamentación metódica clásica, la progresión circular exige la determinación recíproca y reiterada de principio y objeto. (276) Claro está que los defensores del metodismo clásico podrían replicar a la crítica de Heidegger que, por más que éste anuncie una progresión epistémica a partir de la circularidad por él organizada, tal optimismo es puesto en entredicho por la lógica más elemental. A lo cual Heidegger sólo puede responder desvelando su estrategia antimetafísica: si lógica y circularidad son incompatibles, habrá que impugnar la lógica y denunciarla como exponente del pensar metafísico, el cual, a su vez, es impugnado en tanto que modo deficitario de las realizaciones de ser del Dasein. Se trata así del primer paso en la conversión del Grund en Abgrund que marcará el inicio de la Kehre. "El círculo en el que la comprensión del ser se encuentra asociado (zusammengeschlossen) con el sentido del ser, sólo puede ser transgredido si el pensamiento abandona la voluntad fundamentadora propia de la metafísica, y deja de tener en cuenta los supuestos fundamentos aportados por ella, concibien-

(276) Es cierto que, por la misma circularidad, principio y objeto eran ya inicialmente a priori una misma e idéntica cosa, por lo cual todo cuanto puede hacer este peculiar transcendentalismo es impulsar el recíproco y progresivo discernirse de uno y otro. Fomentar, en definitiva, una cada vez mayor explicitación de cada uno de ellos por parte del otro, ya que un incremento real en el conocimiento mutuo queda excluido por la unidad primigenia ya aludida. De hecho se trata de la misma situación que en la hermenéutica de Gadamer sobreviene en la relación que existe entre la *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* por parte del intérprete de un texto y la interpretación concreta que dicho intérprete lleva a cabo.

do así el fundamento (Grund) en la otra versión posible, es decir, pensándolo en tanto que abismo (Abgrund)." (277) Así pues, el transcendentalismo circular heideggeriano establece un camino (methodos) que a partir de un principio conduce a una meta, pero con la particularidad de que tal meta decide "desde el principio" cuál es el camino. Cada paso adelante en la progresión no viene deducido, como ocurre en la fundamentación clásica, a partir del paso precedente, sino que es suministrado por aquello a lo cual tiende la misma progresión. Tal sucesividad, lejos de ser arbitraria (como bien podría parecer, a causa de la índole disociada de las etapas de la progresión), tiene esencialmente que ver con la radicalidad del planteamiento metódico: el que toda etapa sea más originaria que la que la sigue, remite, en definitiva, a la etapa inicial, la cual es precisamente el principio: la verdad transcendental del ser-en-el-mundo. A la deducción lógica de un paso a partir del precedente opone Heidegger, por lo tanto, la deducción transcendental. En vez de deducir un estado óntico de cosas a partir de otro estado de naturaleza análoga, pretende Heidegger una reducción que reconduzca tal perspectiva óntica a su a priori ontológico, el cual, como tal a priori, ha estado siempre presente en el mismo estado de cosas. La circularidad por la que el Dasein indaga su propio fundamento ontológico, siempre pre-comprendido no-tematizadamente por el Dasein mismo, o, en términos más generales, la pre-inclusión de lo indagado en la indagación misma, es lo que constituye, para Heidegger, la "deducción" transcendental. Esta es de tal naturaleza que dos etapas sucesivas cualesquiera de la misma son, a la vez, incommensurables (en sentido ontológico, por estar afectadas por la diferencia ontológica; y en sentido lógico tradicional, por no ser deducibles una de otra) y perfectamente idénticas, reproduciendo así el tipo de identidad que existe entre los dos pilares que sostienen el planteamiento fundamental-ontológico. La indagación del fundamento a priori del Dasein, en efecto, pretende acceder a lo que, en tanto que fundamento, es por lo pronto desconocido (más aún: es irreductible a un nivel óntico), pero que al mismo tiempo, y también en tanto que fundamento, está activamente presente, por cuanto se halla trivial e inconscientemente activo en lo fundamentado. Aquí se amalgaman la circularidad de la cuestión acerca del ser y la circularidad hermenéutica. Ya que esta oscura, insidiosa y persistent-

(277) Föggeler, *Denkweg*, 181.

te actividad del fundamento en el seno de lo fundamentado sólo es comprensible de un modo explícito en la medida que ya se encuentra a priori (pre)-comprendido, es decir, realizado pero no tematizado. "Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él de una manera apropiada." (278) La comprensión ontológica es tan circular como la comprensión hermenéutica, y el paralelismo que hay entre ellas se prolonga en la primordialidad que en ambas detenta la recapitulación. Ya hemos visto, en efecto, cómo la trascendentalidad heideggeriana avanzaba desde el principio al fundamento, y cómo, desde la constatación de que el fundamento se hallaba ya en el principio, había que retroceder luego hacia la recapitulación del principio. El rasgo específico de este peculiar transcendentalismo reside en tal necesidad de recapitular: para indagar el ser se precisa de la mediación metódica que puede aportar la investigación del ser del Dasein, pero a su vez ésta presupone disponer ya del resultado de aquélla. Indagar el sentido del ser exige haber explicitado previamente el ente privilegiado que es el Dasein, para lo cual es entonces imprescindible haber pre-comprendido el ser; explicitando tal pre-comprensión se hace luego posible acceder a la del Dasein, para, a continuación, recapitular hacia la plena tematización del sentido del ser, y plasmar ésta en una ontología. Ello, a su vez, despejará el paso hacia una nueva explicitación recapituladora del Dasein (lo cual dará lugar a una ontología regional), y así sucesivamente. Se trata, en definitiva, de que el método transcendental adquiere en la ontología fundamental la forma de una circularidad que propiamente consiste en una dialéctica de reducción y recapitulación. Hemos visto ya que es una circularidad que avanza en la medida que recapitula o reitera su esencial volver sobre sí misma. Por esta razón es aquí apropiado hablar de la "dialéctica de fundamentación" establecida entre la reducción (del principio al fundamento) y la recapitulación (del fundamento sobre el principio). Es una circularidad que la instancia fundamentadora mantiene con la fundamentada, y que en sí misma es indisociable de la ya expuesta identidad de fondo entre ambas dentro de la diferencia ontológica, como es también reminiscente de las metáforas hegelianas que tienen un análogo contenido geométrico: en tanto que factor determinante de despliegue y de progreso, bien merece el

(278) Heidegger, SuZ, 153.

nombre de dialéctica. (279) Ya que, de hecho, la referida circularidad de reducción y recapitulación puede ser interpretada en tanto que dialéctica de mediación, inmediatez, e inmediatez mediata: la mediación aportada por la transcendencia, la inmediatez a priori que corresponde al sentido del ser, y la inmediatez mediata que sobreviene con la recapitulación del sentido del ser sobre la transcendencia del ser-en-el-mundo, es decir, la recapitulación del fundamento sobre el principio. Y si se desea perseverar en las reminiscencias de signo tradicional, tal dialéctica puede asimismo ser interpretada como una reflexión progresiva: la reflexión sobre el fundamento, el cual en el principio se ofrece inmediatamente mediato, conduce a la reflexión sobre el principio, en tanto que pertinazmente determinado por el fundamento al cual indaga. Tanto si se interpreta como dialéctica como si se contempla considerándola una reflexión (280) sucesiva, la índole neces-

- (279) Es cierto que para Hegel la dialéctica es, en último análisis, la moción del absoluto referido a sí mismo, mientras que el tipo de circularidad que hemos venido explorando describe el movimiento del ser desde el despliegue explicitador del Dasein. "La dialéctica es una metateoría encargada de articular una ontología (tratado de las categorías supremas) y una epistemología (relación de estas categorías con el sujeto activo). Esta metateoría incorpora tareas tradicionalmente asignadas a la philosophia prima, pero evita cuidadosamente tanto la hipostización del principio (Dios, lo absoluto), como la presentación de una totalización última y definitivamente racional" (Valls Plana, op. cit., 152), de manera que Heidegger la consigna sin apelación posible al ámbito del pensamiento metafísico. "La dialéctica, del tipo que sea, es, en esencia, lo mismo que la lógica. También en la dialéctica el enunciado (Aussage), el logos, determina el pensamiento". (Heidegger, *Was heisst Denken?*, 101.).
- (280) El punto de vista conclusivo sobre la reflexividad heideggeriana, y con él la más precisa evaluación de las posibilidades de aproximar al idealismo la posición de Heidegger son debidas a Ernst Tugendhat: "Heidegger ha puesto en claro que hay dos niveles en la relación práctica consigo mismo (praktisches Sichzusichverhalten): 1) al entender la relación consigo mismo en tanto que relación con el propio a-ser o Zu-Sein (y con el carácter posibilista del Zu-Sein), hace Heidegger comprensible que en nuestro querer y en nuestro hacer, así como en nuestros afectos y estados de ánimo, nos refiramos a nosotros mismos. 2) A la motivación que conduce a ocultarnos el cuestionamiento de nuestro propio ser, así como a nuestra comprensión tanto del ser como del ser-posible, se deben tanto la posibilidad de la auto-determinación (Selbstbestimmung) como la elusión de tal posibilidad, siempre dentro del ámbito de la señalada autorrelación." (Ernst Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979), 236.). Los límites de la lectura idealista de Heidegger se hallan indicados por el rechazo explícito que el filósofo

riamente circular del trascendentalismo heideggeriano ha quedado suficientemente establecida. Resultado que es de importancia extrema en nuestro trabajo, sobre todo en lo que se refiere a la revisión de la "convicción acreditada". La circularidad señalada, desde luego, no está justificada ni por el trascendentalismo (para el cual es anatema), ni por la "metodología" fenomenológica, ni por ninguna de las restantes componentes de continuidad de la ontología fundamental en relación con la fenomenología. Y si, en efecto, la circularidad constituye el carácter primordial del trascendentalismo de Heidegger, se impone entonces indagar la relación que tal carácter mantiene con las componentes que, también en relación con la fenomenología, hemos llamado de "ruptura". Si tal dimensión de ruptura justifica la persistente circularidad de las tentativas fundadoras de SuZ, y en definitiva el ya expuesto hermeneuticismo a ultranza desplegado en dicha obra, habremos encontrado entonces una posible justificación de la continuidad metodológica y formal de Heidegger, ya que la podremos referir a las líneas de fractura en relación con la fenomenología de Husserl.

Llegados a este punto es conveniente no olvidar que nuestro objetivo, en esta parte de nuestro trabajo, tiene tres vertientes. Por una parte pretendemos evaluar el valor de verdad de la "convicción acreditada"; por otra parte, y en vista de la creciente aparición de fisuras en la aparente solidez de la misma, nos hemos impuesto también la tarea de determinar la verdadera naturaleza de la filiación fenomenológica de Heidegger. Con lo cual nos vamos a ver obligados, una vez revisada la "convicción acreditada", a propugnar una doctrina alternativa, dotada de la capacidad explicativa de la que aquélla carece, y orientando así un "cambio de paradigma" interpretativo que las deficiencias puestas de manifiesto por nuestra crítica de la "convicción acreditada" hacen cada día más necesario. A tal fin es preciso, y en ello consiste la tercera variante de la tarea que nos hemos asignado, establecer la interrelación cerrada de lo que hemos venido

mostró, según Wiplinger, hacia toda caracterización de la diferencia ontológica en tanto que reflexividad. Tal impugnación tuvo lugar en el coloquio que siguió a la lectura de "Der Satz vom Grund" en Viena (octubre de 1956), en el curso del cual Heidegger señaló asimismo que si bien los griegos se interesaron por el ser, carecían de término para designar la reflexión. (Fridolin Wiplinger, *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, (Freiburg i. B.: Alber, 1961), 121).

llamando las "componentes de ruptura", es decir, mostrar cómo éstas forman, unificadamente, una dimensión de discontinuidad entre Husserl y el primer Heidegger. Los elementos de discontinuidad entre ambos autores, en efecto, no forman un mero patchwork o collage (lo cual apunta a que la discontinuidad no puede consistir en la mera adición de los efectos contingentes producidos por la "profundización" heideggeriana en el "método" fenomenológico), sino que constituyen una actitud dotada de unidad, un entramado doctrinal que detenta, como vamos a ver, una profunda interconexión interna. No tiene sentido objetar, por tanto, y una vez situados en la alternativa a la "convicción acreditada", que en una primera aproximación sólo algunos de los elementos de ruptura justifican la existencia de los de continuidad. El totalismo de la dimensión disruptiva se corresponde con el holismo de sus efectos continuistas, es decir, con el hecho de que las continuidades que genera tal dimensión sean referibles, en último término, a todos los elementos de ruptura. Por lo que atañe a la "convicción acreditada", ante todo las señaladas presuposiciones en las que se basa han mostrado ya su fragilidad: la presunta continuidad metodológica y formal de Heidegger es, en efecto, cuestionable. Acabamos de ver cómo el transcendentalismo de la ontología fundamental es peculiarmente "circular", y éste es un rasgo que no cabe justificar acudiendo a otra componente de continuidad cualquiera. Sí que tiene sentido atribuirlo, como paulatinamente va a ser mostrado, al efecto de los elementos de discontinuidad o ruptura, de manera que si la fractura temática operada por Heidegger en relación con Husserl llega a justificar la circularidad omnipresente en la metodología de SuZ, cabrá entonces atribuir la persistencia de Heidegger en el molde formal metódico-transcendental al hecho de haberse desmarcado del impulso de Husserl en tantos aspectos de la problemática fenomenológica. A pesar de la reseñada particularidad circularista, lo cierto es que en el aspecto metodológico, al igual que en el resto de las componentes formales, se encuentra localizado un vínculo innegable de continuidad fenomenológica. Pero al mismo tiempo es también obvio que tal vínculo no puede constituir un factor determinante de ruptura alguna, con lo cual queda puesto en entredicho lo que hemos llamado el núcleo asertivo de la "convicción acreditada", y asoma así en ciernes la posibilidad de que la verdad histórica se halle más bien en una posición alternativa, que expresa exactamente lo contrario de lo que aquélla afirma.



Se trata, por consiguiente, de llevar hasta las últimas consecuencias la ya iniciada revisión de la "convicción acreditada" y, al mismo tiempo, de acuerdo con la doble tarea que nos asignábamos al principio, indicar cómo las insuficiencias de tal convicción, las cuales, paulatinamente, van surgiendo en este trabajo, no son mantenidas por el punto de vista alternativo, el cual viene a ser, en cierto modo, el "negativo" de la "convicción acreditada". En términos más concretos, se trata de que las deficiencias explicativas de la teoría que postula que los elementos de relativa continuidad justifican la existencia de los de ruptura (tal es el contenido, en suma, de la "convicción acreditada") no son recogidas por el punto de vista que postula exactamente la posición contraria, y muestra una elevada capacidad resolutoria y justificativa allí donde la "convicción acreditada" no consigue convencer. Así se constituye la doctrina que postula que los elementos de ruptura, ya delimitados en el tema que estamos indagando, justifican la existencia de los elementos de relativa continuidad. (281) Según tal concepción, las continuidades, en nuestro tema, son de naturaleza derivada; y, en resumen, el interés ontologista y finitista es la entidad que justifica definitivamente la persistencia de Heidegger en el método fenomenológico y en el transcendentalismo, aunque matizándolo en el sentido de la primacía otorgada a la circularidad.

A este efecto recordemos cómo Gethmann formulaba expresivamente la línea medular de la "convicción acreditada": "La fenomenología en el sentido de Heidegger no es metódicamente hermenéutica |y por tanto fundamentalísticamente circular, a partir del precedente histórico| de Agustín, Lutero, Calvino, Pascal, Kierkegaard y Dilthey, sino que lo que ocurre es precisamente lo contrario: a causa de que metodológicamente se comprende a sí misma como hermenéutica, la fenomenología en el sentido de Heidegger está orientada hacia el Dasein fáctico". (282) En abierto contraste con esta

(281) Cabe pensar, sin embargo, en la siguiente sub-hipótesis: la existencia, en el seno de la doctrina, de un proceso de feed-back que, de un modo secundario y derivado, vendría a dar razón a la "convicción acreditada". Es decir, que la continuidad metodico-formal, aún cuando causada por las componentes de ruptura, habría, a su vez, determinado el surgimiento de una ruptura aún mayor entre las dos doctrinas.

(282) Gethmann, *Verstehen*, 122.

formulación, que expresa plásticamente la convicción de que los elementos de (relativa) continuidad explican la existencia de los de ruptura, la más sugestiva (aunque, desde luego, involuntaria) condensación de la alternativa a la "convicción acreditada" (son los elementos de continuidad los que pueden ser explicados por los de fractura) corresponde a Stegmüller: "Los dos pensadores que están más cerca de Heidegger son Dilthey y San Agustín. |Pero| la atmósfera espiritual y el sentimiento de vida (Lebensgefühl) en los que Heidegger emplaza su pensamiento, y de los que su filosofía se nutre, son los que corresponden a Kierkegaard." (283) Primacía de la dimensión metódico-formal, pues, en un caso, de manera que el contenido doctrinal viene determinado por las particularidades del método. Heidegger es, así, facticista-concretista-finitista por su relativa continuidad metodológica respecto de Husserl. En el otro caso, ya de entrada el contenido de la doctrina es poseído en propiedad (o tomado en préstamo, si se quiere, de la tradición) por el filósofo; éste se halla ya dirigido a unos temas que, de algún modo, le pertenecen, y que ha tomado de su "geistige Herkunft" y de su entorno cultural inmediato. El marco formal-metódico que aquél eligirá a fin de pensar tales temas será, entonces, contingente, y dependerá de la situación histórica y académica en la que se encuentre. En todo caso la metodología no afectará la verdadera naturaleza de los contenidos pensados, y podrá ser interpretada (como hemos visto hacer a algunos autores: es el tema del "corsé fenomenológico" en Heidegger) como una sobreimposición accidental, y por tanto reversible, infligida a la "verdadera" doctrina. Es curioso constatar que las indicaciones tendentes a subscribir este último punto de vista proceden con frecuencia de los mismos autores a los que hemos visto defender con ahinco la "convicción acreditada", de manera que ésta presenta fisuras aún ahí donde debiera exhibir mayor solidez; ello es prueba de que es sistemáticamente insostenible: "Nunca será suficiente la claridad con la que se exponga la diferencia que existe en los respectivos puntos de partida de Husserl y de Heidegger, ya que sólo efectuando tal distinción con nitidez será posible comprender que Heidegger ya desde el

(283) Wolfgang Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Tomo I, (Stuttgart: Kröner, 1978), 193 y 194.

principio (schon im Anfang) de su encuentro con Husserl se diferenciaba temáticamente de él." (284)

No es cierto que las componentes de relativa continuidad entre la fenomenología y la ontología fundamental justifiquen la existencia de las componentes de ruptura. En cambio sí que es verdad que la existencia de tal dimensión de ruptura entre ambas doctrinas explica los rasgos de continuidad que hay entre ellas. En otras palabras: la "convicción acreditada" no describe la "cosa misma" de la relación entre Husserl y el primer Heidegger; describe tal filiación filosófica de modo contrario a como realmente tuvo lugar. La verdad sobre el tema primordial en este trabajo describe un estado de cosas exactamente contrario al postulado por la "convicción acreditada". Las continuidades detectadas entre nuestros dos autores *son de orden derivado*. Vamos ahora a ver que la contribución de la "convicción acreditada" a la historia del movimiento fenomenológico consiste en haber clarificado el verdadero estado de cosas en la medida que ha definido nítidamente la posición contraria: su mérito reside en la paradoja de haber postulado lo radicalmente falso. La alternativa a la "convicción acreditada" ha de ser, pues, la negación estricta y sistemática de la misma. Ya hemos indicado que nuestra tarea ha de consistir, a la vez, en evidenciar las insuficiencias de la "convicción acreditada", mostrar la unidad profunda de los elementos de ruptura, y en establecer que en tal dimensión disruptiva reside la justificación de la intrigante continuidad metodológica y formal entre Husserl y el primer Heidegger.

(284) F. W. von Herrmann. *Subjekt und Dasein*. (Frankfurt a. m.: Klostermann, 1974), 17. Las negritas son de v. Herrmann.

5. La alternativa a la "convicción acreditada".

- a) Vínculos que mantienen entre sí las componentes de ruptura. Facticidad y finitismo. Los momentos ontológico y finitista de la ontología fundamental. El tema de la finitud del ser.

Hemos señalado ya cómo la diferencia ontológica, el finitismo, la temporalidad y la verdad se constituían, en relación con el tema indagado, como componentes primordiales de ruptura. Antes de abordar la cuestión de la unidad interna de este momento disruptivo, sin embargo, conviene indicar que las componentes de menor rango se hallan, asimismo, estrechamente interrelacionadas. La insistencia heideggeriana en la primordialidad de lo fáctico, por ejemplo, y más concretamente el enaltecimiento de la facticidad del Dasein como su más íntima esfera, conduce a revisar la validez de todo proceder metódico, así como a rechazar el objetivismo y el teoricismo característicos del modo metafísico de pensar. "La facticidad es el término clave (Stichwort) primordial en la cuestión acerca del ser." (285) Es cierto que el Husserl idealista (y por supuesto también el Husserl de los años 30, empeñado en construir una "metafísica de la facticidad" articulada sobre una subjetividad de estructura teleológica) atiende también a un hecho mundano fáctico, entendido como el modo a priori de la conciencia específica que de sí mismo tiene el ser humano, y que se halla en relación con el entorno, asimismo específico, en el que aquél se encuentra. Por decirlo sucintamente, se trata de un "saber acerca de sí mismo" de talante totalizador que, según Husserl, acompaña toda vivencia. Pero tal "facticidad" husserliana es el producto, no lo olvidemos, de una actividad de constitución, y resulta de la autoapercpción del ser humano en su constitución mundana. Instalados en esta banal facticidad señalada por Husserl, sobreviene la tentación de simplificar las cosas, y considerar la facticidad en el sentido de Heidegger como un residuo realista de objetividad factual al que el desempeño constituyente de la subjetividad absoluta no habría conseguido metabolizar. Pero las cosas no son tan simples. La facticidad heideggeriana es mucho más que esto: lejos de poderse homologar con el carácter de hecho mundano que Husserl asigna al autorreconocimiento de las vivencias

(285) H. G. Gadamer, *Kleine Schriften*, Vol. III, (Tübingen: Mohr, 1972), 208.

(por más que la facticidad del Dasein se manifieste, por lo pronto, por medio de tal autosaber), y lejos también de corresponder a tipo alguno de inmediatez ingenua (con lo que, paradójicamente, evoca la alambicada posición que la subjetividad absoluta detenta en Husserl), tal facticidad se constituye, de entrada, en el fundamento de toda posible mostración. Es una facticidad que no es, sino que sobreviene; surge a base de dar razón del tiempo y del mundo a la vez, erigiéndose así en una condición de posibilidad de que los entes irrumpen en la experiencia.

La facticidad se manifiesta, según Heidegger, en la forma de una "expresividad inmediata", es decir, en tanto que patentización de una presencia originaria, (y es así que, correlativamente, es interpretada por el Dasein), la cual plantea la cuestión del a priori junto con las implicaciones ontológicas asociadas al mismo. Pero, de hecho, y por correcta que sea la interpretación de la facticidad que lleva a cabo el Dasein, la analítica existencial sólo subsidiariamente esclarece el a priori ontológico. Al contrario de lo que ocurre en Husserl, donde por medio de una reflexión sobre las vivencias se accede al a priori, las "vivencias" que en Heidegger ponen de manifiesto la facticidad del Dasein son inmunes a cualquier tipo de análisis intencional. "El Dasein no constituye el mundo de un modo primigenio, sino que fácticamente se halla éste 'siempre ya ahí fuera' (immer schon draussen) en el mundo." (286) La facticidad, en tanto que estructura íntima del ser del Dasein (ya que por más "ahí fuera" que esté el mundo, el ser del Dasein es su mismo atenerse a sus propias posibilidades de ser, vinculadas con sus decisiones acerca de tal exterioridad, la cual, por consiguiente, le es "inmediatamente expresada" al Dasein), no puede ser concebida por Heidegger según el esquema clásico. No se trata, en efecto, de un "objeto" constituido como unidad, a partir de una multiplicidad sobrevenida en el "sujeto". Hemos referido ya cómo Husserl procedía a una neta identificación entre ser y objeto; en cambio, al situar Heidegger la facticidad en tanto que resorte activo e inefable del existir del Dasein, establece al mismo tiempo que el ser no puede primariamente concebirse partiendo del concepto de objeto. Al haber excluido la intencionalidad, Heidegger no dispone de traza conectiva alguna para, a partir de la misma, po-

der reconstruir analíticamente un presunto proceso constitutivo. La facticidad sobreviene de golpe para Heidegger, y surge en la medida en que se reconoce la necesidad de un fundamento que posibilite el mostrarse (el "acudir a la presencia") de todo posible objeto. El reconstructivismo husserliano queda así arrinconado, y el objetualismo presencialista pierde de golpe su razón de ser.

Ya hemos señalado, al principio de esta IIIª Parte, el vínculo que la disposición fáctica mantenía con la (conceptual y sistemáticamente mucho más importante) convicción finitista. "Sólo partiendo (aufgrund) de la persistente (ständige) constatación del momento de la finitud, puede Heidegger centrar de modo consecuente su temática en la facticidad. (...) El ser humano (Mensch) sólo es finito en la medida que existe fácticamente." (287) Finitismo que, conviene insistir en ello, representa una posición antagónica con la filosofía tradicional de la subjetividad. Contra la infinitud inherente a la "vida de la conciencia", y contra las categorías que expresan tal infinitud (yo, intencionalidad, constitución, etc.), exalta Heidegger la finitud humana, y la contrapone a toda tentativa de (auto)fundamentación última basada en reducciones y puestas-entre-paréntesis efectuadas sobre aquella presunta infinitud. Contra la reducción fenomenológica que cree poder acceder al ser absoluto, señala Heidegger que el verdadero acceso al ser pasa por la finitud: lo que la reducción se empeña en soslayar, es precisamente lo que puede conducir al ser. No solamente la mundanidad no es un obstáculo que deba ser obliterado, sino que el ser acecha precisamente en el transfondo de toda consideración de la mundanidad. El tema de la finitud es, en efecto, y junto con el tema de la necesidad de pensar el ser, una constante en el pensamiento de Heidegger. (288)

(287) Loc. cit., 52.

(288) Hasta el punto de que la Kehre puede ser interpretada como una consecuencia de que Heidegger hubiera persistido en la consideración a ultranza de la finitud, lo cual le habría conducido a suspender el programa ontológico-temporal esbozado en SuZ. Las dimensiones finitista y ontológica, coexistentes (aunque no unificadas) en SuZ, habrían así encontrado en la filosofía post-Kehre, con la afirmación de la co-primacía de la finitud, su armonización definitiva.

La preponderante presencia del finitismo y el ontologismo en la ontología fundamental se debe, sobre todo, a la estrecha relación que guardan ambas actitudes. La comprensión del ser constituye, de hecho, el estrato fundamental de la finitud humana, ya que se halla afincada en el ser mismo del Dasein. El Dasein no se refiere al ser, en el fondo, más que por hallarse abocado (*geworfen*), a causa de su insuperable finitud, hacia tan peculiar tipo de comprensión. (La finitud no sólo ilumina la dimensión ontologizante de la doctrina de Heidegger, sino que también ayuda a comprender su peculiar concepción de la temporalidad. En tanto que ser-para-la-muerte debe invocar el Dasein su "tiempo propio" originario, y por consiguiente finito, a fin de poder afirmar su autenticidad). El libro sobre Kant de 1929 contiene la más concisa formulación de la capitalidad ontológica de la finitud para Heidegger: "Sobre el fundamento de la comprensión del ser, el ser humano es el lugar en el que, por medio de su mismo ser, sobreviene la irrupción inaugural (*eröffnende Einbruch*) en el ámbito del ente, de manera que éste puede anunciarse (*bekunden*) a sí mismo como tal ente. La finitud del Dasein en el ser humano es más originaria que el ser humano mismo." (289) También en esta obra intenta Heidegger referir la finitud del Dasein a la "abertura hacia el ser" que es propia del mismo, y para ello recurre a la explicitación de la noción de fenómeno (la manifestación de lo que se muestra a sí mismo tal como es en sí mismo) que había desarrollado en *SuZ*. De paso conviene hacer notar que, en contra de lo postulado por la "convicción acreditada", y tal como vamos a tener ocasión de señalar repetidamente, un aspecto de la dimensión de ruptura (en este caso la finitud) reclama, para su adecuada explicitación, el concurso de una componente de continuidad (aquí, concretamente, es la radicalización del planteamiento fenomenológico). (290) Sin embargo, el hecho de que las dimensiones finitista y

(289) Heidegger, *KPM*, 222.

(290) Heidegger no indaga la finitud a causa de que (como la "convicción acreditada" se empeña en afirmar) le impulse a ello la "radicalización" de la noción de fenómeno, sino que a ésta le conduce su primordial interés por la finitud. Tal interés queda recogido en el talante escéptico de las preguntas que Heidegger dirigió a Cassirer en la *disputatio* de Davos de marzo-abril de 1929. "¿Qué camino lleva al ser humano a la infinitud? ¿De qué manera puede el ser humano tomar parte en ella? ¿La infinitud es accesible en tanto que determinación privativa de la finitud, o bien la infinitud constituye un ámbito propio?". (*Loc. cit.*, 257).

ontologista de SuZ se hallen estrechamente conectadas, no excluye la existencia de problemas de compatibilidad entre las mismas. El athanatizein asociado al impulso ontologista tradicional nunca pasó desapercibido para Heidegger, quien persistió en la denuncia de la intolerable insensibilidad mostrada por los planteamientos abstractos de la ontología en relación con el hecho primordial de la finitud humana. (291) El antagonismo entre los momentos finitista y ontológico de la ontología fundamental habría sido resuelto por Heidegger, según indica T. W. Kwan, en el sentido de establecer la primordialidad o antecendencia del primero sobre el segundo. A pesar de que el pensamiento de Heidegger estuvo, desde el principio, impregnado del impulso ontologista aristotélico, paulatinamente habría ido afianzándose en él la valoración de la finitud auspiciada por la tradición teológica. En el libro sobre Kant de 1929, central para la indagación del tema de la finitud, habría Heidegger "separado tajantemente el momento de la construcción de una ontología y el momento asociado con la finitud de lo humano. Y a tal respecto es obvio (offenkundig) que Heidegger ha concedido la primacía (den Vorrang eingeräumt) al momento de la finitud. Ante el antagonismo de los dos momentos Heidegger se decidió por la finitud". (292)

(291) Según T. W. Kwan la incompatibilidad entre las dimensiones finitista y ontologista surge de que, si bien la ontología ha sido concebida por la modernidad como un trascender hacia la infinitud, el finitismo aparece como un principio negativo que perturba el impulso infinitista. Así el concepto de finitud suele venir, en filosofía, inmediata y paradójicamente referido al de infinitud. La especificidad hermenéutica del método en SuZ sería entonces, según Kwan, un intento de compromiso o componenda entre las respectivas exigencias de los momentos finitista y ontológico de la doctrina. Finalmente, "después de la Kehre la 'finitud' iba a dejar de estar referida a la 'mala infinitud', para pasar a ser, por fin, 'pensada en sí misma'". (Kwan, op. cit., 54. Los segmentos entrecomillados son de: Heidegger, ZSD, 58.)

(292) Kwan, op. cit., 53. Según este autor, la primacía de la finitud sobre la ontología habría sido decidida en los años posteriores a la publicación de SuZ, cuando se desveló para Heidegger la "profunda aporía" (Kwan) sobre la que se articula la ontología fundamental, y se inició el proceso conocido como Kehre. Así habría surgido la "fenomenología tautológica" en la que ontología y finitud son pensados en el marco de un tò autó, y la finitud habría conseguido no ser pensada antropológicamente, es decir, en tanto que vínculo negativo con una infundamentada finitud de procedencia teológica.

Cabe pensar también, sin embargo, que la referida contraposición entre ontología y finitismo, aunque inducida, en apariencia, por la relación antagónica que mantienen con la tradición ambas dimensiones o momentos, no se da, de hecho, en la ontología fundamental. La filosofía del primer Heidegger vendría a ser, en realidad, una doctrina en sí misma mucho más unificada que lo que una superficial inspección, inclinada a reminiscencias y asociaciones de signo historicista, es capaz de evidenciar. Una aproximación immanente a la ontología fundamental puede cerciorarnos de que las dimensiones ontológica y finitista, lejos de hallarse contrapuestas, se auspician mutuamente en el seno de la doctrina. La disposición ontológica es complementaria del impulso finitista, debido a que todo planteamiento radical de la finitud invoca, a su vez, la diferencia ontológica. "La esencia de la finitud es la comprensión del ser. La finitud hace que ésta se escinda en "comprender" (Verstehen) y en "sentir la situación" (Befindlichkeit). A causa de ello, el ser que se ha manifestado en estas dos sub-formas de la Seinsverständnis se divide en ser-que-corresponde-al-que y ser-que-corresponde-al-como (Was-sein y Dass-sein). De este modo la finitud se hace posible a sí misma, y se hace posible de la única manera que está a su alcance: como distinción entre ser y ente. La finitud es la diferencia ontológica misma." (293) Con lo cual la finitud queda en una ambigua relación respecto de la ontología, puesto que, por un lado, es precedente a la misma pero, por otro, están ambas en una situación co-originaria. La eventual preponderancia de la finitud tiene que admitir, al mismo tiempo, su dependencia del momento ontológico respecto del cual la finitud pretende detentar la primacía. En efecto: la finitud, para poder ser tal, necesita de una comprensión del ser escindida, no unificada, de manera que una de las resultantes de la escisión se pueda convertir en la referencia respecto de la cual la otra resultante puede establecer su propia inanidad. La finitud sólo puede hacerse posible a sí misma a base de instaurar una diferencia. Entre finitismo y ontología se establece así una circularidad, en la cual se reproduce el esquema formal que imprime un sello característico al transcendentalismo de Heidegger, tal como hemos referido en la sección anterior.

Veamos con mayor detalle esta nueva circularidad que presentan finitismo y ontología. Hemos señalado ya, en la sección dedicada a la diferencia ontológica, cómo el ente, en tanto que se halla manifiesto, no es por sí mismo sino que es a causa de la "comprensión del ser": el ente es posibilitado por el ser, con lo cual el ser es la condición para el ente. Ser y ente constituyen, por tanto, la radical alteridad de cada uno de ellos con respecto al otro, al tiempo que por su insuperable remisión recíproca, es decir, por su mutua determinación y su inextricable co-pertenencia, se establece entre ellos una identidad de tipo primigenio. Además, y si bien es cierto que el ser se manifiesta fácticamente por medio de la comprensión misma del ser (y no, por lo tanto, a través del ente en cuanto ente). no hay que olvidar que el ente es, como la diferencia ontológica dispone, el fundamento para la comprensión del ser. El ente no es, en efecto, una simple consecuencia del impulso manifestativo del ser, sino que goza, por así decirlo, de "autonomía" ontológica. Ya que, en definitiva, si el ser puede llegar a ser comprendido es a causa de que hay un ente privilegiado, el ente existente o Dasein, que es capaz de comprender el ser. El ser es, ciertamente, el fundamento de la manifestidad u Offenbarkeit de los entes, pero tal capacidad fundamentadora se basa, a su vez, en el ente existente, en la medida en que éste suministra la posibilidad óptica de la comprensión del ser. No se trata, es preciso insistir en ello, de que en el ente existente radique el origen de la comprensión del ser; se trata sólo de que lo que el ser sea depende del punto focal en el cual el ser es comprendido. Lo que el ser es, en definitiva, depende de lo que sea el ente existente. Que en último término lo que es el ente existente sea lo que el ser es, marca la paradójica identidad de lo que constituye, al mismo tiempo, una alteridad insuperable: la alteridad que el ente existente, por ser la condición de posibilidad de su comprensión, instituye con relación al ser. El ser depende, en lo que atañe a sus propias posibilidades de ser-hecho-accesible (en suma, de manifestarse), de la realización, por parte del Dasein, de las posibilidades de comprensión del ser que son intrínsecas al mismo, o sea, en definitiva, de los modos de realizarse que están a la disposición del ente existente a fin de que autentifique su proyecto. "Ser lo que podemos ser, implica una relación, un movimiento hacia delante. Ser nuestras posibilidades, ser posibilidad, es ser arrojándonos hacia delante, es ser proyectándonos'. Por eso el 'comprender', que es el ser lo que podemos ser, el ser

posibilidad, es 'proyección'." (294) El ente mundano, por su parte, tiene asimismo voz propia en esta intrincada relación ente ser y Dasein. Ya que el mismo basarse fáctico del ente existente en los entes que no lo son, es decir, que sólo son subsistentes ("el Dasein fundamenta (instituye) mundo |gründet (stiftet) Welt| sólo en tanto que, incluido entre los entes, se fundamenta a sí mismo" (295)), da lugar a que la comprensión del ser se halle, en último término, posibilitada por los entes mundanos. "Sólo hay transcendencia en la realización de la diferencia ontológica. Sólo en la distinción entre ser y ente se da la condición de posibilidad para la comprensión del ser." (296) Son, por lo tanto, los entes de todo tipo lo que, por un lado, se halla contrapuesto a lo que, por otro lado, los unifica en tanto que entes, y en tal unificación obtiene para sí mismo la suprema unidad: el ser. Ser y ente disponen el exhuberante entramado de relaciones que hemos referido a lo largo de este trabajo; y la diferencia ontológica, lejos de ser una simple polaridad describible teóricamente, no permite otro acceso a ella misma más que el que consiste en recorrer con paciencia el itinerario circular que establecen las funciones (de fundamentación e indiferencia, de auto y hetero-posibilitación, de disparidad y determinación recíproca) que ser y ente mantienen con inacabable capacidad recapitulativa. Itinerario en el que, después de haber dado muchas vueltas en él, no cabe otra alternativa más que la de conceder al ser la prioridad de erigirse en el fundamento que hace posible que el ente sea, a su vez, un fundamento. La fundamental participación del ente en la diferencia con el ser no llega a conseguir que ésta sea una diferencia óptica: el ser sigue siendo el ser, aún en aquello que sólo él hace posible. De acuerdo con tal planteamiento, la finitud no sería posible sin aquello con referencia a lo cual es finitud, lo cual significa que, al mismo tiempo, la finitud impregna la diferencia ontológica. Según el complejo entramado circular referido, la diferencia ontológica fundamenta la finitud; pero en último término sin finitud no podría haber diferencia ontológica. Lo mismo que la temporalidad, el ser debe ser concebido como siendo, en sí mismo, finito: "El ser y la

(294) José Gaos, *Introducción a el Ser y el Tiempo de Martin Heidegger*, (México DF: Fondo de Cultura Económica, 1951), 47.

(295) Heidegger, *SuZ*, 46.

(296) Kwan. *op. cit.*, 65.

nada se corresponden el uno con el otro, van emparejados (gehören zusammen), a causa de que el ser es esencialmente finito y sólo se manifiesta en la transcendencia del Dasein, el cual se halla |esencialmente| abocado (hinausgehalten) a la nada." (297) Tal ser-finitud del ser, igual que no puede realizarse, siendo finitud, más que como diferencia, no puede asimismo manifestarse más que por medio de dicha diferencia, y es a partir de la misma que debe y puede ser explicitado. "Debido a que el ser es finito, el ser tiene que ser pensado a partir de la diferencia ontológica." (298) El punto de vista alternativo a la "convicción acreditada" adquiere así su baza principal: no es el metodismo fenomenológico, sino más bien el compromiso con el finitismo, el factor al que se debe la revisión heideggeriana de la obra de Husserl, y en tal sentido también la ruptura ontologista es indisociable del impulso hacia la explicitación de la finitud.

No sólo la circularidad característica del transcendentalismo heideggeriano, sino también la peculiar dialéctica que en la sección anterior enlazaba el ser-en-el-mundo como principio y el sentido del ser como fundamento, surgen ahora al analizar la co-pertenencia de las dimensiones finitista y ontologista en el pensamiento de Heidegger. Tal dialéctica arranca de la contraposición entre factualidad y posibilidad que el Dasein vive en lo más profundo de su ser, es decir, en su constitutivo hallarse concernido por su ser mismo. Las posibilidades de proyecto o Entwurf que corresponden al Dasein, y que la misma actividad proyectiva del Dasein pone ante éste de manifiesto, sobrepasan con mucho las posibilidades reales o fácticas que los entes subsistentes ofrecen. Las posibilidades efectivas de manifestación de los entes no se corresponden, desde luego, con el posibilismo a ultranza de las expectativas del Dasein. La frustración inherente a tal libertad posibilista (de signo resueltamente ontológico, ya que en la realización de tal libertad reside la posibilidad que tiene el Dasein de ser) es un indicador de la persistente contraposición de la misma a lo que la realidad factual y óptica puede dar de sí. Ello es una prueba más de que ser y ente, lejos de constituir una polaridad meramente yuxtapuesta, y a pesar de la co-fundamentación y co-pertenencia que hemos ya referido, se hallan, en

(297) Heidegger, WIM, 26.

(298) Rosales, op. cit., 150.

cierto modo, orientados hacia su recíproca negación, se encuentran dirigidos uno contra otro. Es cierto que en tal contraposición el ser retiene, evocando así la disimetría formal en la circularidad que enlazaba el ser-en-el-mundo con el sentido del ser, una obvia primacía. En la medida en que todo proyecto fuerza el ente a la manifestidad, se erige aquél, al mismo tiempo, en condición de posibilidad para la factualidad misma; a la vez que ésta, como acabamos de señalar, se constituye en obstáculo para la realización del expectante posibilismo que se halla incardinado en el proyecto. La índole ontológica del proyecto, su calidad de ser, (el proyecto es, al fin y al cabo, aquello por medio de lo cual el Dasein pone en juego su ser) adquiere precedencia sobre la misma factualidad, que es signo irremediamente óntico, y la cual coarta, de hecho, la realización efectiva del proyecto mismo. (La preservación por Heidegger de la importancia atribuida por la fenomenología al concepto general de "precedencia" o *Vorgängigkeit*, en estricta continuidad con la valoración del "a priori material" que caracterizaba aquélla, encuentra aquí, en contra de lo postulado por la "convicción acreditada", su raíz ontológico-finitista). La referida contraposición de ser y ente (en la que el ser sería la instancia "dominante") detenta la señalada dimensión dialéctica en la medida que tal contraposición constituye paradójicamente, al mismo tiempo, una posibilitación recíproca de ambos que está mediatizada por la finitud. No se trata, aquí, de la ya analizada posibilitación mutua del ser por el ente y del ente por el ser, sino de un vínculo más profundo y sutil, que revela la ingenuidad de concebir la diferencia ontológica como una banal y palmaria distinción, efectuada entre dos entidades con identidad acreditada. La dialéctica inherente a la diferencia entre ser y ente, en efecto, se debe a que el ser es intrínsecamente finito. "La finitud del ser es tan profunda (so tief), que el ser es co-posibilitado (mitermöglich) por el ente en su carácter más esencial, es decir, en tanto que impulso hacia la manifestidad (Offenbarkeit). La contraposición de ser y ente hace posible que cada uno de ellos sea alcanzado por el antagonismo reactivo del otro, lo cual, a su vez, es lo que hace posible tanto uno como otro. Ser y ente sólo son posibles en la unidad, constituida por la co-pertenencia que instituye el referido antagonismo." (299) Con lo cual la mencionada dialéctica muestra su doble carác-

(299) Loc. cit., 271.

ter, es decir, su índole a la vez manifestativa y fundamentadora (el ser es el manifestador del ente: el ente manifiesta el ser, pero sobre todo se manifiesta por el ser; y al mismo tiempo el ente es el principio del ser), de manera que la tan glosada fundamentación recíproca de ser y ente viene a consistir, en el fondo, en el antagonismo o contradicción que acabamos de indicar y que expresa el carácter peculiarmente "dialéctico" de esta intrincada relación. Ser y ente se enfrentan animados de una análoga determinación reduccionista; pero aún siendo ambos un fundamento que pretende la respectiva aniquilación de lo fundamentado, son también, al mismo tiempo, el fundamento fáctico de la actitud liquidadora que caracteriza la instancia contrapuesta. Son, en una palabra, el fundamento respectivo de la alteridad más radical que es posible concebir, porque es una alteridad instaurada por la finitud.

b) **Finitud y Zeitlichkeit. La possibilitación recíproca de temporalidad y diferencia ontológica. Verdad, des-encubrimiento y nada. La unidad de la dimensión de ruptura.**

Con ser el ontologismo y el finitismo dos de las principales componentes de la ruptura entre Husserl y Heidegger (así como el núcleo unificador, como hemos visto, de la dimensión global de fractura), de hecho comparten su preponderancia con otras dos componentes no menos significativas (y no menos unificadoras) que se articulan sobre la temporalidad y la verdad. La introducción del tema de la temporalidad en la ontología fundamental es un ejemplo más de la tensión, en el seno de la doctrina, entre los momentos finitista y ontológico de la misma. El tema del tiempo sobreviene en SuZ a causa de que Heidegger, no queriéndose limitar a la explicitación de la finitud, pretende elaborar una ontología. Si el proyecto heideggeriano no hubiera sido de raíz propiamente ontológica, para llevarlo a cabo hubiera bastado con categorizar los aspectos de la existencia humana que expresan la insuperable finitud de la misma, tarea que habría obligado a soslayar el factor que, a primera vista, no hace sino acentuar tal finitud: el inexorable fluir temporal. Pero Heidegger pretende utilizar "el tiempo en tanto que temporalidad a fin de comprender explícitamente el tema propio de la ciencia ontológica, |es decir,| para comprender explícitamente el ser en tanto que ser. La temporalidad (Zeitlichkeit) que pasa a ser entendida como

condición de posibilidad para la comprensión del ser, debe ser designada como temporalidad (Temporalität)." (300) La "temporalidad" así entendida (un "tiempo" desposeído de las características fenoménicas de la Zeitlichkeit, y convertido en un concepto dotado de instrumentalidad fenomenológico-hermenéutica en el sentido de Heidegger) confiere nivel ontológico a la Zeitlichkeit: "La pregunta acerca del sentido del ser, es respondida concretamente exponiendo la problemática de la temporalidad." (301) Heidegger pretende, pues, elaborar una ontología articulada sobre el concepto de temporalidad, en contraste con el cual el de Zeitlichkeit no es más que el fundamento de la constitución existencial-ontológica del Dasein. El rasgo caracterizador del Dasein desde el punto de vista ontológico, sin embargo, no viene dado por tal Zeitlichkeit ex-stática y detentadora de cualidades fenoménicas, sino por la actividad proyectiva (y de índole asimismo ex-stática) que le significa como ente existente; tal actividad sólo puede ser comprendida determinando el "modo temporal originario" que hace posible todo Entwurf, y que por consiguiente es el fundamento de la Zeitlichkeit ex-stática misma. La "temporalidad" es, sin duda alguna, un concepto iluminador; su utilización suscita, sin embargo, serias dudas sobre su legitimidad, ya que fenomenológicamente tal concepto es difícilmente justificable. El problema de fondo que está vinculado con la temporalidad heideggeriana, reside precisamente en que la violencia que se opera sobre la Zeitlichkeit para extraer de ella una temporalidad quintaesenciada, finita y a la vez fundamentadora, adecuada a los modos de comprensión y de proyecto del Dasein y legitimadora de los mismos, es en cierto modo gratuita: salta a la vista que el precio que hay que pagar para acceder a tal concepto temporal supremo (ontologizar circularmente y a priori el fenómeno temporal) es a

(300) Heidegger, GA 24, 388. Y prosigue Heidegger: "La temporalidad (Zeitlichkeit) es la condición definitiva de posibilidad para la comprensión del ser. El ser es comprendido y explicitado a partir del tiempo. Cuando la Zeitlichkeit se convierte en dicha condición posibilitadora, la designamos como Temporalität." (loc. cit., 389). Tal designación se halla en la línea de la predilección heideggeriana por "usar expresiones latinas para las determinaciones temporales en la interpretación del ser a partir del tiempo." (Loc. cit., 433). Haber preferido "Präsenz" sobre "Gegenwart" para designar el esquema horizontal de dicha ex-stasis es buena prueba de tal predilección. Naturalmente nosotros hemos tenido que retener "Zeitlichkeit", castellanzando "Temporalität" en la discreta "temporalidad".

(301) Idem, SuZ, 19.

todas luces inaceptable. La *Zeitlichkeit* tiende a desplegarse en una multiplicidad de horizontes, los cuales, sin embargo, aparecen desprovistos, por sí mismos, de significado ontológico; a menos, claro está, que se les unifique según el modo como Heidegger lo hace, es decir, forzando su comprensión desde el nivel que corresponde al ser. Sólo la conversión del tiempo en ser llega a despejar los problemas suscitados por la natural inanidad ontológica de la *Zeitlichkeit*.

En efecto: la temporalidad "vulgar", o como Heidegger también la llama, la *Zeitlichkeit*, en tanto que entendida cotidianamente como una dimensión que consiste en un presente medial que se prolonga en dos sentidos opuestos, o sea un antes y un después, no puede, como se ha indicado, ser reconocida por el ente existente como una entidad homologable con su propio ser. El *Dasein* no puede hacer otra cosa más que considerar el tiempo vulgar como algo ontológicamente extraño a sí mismo. La circunstancia capital que afecta tal espontánea irreducibilidad ontológica de la *Zeitlichkeit*, reside en el riesgo que constantemente corre el *Dasein* de encubrirse a sí mismo su calidad de ente existente. En la medida que el *Dasein* se oculta a sí mismo sus posibilidades de ser (fenómeno que hemos estudiado ampliamente en la sección dedicada a la verdad y a la *Erschlossenheit*), o lo que ontológicamente es lo mismo, no las realiza y permanece indeciso ante ellas, se está ocultando a sí mismo la diferencia entre ser y ente como forma originaria de todo suceder, y por tanto como prefiguración de todo cuanto pueda sucederle al mismo *Dasein*. Se trata de lo siguiente: si el *Dasein* se acoge a su derelicción, y se niega a sí mismo la actividad proyectiva que, a pesar de todo, le constituye ontológicamente, deja entonces de comprenderse a sí mismo en tanto que ente existente. Si el *Dasein* se refugia en la *Geworfenheit* hasta el punto de que para no tener que atender a sus propias posibilidades (de las que su mismo ser depende) persiste en no querérselas hacer accesibles en tanto que tales, entonces está el *Dasein* ontificando compulsivamente lo que tendría que sobrevenir espontáneamente ante él en forma de posibilidades de ser. Al proceder de este modo nivela el *Dasein* la diferencia ontológica: se encubre a sí mismo el ser (que para el *Dasein* es su propio ser) y como consecuencia el mismo *Dasein* se metamorfosea en un mero ente subsistente, de igual rango ontológico que los entes intramundanos. Tal ontificación universal, junto al consiguiente olvido de sí mismo en tanto que existente, y la irredimible ocultación del ser que tal amnesia conlle-

va, le son facilitadas al Dasein por la temporalidad vulgar. Si el ente existente se instala ex-státicamente en un horizonte (el de la temporalidad vulgar) que necesariamente le disfraza el ser, ya que sobreimpone al mismo una falsa realidad óptica, pierde el Dasein sin remisión toda posibilidad de des-encubrir el ser. El tiempo vulgar es un agente ontificador que el Dasein debe estar neutralizando constantemente para poder atender a sus propias posibilidades, es decir, para poder ir proyectando su ser. El tiempo de la posibilidad y del proyecto no es el tiempo vulgar; el tiempo en el que el Dasein existe es el tiempo del ser. En la temporalidad, según el sentido que Heidegger da a este término, se hace accesibles el Dasein sus propias posibilidades, ya que existir significa proyectar en el seno de dicho "tiempo propio" el propio ser. Atender a tal temporalidad quiere decir, en definitiva, admitir la distinción entre ser y ente como célula elemental de todo suceder auténtico. Temporalidad y diferencia ontológica se posibilitan recíprocamente.

El "olvido del ser" no es únicamente, por tanto, el proceso secular que hemos referido al analizar el concepto de diferencia ontológica. Esta resulta también "olvidada" (la diferencia queda reducida o nivelada a una identidad de signo óptico) en los casos en que el Dasein sucumbe ante sus propias posibilidades, en la medida en que decide no decidirse por ellas. Con lo cual decide el Dasein, en definitiva, no decidirse por su ser, y ello equivale a que el Dasein se decide por el tiempo inauténtico y vulgar, rechazando así la posibilidad de existir en un tiempo propio. En la medida que el Dasein renuncia a la realización de sus posibilidades, comprende su inauténtico suceder según la *Zeitlichkeit* en la que acaecen los entes subsistentes. Habiendo renunciado a su posibilidad de ser, se concibe el Dasein a sí mismo como ente subsistente mundano, y sometido, por lo tanto, a una *Zeitlichkeit* intramundana. El tiempo queda así reducido, para el Dasein inauténtico y ontificado, al sucederse de unas situaciones que ocurren a lo que meramente subsiste; y en la medida que el Dasein interpreta tal sucesión en tanto que "tiempo" vulgar, puede el ente "existente" (las comillas se deben a que ahora el Dasein "actúa" sólo a partir de tal suceder inauténtico, ontificado y cotidiano) racionalizar y justificarse su propia "actividad" de renuncia a sus propias posibilidades de ser. Insiste Heidegger, a este respecto, en subrayar la función autoexplicativa de la *Zeitlichkeit*, la cual sobreviene en la medida que el mismo Dasein persistente "activamen-

te" en tan inauténtica condición. Esto quiere decir que el tiempo inauténtico del Dasein que renuncia a su ser (y que por tanto deja de ser propiamente Dasein) se corresponde con el tiempo de los entes subsistentes, y que, de tal manera, el Dasein ontológicamente abandonista puede comprender la temporalidad mundano-vulgar a partir de su propio tiempo ontificado. Que la *Zeitlichkeit* se autoexplícite quiere decir, en definitiva, que la temporalidad vulgar hace posible que el Dasein tome posiciones ante el horizonte de posibilidades de ser que ella misma brinda, aún cuando, habiendo renunciado a su condición propiamente existencial, no pueda aprehenderlas como tales posibilidades de ser. Quien de tal modo persiste en soslayar el ser, en pasar por alto las posibilidades de realizar el propio ser no es, desde luego, el Dasein auténtico-existente, sino que es el ente existente que ha abdicado de su capacidad de ser y se ha autoconfinado en un subsistir que acaece inmerso en un tiempo ontificador. El Dasein que toma posiciones ante las "propuestas ónticas" de la *Zeitlichkeit*, y que se orienta entre las "ofertas de la subsistencia o *Vorhandenheit*", ha olvidado que es su ser lo que está en juego para él, y se ha resignado a transcurrir o suceder en un "tiempo" donde propiamente no pasa nada. Se ha degradado ontológicamente a sí mismo hasta el punto que, de la plenitud de ser que le brinda su temporalidad propia, insiste el pseudo-Dasein en no captar cosa alguna aparte del residuo ontificador, inauténtico, presencialista y vulgar al que insiste en llamar "tiempo". La interpretación de la *Zeitlichkeit* que realiza el ente "existente" así desmoronado ontológicamente, de acuerdo con lo que acabamos de ver, es propiamente una transformación niveladora y reductiva de la diferencia ontológica, una intervención allanadora que oculta irremisiblemente al Dasein la diferencia capital entre el ser y el ente. Heidegger no hubiera podido romper tan decisivamente con la concepción fenomenológica del tiempo, de no haber contado con su previa y primordial escisión, llevada a efecto en el ámbito ontológico. (302) Las componentes de

(302) La fisura diferencial en el ser propicia la temporalidad auténtica, a la vez que ésta sirve de fundamento a la diferencia entre ser y ente. "Las ex-stasis temporales son co-surgentes (*gleichursprünglich*) y contemporáneas (*gleichzeitig*). La unidad que las hace posible es el fundamento de la transcendencia, y por esta razón la unidad y la diversidad de la transcendencia tienen que corresponderse con lo esencial del tiempo. La temporalidad es el fundamento último de la diferencia ontológica." (Rosales, op. cit., 268). Esta imposibilidad de

ruptura se justifican unas a otras, sin que tal disrupción global, en contra de lo que afirma la "convicción acreditada", pueda ser referida a continuidad alguna.

El Dasein degradado en su capacidad de ser, y convertido, por tanto, en ente mundano, vive inmerso en un tiempo cuyos rasgos presentan, en cuanto a su comprensión ontológica, la misma dificultad que es característica de la problemática temporal en su conjunto. La temporalidad cotidiana del ente existente, lejos de ser ella misma un ente, se erige en condición de posibilidad para la manifestación de los entes mundanos. Toda automostración óptica se halla irremisiblemente asociada al tiempo óptico y presencialis-ta, el cual confiere a los entes mundanos su índole subsistente o "vorhanden". Con ello no se trata, como hemos visto ya, de que el tiempo intramundano del Dasein degradado explicita el tiempo de los entes subsistentes; se trata de que la misma situación de subsistencia tiene que ver con el modo temporal del presente que es primordial en la temporalidad vulgar. Los entes se manifiestan en una presencia que es precisamente el factor que hace posible que el Dasein se degrade hacia una forma impropia de su temporalidad (la cual es, empero, originariamente auténtica), ya que sólo decaído en la Zeitlichkeit puede el Dasein admitir la primacía del ex-stasis que corresponde al presente. Pero aunque el tiempo mundano, lejos de ser él mismo un ente, sea sólo la condición de posibilidad del horizonte óptico, en realidad tal forma de tiempo se le presenta al Dasein completamente ontificado, siempre desposeído de su condición existencialmente abierta, adoptando predominantemente características de subsistencia, y presentando ocasionalmente rasgos de Zuhandenheit u operabilidad. De éstas, por supuesto, el Dasein desexistencializado procura desentenderse tan pronto como puede; tal irrupción de la Zuhandenheit, por otro lado, sucede sólo en los casos en que, aún para el pseudo-Dasein, un tiempo determinado se muestra como más o menos apropiado para algo. En todo caso la Zeitlichkeit es siempre explicitada por el Dasein a partir del mismo horizonte óptico al cual aquélla posibilita, y por lo tanto es constantemente interpretada por el Dasein en tanto que simple ente. Así el ente existente se despoja a sí mismo de toda

establecer una primacía en la imbricación de temporalidad y diferencia legítima la consideración unificada de ambas, y es la razón que nos ha movido a señalar su "recíproca posibilitación".

posibilidad de encararse con el ser en tanto que tal ser, e insiste en interpretarlo como ente valiéndose de un proyecto que asegura sin interrupción la subsistencia o *Vorhandenheit* de todos los parámetros que condicionan su situación, y entre los que la *Zeitlichkeit* ocupa una posición preeminente. El *Dasein* inauténtico se enfrenta con su tiempo propio tomándolo como un ente subsistente e intramundano. Por más que en ocasiones, como hemos referido, presente tal ente características de *Zuhandenheit*, insiste el *Dasein* en no atender a tales posibilidades de intervención, y se encara con el ente intervenible o *zuhanden* alterando tal característica y transformándola en inocua *Vorhandenheit*, ante la cual el *Dasein* no tiene que tomar decisiones. El proyecto que tiene que ver con tales entes tiende a soslayar de inmediato toda eventual operabilidad. "El *Dasein* cotidiano sólo sabe de 'cosas'. (...) El surgir del tiempo a partir de la temporalidad (*Zeitlichkeit*) inauténtica, así como las eventuales derivaciones de la misma, son fenómenos que corresponden a la relación del ente existente con su propio ser, o mejor todavía, |a la relación del *Dasein*| con la imbricación (*des Zueinanders*) de ser y de ente en la cual consiste la diferencia ontológica. (...) La temporalidad (*Zeitlichkeit*) es, en tanto que posibilidad (*Ermöglichung*) de todo ser, la esencia del ser mismo. Entre ser y ente, sin embargo, impera (*waltet*) la diferencia ontológica; por tanto la temporalidad, |propiamente hablando,| no es, sino que se temporaliza. Temporalizarse es un hacerse-accesible-a-sí-mismo, es la verdad originaria de rango supremo." (303)

El desarrollo de la cuestión ontológico-finitista nos conduce de lleno, por consiguiente, y a través de su vínculo esencial con la temporalidad, al tema capital de la verdad. Se va confirmando de este modo la unidad de la dimensión de ruptura: las componentes de la misma, lejos de aparecer como la dispar consecuencia de una presunta profundización formalista (aún consistiendo propiamente en una des-formalización) que Heidegger habría llevado a cabo sobre la herencia fenomenológica, según proclama la "convicción acreditada", revelan progresivamente su recíproca inextricabilidad. Nuestro análisis de las nociones heideggerianas de verdad y del hacer-accesible o *Erschlossenheit* ha conseguido especificar el modo como verdad y no-

-verdad se correspondían estrictamente en Heidegger, y cómo para este filósofo toda referencia a la verdad era inseparable de la atención al encubrimiento de la misma. Es ahora el momento, después de haber puesto en claro la esencial finitud del ser, de establecer el vínculo que mantiene con tal finitud la paradójica verdad-qua-des-encubrimiento heideggeriana. La misma capacidad de degradación del Dasein, que convertía en tiempo mundano la temporalidad auténtica de su proyecto, y le hacía tomar por meras subsistencias ónticas lo que en realidad eran posibilidades de ser, surge ahora, en relación con la verdad, como el factor disuasorio que cierra al Dasein el acceso al ser, anulando drásticamente su capacidad de Erschlossenheit. "Debido a que el ser es finito, cuando se expresa o manifiesta tiene, al menos, que encubrirse parcialmente." (304) Lejos de consistir en un mero accidente, tal posibilidad de degradación es, según Heidegger, esencial al Dasein, y por esta razón el ente existente se halla constitutivamente instalado en la no-verdad. La finitud que impregna al Dasein es, por decirlo brevemente, la razón fundamental de que el ente existente tienda, en su desmoronamiento ontológico, a encubrirse a sí mismo las manifestaciones del ser. La comprensión del ser sólo puede tener lugar sobre la base de la finitud (¿qué sentido podría tener el ser para un ente sin las fisuras de la finitud?), y por ello tal comprensión goza, por un lado, de la manifestidad de aquello a lo cual comprende, aunque, por otro lado, sufra las consecuencias de acceder a tal comprensión con ayuda de su propio modo privativo, consecuencias que se resumen en el hecho de que la comprensión se encubre precisamente aquello que propende a comprender. La finitud, en tanto que es, en suma, el mutuo referirse del ser y del ente dentro de la diferencia ontológica, es también el impulso unificador de los dos modos (encubrimiento y des-encubrimiento) en los que la verdad se bifurca, y que son paradójicamente auspiciados por la misma finitud. Por ello, el Dasein, aún en su más decidida disposición posibilista, ha de preservar el contacto con la finitud y no olvidar su natural propensión a decaer ontológicamente (ha de mantener, en una palabra, su contacto esencial con la nada), en tanto que la finitud (y su consecuencia inmediata, la degradación) son la condición de posibilidad para la comprensión del ser. Una vez más la nada no es el obstáculo, sino que es la posibilitación. La nada es, en efecto, el funda-

(304) Loc. cit., 308.

mento de la manifestidad. "En definitiva el ser es comprensible solamente cuando (y en ello reside la profunda finitud de la transcendencia) el Dasein, en el fondo de su ser, se atiene (sich hineinhält) a la nada." (305)

En último término, la problemática general que acabamos de referir gira alrededor de la experiencia de la nada que sobreviene en el seno de la existencia. La cuestión de fondo reside en que el Dasein no se halla en posesión del fundamento de su ser; o sea que no dispone del fundamento que él mismo tiene que llegar a ser para, en definitiva, poder ser. Cualquier intento de disponer de su propio fundamento en tanto que ente existente, acaba por abocar el Dasein a su propia y constitutiva nada. (Las tentativas de la filosofía por acceder a una fundamentación última, y que han formado secularmente la médula de la empresa metafísica, no han tenido, según Heidegger, mayor éxito.) En el caso del Dasein, la frustración causada por la radical inaccesibilidad del propio fundamento existencial se resuelve para Heidegger en un sentimiento de culpa o, más propiamente, en la condición del ser-culpable (das Schuldigsein). "En la culpa habrá alcanzado la subjetividad su última cota en su tendencia a ser su propio fundamento. Pero al mismo tiempo, en la medida que tal fundamento se transforma en algo que cada vez es más inane, encuentra también la subjetividad su destrucción más completa." (306) Según Heidegger, de buenas a primeras la verdad parece fundamentable en la comprensión de la existencia, hasta que ésta se muestra penetrada de finitud y abocada a la nada. En un principio se tiene la impresión de que la verdad, hecha accesible por un existir auténtico, podrá poner en claro el porqué de la diferencia ontológica. Pero el acceso a (y la preservación de) tal verdad forzosamente han de tener lugar en un horizonte óntico; ello encubre de nuevo la supra-realidad que, en un fugaz desencubrimiento, había conseguido atisbar el ente existente. La unidad de verdad y no-verdad, que el proyecto fundamental-ontológico no puede repu-

(305) Heidegger, KPM, 214.

(306) Wiplinger, *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, 256. La ontología fundamental habría estado animada, según lo que precede, de análoga voluntad fundamentadora, y habría sucumbido ante la futilidad de la empresa (la misma que advierte el Dasein en la culpa), dando con ello paso a la Kehre. Efectuada ésta habría llegado a admitir Heidegger (Cf. ZSD, 2-5 y 30-33) que el "hay" (es gibt) en el sentido de la aletheia es predominante respecto del ser y de la temporalidad.

diar, descansa así sobre la nada, asépticamente liberada de toda onticidad. Pero la nada, a causa de esta misma liberación, acaba por remitir de nuevo al ente del cual se había conseguido desprender. La diferencia ontológica expresa su fundamentalidad en el hecho de que la nada es, ante todo, nada de ente. La nada remite al ente porque, como pre-heideggerianamente había afirmado Hegel: "El ser puro y la nada pura es lo mismo (ist dasselbe). Lo que la verdad es, no es el ser ni la nada, sino que es que el ser ha pasado -no |meramente| pasa (nicht übergeht - sondern übergegangen ist)- a la nada, y la nada ha pasado al ser." (307) Nada, finitud y culpa, comprensión del ser y diferencia ontológica, verdad y fundamento (o mejor dicho, la imposibilidad del mismo), se corresponden en la disposición heideggeriana sin que la co-pertenencia de tales nociones sea debida a actitud formal-metódica alguna, y mucho menos a una presunta "profundización", como la "convicción acreditada" supone, en la aproximación al fenómeno inaugurada por Husserl. En el fondo el agente articulador supremo de este entramado nocional es la libertad. "La comprensión del ser, en tanto que posibilitadora de la actitud del Dasein frente al ser, constituye lo esencial de la finitud misma. (...) Por su condición finita, tal comprensión sólo es posible en tanto que diferencia ontológica. 'La esencia de la finitud del Dasein se revela en la transcendencia en tanto que libertad de fundamentación'. Sólo hay fundamento en la medida que la libertad se ve obligada a constituir el soporte existencial del ente que, en sí mismo, está abocado a la nada." (308)

(307) G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Tomo I, (Hamburgo: Meiner, 1975 |reimpresión de la ed. de 1932|), 67.

(308) Rosales, op. cit., 306. (La cita dentro de la cita corresponde a: Heidegger, *WVG*, 54.) Especifica este autor, a continuación, que "tal fundamento es, al mismo tiempo, un no-fundamento (Abgrund, literalmente: "abismo") (...) en la medida que la libertad sitúa el Dasein frente a posibilidades de ser que no presentan fundamento alguno hasta que el Dasein no se decide a elegirlos." (Ibid.).

- c) La vinculación de las componentes de ruptura con las de continuidad. Alteridad, manifestidad, fundamentación y diferencia. La finitud de la "comprensión del ser". Circularidad y Abgründigkeit o "abismalidad".

No es cierto que, como la "convicción acreditada" afirma, el vínculo formal-metodológico entre Husserl y el primer Heidegger contenga la explicación de la ruptura múltiple entre ambas doctrinas. No es cierto que la dimensión de continuidad que existe entre ellas explique la de ruptura. Más bien ocurre lo contrario: la entidad verdaderamente originaria es el sistema unificado y coherente formado por las componentes de ruptura, de tal manera que las componentes de continuidad son una consecuencia o derivación de tal sistema. La disposición ontologista y finitista justificó el perseverar de Heidegger en el "método" fenomenológico. Lo primigenio fue la disrupción; las continuidades se derivaron de tal fractura. Siendo el ontologismo la ruptura capital, conviene empezar señalando su indiscutible antecedencia con respecto a las supuestas prioridades metodológicas que la "convicción acreditada" se ha empeñado en postular. Es el ontologismo, en tanto que tarea a realizar, la entidad que exige un método; no se trata, en absoluto, de que método alguno lleve a la ontología. "Se impone encontrar, para luego recorrerlo, un camino que lleve a esclarecer la fundamental cuestión ontológica. Sólo después de haberlo recorrido se podrá saber si se trata del único camino, y sobre todo si se trata del camino adecuado." (309) El camino (methodos) que Heidegger elige y que se apresta a recorrer está, de hecho, determinado por la misma situación del filósofo en tanto que ente existente, es decir, por la pre-comprensión del ser que tal condición existencial lleva consigo. Esta disposición ontologista la focaliza Heidegger en la figura del Dasein. El Dasein es un ente privilegiado que, recordémoslo, se atiende manifestativamente a los entes y a su propia relación proyectivo-posibilista con tales entes, lo cual es lo mismo que decir que se atiende a su propio ser. Tal atenderse-a del Dasein es lo que constituye su existencia, y por esta razón se llama también aquél "ente existente". Aunque, en último término, las decisiones del Dasein "realizan" la realidad (razón por la cual se ha calificado la ontología fundamental de

(309) Heidegger, SuZ, 437.

"realismo voluntarista" (310)), de hecho todo aquello respecto de lo cual el Dasein existe, escapa de raíz a la determinación del propio Dasein. Entonces, para que el ente finito existente pueda atenerse manifestativamente a los entes (en una palabra: pueda existir) sobre el surgimiento de los cuales, sin embargo, no dispone de control alguno, es preciso que la iniciativa en la mostración, por decirlo así, parta de tales entes. En la medida que el Dasein se atiene, asimismo, a su propio ser, está desplegando el ámbito de mostración en el cual se le pueden manifestar los demás entes. Tal ámbito es lo que Heidegger llama manifestidad u Offenbarkeit, y corresponde a la comprensión del ser que tiene lugar en la actividad proyectiva del Dasein. A causa de que tal comprensión del ser, como hemos visto ya, tiene lugar necesariamente a partir de la finitud de la existencia (es por estar destinados a la muerte que podemos comprender el ser), cabe concluir que la comprensión del ser es, en sí misma, finita. Más todavía: no hay existencia (el referido atenerse-a, de acometida múltiple) sin comprensión del ser; pero esto no significa, claro está, que dicha comprensión libere a la existencia de su carencia fundamental, es decir, de aquello por lo cual es existencia: su insuperable finitud. El ente existente, en efecto, no puede disponer sobre los entes más que superficialmente: no tiene poder sobre ellos en el sentido de ser capaz de determinarlos en su nivel de pre-existencia óptica, es decir, determinarlos en relación con el simple hecho de que los entes son. Así la comprensión del ser pone de relieve para el Dasein lo que constituye su más radical impotencia, y con ello forma el emblema de la finitud del mismo. La comprensión del ser se convierte en la esencia de la finitud del Dasein. La exaltación husserliana, llevada a cabo en múltiples planos, de la figura transcendental formada por la Vorgängigkeit o precedencia (la cual hemos identificado como una de las componentes de ruptura) encuentra ahora, de la mano del ontologismo heideggeriano, su planteamiento más radical. Ninguna precedencia del tipo que sea puede ser considerada anterior, en efecto, a la comprensión del ser que el Dasein lleva a cabo. Y no es, en modo alguno, "profundizando" en el a priori material de Husserl, ni en la asepsia contra toda presuposición o Voraussetzung (ante la "cosa misma") que la fenomenología propugna, que Heidegger establece la primacía de la Seinsverständnis, sino que accede a este capital

(310) Julius Kraft, *Von Husserl zu Heidegger - Kritik der phänomenologischen Philosophie*, (Hamburgo: Meiner, 1977, 3ª ed.), 86.

resultado a base de reflexionar sobre la finitud humana desde el propio afincamiento del filósofo en la tradición ontológica. El superfenómeno o "fenómeno primordial" de la comprensión del ser es acometido por Heidegger, no desde el afinamiento y la radicalización de la metodología fenomenológica, como la "convicción acreditada" pretende, sino desde posiciones que son exactamente contrarias a tal presuposición: la finitud, a la que Husserl soslaya, y el ser, al cual identifica con la presencia inespecífica.

La manifestación del ente en tanto que ente tiene lugar, según lo que precede, a causa de la comprensión del ser, y sobreviene en esta misma comprensión. El ente no origina espontáneamente, por tanto, su propia comprensión, sino que es en la comprensión del ser que el ente es ente. La comprensión del ser es el fundamento del que el ente depende. Pero el Dasein no accede al ente a base de comprenderlo, de buenas a primeras, como un "miembro" de la diferencia ontológica. El Dasein no capta el ente, por lo pronto, en la relación del ente con el ser; el Dasein no empieza comparando el ente con el ser para luego poderlo disociar y contemplarlo "sólo" como tal ente. Lo que de verdad ocurre es que el Dasein, en un primer momento, accede al ente ya en tanto que ente, como si éste no tuviera nada que ver con el ser, igual que si fuera independiente del mismo. Por este aura de alteridad que rodea el ente cuando se accede a él, queda asociada con el ente la siguiente paradoja ontológica. Si bien el ente depende, por un lado, de la comprensión del ser en la medida que ésta es, como hemos visto, el fundamento de todo ente, por otro lado, y a causa de que el ente se presenta, de entrada, en su condición de "otro" respecto del ser, el ente sólo puede manifestarse como tal ente si se accede a él con una total independencia en relación con su fundamento, es decir, independientemente de la comprensión del ser. Pero, de hecho, el Dasein es capaz de remontar o superar este estado primerizo de cosas. Transcurrida la aprehensión primera del ente en su condición de "otro" del ser, procede el Dasein a comprender el ente sobre la base de las posibilidades "existenciales" que dicho ente le brinda, o sea en la medida que el Dasein decide incluir tal ente en su actividad de proyección. Es entonces que se muestra el ente en su conexión con el ser, y como consecuencia de ello se manifiesta el ser en tanto que

tal ser. (311) El ente tiene, pues, dos facetas: la primera faceta (la referida condición primaria para su manifestidad) consiste en exponer su ser-otro respecto del ser, con el cual no parece guardar vínculo alguno. Su otra faceta (mostrada por la inclusión del ente en el campo de decisiones del Dasein) consiste meramente en diferenciarse del ser, debiéndose entender tal diferencia en el contexto de la intrincada relación de fundamentación que, como hemos expuesto, enlaza ser y ente. Enlace o vínculo que es sobremanera problemático: por ser finito el ser, como hemos ya establecido, la fundamentación del ente por el ser nunca podrá ser de tal índole que excluya la ya referida fundamentación paradójica del ser por parte del ente. Ahí reside la razón última de que Heidegger se vea abocado a asignar un esquema general circular a todo su planteamiento ontológico; y la explicación de que el mismo transcendentalismo de la ontología fundamental sea, como hemos visto, de naturaleza intrigantemente circular.

Además, no es casualidad que ya la manifestación primeriza del ente establezca la alteridad del mismo ente con relación al ser. Es natural que sobrevenga de inmediato la condición diferenciada del ente (el primer atisbo de lo que luego será la diferencia ontológica), a fin de que el ente pueda manifestarse como tal ente a una comprensión del ser cuya esencial finitud hemos señalado ya. La comprensión del ser, no olvidemos esta obviedad, se encuentra dirigida al ser, cuya condición finita es compartida por esta misma comprensión. Si el ser es finito y también lo es la comprensión del ser, la comprensión del ente sólo podrá tener lugar sobre la base de la diferenciación del mismo ente con respecto del ser. No hay aquí un ser finito del que haya que diferenciar un ente finito, sino que ya la diferencia

(311) La alteridad del ente respecto del ser es, en cierto sentido, previa a la eclosión de la diferencia misma. Ya que de hecho la diferencia no surge antes que el ser, de modo que la diferencia no sólo requiere, para sobrevenir, la rotunda manifestación de sí misma, sino que además no se realiza plenamente hasta que en el existir del Dasein ser y ente se convierten en antagonistas. Pero, por otro lado, es preciso admitir que el manifestarse de la referida alteridad no es, por sí misma, la causa de que el ente exista en tanto que el "otro" del ser. Más bien ocurre, como hemos ya señalado, que la alteridad del ente es un hecho que se substrahe a la disponibilidad del Dasein, y se impone a su comprensión del ser, con lo que la iniciativa para la correspondiente captación parte, en último término, del ente mismo.

transcurre sobre el horizonte de la finitud, e inclusive dicha diferencia la establece un modo de comprensión que también es finito. Finitud quiere decir, en último análisis, imposibilidad de aprehender el propio fundamento, de manera que la polaridad formada por la remisión mutua a la que proceden ser y ente, añadida a la diferenciación radical entre ambos que hemos justificado ya, vienen a ocupar el lugar estructural u organizativo que, en una perspectiva infinita, detentaría la posesión, por parte del ser, de su propio fundamento. Pero ni el ser es infinito, ni lo es la comprensión del ser, de manera que aquello que en un planteamiento infinito vendría a ser la autofundamentación, en la finitud surge como diferencia. En la finitud la única fundamentación posible es, en efecto, una fundamentación diferida. De ahí que lo finitamente primigenio sea la diferencia. En la finitud la autofundamentación se desglosa necesariamente, y el imperativo de diferir la instancia fundamentadora (es decir, la necesidad de heterofundamentar) hace que el ser sobrevenga en una diferencia. La finitud se desglosa en la diferencia ontológica.

Todo ello conduce a constatar que en la disposición finitista de Heidegger radica, de hecho, el núcleo organizador de su proyecto ontológico. Heidegger no sería el reinstaurador de la diferencia (después de la nivelación antiplatónica de Nietzsche) sin la radicalidad de su finitismo. Como tampoco habría podido Heidegger establecer la diferencia ontológica sobre la base de un transcendentalismo circular, de no haber sido tal diferencia, precisamente, la más radical posible. La diferencia entre el ser y el ente lleva hasta el paroxismo, en efecto, las múltiples im-posiciones o posicionamientos (o sea Setzungen, en lenguaje fenomenológico) fundadores que a su vez se correlacionan con el substraerse (es decir, el Entzug, según Heidegger) del correspondiente fundamento. Heidegger no ha heredado el metodismo husserliano: más bien se ha visto factualmente abocado, por su propio impulso finitista, a recrear el transcendentalismo de Husserl en la forma de una circularidad hermenéutica que, sólo en apariencia, evoca la disposición formalista de la fenomenología. Por más que las dos metodologías presenten ocasionales puntos de coincidencia (impresión reforzada por las declaraciones, condicionadas por el quehacer académico, de fidelidad al movimiento fenomenológico que Heidegger formuló hasta 1930, y también, aunque veladamente, en fechas muy posteriores), tal aparente similaridad no deja de ser el resultado de la imposición instrumental auspiciada por una

problemática en el fondo inhomologable con la de la fenomenología. La metodología de Heidegger viene impuesta, en último término, por el finitismo. Una vez más, la "convicción acreditada" describe el vínculo fenomenológico de Heidegger de modo exactamente contrario a cómo en realidad lo configuró la fractura temática con Husserl.

Con ello la diferencia ontológica se convierte, dentro de la perspectiva finitista, en la alternativa al impugnado ser infinito, que es además autofundamentador sin paliativo alguno de orden óntico. Así Heidegger no dispone de alternativa respecto de lo que surge como la tarea propia del finitismo: pensar la realidad según el esquema ontológico que corresponde a la absoluta inexistencia de fundamento. El finitismo drástico de SuZ invalida, de hecho, la (mucho menos convincente que la pasión finitista) voluntad de fundamentación ontológica presente en dicha obra. Toda posible "Lehre vom Ursprung" (doctrina del origen) queda periclitada por la finitud del ser. Heidegger se ve abocado (disposición que se acentuará con la Kehre) a la glosa del carácter anti-fundamentado o abismático (Abgründlich) del ser. En SuZ, sin embargo, cree Heidegger haber encontrado una posible solución al problema planteado por la no-disponibilidad, por parte del ser finito, de su propio fundamento. Se trata de preservar para el ser finito el talante fundamentador, aún concibiéndolo como un nihil originarium y apartándolo, por tanto, de cualquier veleidad que tenga que ver con una autofundamentación directa. La solución que Heidegger adelanta se basa, como hemos visto, en un despliegue metodológico centrado en la noción de circularidad. El "salto" heideggeriano hacia el interior del círculo hermenéutico tiene como consecuencia inmediata el que sea posible preservar para el ser el rango de realidad suprema. (312) Para el Heidegger de SuZ,

(312) Que tal preservación conduce inexorablemente a una subrepticia ontificación del ser (el ser queda, en efecto, como el ente más eminente) es una consecuencia de la que Heidegger no se dió cuenta hasta 1930 y que fue decisiva para la Kehre, es decir, para que toda pretensión hacia el Grund se transformara en la constatación de la Abgründigkeit del ser. Cabe recordar aquí que la fuerza expresiva de tal "Abgründigkeit" se basa en la combinación de los términos "Grund" (fundamento) y "Abgrund" (abismo). La Kehre fue, en suma, la admisión de que el mismo círculo hermenéutico es en el fondo un vestigio de la tan denostada metafísica, a la vez que una reminiscencia de los procedimientos analógicos con los que tradicionalmente ha sido evocado el ser.

en efecto, el marco formal circular-hermenéutico, suscitado por el talante "comprendedor del ser" que caracteriza al Dasein, y legitimado por la estructura de fundamentación diferida que es propia de la diferencia ontológica, es la expresión de lo que en fenomenología es esencial. De ahí que el transcendentalismo de la ontología fundamental sea de índole circular: no a causa de que, como la expresión anterior podría dar a entender, ahondando en el metodismo fenomenológico se alcance la esencia del mismo, es decir, la circularidad (a tal interpretación se acogerían, sin duda, los partidarios de la "convicción acreditada"), sino por la razón siguiente: la metodología "circular" viene ante todo justificada, como hemos visto, por las componentes de ruptura primordiales, es decir, por la finitud y el ontologismo. (313) Ambas componentes imponen al método el camino circular, con lo que el transcendentalismo heideggeriano, de índole precisamente "circular", queda legitimado por esta especificación que le viene impuesta. El círculo hermenéutico, lejos de haber sido aportado por la herencia metódica de la fenomenología (sólo haciendo violencia a los textos, como se ha visto, es posible entreverlo en la obra de Husserl), representa, en última instancia, la situación en la que ser y Dasein establecen su vínculo a la vez posibilitador y empeñado en diferir tal posibilitación. Establecen, en una palabra, el "girar de uno en torno del otro" (das Umeinanderkreisen, como lo formula Heidegger) de ser y ente. ¿Podía Heidegger haber preservado la circularidad, impuesta por el finitismo ontologista, plasmándola en una metodología antitranscendental? En realidad -es preciso cerciorarse de ello- la finitud originaria conduce, en último término, a la desactivación de todo tipo de metodología asociada con la tradición a la que Heidegger denomina "metafísica", tanto si la metodología en cuestión es de signo transcendental como si no lo es. (Precisamente este impulso profundo originado en la finitud daría lugar, un lustro después de SuZ, al sobrevenimiento de la Kehre.) En el fondo la identidad de una "filosofía de la anti-teoricidad" como la de Heidegger, no puede ser, en modo alguno, tributaria

(313) El origen de la Kehre está definitivamente vinculada a la incompatibilidad final de estas dos componentes primordiales de ruptura con respecto a la tradición fenomenológica. Si bien el ontologismo se halla auspiciado por la tradición que Heidegger denominará onto-teológica, el finitismo adquiere el sentido de una reacción contra la misma. Heidegger, con la Kehre, se ve precisado a construir una terminología que, preservando la disposición ontológica, no vulnere el logro finitista.

de una "teoría del método", que es lo que la fenomenología es fundamentalmente. La ontología fundamental, en efecto, en tanto que apoteosis del pensamiento de la finitud, se contrapone, en sus actitudes más radicales, a todos los modos formales de pensar que integran la tradición "metafísica". Heidegger lleva a cabo una focalización radical de la problemática filosófica en la existencia irreductiblemente fáctica, mientras que la "metafísica" contempla la facticidad únicamente en tanto que realización. Ni el hecho primordial de que la existencia no es ni objetivable ni teoretizable, ni tampoco la fundamental historicidad del existir humano, son en modo alguno tenidos en cuenta por la metafísica. Más bien ocurre que, soslayando el posibilismo que despliega para la existencia el esencial "tender hacia el futuro" de la misma, la metafísica se dirige a una superación de la realidad fáctica articulada sobre el concepto filosófico, supuestamente intemporal, de "necesidad". A la persistente condición de "poder-ser" que es propia de la existencia, le es sobreimpuesta por la metafísica, primero un alma substancial y eterna, y más tarde una subjetividad pura, dotada de presencia trascendente, que "dentro del ahora-teórico se formula y se responde la cuestión sobre la naturaleza del yo indubitable" (314) y que se corresponde con la eternidad, "el tiempo-dentro-del-tiempo que es el ejercicio del pensamiento" (315), la cual substituye al fáctico fluir temporal. La metafísica convierte la finitud en una infinita autopresencia infinitamente subsistente, la cual ha dejado atrás, para siempre, la nada. Heidegger, en cambio, "indaga el movimiento mediante el cual la presencia se constituye como tal presencia, el presentarse mismo de la presencia, en lo que tiene de infinitivo verbal. Heidegger busca ese infinitivo verbal ausente en la concepción todavía substantivista de Husserl." (316) La interconexión de presencia y de presente, una vez más, impone la evidencia de que la concepción heideggeriana de la temporalidad legitima definitivamente la aplicación del predicado "ontológico" a la obra del primer Heidegger. Podemos decir más todavía: la temática temporal constituye la exaltación de

(314) Jordi Sales i Coderch, "El genio maligno, figura del ejercicio del pensamiento", *Universitas Tarraconensis*, 1, (1983), 8.

(315) *Ibid.*

(316) Eugenio Trías Sagnier, "Introducción" a: Martin Heidegger, *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, (trad. J. M. Valverde), (Barcelona: Ariel, 1983), 6.

la componente ontologista, primordial en la ontología fundamental, y cuyo sentido ejemplificador, en tanto que componente de ruptura respecto de la fenomenología, hemos establecido ya. En la medida que la temporalidad es uno de los principales ejes de la dimensión de ruptura, vamos a mostrar, de acuerdo con nuestro empeño validador de la alternativa a la "convicción acreditada", que también la doctrina heideggeriana del tiempo fue el origen de decisivas determinaciones de índole metódico-formal en la obra del primer Heidegger. (317)

- (317) Ante el aplomo con el que la "convicción acreditada" postula que el momento de disrupción surge como efecto de la "profundización" heideggeriana en la metodología de Husserl conviene, al margen, señalar lo siguiente. No parece adecuado, a primera vista, atribuir al proyecto de la fenomenología, de talante esencialmente epistemológico, la capacidad de haber auspiciado, al menos formalmente, una doctrina que, como la ontología fundamental, exhibe un antiepistemologismo a ultranza, y lo articula sobre los temas de la finitud y el ser. Pero es difícil tematizar finitud y ser dentro de una total asepsia antiepistemológica. Por más que Heidegger haya porfiado en desactivar los poderes del conocer humano ante una supuesta primordialidad del finitismo y de la ontología, tal depreciación del conocimiento constituye una de las brechas más profundas en el edificio heideggeriano construido alrededor de SuZ. Por tal razón las reservas ante la pretensión antiepistemológica de Heidegger se han hecho prominentes entre los actuales glosadores de la ontología fundamental. La finitud no puede soslayar la dignidad del conocer en aras de un practicismo que, supuestamente, conduce directamente al ser. "El conocimiento es el modo radicalmente originario (allerursprünglichste) con el que el Dasein, en tanto que ente finito, puede acceder a los demás entes, y el conocimiento es también la instancia que precede a la acción, es decir, al modo originario de apropiarse tales entes." (Gerold Prauss, *Erkennen und Handeln in Heideggers "Sein und Zeit"*, (Freiburg i. B.: Alber, 1977), 80). El vínculo ontológico no puede desplazar, como pensaba Heidegger, la centralidad del vínculo epistémico. "Cada vez que cualquier otro tipo de relación es proclamada anterior o precedente a la relación cognitiva, se suscita escepticismo (...). Si [tales relaciones supuestamente pre-cognitivas] pretenden evitar las consecuencias escépticas que contradicen sus propios postulados, entonces tienen que justificarse en tanto que conocimiento. Con lo cual se contradicen a sí mismas, dado que presuponen la independencia y la prioridad de la relación cognitiva con respecto a su propia justificación." (James R. Mensch, *The Question of Being in Husserl's Logical Investigations*, (La Haya: Nijhoff, 1981), 33). En esta supeditación de lo ontológico-latente a lo epistemológico-manifiesto abunda asimismo J. Patocka: "El problema de la manifestación es más profundo, más fundamental, más original que el problema del ser. No puedo acceder al problema del ser más que por medio del problema de la manifestación, mientras que si parto del problema del ser abstracto, tal concepto se me convierte, asimismo, en abstracto, se transforma en un signo puramente formal. (...) Desde tal perspectiva se me hace impo-

"Se trata de saber si el apriorismo y el transcendentalismo del discurso fenomenológico no proceden, en efecto, de un origen que, a su vez, sería el determinante de la 'esencia de la fenomenología'. Tal origen, para Heidegger, sólo puede consistir en una concepción específica del tiempo." (318) Desde tal perspectiva, la revisión radical que Heidegger opera en la doctrina tradicional sobre el tiempo habría causado asimismo la "profundización" realizada tanto en el ámbito de apriorismo fenomenológico (que habría sido fundamentalizado hasta el nivel de la "comprensión del ser"), como en el del transcendentalismo de la fenomenología idealista (al que Heidegger imprime, como ha sido referido, el peculiar sello hermenéutico-circular). Pero es sobre todo en la construcción, por Heidegger, de una ontología, donde más radicalmente interviene su revisión de la problemática temporal. (319) La temporalidad expresa la esencia ontológica del Dasein con una acuidad tal, que toda posible deficiencia en la captación del quehacer ontológico del ente existente (es decir, toda ontificación parásita del Dasein, cualquier aprehensión "inauténtica" de su fundamental vínculo con el ser), conlleva el efecto de que el pensamiento no puede, entonces, discernir la específica naturaleza del fenómeno del tiempo. "A causa de que el tiempo es la instancia que da lugar a la disposición metafísica del Dasein, el tiempo se substrahe a toda posible captación cada vez que el Dasein es aprehendido desde algún tipo de tematización teórica." (320) La temati-

sible dar vida, sea cual sea el procedimiento seguido, al problema del ser." Jan Patočka, *Platon et l'Europe*, trad. de E. Abrams, (Lagrasse: Verdier, 1983), 177). No es posible expresar más felizmente lo que pueden ser las reservas de un fenomenólogo contra Heidegger, así como formular el abismo que, en suma, separa a éste de Husserl.

(318) Reiner Schürmann, *Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir*, (París: Seuil, 1982), 77.

(319) Tal revisión se halla, de hecho, abocada al fracaso auspiciado por la necesidad de acceder al status ontológico de la temporalidad, sin que al mismo tiempo sea posible prescindir de la aproximación "fenomenológica" al hecho temporal. Lo cual explica, por un lado, el abundante uso por Heidegger de una terminología óntico-intuitiva-metafórico-objetivadora para explicar el ser del tiempo ("salir de sí mismo", "fuera de sí", "abertura"); y por otro que la Kehre haya acabado con tales tentativas de comprender óntico-fundamentalmente el ser del tiempo, optando por proclamar la "abismalidad" (Abgründigkeit) del fluir temporal.

(320) Heidegger, GA 26, 256.

zación teórica, producto final del impulso objetivador y presencialista del método, es en Heidegger un obstáculo que se infiltra en el verdadero "método" de la ontología fundamental. Este efecto pernicioso que detenta cualquier tentativa de teorización del Dasein produce, además, el efecto inmediato de que la ontología fundamental rehuse considerarse a sí misma como estructurada según una rígida sistematicidad presencialista y subsistente. Resultado que, por otra parte, venía ya prefigurado por el déficit en capacidad fundamentadora que presentan, como se ha visto, el finitismo, el ontologismo y, en último lugar, la temporalidad misma. La "abismalidad" o Abgründigkeit constituye una presencia constante en todo el planteamiento fundamental-ontológico, y no es sólo una consecuencia del circularismo hermenéutico, o un efecto del persistente diferirse de la fundamentación que tiene lugar en la diferencia ontológica. Circularidad hermenéutica, desvelamiento de una temporalidad originaria, y diferencia ontológica son conceptos que se hallan, de hecho, estrechamente enlazados. La estructura circular ontológica, lo hemos visto ya, describe la estructura del "atenerse al propio ser" que es constitutiva del Dasein, y da lugar, por tanto, a un modo de pensar no aporético que, de hecho, sólo consigue ser legitimado cuando se accede al sentido del ser, del cual la referida circularidad es una pre-estructura. La circularidad hermenéutica, por más que Heidegger señale su adecuación (sugerida por su misma inanidad lógico-metafísica) para las tareas ontológicas, no deja de conducir al déficit en capacidad fundamentadora que Heidegger designa como "abismalidad". Esta se corresponde con la Abgründigkeit que, en la diferencia ontológica, emplaza recíprocamente a ser y ente y que, paradójicamente, encuentra su más adecuada expresión en la ya referida "finitud intrínseca" (al fin y al cabo, ¿es la finitud otra cosa más que la imposibilidad de disponer del propio fundamento?) que caracteriza, según Heidegger, la temporalidad originaria. "La temporalidad entrevista (erblickte) en la transcendencia, y de la cual constituye el fundamento, es en esencia transcendental-horizontal, es decir, se halla determinada por características en las cuales se anuncia (bekundet) la diferencia ontológica." (321) Con ello le cabe a la temporalidad, en último término, la función de totalizar el efecto des-fundamentador o "abismalizador" (de "abismo": Abgrund) que, lo hemos visto repetidamente, comparten

(321) Rosales, op. cit., 198.

las tres grandes líneas de fractura del pensamiento del primer Heidegger. En la unidad que forman las múltiples componentes de la "dimensión de ruptura" cabría asignar a la temporalidad el rol de entidad central o categoría dominante. "La temporalidad es el fenómeno central, y también el más problemático (schwierigste) de todos los de SuZ, porque los conceptos centrales de la doctrina encuentran en él su punto de referencia (Bezugspunkt)." (322) Por más que la "convicción acreditada" insista en explicar estas primordiales componentes de ruptura en Heidegger, acudiendo a la continuidad que habría determinado la herencia de Husserl, lo cierto es que de la ontología fundamental se desprende una específica "voluntad de fundamentación" que, si bien históricamente se halla condenada al fracaso diagnosticado por la Kehre, considerada en la perspectiva immanente a la ontología fundamental aparece vinculada a los rasgos peculiares del proyecto heideggeriano. La especificidad de tal "voluntad de fundamentación" es, en efecto, inseparable de la dimensión de ruptura respecto de Husserl: un sistema unificado de discontinuidades en relación con la tradición fenomenológica, y cuyo núcleo unificador consiste en la ontología, el finitismo y la temporalidad. Además, el fundamentalismo peculiar heideggeriano vincula, a su vez, y paradójicamente, la ontología fundamental con la tan denostada tradición metafísica, vínculo que el mismo Heidegger, con posterioridad a la Kehre, denunciaría disociándose de su propia doctrina en SuZ, y consignando ésta a la tradición onto-teo-lógica. ¿Por qué, entonces, la insistencia de la "convicción acreditada" en hacer derivar la unificada, coherente y contundente disrupción heideggeriana de una supuesta radicalización o profundización en los imperativos formal-metodológicos (aunque en propiedad "des-formalizadores") de la fenomenología, agudización que, por otra parte, se habría plasmado tan sólo en los (insuperablemente ambiguos) elementos de continuidad? El factor que ha distorsionado la percepción de los estudiosos que han propugnado la "convicción acreditada" es, sin duda, la a pesar de todo indiscutible afinidad de Heidegger hacia el método fenomenológico. Afinidad que, viene en parte motivada por causas intrínsecas a los mismos planteamientos de Heidegger y no sólo por razones de fidelidad doctrinal, por más que la múltiples declaraciones pro-fenomenológicas de Heidegger hayan conseguido hacer creer a los intérpretes en la decisividad de tales

(322) Kwan, op. cit., 71.

aspectos coyunturales. Las afinidades entre Husserl y Heidegger son en sí mismas un producto de la ruptura entre ambos. En último análisis se da la paradoja, empero, de que tanto la doctrina de Husserl como la del primer Heidegger constituyen una doctrina sobre el "origen" o sea una "Lehre vom Ursprung", si bien el origen es, en cada uno de los dos casos, y referido al otro, la entidad más contraria y diametralmente opuesta que sea posible imaginar: conciencia intencional y diferencia ontológica. "En SuZ puede leerse que 'alejamiento del origen' también quiere decir 'degeneración' en el ámbito de la ontología. Y del método fenomenológico que allí se emplea se afirma que todo 'concepto o proposición originariamente delimitado' corre el peligro de una 'degeneración' que es descrita como un 'perder pie' (Bodenständigkeit)." (323)

- (323) Klaus Heinrich, *Vernunft und Mythos*, (Frankfurt a. M.: Fischer, 1983), 22. La interpretación del proyecto metódico fenomenológico común a Husserl y a Heidegger como una "doctrina de la búsqueda del origen o Ursprung" ha permitido formular muy concisamente la subordinación de la continuidad a la ruptura en las doctrinas de ambos filósofos. Tal puntualización presenta, además, una evidencia adicional en favor de la alternativa a la "convicción acreditada". "Las diferencias en el proyecto fenomenológico [de Husserl y de Heidegger] no deben apartar nuestra atención de lo que, a pesar de todo, constituye la diferencia esencial: la heterogeneidad del tema en sí que una y otra aproximación se esfuerza en captar. El origen sobreviene como subjetividad cuando el tema es la representación. El origen aparece como Dasein cuando el tema es el ser de los entes. El paso de las esencias objetivas al ser de los entes es un retroceso que señala la anterioridad del transcendentalismo de la existencia con respecto al transcendentalismo de la subjetividad." (Schürmann, *Le principe d'anarchie*, 83).

CONCLUSION

En la Iª Parte de este trabajo hemos analizado las interpretaciones tradicionales de la relación entre Husserl y el primer Heidegger, clasificándolas en lo que hemos dado en llamar un "arco interpretativo", cuyos cuatro segmentos principales correspondían a cuatro tipos básicos de interpretación. Dos de tales "interpretaciones paradigmáticas" eran de naturaleza global o totalitaria: estaban situadas en los dos extremos del "arco", del que constituían, propiamente, los "pilares". Una de estas interpretaciones pretendía que fenomenología y ontología fundamental eran filosofías radicalmente heterogéneas (se trataba de la posición que postulaba una disociación y un salto entre ambas doctrinas), mientras que la interpretación maximalista alternativa consideraba la fenomenología y la ontología fundamental como una sola y única filosofía: se trataría de dos doctrinas sólo diferentes en su modo distinto de venir formuladas, habiendo en ellas una identidad total de contenido. Las otras dos "interpretaciones-tipo" del "arco interpretativo", por otra parte, son de índole más matizada, propugnando tan sólo una "filiación parcial" entre Husserl y el primer Heidegger. Para una de ellas el vínculo entre ambos filósofos reside en la teoría husserliana de la "intuición categorial", hallándose la "cuestión acerca del ser" anticipada en la 6ª LU de Husserl; para la otra interpretación la ontología fundamental es una "radicalización y transmutación" de la fenomenología, una profundización en la doctrina que Heidegger pudo conseguir por medio de la ampliación del concepto fenomenológico de verdad. El concepto de verdad es, según tal punto de vista, el vínculo que justifica el postulado de la "filiación parcial".

¿Cómo incide la revisión de la "convicción acreditada" que hemos llevado a cabo en la IIIª Parte, en la valoración de las interpretaciones que comprende el referido "arco interpretativo"? Tales interpretaciones, lo hemos señalado ya, son de naturaleza fundamentalmente distinta del carácter de la "convicción acreditada". Mientras que ésta es una actitud general que se halla latente en los estudios comparativos que indagan la influencia de Husserl sobre el primer Heidegger, las mencionadas interpretaciones son to-

mas de posición *explícitas*, las cuales pretenden haber accedido a la verdad en relación con el tema que nos ocupa. La alternativa a la "convicción acreditada", sin embargo, tal y como vamos a ver a continuación, permite cuestionar en detalle la validez de las cuatro "interpretaciones-paradigma" que hemos analizado en la Iª Parte. Ninguna de las cuatro interpretaciones es, en efecto, enteramente válida: se trata de simplificaciones perspectívicas que sólo fragmentariamente contribuyen a la verdad, aproximándose a ella desde puntos de vista diversos. Al mismo tiempo, la revisión de la "convicción acreditada" asume elementos de las cuatro interpretaciones, sin que, por tal causa, pueda ser considerada como una síntesis de las mismas; la verdad sobre el tema indagado es, en efecto, mucho más compleja de lo que tales interpretaciones pretenden. Las piezas del "arco interpretativo" son, como vamos a ver, superficiales e ingenuas en exceso.

La alternativa a la "convicción acreditada" que hemos propugnado postula que las afinidades entre Husserl y el primer Heidegger son un producto o resultado de la misma ruptura doctrinal que tiene lugar entre ambos; es decir: afirma que la continuidad registrada es una consecuencia o efecto de la misma escisión sobrevenida entre la fenomenología y la ontología fundamental. Para acceder a tal constatación hemos procedido a descomponer en sus dimensiones fundamentales las dos doctrinas, determinando a continuación la correspondiente continuidad o ruptura que existía entre tales "ejes de coordenadas" doctrinales; analizando la lógica interna que vincula tales componentes hemos podido, finalmente, impugnar de modo satisfactorio la "convicción acreditada". Para llevar a cabo tal impugnación, sin embargo, ha sido preciso previamente fragmentar las dos doctrinas estudiadas en las correspondientes componentes de base, tarea que ha sido realizada en la primera mitad de la IIª Parte. Hemos establecido a continuación cuáles, de entre dichas componentes, disponían una continuidad, y cuáles sancionaban una ruptura. Tal resultado, referido al contexto del "arco interpretativo", significa que ninguna de las dos interpretaciones globales o extremistas son válidas: ni la tesis de la heterogeneidad radical entre las dos doctrinas, ni el postulado de una identidad global del contenido de ambas. La fenomenología y la ontología fundamental, en efecto, comparten unas determinadas componentes, ya analizadas por nosotros en detalle; y asumen una actitud opuesta ante otras dimensiones doctrinales, a las cuales hemos denominado "componentes de ruptura" y hemos especificado asimismo en detalle.

No es cierto, por lo tanto, que exista entre la fenomenología y la ontología fundamental una disociación y un salto rotundos y netos; como tampoco es verdad que ambas doctrinas sean una misma y única filosofía. Tanto el laborioso entramado basado en la ex-staticidad que había dispuesto Beaufret a fin de "probar" que al aceptar la primordialidad del Dasein nos alejábamos irreversiblemente de la actitud fenomenológica, como la vehemencia de Becker intentando demostrar que Heidegger únicamente había "transcrito y concretizado" la fenomenología, ha sido un trabajo en vano, una pérdida de tiempo sin paliativos; como también lo ha sido el esfuerzo de todos los autores, ya referidos, que han intentado matizar y especificar estas dos interpretaciones extremas. Existe, en efecto, una dimensión de identidad entre las dos doctrinas, pero es de tal índole que queda confinada a las componentes de continuidad; y un análogo estado de cosas sobreviene en relación con el tema de la disociación y el salto. Si éste es el resultado de aplicar la revisión de la "convicción acreditada" a las interpretaciones del "arco interpretativo" que son de índole más radical, ¿qué ocurre con las dos interpretaciones que son de alcance restringido, es decir, las que postulan una "filiación parcial" entre Husserl y el primer Heidegger? Recordemos lo afirmado por estas dos interpretaciones: una de ellas señala que entre las dos filosofías hay un vínculo fragmentario (en la intuición categorial husserliana estaría anticipada la "cuestión acerca del ser"), mientras que, para la otra, la ontología fundamental sería una "radicalización o transmutación" de la fenomenología, la cual habría sido lograda mediante la ampliación del concepto fenomenológico de verdad. El vínculo "parcial" que en ambos casos justifica la filiación es, pues, respectivamente, la intuición categorial y la transformación de la donación o Gegebenheit en el hacer-accesible o Erschlossenheit. ¿Cómo incide sobre tales postulados interpretativos la revisión de la "convicción acreditada"?

Por lo que se refiere al postulado de una "filiación parcial" articulada sobre el tema de la intuición categorial, tal interpretación es restrictiva en exceso, y al mismo tiempo desatinada. Es, en efecto, demasiado parcial: si bien atiende a la componente de ruptura que hemos llamado "ontologismo", se confina en dicha dimensión hasta el punto de soslayar los restantes parámetros de disrupción. Y es desatinada porque sitúa en el origen del interés ontologista de Heidegger la intuición categorial, asignando a la supuesta "visión intuitiva del ser" glosada por Husserl en la VI

LU, una dimensión causal en el surgimiento de tal interés. Es discutible, sin embargo, tanto el alcance propiamente ontológico de la intuición categorial como el rol coagulador que tal concepto pudo tener en la formación de la disposición ontologista de Heidegger. Es cierto, a pesar de todo, que el tema de la intuición categorial es importante para nuestro trabajo, pero no lo es por las razones que han querido entrever los autores de la interpretación que asigna a tal tipo de intuición el rol de eslabón único en la filiación parcial. La importancia de la intuición categorial reside en que condensa la tensión esencial que existe entre los dos temas que aparecen como componentes de ruptura entre Husserl y el primer Heidegger: el ontologismo y la finitud. No se trata sólo de que ante el "regard medusé" de Heidegger, como dice Taminiaux, apareciera la posibilidad de captar intuitivamente el ser, sino que ocurre, sobre todo, lo siguiente: el tema de la intuición categorial, acompañado de todas las resonancias ontologistas que es posible asociar al mismo, revela a Heidegger que la filosofía de Husserl, tal como se halla tematizada por su autor, se interpone en el camino hacia la elaboración de una filosofía de la finitud. En un primer momento la intuición categorial aparece ante Heidegger como la deseable contrapartida de la intuición sensible, es decir, como el medio de superar la cesura que la analítica kantiana de la razón abre entre la sensibilidad y el entendimiento. Hay que tener en cuenta, sobre todo, que el contacto de Heidegger con la intuición categorial no se reduce, como pretende Taminiaux, a su lectura juvenil de la VI LU, sino que también en plena madurez, y concretamente en su obra sobre Kant, lleva a cabo Heidegger por medio de la intuición categorial una tentativa de fusión de la razón teórica con la razón práctica, así como una crítica indirecta de la distinción husserliana entre materia y forma. A este respecto afirma Gadamer que el Heidegger joven entrevió en la intuición categorial una premonición de signo contrario a la misma actitud finitista que 20 años más tarde iba a impulsar una interpretación de Kant desde el punto de vista de la finitud. En la separación kantiana entre sensibilidad y entendimiento, efectivamente, así como en el confinamiento del entendimiento dentro de los límites de la experiencia posible, habría entrevisto Heidegger una preformación de su propia filosofía de la finitud. "Heidegger descubre en Kant lo que el neokantianismo había tendido a ocultar: la remisión (Angewiesenheit) al dato (auf das Gegebene). La existencia humana no es autoproyecto ni autorrealización alguna, sino que es ser-para-la-muerte: esto significa, en el fondo, que Hei-

degger pudo reconocer (erkennen), en las doctrinas kantianas sobre el acompañamiento de sensibilidad y entendimiento, y sobre la limitación de las funciones del entendimiento en los confines de la experiencia posible, una premonición (Vordeutung) de sus propios puntos de vista. Sobre todo la imaginación trascendental, o sea la facultad en la que cooperan sensibilidad y entendimiento, receptividad y espontaneidad, le llevó a interpretar la auténtica filosofía de Kant como una metafísica de la finitud." (1) La intuición categorial, por lo tanto, tiene para el tema central de este trabajo una significación ambivalente. Si bien, por un lado, la intuición categorial representaba para Heidegger la reunificación de sensibilidad y entendimiento, dando paso, por consiguiente, a la posible captación intuitiva del ser, así como a la elaboración de la ontología que surge de tal posibilidad contemplativa, por otro lado la misma intuición categorial obstruye el despliegue de una filosofía de la finitud basada en las consecuencias reales de la fundamental distinción kantiana, la cual la misma intuición categorial amenaza con disolver. Siendo de carácter básico, como hemos ya visto, las componentes ontologista y finitista en la ontología fundamental, el significado de la intuición categorial en lo que atañe a la filiación fenomenológica de la primera filosofía de Heidegger es, como hemos apuntado ya, a todas luces ambiguo. La intuición categorial impulsa la actitud ontologista de Heidegger, pero, al mismo tiempo, tiende a inhibir su disposición finitista. Sólo con grave impropiedad puede hablarse, si sólo se atiende al nexo formado por la intuición categorial, de una "filiación parcial" de Heidegger con la fenomenología, ya que nunca puede dar lugar a una verdadera filiación una instancia que, como la intuición categorial, afirma la existencia de un vínculo para, a fin de cuentas, negar otro de importancia equivalente. (Esta problemática nos lleva de nuevo al tema de la posible predominancia del ontologismo sobre el finitismo, así como a la correlativa posibilidad de una primordialidad de la finitud, en el seno de la ontología fundamental; de manera que el significado de la intuición categorial para la obra de Heidegger, aún cuando puramente circunstancial y siempre desprovisto de la centralidad que señalan los intérpretes que defienden la "filiación parcial", dependerá, en definitiva, de si la precedencia en el orden fundamentador es asignada a una o a otra componente, es

(1) H. G. Gadamer, "Kant und die Hermeneutik", *Kant-Studien*, 66. (1975), 401.

decir, al finitismo o al ontologismo.) Esta impugnación de la validez que algunos autores atribuyen a la interpretación que postula una "filiación parcial" centrada en la doctrina de la intuición categorial, no queda confinada a esta interpretación específica. De hecho tal recusación puede ser extendida a la interpretación alternativa dentro del común postulado de una continuidad fragmentaria entre las dos doctrinas estudiadas. Nos estamos refiriendo a la interpretación que concibe la ontología fundamental como radicalización y transmutación de la fenomenología, operaciones que considera posibilitadas por la ampliación, por parte de Heidegger, del concepto fenomenológico de verdad. Recordaremos a este respecto como Tugendhat, el principal expositor de tal punto de vista, señala que la transformación por Heidegger del concepto tradicional de donación, substituyendo el venir-dado o Gegebenheit por el hacer-accesible o Erschlossenheit, originó una reorientación de la fenomenología que dió lugar a una apoteosis final del ser-dado o Gegebensein. Así pudo Heidegger, ya en 1925, afirmar que "en el sentido de todo enunciado hay una tendencia al ser-verdad-en-sí-mismo (wahr-sein-in-sich-selbst), en la medida que sólo siendo verdad puede el enunciado ser, propiamente, lo que en verdad es" (2). Ya hemos referido como el concepto de verdad, asociado al concepto (en Heidegger) correlativo de Erschlossenheit, era, en efecto, una de las componentes de ruptura entre Husserl y Heidegger; pero también hemos discrepado, al analizar tal componente de ruptura, de las conclusiones interpretativas que Tugendhat pretende extraer de esta escisión en el seno del movimiento fenomenológico. Así hemos tenido ocasión de denunciar la pretendida validez de la interpretación que identifica en la noción de verdad un eslabón intermedio cuya elaboración por Heidegger habría dado lugar a una reorganización radical en el seno de la doctrina fenomenológica: una reconversión en todos los sentidos, de la que habría emergido la ontología fundamental. No es cierto, por consiguiente, que la componente de ruptura centrada en la noción de verdad represente, por sí sola, un factor de revulsión dentro de la fenomenología, el cual habría acabado por dar lugar a la ontología fundamental de Heidegger. Otra cosa es, desde luego, y tal como hemos insistido en mostrar, que la profundización en el tema de la verdad, al unísono con las restantes componentes de ruptura, haya dado lugar al surgimiento de las componentes

(2) Heidegger, GA 20. 77.

de continuidad, tal como señala la alternativa a la "convicción acreditada". Las afinidades entre Husserl y el primer Heidegger, consideradas en su conjunto, serían un efecto o consecuencia de los parámetros de ruptura que existen entre ambos filósofos, asimismo tomados en su interconexión, y en modo alguno considerados uno a uno e individualmente: esta precisión es válida para todos los rasgos de ruptura, y, entre ellos, también para el tema de la verdad. Afirmación que, por supuesto, en modo alguno invalida las reservas que hemos expuesto en lo tocante a la verdad heideggeriana. En tal sentido concluye Patocka que "como justamente ha señalado Tugendhat, Heidegger no plantea el problema de la verdad en el sentido propio del término. (...) Heidegger identifica el problema de la verdad con el problema de la manifestación de las cosas, sin tener en cuenta que una cosa lo mismo se puede manifestar como lo que no es, que como lo que es en sí misma. El problema de la verdad no reside en el hecho de que las cosas se manifiesten (...), la manifestación misma no es más que el fundamento sobre el cual puede plantearse el problema de la verdad, ya que la verdad es la manifestación de las cosas tal como éstas son." (3)

Recapitulando sobre la metodología general de este trabajo, hay que considerar la posibilidad de que nos sean hechas cierto número de objeciones. Nuestra manera de proceder ha sido gradual y paulatina: tras haber establecido la existencia de un punto de vista a la vez persistente y diseminado, al que por su difusión y capacidad persuasoria hemos denominado "convicción acreditada", y el cual mantiene que los elementos de ruptura se derivan de los de continuidad, hemos procedido a atacar, una vez sistematizada, la referida "convicción". Así hemos establecido la validez que cabe atribuir a la alternativa a la "convicción acreditada"; hemos señalado el posible fundamento para una completa reversión de la misma, apoyando la plausibilidad del postulado según el cual los elementos de continuidad, en las dos doctrinas estudiadas, se derivan de los de ruptura. En otras palabras: hemos adelantado la contra-interpretación de que a causa de su interés ontológico-finitista repudia Heidegger todo interés de orden propiamente fenomenológico, inmediateista y presencialista. La posible objeción de construccionismo viene, sin embargo, neutralizada por la demanda inexcusa-

(3) Patocka, *Platon et l'Europe*, 185-186.

ble de inteligibilidad. El talante prolijo y pormenorizado de nuestro que-hacer responde a una necesidad que no es posible eludir: para encontrar sentido en una problemática tan compleja como la estudiada en este trabajo, es preciso formalizar, estructurar, y jerarquizar sin descanso. El horizonte de lo práctico-real-concreto debe ser transcendido mediante un decidido impulso conceptualizador. Enfrentados a la dicotomía que separa las componentes de continuidad de las de ruptura, se hacía preciso establecer entre esta dualidad de sistemas una relación nítida de fundamentación. La necesidad de encontrar una fuente global de sentido conduce a justificar la fundamentalidad de cierto número de tales componentes, y lleva, correlativamente, a demostrar el carácter derivado de las restantes. En un problema de comparación múltiple como el que nos ha venido ocupando ha de darse, necesariamente, un fundamento unitario y por tanto organizador de todo el entramado fundacional; lo cual significa, además, que otras entidades del sistema han de ser, tan sólo, derivadas. Es decir: unas componentes han de ser estructuralmente derivadas para que otras componentes puedan ser fundamentales. Estos requerimientos vienen exigidos por el enfoque sistemático que es impuesto de modo imprescindible por la exigencia de inteligibilidad. En efecto: para que un entramado tan complejo como el estudiado en este trabajo sea inteligible, es preciso dotarlo de una estructura basada en la distinción entre lo fundamental y lo derivado; sólo así podrá ser evitado el riesgo de caer en un ensayismo asociativo y circular. Obtenida esta estructura compleja (la relación entre componentes de continuidad y de ruptura que constituye la alternativa a la "convicción acreditada") puede observarse, además, que todos los intentos históricos de solucionar el problema de la filiación fenomenológica de Heidegger quedan subsumidos (y, de pasada, automáticamente evaluados) en la estructura compleja a la que da lugar la interconexión de todas las componentes estudiadas. También puede objetarse que la primordialidad del ontologismo y del finitismo de Heidegger (es decir, de dos de las "componentes de ruptura" principales) en lo que se refiere a la relación de este autor con la fenomenología han sido apuntadas ya por autores como Otto Pöggeler. Es cierto que Pöggeler atribuye gran importancia a la disposición ontológico-finitista de Heidegger, al tiempo que señala como principales parámetros de motivación la línea Agustín-Pascal-Kierkegaard y el precedente cristológico-paulino. Pero, en realidad, sólo de manera incipiente, intermitente y esporádica (y siempre in modo nascendi) señala Pöggeler el profundo significado funcional de ta-

les filiaciones, no realizando con ellas, en modo alguno, una investigación continua y sistemática que ponga tales evidencias en relación con la línea metodológica de "profundización en la inmediatez" que propone la fenomenología. En contraste con el proceder de Pöggeler, de índole tan sólo tentativa, los autores que asumen la "convicción acreditada" (sobre todo, como hemos visto ya, F. W. v. Herrmann y C. F. Gethmann) sí que se han preocupado por estructurar su posición; su mérito principal consiste, por consiguiente, en haber mostrado que unas componentes (de las que vinculan, positiva o negativamente, las dos doctrinas estudiadas) se derivan de las restantes, y este mérito subsiste aún ante la evidencia de que tales autores se equivocaron en lo que se refiere a establecer la correcta dirección de fundamentación. Para tales autores el interés ontológico-finitista es una derivación del interés metodológico-transcendental-fenomenológico (los elementos de ruptura son un resultado de los de continuidad), y si bien su concepción global es equivocada, no cabe regatearles el mérito de haber planteado el problema de las relaciones entre fenomenología y ontología fundamental de una manera estructural y sistemáticamente satisfactoria, auspiciando así el alcance global y totalizador del presente trabajo. Partiendo de la construcción representada por la "convicción acreditada", hemos completado la sistematización que, de modo incipiente, presenta tal "received view", al tiempo que hemos señalado la primordialidad de la motivación ontológico-finitista. Hemos organizado, finalmente, la revisión de la "convicción acreditada", mostrando cómo de tal motivación ontológico-finitista se derivaba la ruptura en lo que atañe a las componentes inmediatístico-presenciales de la doctrina fenomenológica. (4)

- (4) Sobre esta problemática planea, sin lugar a dudas, la inflexión meditativa que corresponde a la Kehre. Más allá de la "convicción acreditada" y de la revisión postulada en este trabajo, cabe, en efecto, la siguiente posibilidad: en una etapa posterior en el desarrollo del pensamiento de Heidegger, la persistencia del método, entendido como componente de continuidad causada por las componentes de ruptura, habría planteado a este filósofo la posibilidad de abolir las componentes de ruptura, regresando con esta medida conciliadora a una posición neo-husserliana. Enfrentado con tal alternativa, habría preferido Heidegger cuestionar la centralidad del metodismo. Ante la bifurcación que en su trayectoria de pensador planteaba la necesidad, o bien de abandonar el ontologismo y el finitismo, o bien de cuestionar las continuidades que todavía lo vinculaban con la fenomenología, se habría decidido Heidegger por el antimetodismo que caracteriza la

Cabe recapitular todo cuanto acabamos de referir, indicando que en el curso de este trabajo hemos alcanzado los siguientes resultados de índole substantiva: 1) no existe, en fenomenología, índice alguno de identidad fenomenológica específica, y por tanto no tiene sentido argumentar acerca de si la ontología fundamental posee o no tal rasgo caracterizador; 2) en consecuencia, el problema de evaluar la filiación fenomenológica de Heidegger debe ser resuelto mediante el análisis de todos los elementos doctrinales que constituyen tanto la fenomenología como la ontología fundamental, al tiempo que se compara la dinámica interna de ambas doctrinas; 3) este tratamiento pormenorizado del tema, efectuado componente a componente, obliga a distinguir entre componentes de continuidad y componentes de ruptura entre ambas doctrinas, conduciendo finalmente a determinar la estructura interactiva que vincula ambos grupos de componentes; 4) se desemboca en la evidencia, por último, de que los elementos de ruptura justifican la existencia de los de continuidad.

Asimismo han sido obtenidos los siguientes resultados de índole crítica: 5) no es válida la interpretación que concibe la fenomenología y la ontología fundamental como filosofías radicalmente heterogéneas, al tiempo que señala entre ellas una disociación y un "salto"; 6) no es válida la interpretación que considera ambas doctrinas como una misma y única filoso-

Kehre. Situando esta problemática en una perspectiva todavía más general, cabe concluir que en realidad Heidegger habría enfrentado el Zeitgeist de la primera postguerra contra las pretensiones de la fenomenología a una intemporalidad teórica. No hay más remedio que utilizar la metáfora de la esponja si se quiere expresar la avidez con la que la ontología fundamental absorbe las múltiples tendencias irracionales de su tiempo (focalizadas, como se ha mostrado en la nota 145 de la Iª Parte, en la obra de Spengler) y las transforma en "componentes de ruptura" que la escinden irreconciliablemente de la fenomenología. Pero Heidegger no se contenta con recopilar tales ideas: se esfuerza en sintetizarlas. Para elaborar tal síntesis, sin embargo, tiene que recurrir Heidegger al mismo ensamblaje doctrinal que todas las corrientes antirracionales, antiepistémicas y antiteóricas de su tiempo coinciden en impugnar, y por esta causa profundiza y desarrolla las "componentes de continuidad" que le vinculan con la fenomenología. La síntesis de todas las "antiteorías" de su tiempo la ha de realizar Heidegger, después de todo, por medio de un entramado teórico y unificador, y así recurre, sometiéndola a la debida "profundización", a la teoría en cuyo ámbito de efectividad académica el mismo Heidegger se halla existencialmente sumergido, es decir: la fenomenología.

fía, es decir, la posición teórica que señala la identidad total del contenido de las mismas; 7) no es válida la interpretación que considera la fenomenología y la ontología fundamental como dos filosofías vinculadas por una filiación parcial, de manera que en la "intuición categorial" husserliana estaría anticipada la "cuestión acerca del ser" impulsada por Heidegger; 8) no es válida la interpretación que concibe la ontología fundamental como una "radicalización y transmutación" de la fenomenología, lograda mediante la ampliación del concepto fenomenológico de verdad; 9) no es válido el punto de vista generalizado al cual hemos denominado "convicción acreditada" o "received view", es decir, el talante interpretativo vigente en todas las consideraciones actuales acerca de la filiación fenomenológica del primer Heidegger, y que postula que las componentes de continuidad entre Husserl y Heidegger justifican la existencia de las componentes de ruptura; 10) estos resultados de índole crítica se resumen en dos: a) no es válido el "arco interpretativo" que hemos analizado en la Iª Parte: el tema estudiado es de naturaleza extraordinariamente compleja, y no puede ser resuelto señalando únicamente una presunta identidad o diferencia, de índole a la vez global y tajante, entre la fenomenología y la ontología fundamental; como tampoco es suficiente matizar tal cuestión apuntando a una "filiación parcial" articulada sobre temas como la "intuición categorial" o el formado por el par conceptual "verdad-Erschlossenheit"; b) no es válida, tampoco, la "convicción acreditada", considerada como una actitud de base que informa las interpretaciones actuales de la relación Husserl-Heidegger; teniendo en cuenta, además, que la "convicción acreditada" es de naturaleza fundamentalmente distinta a las explicitaciones del "arco interpretativo", ya que si éstas se hallan manifiestas en los correspondientes textos críticos, la "convicción acreditada", por el contrario, permanece latente en el horizonte de la investigación actual.

A N E X O

BASES PARA UNA INDAGACION DESDE PERSPECTIVAS INMANENTES A LA FENOMENOLOGIA

1. **Introducción. La posibilidad de indagar desde una posición interna a la fenomenología misma. Comparatismo doxográfico y actitud natural. Crítica de la metodología naturalista.**

En este "Anexo" nos hemos asignado la tarea de investigar la filiación fenomenológica del primer Heidegger desde el punto de vista de la fenomenología misma. A fin de justificar la pertinencia de este confinamiento en la inmanencia fenomenológica, hemos de comenzar recordando como en la Iª Parte del presente trabajo hemos expuesto el resultado, múltiple y contradictorio, conseguido al interpretar la relación existente entre las filosofías de Husserl y del primer Heidegger. El "arco interpretativo" reseñado había sido obtenido mediante el examen comparativo al que fueron sometidas ambas posiciones filosóficas, es decir, por la contrastación reiterada de las identidades, afinidades, semejanzas, diferencias y contradicciones de ambas doctrinas, indagadas tanto en sus posiciones fundamentales como en su respectiva conceptualización y en su metodología característica. Las interpretaciones analizadas surgieron, pues, de la práctica de la comparación histórica. A primera vista la comparación aparece como el método inmediato y natural; e incluso produce la impresión de que con ella es posible la imparcialidad, puesto que por medio de la confrontación intersistemática quedan relativizadas las ideas y convicciones del historiador. La ventaja principal del comparatismo reside en que hace necesario establecer conceptos que, más generales que los suministrados por las doctrinas que se comparan, son suscitados por la comparación misma. Esta impuesta revisión da lugar a que la misma conceptualización que el historiador debe forjar le conduzca a un nivel indagador más profundo que el que es propio de las ideas expuestas por cada autor. Con la conceptualización trans-sistemática así obtenida parece posible, entonces, incidir en el núcleo mismo del cambio histórico estudiado. El comparatismo corresponde a la actitud y el que-

hacer doxográficos, es decir, a la pretensión de una descripción histórica neutral, imparcial, y no comprometida de las doctrinas filosóficas. El método comparativo-doxográfico pugna por excluir de sí mismo todo posible prejuicio, y aspira a la objetividad en el registro de las coincidencias y las diferencias en las doctrinas estudiadas, al tiempo que pretende comprender el proceso de su vinculación recíproca en la medida que ésta se halla mediatizada por el transcurrir histórico.

Hemos descrito ya, sin embargo, las limitaciones a las que se enfrentan las pretensiones de objetividad de la doxografía. Las interpretaciones proliferan, se diversifican, y con el tiempo llega a ser asumido un amplio abanico de posiciones, sin que el comparatismo suministre un criterio aceptable que permita establecer una validación general y definitiva. El estudioso tiene que resignarse al perspectivismo, es decir, a la limitación que le impone su misma ventaja inicial: la virtualidad de poder interpretar desde múltiples aspectos un problema de historia de la filosofía. Con el comparatismo doxográfico, además, es posible adquirir una multitud de datos eruditos sin acabar de entrar a fondo en las doctrinas sometidas a comparación. Sus defensores confunden la naturalidad de facto que es propia del comparatismo (los procedimientos y las manipulaciones en los que éste consiste son claros, inmediatos y directos), con la legitimación de jure del mismo; sin darse cuenta de que un método se legitima por su adaptación a su objeto, y no por la comodidad y naturalidad de su aplicación, y sin aperibirse de que la misma facilidad propia del comparatismo doxográfico tendría que poner en guardia sobre su cuestionable validez. Un factor debería prevenir al historiador en contra de la aceptación no cuestionada de la facilidad comparatista: nada hay más contrario al espíritu filosófico que la ausencia de problematicidad y de autocuestionamiento que caracterizan el modo de comprenderse a sí misma de la actitud doxográfica. Llegados a este punto, hay que hacer notar que no es casual que estemos procediendo a la revisión razonada de la actitud doxográfica en un trabajo dedicado a la escuela fenomenológica. El examen de la actitud comparatista que estamos llevando a cabo en este Anexo no se halla desvinculado (como, por otra parte, sería lo doxográficamente deseable) del tema mismo de las doctrinas cuya comparación estamos interpretando. Se trata de que la disposición comparativo-doxográfica corresponde, en el ámbito de la historia de la filosofía, a una actitud también natural del vivir humano, es decir, a la orien-

tación cotidiana que asumimos ante las cosas. El cuestionamiento de aquélla se corresponde con la anulación fenomenológica de la "actitud natural"; ya que la manera como nos enfrentamos a la tradición filosófica no deja de ser un caso específico de nuestro modo de encararnos con la realidad. La fenomenología aporta una **orientación metodológica negativa** que consiste en señalar la necesidad de revisar la "naturalidad comparativo-doxográfica", posición crítica que, a su vez, emana de la crítica husserliana hacia la "actitud natural". En efecto: tal actitud se articula alrededor del rasgo fundamental de nuestra relación con la realidad, el cual consiste en la circunstancia de "encontrarse con" hechos que se presentan ante nosotros y que son constatables intersubjetivamente. Se trata, por tanto, de la actitud tematizada por el naturalismo filosófico: todo cuanto existe, existe como hecho que está ahí, ante nosotros, disponible en su objetividad, y en ella siempre obtenible y determinable. Esta interpretación de la realidad como un "mundo de hechos" se halla tan enraizada en nuestra intuición cotidiana, es percibida como "natural" de un modo tan poco crítico, que la misma historia de la filosofía no ha podido substraerse a su influencia; de ahí la falta de cuestionamiento con la que tradicionalmente ha sido aceptado y practicado el comparatismo. Para la doxografía el texto filosófico es un "hecho del espíritu" que, si bien de naturaleza no exactamente inmediata, es, sin embargo, accesible por medio de procedimientos y manipulaciones de orden semántico-textual. El naturalismo doxográfico, en efecto, considera que el sentido detentado por un texto filosófico es un "hecho". Por tal razón han de darse necesariamente unas condiciones "naturales" de acceso al "hecho"; esta "naturalidad" debe ser entendida como la posesión de una primacía ideal sobre toda otra condición posible. Este modo privilegiado de acceder al hecho del texto, en suma, excluye indirectamente los sentidos que éste pueda cobrar desde actitudes o aproximaciones distintas de la "natural-canónica", y a los cuales el comparatismo condenaría como rebuscados o esotéricos. Tal procedimiento de aproximación implica que el texto filosófico detenta una verdad única y excluyente, precisamente la misma verdad que es solidaria de este acceso natural, canónico y privilegiado; verdad que, además, es posible captar en sí misma, puesto que el procedimiento que la hace accesible puede ser determinado con una total objetividad. El comparatismo doxográfico consiste, en definitiva, en la aplicación del prejuicio naturalista a la historia de la filosofía.

Resumamos ahora nuestras observaciones respecto del comparatismo doxográfico. Es cierto que, de entrada, para comprender una doctrina filosófica a partir de otra doctrina nada parece más natural que comparar ambas. Este proceder tiene tres ventajas: sitúa al historiador en una segura posición de neutralidad, genera una conceptualidad de índole general que surge de la comparación misma, y auspicia un feed-back de esta conceptualidad respecto de las doctrinas estudiadas, con lo cual surgen posibilidades inéditas de interpretación. La naturalidad de la comparación es una característica de la actitud doxográfica, la cual propugna la descripción histórica neutra y distanciada. El método comparatista-doxográfico pretende conseguir, por la exclusión de cualquier tipo de prejuicio, un conocimiento objetivo de las analogías y las diferencias de los sistemas comparados, y una comprensión total del proceso histórico de su interconexión; así aparece, a primera vista, como el método natural de la investigación histórica en filosofía.

Sin embargo, si asumimos una actitud cuestionadora, es obvio que esta misma naturalidad (entendida como el carácter de lo que es evidente por sí mismo y que por lo tanto no hay que plantearse ya más) tendría que suscitar cierto recelo. Nada garantiza que la comparación "objetiva" de unas doctrinas filosóficas tenga que suministrar la comprensión en profundidad de sus postulados; el historiador no se halla en modo alguno inmunizado contra el peligro de quedar en una posición de exterioridad irreductible respecto de las filosofías así comparadas. Ocurre que, en definitiva, la actitud doxográfica es una prolongación de la actitud natural criticada por la fenomenología, es decir, la disposición a encontrar, aceptar y establecer intersubjetivamente hechos objetivos. Para la posición comparatista-doxográfica los hechos objetivos son las tomas de posición filosófica de la tradición; y como tales hechos estos posicionamientos son una entidad simplemente dada o que, en todo caso, se puede establecer sin dificultad. Jamás se ha planteado la tradición comparatista la posibilidad de que pueden existir hechos (incluso dentro de la historia de la filosofía) cuya donación esté vinculada a determinadas condiciones de acceso. Tal inhibición es debida a que la actitud doxográfica es el reflejo metodológico que está asociado a la actitud natural-ingenua, y por lo tanto viene a ser la realización del dogma informulado de todo naturalismo: vivimos en un mundo de hechos. Sin embargo, una de las dimensiones esenciales de la doctrina fenomenológica consis-

te en una crítica de la actitud ingenuo-natural-mundana; por ello cabe esperar que tanto la misma "naturalidad" de la presentación que es propia de la filosofía del pasado (en la forma trivial de documento escrito), como la "naturalidad" consiguiente de la aproximación comparatista, podrán ser corregidas a partir de los planteamientos fenomenológicos. La fenomenología se halla en situación de revisar y de transformar la actitud comparatista-doxográfica, al ser ésta una aplicación de la actitud natural al ámbito de la historia de la filosofía.

La orientación negativa que nos suministra la fenomenología para formar un criterio metodológico que nos guíe en el tratamiento de nuestro problema histórico, es un resultado exiguo que sólo nos ayuda a comprender las causas de la irresolución latente en las tentativas comparativo-doxográficas de los autores que hemos comentado en nuestra exposición histórica. Pero más allá de esta constatación de orden negativo, pretendemos mostrar que el movimiento fenomenológico contiene orientaciones metodológicas positivas que ocasionalmente tienen una validez general panhistórica. Además, en el caso del problema histórico concreto que nos ocupa, lo mismo que para todos los que eventualmente se puedan plantear, al tiempo que conducen a unas respuestas susceptibles de validación, tales orientaciones pueden corregir la indecidibilidad habitualmente asociada a la actitud comparatista. Se impone desarrollar la noción de que el movimiento fenomenológico contiene virtualmente las categorías que hacen posible cualquier tipo de ampliación o prolongación de la doctrina, así como interpretar éstas adoxográficamente una vez han sido obtenidas. Conviene esclarecer la presunción de que todo intento de profundizar o radicalizar la fenomenología se halla ya irmanentemente auspiciado por ella misma. Se trata, claro está, de orientaciones metodológicas y no de metodologías de pleno derecho (orientaciones que es preciso aplicar, por consiguiente, de un modo tentativo, y no con la rotundidad a la que la metodología doxográfica nos tiene acostumbrados), a causa de la misma provisionalidad conceptual y la labilidad y revisabilidad sistemáticas que son propias del contexto doctrinal que las suscita.

2. La teoría fenomenológica de las operaciones de la subjetividad. Temporalidad, alteridad y teleología. La complementariedad de los sistemas descriptivos.

La diversidad de posiciones interpretativas analizadas en la Iª Parte tiene, pensamos nosotros, un rasgo en común, ya que se trata de estudios históricos de índole comparativo-doxográfica, realizados desde una perspectiva que pretende ser exterior e imparcial. Como hemos señalado ya, para obtener tales interpretaciones se ha comparado textos, establecido cronologías, identificado posibles corrientes de influencia y, en definitiva, se ha procurado evidenciar un sentido adicional, distinto del atribuido a los textos mismos, el cual vendría a ser su eventual sentido de conjunto, el sentido de un hipotético metatexto, un macrosentido histórico definitivo. Se ha procedido, en suma, de acuerdo con la actitud comparativo-doxográfica, de probada escrupulosidad y, a primera vista, adecuada a su objetivo, que es tradicional en historia de la filosofía. Ahí surge la raíz de nuestra reserva: la misma actitud comparatista hubiera podido ser aplicada con éxito a cualquier tema de historia de la filosofía, independientemente del contenido del mismo; sólo un azar en la formación y la situación de los autores de las interpretaciones estudiadas en la Iª Parte habría dado lugar a que su interés histórico-interpretativo haya ido dirigido a las filosofías de Husserl y Heidegger. Cabe pensar, sin embargo, que la fenomenología es una filosofía atípica en relación con sus eventuales prolongaciones históricas y su posible influencia sobre otros sistemas de pensamiento. Tal atipicidad consistiría en que la fenomenología suscita una aproximación hermenéutica natural, invocando ella misma los medios interpretativos que deben auxiliar toda investigación histórica. Ocurre, en efecto, como si la fenomenología estuviera en posesión de la clave interpretativa capaz de desvelar sus propias influencias sobre otras filosofías. Como esperamos mostrar en este "Anexo", se trata de que, más allá de las aproximaciones interpretativas ya referidas, todas ellas de índole exterior, artificial y sobreimpuesta, es posible una actitud interpretativa natural (entendiendo aquí "natural" en el sentido de propio, intrínseco o inmanente, y desde luego no en el sentido cotidiano-mundano-trivial-ingenuo que hemos criticado en la doxografía y el cual la fenomenología anatematiza) hacia el problema de las relaciones entre la fenomenología y la primera filosofía de Heidegger. Una actitud, pues, surgida del "interior" de la fenomenología, y por tanto in-

manente a la doctrina misma. Una actitud "natural" que interpretaría toda pretensión de continuidad fenomenológica desde las mismas posiciones, singulares e históricamente inéditas, que configuran la obra de Husserl. Tal actitud, por tanto, tiene que dar lugar a criterios interpretativos articulados, de utilidad para establecer el sentido último del problema histórico que ha sido el tema de este trabajo. Esta instancia resolutoria de los problemas de interpretación relacionados con la fenomenología, a pesar de hallarse latente en el mismo corpus husserliano (y ser, por tanto, accesible a quien lo frecuente con interés y responsabilidad), no ha sido puesta en práctica por ninguno de los investigadores de la problemática histórica abordada por nosotros. Vamos a exponer ahora los rasgos de la fenomenología que son relevantes para la formación de un criterio comparativo y evaluativo.

- a) La centralidad del par conceptual "expectativa-realización". La dimensión temporal de la subjetividad.

Se trata, como ha sido explicado, de construir un criterio, inmanente a la fenomenología, capaz de acreditar la filiación fenomenológica cuando una filosofía reivindique para sí esta sucesión doctrinal, como ocurre con la ontología de SuZ, y con toda doctrina interpretable como una prolongación de la filosofía husserliana. Tal criterio de validación, además, no deberá surgir de una problemática local sino que tendrá que venir naturalmente generado en los más diversos ámbitos del extenso corpus fenomenológico. Un criterio sólo será propiamente fenomenológico si revela una temática fundamental, apareciendo, aun con designaciones diversas, en los más dispares análisis fenomenológicos. El más obvio de los segmentos de doctrina que puede servir de fundamento a un criterio de este tipo viene expresado por la díada "Erwartung-Erfüllung", en la cual el término "Erwartung", según la fluctuación terminológica que es característica de Husserl, por estar relacionado con "Intention" y "Prätention" aparece ocasionalmente substituido por estos. (En castellano es habitual traducir Erwartung por "expectativa", y Erfüllung por "realización", término que nosotros preferimos aunque también se suele traducir por "cumplimiento", y Xavier Zubiri traduce "Erfüllung" por "implección"). Es difícil describir adecuadamente el alcance designador de este doblete a lo largo del proteico corpus de la

fenomenología. La dificultad reside en la ya mencionada omnipresencia, aun en los contextos más dispares, de una Erwartung y una Erfüllung a veces temática y terminológicamente disfrazadas; aunque es precisamente esta diseminación, obstaculizadora de una descripción unificada de la mencionada diada conceptual, la prueba de que ésta corresponde a una actitud básica del análisis fenomenológico. Sin embargo, como suele ocurrir en Husserl, el punto de partida operativo, ya que no el temático, queda suficientemente claro: según la fenomenología la experiencia espera siempre de sí misma un desempeño que está fuera de su alcance, es decir: las expectativas de la conciencia no corresponden a sus posibilidades efectivas: "La percepción externa es una constante pretensión (Prätention) a dar de sí (etwas zu leisten) lo que, de acuerdo con su propia esencia, está totalmente excluido que pueda dar de sí. Por lo que, en cierta medida, la percepción es contradictoria en su esencia." (1) No se trata, tan sólo, de que las posibilidades de realización de la experiencia se hallen por debajo de las expectativas del sujeto, sino, y sobre todo, de que la misma incoherencia entre expectativa y realización es el fundamento de todo posible horizonte intersubjetivo. "Husserl denuncia una exigencia desmesurada del sujeto para consigo mismo (eine Selbstüberforderung), cuando habla de la pretensión vinculada a la percepción externa. Y en tal desmesura puede ser entrevista la alteridad (Fremdheit) como algo que surge (tritt auf) en la experiencia de sí mismo que realiza el sujeto percipiente." (2) Pero además la misma historia del sujeto, es decir, la dimensión temporal de la conciencia y al mismo tiempo la experiencia histórica de la humanidad, se deja aprehender por medio de este esquema conceptual. "Husserl, al desarrollar las implicaciones temporales de la experiencia perceptiva, y a través de sus propios análisis, ha sido puesto sobre la pista de la historicidad de la experien-

- (1) Husserl, ApS (Hua XI), 3. La traducción zubiriana de "Erfüllung" por "implección" se encuentra en: Xavier Zubiri, *Inteligencia y Logos*, (Madrid: Alianza Editorial, 1982), 273. Las precedentes reflexiones en modo alguno significan que, como dice Gethmann, "deba ser defendido el punto de vista, metódicamente cuestionable, de que toda crítica filosófica sólo puede ser de naturaleza inmanente, ya que tal punto de vista coincide con el escepticismo total." (C. F. Gethmann, *Verstehen*, 12). A lo largo de este trabajo hemos dado buena prueba de que compartimos esta convicción.
- (2) Manfred Sommer, "Fremderfahrung und Zeitbewusstsein", *Zeitschrift für phil. Forschung*, 38 (1984), 6.

cia humana en su conjunto. En particular se ha hecho cada vez más evidente que el carácter presunto, inadecuado, inacabado que es propio de la experiencia perceptiva, y el cual es un resultado de la estructura temporal de la misma, podía servir para caracterizar, cada vez con mayor propiedad, la experiencia histórica en su conjunto." (3) (En estas premisas está contenido in nuce, como vamos a mostrar a continuación, un criterio de origen fenomenológico para la validación interpretativa de las doctrinas situadas en el ámbito de la fenomenología. El mismo Husserl auspicia un despliegue de la fenomenología de la percepción en dirección a una fenomenología de lo histórico al señalar que la insatisfacción inherente a toda tentativa de captación del objeto justifica que la conciencia recurra a la temporalidad: las expectativas, si es que pueden realizarse, sólo se pueden, en definitiva, realizar en el tiempo.)

Se podría objetar que la primacía operativa que estamos confiriendo al par expectativa-realización desborda el ámbito donde originariamente fueron establecidos tales conceptos, y a partir del cual el mismo Husserl los extrapoló. Tal ámbito en un principio estaba restringido a los análisis de la significación y la verdad (siendo la verdad una intención de significación cuyas expectativas se han realizado) así como de la percepción en su sentido más amplio. Pero aún siendo cierto que la conceptualización centrada en la expectativa-realización se generó a partir de los mencionados análisis, de hecho encontró su lugar natural de aplicación en toda la fenomenología, quizá a causa de que ésta doctrina nunca dejó de pivotar, al menos en su versión transcendental, sobre la primordialidad atribuida a los actos esenciales de la conciencia, o sea la percepción y la significación. No solamente el par descriptivo expectativa-realización ha podido ser "exportado" a múltiples casos de descripción fenomenológica, sino que también ha hecho posible reinterpretar en sentido perceptivo-intuitivo todo ámbito al que dicho par pueda ser formalmente aplicado. "La esencial homogeneidad que presenta la función de realización (Erfüllungsfunktion) respecto de todas las relaciones ideales nomológicamente dependientes de la misma, hace perfectamente inevitable (unvermeidlich) designar como percepción todo acto

(3) Paul Ricoeur, "Phénoménologie et herméneutique", en : *Phänomenologie heute: Grundlagen und Methodenprobleme*, obra colectiva, sin editor, (Freiburg i. B.: Alber, 1975), 59.

realizador (erfüllender Akt) autorrepresentativo, como intuición todo acto realizador en general, y como objeto el correlato intencional del mismo."

(4) Siempre que hay realización hay formalmente intuición, y sin menoscabo de rigor puede llamarse objeto al correspondiente correlato intencional; así quedan provisionalmente legitimadas tanto la utilización expansiva que hace Husserl del concepto de realización, por una parte, como, por otra, las posibilidades de aplicación hermenéutica que apuntábamos más arriba.

b) **Intención e intencionalidad. El problema capital de la teoría del conocimiento y la remisión a la evidencia.**

Llegados a este punto se impone profundizar en el binomio expectativa-realización. Lo cual significa, ante todo, clarificarlo: la realización lo es de la expectativa, ciertamente, pero "expectativa", ¿de qué y a partir de qué? La pregunta es pertinente, no sólo para entender la función que el concepto de realización tiene en fenomenología, sino que, además, conduce a especificar y valorar la innovación husserliana respecto del horizonte pre-fenomenológico. Si hay expectativa (Erwartung) es porque hay intención, y, en definitiva, porque la conciencia posee la característica esencial de la **intencionalidad**. Tal circunstancia hace imprescindible remitirnos al ya efectuado esclarecimiento de este concepto, para luego poder pasar a analizar el de Erwartung. Hay que tener en cuenta que es necesario tratar aquí (puesto que nuestra finalidad es analizar la noción de expectativa) únicamente de la intencionalidad en sentido husserliano, ya que sólo ésta es entendida como remisión (Verweisung) a la evidencia; no es preciso referirse, por tanto, a la intencionalidad en su acepción brentaniana, ya que ésta, al señalar una mera vinculación con el objeto, no da lugar a la temática centrada en la expectativa-realización. A este respecto conviene distinguir claramente entre **intención** e **intencionalidad**, origen frecuente de confusión en los escritos fenomenológicos. Las vivencias intencionales o actos se caracterizan siempre por una relación con "algo del orden de lo objetivo" (Bezug auf ein Gegenständliches); algunos actos, no todos, poseen además intención (Intention), son intenciones (Intentionen), lo cual significa que

(4) Husserl, LU VI, 142.

pueden "fundamentar realizaciones o situaciones de realización (Erfüllungsverhältnisse fundieren)." (5) Aquí surge una peligrosa ambigüedad terminológica, por otro lado característica del modo husserliano de conceptualizar. Todas las vivencias intencionales (intentionale Erlebnisse), o sea los actos (Akte), tienen intención (Intention), y por eso se denominan "intencionales". Pero hay dos clases de intención: la intención dirigida a realizaciones (Intention mit Hinweisung auf Erfüllungen), por un lado, y por otro la intención que corresponde a la realización misma entendida como un acto intencional, y a la que Husserl asigna "carácter de acto" (Aktcharakter). (6) Es decir: existe un grupo de vivencias intencionales paradójicamente desprovistas de intención, o sea, más precisamente, dotadas de una intención trivial: son los actos que corresponden a la realización de una intención en sentido propio. Existen, en definitiva, dos tipos de relación intencional, que respectivamente deberemos llamar "intencionalidad" (acto con una referencia necesaria pero trivial a un objeto), e "intención" (acto con una referencia a una realización). Hay que insistir en el contraste entre Brentano y Husserl a propósito de la problemática intencional, porque es el punto central que permite poner en claro varios temas a la vez: la naturaleza de la intencionalidad; el alcance de la revolución husserliana; la aportación de Husserl centrada en la díada expectativa-realización; y finalmente la razón de que este par conceptual aparezca como uno de los ejes directores de la fenomenología. Señalemos, ante todo, que la concepción brentaniana de la intencionalidad roza lo trivial: la conciencia posee una estructura "intencional", y este enunciado significa que a cada vivencia corresponde un objeto: a cada percepción un algo percibido, a cada deseo un algo deseado, a cada pensamiento un algo pensado. Ya hemos señalado cómo para Husserl, en cambio, las cosas ocurren de un modo mucho más elaborado, de manera que el punto de partida de su planteamiento es el siguiente problema clásico de la teoría del conocimiento: ¿Cómo puede el sujeto cognoscente asegurar la objetividad del conocimiento, es decir, establecer que la validez del mismo es independiente de las circunstancias subjetivas en las cuales sobreviene, y al mismo tiempo cómo puede estar convencido de la verdad de cuanto presume conocer, si no es refiriéndose a una situación

(5) Loc. cit., 39.

(6) Idem., LU V, 378-79.

subjetiva concreta y última, la cual, o bien se da en el sujeto mismo, o bien se da en otro sujeto en cuya veracidad aquél confía? Husserl no abandonó la temática subjetivista expresada por la segunda parte de esta pregunta incluso después de haber refutado y rechazado el psicologismo, al contrario de lo que hiciera Frege en similar circunstancia, y aún cuando el psicologismo se había centrado metodológicamente en el indispensable recurso al sujeto concreto y empírico para todo posible caso de conocimiento objetivo. Husserl permaneció convencido, aún después de repudiar el psicologismo, de la doble determinación epistemológica que referimos a continuación. Por una parte el sentido de todo posible conocimiento verdadero estriba en la objetividad que le confiere el ser válido en sí mismo, o sea en consistir en una entidad que es independiente de todo cambio que pueda operarse en la situación subjetiva; por otra parte reconoce Husserl que el contenido del conocimiento objetivo, precisamente en la medida que es independiente del sujeto, es conseguido por éste, sin embargo, por medio de una característica vinculación con los actos realizadores que integran la subjetividad. Para que el sujeto cognoscente considere justificada la validez objetiva de lo conocido, es decir, para llegar a convencerse de que el contenido del conocimiento es algo "que se da en sí mismo", no tiene aquél más remedio que orientarse por medio de los correspondientes desempeños o realizaciones de su propia subjetividad. Tiene que guiarse por las ejecuciones subjetivas que le dan acceso a lo que conoce, y se lo suministran con la inmediatez de lo simplemente dado; tiene que servirse de las operaciones que le transforman lo meramente barruntado, presentido o aludido en cosa conocida.

El conocimiento objetivo está primordialmente orientado, por consiguiente, hacia una sanción subjetiva, la cual consiste en una maximalización de todas las circunstancias que componen la proximidad al sujeto de la cosa conocida. Se trata de que todo aquello a lo que el sujeto se puede referir le es dado con un grado variable de proximidad; pero, al mismo tiempo, todo cuanto constituye el objeto de las vivencias del sujeto puede serle dado a la experiencia con una proximidad máxima, caso extremo que viene ejemplificado por la intuición originaria en la que sobreviene la autodonación o *Selbstgebung*. Aunque también puede ocurrir que en el acto concreto no se dé tal proximidad en relación con la cosa, en cuyo caso el contenido de la vivencia remitirá el sujeto hacia todas las vivencias posi-

bles (pasadas o futuras, reales o imaginadas) capaces de ponerle el objeto (que de momento aparece tan sólo con contornos muy difuminados) finalmente "ante sus propios ojos" y "corporalmente", término que corresponde al husserliano "leibhaftig" (el movimiento fenomenológico no es parco en metáforas cuando pretende expresar el grado de absoluta inmediatez hacia la que el objeto, por lo pronto tan sólo presentido, motiva las operaciones de la conciencia). Todo objeto con posibilidades de ser conocido objetivamente se presenta en la conciencia como una expectativa más o menos distante de su realización plena, pero, en todos los casos, dispuesto a encontrarla y orientado hacia ella; una expectativa en pugna por, o con la intención de, realizarse. Existe, pues, una tensión permanente entre dos instancias. Por un lado, la donación originaria del objeto, que corresponde a la realización de la expectativa impuesta por toda posible relación de la conciencia con tal objeto; y por otro la vivencia de esta misma expectativa, es decir, la vivencia de una relación del objeto con el sujeto, más o menos tenue o intensa, pero en todo caso imperfecta al no venir dada en ella misma y por ella misma; tal déficit da lugar a que la vivencia solicite su culminación y en consecuencia pugne por realizarse. En otras palabras: cada vivencia subjetiva del objeto, en cuanto que se halla remitida u orientada a una realización, un cumplimiento o, como dice a veces Husserl, una acreditación o prueba (Bewahrung) (en un sentido amplio del término, se encuentra consignada a la evidencia), se constituye como carencia, y a la vez como expectativa, en la conciencia del sujeto. Esta permanente tensión entre expectativa y realización recorre la conciencia de todo sujeto cognoscente, y a causa de la posición central de la misma en el polo subjetivo del conocimiento la encontramos en los ámbitos más diversos de la fenomenología; esta circunstancia, por otra parte, unifica tales ámbitos al conferirles un signo inconfundible de identidad, el cual contradice el aspecto proteico de la obra husserliana. La mencionada tensión es, además, el tema que con mayor claridad permite contrastar la noción de intencionalidad en Husserl y en Brentano. Es innegable, como este filósofo pretendía, que la intencionalidad tiende un puente entre la conciencia y sus objetos; pero es un puente que conduce a un espejismo, puesto que siempre se trata de objetos en vías de realización. En Brentano "intencionalidad" significaba una relación estática que era mantenida por el sujeto, mientras que en Husserl tal término alude al modo como la conciencia se orienta o se dirige hacia el objeto con el que entra en relación; modo que consiste, como acabamos de ver, en soli-

citar la realización de la expectativa necesariamente contenida en tal relación, la cual sólo se puede realizar con la posesión intuitiva del objeto. La fórmula de Brentano, tan divulgada como mal comprendida, "conciencia es conciencia-de", es reemplazada, como hemos tenido ya ocasión de comentar, por el punto de partida husserliano, para quien "conciencia-de" quiere decir "carencia en expectativa de realización", o sea "pretensión remitida a la evidencia".

c) **La vida intencional de la conciencia como teleología. La estructura temporal de la intencionalidad. El fundamento extrateórico de la aspiración al conocimiento.**

El análisis del par expectativa-realización nos va a llevar ahora a interpretar la vida intencional de la conciencia como un dinamismo teleológico que se destaca sobre un fondo pasivo de posibilidades. A partir de esta problemática nos veremos precisados a abordar el tema de la estructura temporal-histórica de la intencionalidad y, por consiguiente, de toda ejecución subjetiva. La generalidad de estos conceptos muestra que el binomio expectativa-realización no es sólo una peculiaridad de determinados mecanismos mentales, sino que afecta las condiciones de existencia de todo contenido de la conciencia; acerca de tal generalidad Husserl es explícito: "Se trata de un rasgo (Charakter) que posee toda vivencia" y que es aplicable a "voluntad, deseo, esperanza, temor, duda, suposición", con lo que "se hace enseguida evidente que del interior de clases distintas de vivencias intencionales surge, en esencia, la misma oposición [entre expectativa y realización]". (7) Oposición que es indisociable del análisis de la inten-

(7) Idem, LU VI, 39. Aunque situándolo en un ámbito aparentemente exterior a la fenomenología, R. Koselleck se ha servido de la oposición entre expectativa y realización (concepto al que este autor denomina "experiencia") para estudiar la semántica de la temporalidad histórica, auspiciando así nuestra tentativa intra-fenomenológica. "Expectativa y experiencia (Erwartung und Erfahrung) son dos categorías apropiadas para la tematización de la temporalidad histórica." Alcance tematizador que surge, ante todo, de la necesidad interna que corresponde a este par conceptual: "La díada 'Expectativa/Experiencia' establece sus propios límites, y un concepto no es pensable sin el otro. No hay expectativa sin experiencia, ni experiencia sin expecta-

cionalidad como "entelequia vinculante", es decir, como un puente unificador tendido entre dos polos y a la vez como una tensión (8) que los vincula. Estos polos son el de la sensibilidad, por un lado, descrito como sistema de sensaciones, como hylé pre-donada (vorgegebene), como material receptor y, en definitiva, como pasividad; y el polo del espíritu, por otro lado, descrito como morphé, noesis, principio formador y donador de sentido y, en suma, como actividad. Se trata de una pasividad y de una actividad que, no formando una oposición en términos absolutos, se hallan en una relación que recuerda la descrita por Aristóteles entre materia y forma: la pasividad es aquello sobre lo que se ejerce una actividad, la cual, a su vez, puede hacerse pasividad para una actividad de orden superior. La pasividad es esencialmente posibilidad, para la cual la actividad correspondiente representa actualización; siendo lo esencial de este punto de vista que no puede haber actualización sin la presencia de la correspondiente posibilidad, o sea la potencialidad específica a la cual actualiza. Así como lo latente o virtual contenido en la mera posibilidad, sólo se hace realidad con la correspondiente actualización, del mismo modo surge ésta de un previo horizonte de potencialidades, las cuales, en el caso de las vivencias intencionales de la conciencia, consisten en las correspondientes posibilidades de sentido. La expectativa de la potencialidad respecto de su realización, y el cumplimiento por la realización de tal expectativa caracterizan, pues, la vida intencional de la conciencia; la intencionalidad es un proceso esencialmente dinámico y contiene una teleología inmanente, rasgo que hace aflorar de nuevo su estructura eminentemente temporal.

Esta tematización del vínculo entre intencionalidad y temporalidad, o sea la extensión del binomio expectativa-realización al ámbito total de lo temporal-histórico, puede ser uno de los puntos de partida para un criterio fenomenológico de validación interpretativa. En efecto: toda entidad previamente dada (vorgegeben) presenta, en función del estado de pasividad que

tiva." (Reinhardt Koselleck, *Vergangene Zukunft-zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979), 352).

- (8) Husserl emplea con frecuencia en este contexto el término "Spannung", el cual denota la "tensión" y la "oposición" de lo vinculado, a la vez que connota la operación de "tendido", en el sentido de "tender un puente", propia del vínculo mismo.

le es propio, una estructura intencional, ya que todo lo "ya dado" se halla situado en un horizonte de expectativas prefigurado por lo transcurrido, por lo acaecido, por el pasado mismo. Lo ya ocurrido determina el horizonte de posibilidad en el que se halla incluido lo que puede ocurrir, lo nuevo surge en el marco de lo ya sucedido, el pasado genera la tipología de todo lo sobrevenible, e impone al futuro sus reglas de conducta. Sin embargo, esta consideración intencional de la temporalidad puede también ser aplicada según un criterio rigurosamente opuesto al utilizado hasta aquí. Ya que toda realización significa "ir más allá de", o sea "transcender", lo previamente dado, el aspecto temporal de toda actividad se resolverá en una proyección hacia el futuro. Por consiguiente, el sentido de las expectativas o pretensiones que radican en toda experiencia, es un sentido trascendente, por cuanto tales expectativas, al estar dirigidas hacia su realización, tienen su esencia allí donde tal realización tiene necesariamente que ocurrir: en el futuro.

Queremos hacer hincapié, resumiendo lo que antecede, en el doble sentido de la estructuración intencional conceptualizada por medio de la temporalidad. Por un lado hay una determinación primaria por parte del pasado respecto de todo posible suceder en el tiempo: lo que acaece está prefigurado en lo ya ocurrido, el devenir consiste en la realización de las expectativas contenidas en lo previamente sobrevenido. Pero, por otro lado, el sentido del pasado se encuentra emplazado en lo todavía por venir: sólo en función del futuro puede el pasado asumir un sentido determinado; si hay pasado es, en definitiva, a causa de que el futuro existe.

El grado de generalidad al que acabamos de acceder queda plasmado en la constatación de que la intencionalidad, en sentido amplio, es el origen de las categorías modales al corresponder éstas a las expectativas de la experiencia, estando tales expectativas, a su vez, siempre orientadas a su realización. Las expectativas se hallan prototípicamente prefiguradas, y según se encuentren realizadas, impedidas, o frustradas, darán como resultado las correspondientes modalidades dóxicas, a su vez enmarcadas por las modalidades extremas de la afirmación y la negación. Al mismo tiempo, tal diversidad modal en la realización de las expectativas, por la misma universalidad de los procesos descritos no se halla confinada a lo que Husserl llama las vivencias "naturales" dóxico-teóricas, sino que se extiende a los

actos personal-culturales de la valoración y la volición. Se extiende, sobre todo, a la instancia que, estando formada por una combinación de ambos tipos de actos, es al mismo tiempo la raíz y el órgano ejecutor de toda filosofía, es decir: el interés que resulta de la síntesis de conocimiento y voluntad. "Cada paso adelante en el conocimiento se halla determinado por el hecho de que no solamente significa realización en cuanto a la claridad y a la intuitividad conseguidas, sino que también significa realización de la aspiración (Streben) al conocimiento, y con ello una paulatina satisfacción (Befriedigung) de la misma. La aspiración consigue una satisfacción que progresa acompañada (Hand in Hand) con la también paulatina realización efectiva del conocimiento. Pero no se trata de una satisfacción en el ser del objeto, o sea una posesión del mismo análoga a la que ocurre en el caso de los actos dirigidos al exterior, sino que es una satisfacción en el modo del conocimiento del objeto, es decir, en la nitidez con la que éste nos es dado. O sea que el conocimiento es una actividad orientada a la posesión del verdadero ser y la verdadera esencia (Sosein) de un objeto, la cual se efectúa en un medio determinado mediante referencias que son, a su vez, tentativas (vorgreifende) oscuras e irrealizadas." (9) En un sistema filosófico, pues, lo mismo que en cualquier construcción teórica, tiene siempre lugar esta paulatina realización de las expectativas contenidas en los sistemas que le han precedido, siendo cada una de ellas, en sí misma, un término de una sucesión de progresivas aproximaciones a la realidad. Cada sistema filosófico se desarrolla a partir de unos precedentes que, en comparación con aquel, son siempre "tentativas oscuras e irrealizadas". Además, en la medida que el sistema en cuestión lleva a cabo el cumplimiento, aunque sea parcial, de las expectativas contenidas en dichos precedentes, satisface, al mismo tiempo, una ambición que se plasma en lo que podríamos llamar la "metaexpectativa" presente en todo saber histórico, o sea la aspiración a un modo de conocimiento a la vez distinto y superior. En la misma dificultad de definir tal "avance" o "progreso" (o sea, la dificultad de especificar positivamente la diferencia de un sistema de pensamiento respecto de los sistemas que le han precedido y que por tanto suscitan la mencionada aspiración), reside gran parte del interés que el tema posee. No se trata sólo de que tal aspiración apunta a un saber más riguroso, claro, directo o

(9) Husserl, EU, 238.

inmediato, sino de que el modo de conocimiento al que aspira todo saber sólo puede ser especificado describiéndolo como la instancia que, de ser alcanzado, constituiría la realización de la mencionada "metaexpectativa": la toma de posesión, en su verdad propia, de las cosas del mundo.

- d) **La capacidad descriptiva del concepto fenomenológico de frustración. La necesaria autoexpropiación del sujeto y el surgimiento en el mismo de una dimensión de alteridad.**

Las reflexiones precedentes nos sitúan en condiciones de señalar un criterio que, surgido de la fenomenología misma, podría ser una referencia intrínseca o natural para validar la pretensión del grupo de historiadores que sitúa en la ontología fundamental heideggeriana el perfeccionamiento, el telos, o la culminación de la fenomenología. Empleando los términos cuya significación acabamos de establecer, nos podemos preguntar: ¿En qué grado están realizadas en la ontología fundamental las expectativas contenidas en la fenomenología? En esta interrogación aparecen suscitados, a la vez, el aludido criterio de validación y la binomialidad o articulación interna que es característica de dicho criterio. La referencia validadora que buscamos, en efecto, deberá consistir en el registro de las expectativas dejadas por realizar en el corpus fenomenológico y, al mismo tiempo, en la puesta en correspondencia de tales expectativas con los contenidos ontológico-fundamentales en los cuales eventualmente se realizan. Para determinar la estructura de tal criterio hemos de tener en cuenta la siguiente. La fenomenología pretende acceder a un conocimiento dotado de un grado máximo de objetividad y apodicticidad, es decir, persigue unos determinados objetivos de orden gnoseológico; en su intención de realizarse como "ciencia rigurosa" no se satisface con una mera declaración de intenciones, sino que apunta hacia una doctrina filosófica substantiva, consistente no sólo en un programa sino además, y sobre todo, en unos resultados positivos. Como consecuencia de lo que antecede tiene sentido postular que en tales resultados habrá cumplido la doctrina, en mayor o menor grado, los objetivos que se había impuesto. Tales objetivos son de índole diversa y de alcance más o menos relevante, y por tanto pueden ser llamados objetivos parciales, dado que son subsumibles en el "objetivo total" que consiste en la exigencia de inmediatez y de apodicticidad. Esta exigencia confiere un sentido unitario

a la fenomenología al vincular entre sí tales objetivos parciales, proceso que tiene lugar en estricta correlación con la ortodoxia husserliana: "Cada percepción y cada imaginación son una malla o tejido (Gewebe) de intenciones parciales, fundidas en la unidad de una intención total; el correlato de ésta última es la cosa, mientras que los correlatos de las intenciones parciales son partes y momentos de la cosa." (10) Se trata, pues, de elucidar, en primer lugar, en qué grado los objetivos, parciales y total, de la fenomenología han sido cumplidos o alcanzados en la doctrina misma, es decir, en qué medida se realizan en ella misma sus propias expectativas; y, por otra parte, hay que determinar en qué grado la ontología fundamental de SuZ realiza las expectativas de la fenomenología. En la medida en que no son realizadas, las expectativas quedan frustradas ("enttäuscht" es el terminus technicus que utiliza Husserl). Precisamente el díptico realización-frustración justifica en buena parte la pretensión validadora del criterio que estamos esbozando, ya que gracias a la posibilidad de valoración negativa que ofrece el concepto de frustración de una expectativa, puede ser puesta de manifiesto la relativa independencia de unos sistemas de pensamiento, los cuales, como ocurre en nuestro caso, la tradición sitúa, sin embargo, en una relación de contigüidad doctrinal. Esta capacidad descriptiva del concepto de frustración, debida a la circunstancia de que en modo alguno se trata de un concepto meramente negativo, es explicada por Husserl: "A la realización corresponde como opuesto la frustración. Tal expresión, que tiene en general una connotación negativa, lo mismo que ocurre con la expresión 'in-cumplimiento', no significa una mera privación o déficit de realización, sino que se trata de un hecho descriptivo inédito, de una forma de síntesis que es tan peculiar como la realización misma." (11) La existencia de este "hecho descriptivo" suscita la posibilidad de que el criterio validador que estamos esbozando pueda establecer una relación negativa *substantiva* entre las doctrinas estudiadas. (Es cierto, sin embargo, que también la doxografía basa a veces su indagación en la determinación de expectativas, como ocurre en la actitud interpretativa que hemos denominado "de la filiación parcial". Hay que tener en cuenta, de todos modos, que tal remisión a las posibles expectativas tiene lugar de un modo primordialmente

(10) Idem, LU VI, 41.

(11) Ibid.

operativo y, por tanto, con un grado mínimo de tematización, según la conceptualización que va a ser expuesta en el apartado (5) de este "Anexo".) El arraigado hábito de recurrir a la interpretación a la hora de establecer doxográficamente una filiación doctrinal, el cual suele dar lugar a la aplicación de unos criterios valorativos vinculados a la intención filosófica del historiador, podría ser substituida, sin embargo, por un registro inmanente de expectativas acoplado al correspondiente canon de realizaciones y frustraciones de las mismas. Tal procedimiento permitiría establecer un nivel o baremo objetivo que evaluaría la vinculación doctrinal, y el cual sería de orden respectivamente positivo o negativo según predominaran las realizaciones o las frustraciones. A la profundización en esta posibilidad vamos a dedicar los párrafos que siguen.

Tiene especial importancia en nuestro planteamiento que la fenomenología genere el sistema categorial mediante el cual es posible explicar, a la vez, las propias limitaciones de la doctrina y el modo como tales limitaciones se hallan, en un grado variable, superadas en otras filosofías. Además, esta doctrina explica por qué tal categorialidad, inmanente a ella misma, es la única que permite acometer la mencionada tarea de justificación. La misma fenomenología justifica su característica funcional básica, es decir: la sobrecarga en las expectativas de realización, la exigencia desmesurada respecto de su propio desempeño, la relativa sobrevaloración de sus posibilidades teóricas; en una palabra, la propiedad que Husserl llama "Selbstüberforderung". Así la fenomenología asumiría la ya citada "pretensión a dar de sí lo que, de acuerdo con su propia esencia, está totalmente excluido que pueda dar de sí" (12) (con lo cual aquélla sería "contradictoria en su esencia"), de la que habla Husserl. Vamos a desarrollar este tema a partir de una constatación elemental: en su relación con el correspondiente objeto todo sujeto funciona a nivel de la sensibilidad (las sensaciones subjetivas son lo primero y lo básico en toda descripción del mundo), pero también y sobre todo funciona a nivel de la apercepción (la compulsión a interpretar las sensaciones como presentaciones de cualidades de los objetos exteriores al sujeto; es decir: todo sujeto se halla articulado, en su relación con su objeto, de acuerdo con el subjetivismo estético

(12) Idem, ApS (Hua XI), 3.

y, a la vez, según el realismo de la cotidianidad y del sentido común; como consecuencia de esta dualidad todo sujeto existe como un "proceso de continua autoexpropiación (Selbstenteignung)" (13). Expliquemos esto. El realismo cotidiano sólo se me hace posible a base de reconocer que en mí, como sujeto, además de las sensaciones, hay algo que me es extraño, porque opera con ellas (y las sensaciones son lo único que es verdaderamente mío) aún contra mi voluntad (en cuanto que las adscribe a las cosas aunque yo no quiera); ese "algo" que está en mí, pero que al mismo tiempo me es extraño, es la instancia que lleva a cabo la objetivación de lo subjetivo, la conversión de mis sensaciones en propiedades de las cosas, la transformación de lo que me pertenece de un modo aparentemente primario en el resultado, por tanto de orden secundario, de la intervención de factores exteriores a mí; y si este "algo" me es extraño es porque tal interpretación objetivadora de lo puramente subjetivo es llevada a cabo, en una situación pre-reductiva, tanto si quiero como si me niego a ello. La auto-expropiación del sujeto consiste, por tanto, en un continuo ceder terreno a ese "algo" extraño en mí, en el sometimiento del yo auténtico-contemplativo al yo-realista-constituyente; de manera que "el yo de la percepción enajena (veräussert) continuamente lo que es propiedad del yo sensible-estético." (14) En la medida que por medio de la operación del juicio el sujeto involucra lo que le ha sido enajenado (la sensación) con el objeto al cual ésta ha sido adscrita, sanciona el mismo sujeto el proceso de auto-expropiación al que él mismo se somete, es decir, da por buena la experiencia de lo extraño en sí mismo, legitimando así la presencia en su propio seno de lo otro-distinto-de-sí-mismo.

Al principio de esta sección hemos hecho referencia a la característica que, según Husserl, es propia de todo acto perceptivo, consistente en la constante pretensión de suministrar un resultado que no corresponde a sus posibilidades reales. En toda percepción se da, por un lado, la inevitable exigencia de captar el objeto en sí mismo, en su mismidad corporal, de alcanzar la cosa misma sin hacer concesión alguna a la perspectiva, distancia o enfoque que nos relaciona con el objeto; y se da, al mismo tiempo,

(13) Sommer, op. cit., 5.

(14) Ibid.

la imposibilidad de acometer esta tarea con la perfección que toda percepción se propone, a causa de la limitación de orden primario que se impone a tal exigencia: el déficit o la carencia originarios que dan lugar a que no pueda jamás haber percepción alguna que sea adecuada a su objeto. Hemos dado un paso adelante, por consiguiente, a partir de la distinción entre impresión subjetiva y rasgo o propiedad objetiva, resignándonos a aceptar la objetividad de las cosas y con ella nuestra autoexpropiación. Pero al examinar el ámbito al que hemos accedido a cambio de nuestra enajenación, es decir: la objetividad, topamos con una distinción que, como la anterior, nos es impuesta: por un lado la visión del objeto, la cual es necesariamente parcial, limitada y en perspectiva, y, por decirlo brevemente, es una captación mediante "perfilaciones" (Abschattungen, en lenguaje fenomenológico) del objeto; y por otro lado el objeto mismo en cuanto totalidad unificada de sus perfilaciones. Distinción que, correlativamente, lleva en ella misma una nueva división de nuestro yo. Por un lado el yo finito y contingente, capaz de captar las Abschattungen, y provisto de su limitada perspectiva; por otro lado el yo absoluto e infinito, al cual le es factible superar esta perspectiva llevándola a una captación del objeto desde una imposible ubicuidad, transformándola en una visión de la cosa efectuada a partir de una infinidad de perspectivas.

Es evidente, por tanto, que la referida "autoexigencia desmesurada" que se da en todo sujeto es de naturaleza sistemática, por aparecer necesariamente en todas y cada una de las operaciones por medio de las cuales la subjetividad se relaciona con un objeto. Al mismo tiempo es interpretable como la revelación de una dimensión de alteridad o extrañeza en el sujeto mismo, ya que siempre, en tales operaciones, exige aquél de sí mismo más de lo que puede dar de sí. El yo que, en la percepción del objeto, en vez de pasar indefinidamente de una visión parcial a otra, es decir, en vez de ir de Abschattung en Abschattung, fuera capaz de realizar su más auténtica ambición, es decir; consiguiera captar el objeto desde la totalidad de los puntos de vista posibles, este yo no sería, entonces, mi yo; sería, en todo caso, un yo extraño a mí. Y, sin embargo, en la percepción asume mi propio yo esa pretensión a captar omnilateralmente el objeto, a aprehenderlo "desde todos los azimuts"; con lo cual, y dado que la existencia de los objetos reales me parece fuera de discusión, admito la necesidad de que exista un sujeto distinto de mí, aunque, desde luego, tan real como yo. En la medida

que afirmo la existencia del objeto entero, total, unificado, y al mismo tiempo mis operaciones perceptivas sólo pueden alegar aspectos parciales del mismo, estoy manifestando una discrepancia entre las pretensiones, por un lado, y el rendimiento real, por otro, de mi yo; y al mismo tiempo estoy admitiendo que me encuentro en la necesidad de ir más allá de mí mismo, es decir, de autotransgredirme en mi relación con el objeto. Así la "autoexigencia desmesurada", la cual, como hemos visto, era consustancial con las operaciones de la subjetividad, conduce necesariamente a la admisión de una dimensión de alteridad en la subjetividad misma; y, simultáneamente, lleva también a la autotransgresión de la subjetividad, y a la consiguiente postulación tácita, por parte de la subjetividad misma, de que necesariamente está coexistiendo con otro yo tan real como ella.

- e) Las bases objetivas de un criterio validador y la necesaria coexistencia de los sistemas descriptivos. Intencionalidad contra trascendencia.

La fenomenología obtiene los resultados que preceden en el análisis de las relaciones sujeto-objeto, y reclama para ellos un grado general de validez: la exigencia desmesurada de todo sujeto respecto de su propio desempeño, el necesario momento de alteridad que el sujeto descubre en sí mismo al constituir el objeto, la también necesaria tesis de que existe un sujeto real distinto de él mismo, son conclusiones válidas para todo sujeto en relación con cualquier objeto. Esta explícita generalidad se corresponde, además, con la extrapolación de la temática de la percepción, llevada a cabo por la fenomenología, hacia los problemas globales del conocimiento; con lo cual la precedente categorización de las operaciones de la subjetividad alcanza a describir el enfrentamiento del sujeto con la realidad objetiva, aún en la acepción más general de la misma. Tal correlación, al mismo tiempo, invita a que sea generalizada la práctica husserliana que hemos glosado en párrafos anteriores: la aplicación a la problemática filosófica del conocimiento del quehacer subjetivo descrito mediante la oposición expectativa-realización. Como decía Husserl en una frase ya citada, "cada paso adelante en el conocimiento" significa la puesta en práctica reiterada de las operaciones elementales con las que el sujeto se relaciona con el mundo. En toda construcción teórica, y particularmente en un sistema

filosófico, tiene lugar la realización continuada de todos los aspectos que el análisis fenomenológico, presentándolos con la debida elementalización, descubre en la relación sujeto-objeto. En nuestro caso se trata, ante todo, de vincular los resultados de tal elementalización con los rasgos que son propios de la fenomenología, entendida como un sistema descriptivo que se enfrenta a su objeto y persigue unos fines que se asigna a sí misma. Entre tales rasgos destaca la misma característica que hemos encontrado a niveles más elementales, es decir, una exigencia desmesurada en los resultados que espera de su propio desempeño. Son características de la fenomenología, en efecto, unas expectativas puestas en su capacidad de descripción de la realidad que van mucho más allá de las posibilidades efectivas de descripción que posee la doctrina. La mera contrastación de las intenciones programáticas asumidas por la fenomenología en las distintas fases de su desarrollo, con los correspondientes resultados obtenidos, justifica la afirmación de que la fenomenología es "desmesuradamente autoexigente". Todo ocurre como si esta doctrina contuviera en sí misma, y hubiera, además, previamente teorizado, la causa de sus propias insuficiencias reflexivas, es decir, el origen de la, en definitiva, necesaria sobrevaloración de sí misma.

La identidad establecida entre los resultados del análisis fenomenológico a nivel elemental, y las características generales de la fenomenología como sistema descriptivo, nos pueden ayudar a comprender las aludidas insuficiencias reflexivas. En estricta correspondencia con los resultados anteriores, referidos al grado más elemental en el proceso de captación del objeto, puede postularse que también la fenomenología contiene un necesario momento de alteridad en sí misma; y, del mismo modo, puede atribuirse a esta doctrina la imposición, surgida operativamente en el curso de su actividad descriptiva, de un sistema teórico-descriptivo necesariamente distinto de ella misma. Según tal punto de vista la fenomenología exigiría el funcionamiento de otro polo de descripción teórica, es decir, de un foco subjetivo distinto pero co-existente con ella misma, para así poder llegar a realizar sus propias intenciones descriptivas. Dicho más concisamente: las instancias que la fenomenología ha señalado como condiciones necesarias de operatividad para cualquier formación subjetiva, ya sea el polo unificador que requiere todo sistema descriptivo, o bien la misma subjetividad de la conciencia, serían aplicables, de modo general, al funcionamiento de todo sistema teórico. Nuestra tarea, centrada en tematizar la relación de la fe-

nomenología con la ontología de SuZ, e interesada en validar diferencialmente las interpretaciones clásicas que se han hecho de la misma, no puede desentenderse de las constataciones que acabamos de referir. Tanto la "autoexigencia desmesurada" como el "momento de alteridad", ambos de necesaria presencia en todo sistema orientado a la descripción de una objetividad conseguida aplicando determinadas condiciones teóricas, así como también la necesaria co-existencia con otro sistema descriptivo real, impuesta por la misma relación con el objeto, serían rasgos compartidos por los sistemas filosóficos confrontados y que, por tanto, impondrían una correlación entre los mismos. Dicho en términos más específicos, la aplicación de la metodología general que los resultados fenomenológicos dejan entrever sería reversible, es decir, valdría aun en los casos en que la propia fenomenología sea el co-sistema descriptivo en cuestión, o sea el sistema cuya co-existencia es necesaria para la eficacia de un sistema descriptivo determinado. Tal suposición viene corroborada por la evidencia textual: si, por un lado, la fenomenología suministra la conceptualización indispensable para comprender sus propias aporías, y al mismo tiempo indica la medida en la que se halla complementada por la ontología fundamental, por otro lado ésta contiene la teorización de su propia posición revisionista y radicalizadora hacia la fenomenología. Esta teorización aparece con nitidez al considerar simultáneamente dos conceptos fundamentales: el de intencionalidad para Husserl y el de transcendencia para el Heidegger de SuZ. Tanto intencionalidad como transcendencia designan el proceso por el cual "se va a parar el mundo" (15), o sea que el mundo es, en ambos casos, el definitivo "hacia donde" de todo trascender y a la vez el lugar donde lo intencional trata de encontrar su realización. "El mundo es algo en donde el Dasein ya era, y a donde no puede sino siempre volver (worauf es immer nur zurückkommen kann)." (16) El "ir a parar al mundo" de la transcendencia está tematizado por Heidegger mediante el concepto de "ser-en-el-mundo" (In-der-Welt-sein), por lo cual la consideración simultánea de ambos conceptos fundamentales establece un paralelismo entre intencionalidad y ser-en-el-mundo. De las tres componentes de este último concepto: Befindlichkeit (sentimiento de la situación), Verstehen (comprensión) y Rede (discurso), las cuales, en la

(15) Alwin Diemer, Edmund Husserl (Meisenheim: Hain, 1965), 35.

(16) Heidegger, SuZ, 72.

puesta en paralelo con la intencionalidad, corresponden a hylé, noesis y noema, es la Rede de especial importancia para comprender la teorización por la doctrina de SuZ de su propia relación con la fenomenología husserliana.

- f) La comprensión como explicación "en tanto que", a partir de un horizonte pasivo de sentido. El principio de complementariedad fenomenológica.

Partiendo de la paralelización que acabamos de efectuar, vamos a centrar nuestra atención en la Rede, que es la "articulación de la comprensibilidad (Verständlichkeit)" (17) y al mismo tiempo el "fundamento existencial-ontológico del lenguaje" (18). Comprendida por Heidegger, independientemente de cualquier descripción de tipo lingüístico, como el lugar propio al surgimiento de toda posibilidad de sentido, en la Rede se constituye el "en tanto que" (als) hermenéutico-existencial de la explicitación (Auslegung) sobre el fundamento del "en tanto que" apofántico del enunciado. Para Heidegger lógica y lenguaje están soportados por la Rede: en SuZ el lenguaje aparece como un fenómeno derivado en cuanto que se fundamenta en aquélla. Importa señalar que en esta conceptualización heideggeriana asoma de nuevo una determinación, la dinámico-genética (analizada antes a partir de su primitivo contexto fenomenológico) caracterizadora de la alternancia recíproca de actividad y pasividad que está centrada en la función explicitadora del "en tanto que" (als). "Lo comprendido es siempre accesible de manera que su 'en tanto que algo' (als was) puede ser captado explícitamente en lo comprendido mismo. El 'en tanto que' forma la estructura de la expresividad de lo comprendido; constituye, en definitiva, la explicitación (Auslegung)". (19) Así encontramos de nuevo en Heidegger la referencia a un horizonte pasivo de posibilidad actualizable, y de la cual surge la realidad por medio de la correspondiente actividad de realización. La actividad comprensivo-interpretativa, muestra Heidegger, tiene como finalidad la

(17) Loc. cit., 161.

(18) Loc. cit., 160.

(19) Loc. cit., 149.

aprehensión "en tanto que" de la pasividad de lo previamente dado, la explicitación de lo anteriormente implícito, la "animación" de lo que se hallaba imperfectamente "animado"; toda formación hylética pasiva, toda situación previamente dada, constituyen un proyecto (Entwurf) donde "el sentido forma el horizonte a partir del cual todo va a ser comprendido 'en tanto que'". (20) El ámbito de la interpretación es, pues, tan vasto como el de la comprensión, ya que este término designa, en suma, una proyección de sentido en una situación. Se trata, desde luego, de explicitar, por medio del "en tanto que", el sentido inmanente y previamente dado del ente que se despliega ante nosotros; pero además, y sobre todo, se trata de captar el ente "en su autodonación (Selbstgegebenheit) 'originaria' y por otra parte 'plena', lo cual significa captarlo en la evidencia total de su 'sí-mismo'". (21) También el punto de vista fundamental-ontológico suministra el fundamento para esbozar un criterio evaluativo antidoxográfico, aplicable a las tentativas de justificación histórica del legado fenomenológico; con la ventaja adicional de que, con este nuevo criterio, la instancia controladora de la validez de toda posible interpretación sería doble y recíproca: a la ya explorada metodología virtualmente contenida en la fenomenología, se superpondría, ahora, la auspiciada por la teoría heideggeriana de la comprensión-explicación. Todo sistema descriptivo, en la medida en que asume un proyecto de sentido, está expuesto a ser comprendido "en tanto que" por los sistemas de pensamiento que históricamente le suceden: se ofrece como un pasivo "dato previo" a la actividad comprensivo-interpretativa de éstos, los cuales tienen como finalidad aprehenderlo "en tanto que". La posibilidad de formación de un criterio validador se centra en la pregunta siguiente: ¿se halla incluido el sentido surgido en el curso de la interpretación, y por tanto consistente en una supuesta captación "en tanto que" de lo interpretado, en el horizonte pasivo de sentido que le es dado previamente al intérprete, teniendo en cuenta que sólo a partir de este horizonte puede toda comprensión equivaler realmente a una captación "en tanto que"? Únicamente el cumplimiento de esta condición puede legitimar una filiación como la que se arroga la ontología fundamental; sólo localizando sistemáticamente en el horizonte previo y pasivo de posibilidades los sen-

(20) Loc. cit., 151.

(21) Diemer, op. cit., 36.

tidos expresados luego, activamente, "en tanto que" (a condición, por supuesto, de salvar el escollo fundamental que presenta el tener que referirse a las entidades así localizadas sin hacer uso del "en tanto que" que es indispensable a toda referencia, es decir, de ejecutar una imposible relación monádica que, a pesar de todo, consiga identificar su único término) estará justificado postular la existencia de una dimensión común de sentido en sistemas de pensamiento que la doxografía considera distintos.

Por último, esta reciprocidad en los esbozos metodológicos inmanentes que, de un modo natural, auspician la fenomenología y la ontología de SuZ, y que pueden ser de utilidad para establecer la verdad de su posible vinculación recíproca, apunta a un tema ya entrevisto al referirnos al necesario momento de alteridad que en sí mismo debe contener todo sistema descriptivo. Con tal tema, como hemos visto, está asociado, como condición de posibilidad para la correspondiente descripción, el de la (también necesaria) co-existencia de otro sistema real pero distinto de él mismo. Se trata de postular un principio de complementariedad fenomenológica que tendría su origen, como hemos visto, en el análisis fenomenológico de la subjetividad. La condición necesaria para la realización de las finalidades descriptivo-teóricas de un sistema filosófico consistiría así en la existencia de otro sistema complementario del primero. Según este punto de vista, ningún sistema de pensamiento sería autosuficiente para la realización de su proyecto y la actualización de sus propias potencialidades; sería necesaria la complementación de cada doctrina filosófica por otra doctrina formada sobre un proyecto afín (las dos doctrinas vendrían a ser sendos marcos descriptivos orientados a un mismo nivel de realidad) para así realizar los fines propios a ambas. Se podría objetar que este principio de complementariedad fenomenológico, si bien es válido para la percepción del objeto real, de índole siempre relativa puesto que procede mediante perfilaciones o *Abschattungen*, puede no serlo en la perspectiva sistemática aludida. Puede no ser aplicable, en efecto, a las operaciones de la fenomenología en general, ya que ésta pretende un conocimiento directo de una realidad dada inmediatamente. Pero hay que tener en cuenta que también la percepción, a pesar de partir de una base relativa, pretende, en ella misma, una captación inmediata, directa y corporalizada del objeto; precisamente por esta circunstancia, es decir, porque presupone más allá de lo que su propio fundamento real le permite, la percepción implica la existencia de un sujeto múltiple,

es decir, del único sujeto para quien la inmediatez en la captación del objeto no supondría tener que dar de sí lo que no puede dar, o sea ir más allá de sus posibilidades reales (que en este caso corresponderían a la ubicuidad) de vinculación con el objeto. Esta problemática es una consecuencia de la tenaz extrapolación del modelo perceptivo a la que procede la fenomenología posterior a las Ideen; en ella se basa el postulado de que en la misma fenomenología estaría latente el criterio que remite la ejecución de un programa filosófico a la realización de un programa distinto y complementario como condición necesaria; tal complementariedad asumiría, además, una función decisiva en la evaluación de las aspiraciones sucesorias de todo sistema post-fenomenológico.

3. La polimorfía de las doctrinas fenomenológica y fundamental-ontológica sobre el lenguaje. Sentido antepredicativo, indefinición conceptual y descripción de la experiencia originaria.
 - a) La experiencia antepredicativa. Descripción, transcripción y explicitación del sentido originario.

Un segundo orden metodológico, orientado a formular un criterio de validez comparativa, se halla latente en las consideraciones fenomenológicas acerca del lenguaje. En principio se trata de especificar las condiciones de existencia que, para toda filosofía que se declare continuadora de la línea fenomenológica de investigación, figuran, de modo virtual, en la filosofía husserliana del lenguaje. Esta perspectiva esboza una innovación de talante antidoxográfico en los trabajos de interpretación histórica, a causa de la radicalidad y originalidad de la teoría fenomenológica sobre el sentido preexistente a toda formulación, o sentido antepredicativo. Tal originalidad se extiende, además, de un modo "natural", a toda prolongación histórica de la misma fenomenología, es decir, a toda doctrina que pretenda describir la misma realidad, fundamental e inmediatamente dada, descrita originariamente por aquélla. Se trata de que si toda descripción de la realidad es tan sólo la transcripción, necesariamente aproximada (o sea la formulación, siempre perfeccionable) de un sentido preexistente (es decir, anterior a toda predicación), entonces el acercamiento hacia tal sentido antepredicativo, o sea la cada vez más precisa captación del mismo, podrá

continuar indefinidamente en el curso de sucesivas operaciones descriptivas. Si todos los conceptos son provisionales y todas las definiciones son aproximadas, la pretensión de un sistema descriptivo a erigirse en sucesor, y por lo tanto en perfeccionador, de otro sistema que históricamente le precede, podrá ser evaluada atendiendo al incremento en la nitidez con la que la eidética preexistente a todo intento de subsumción en conceptos es captada por la conceptualización que aporta el sistema que aspira a la sucesión. (Hemos de admitir que, al mismo tiempo, y con el fin de permanecer fieles al sentido último de nuestra explicación, deberíamos describir aquí tal estado de cosas por medio de sucesivas aproximaciones a un sentido antepredicativo dado ya originariamente; sin embargo, de este procedimiento se derivaría, inevitablemente, una perturbadora polimorfía de medios expresivos, por otra parte característicamente fenomenológica.) Un sistema descriptivo que declare su filiación respecto de otro sistema que le precede históricamente, podrá fundamentar su aspiración a proclamar dicha continuidad en la medida que pueda presentarse como una explicitación (*Auslegung*, en terminología heideggeriana) más afinada del mismo sentido que ha sido descrito previamente por el sistema al cual afirma perfeccionar. Tal explicitación puede ser defendida de dos maneras distintas por el sistema en cuestión. O bien justificándose a sí mismo como una "traducción" más correcta del "texto" informulado originario, del cual el primer sistema descriptivo es sólo una traducción aproximada. O bien presentándose como la formulación que supera en precisión una formulación anterior (la correspondiente a la doctrina históricamente precedente) de un sentido informulado previo a ambas, y al cual las dos formulaciones pretenden explicitar.

En todos los casos la fenomenología suministra una doctrina sobre el lenguaje que la vincula con la ontología fundamental, a la vez que expone ambas filosofías a una mirada crítica de conjunto. Vinculación y crítica que están recíprocamente justificadas, además, por la profundización que efectúa Heidegger en tal doctrina ("Heidegger considera el centramiento en el enunciado y, en definitiva, en la proposición, como un prejuicio tradicional, radicalizando así la doctrina husserliana de una experiencia antepredicativa" (22)); la homogeneidad programática (o sea a nivel meta-meto-

(22) (Ernst Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1979), 165.

dológico) de ambos sistemas garantiza la solidez del fundamento doctrinal que suscita el criterio comparativo, al tiempo que se confirma la hipótesis de la "Gegenbildlichkeit" (aproximadamente la "correspondencia o réplica especular") de ambas filosofías. Dicho de modo más específico: al tener Husserl y el primer Heidegger puntos de vista similares acerca de la función del lenguaje, es posible poner a prueba la supuesta unidad entre sus respectivas doctrinas; bastará con referir ambas al perfeccionamiento que la doctrina históricamente resultante opera sobre los medios expresivos de la precedente, modificación que es posible en la medida que la primera entiende la segunda como una descripción orientada a captar un sentido pre-existente y máximamente originario.

- b) El doble nivel de ambigüedad en la doctrina fenomenológica sobre el lenguaje. Armonía primordial contra inadecuación necesaria.

Existe, pues, un acuerdo metateórico en las concepciones de nuestros dos autores acerca del lenguaje, el cual se plasma en un idéntico recelo hacia la transparencia de toda expresión, o sea en una suspicacia dirigida a la pretensión de fidelidad que asume una descripción cualquiera. Hasta aquí el tema no ofrece dificultad alguna. Pero ocurre que, al mismo tiempo, se da también en ambas doctrinas una confianza compartida, de orden ontológico, en la coincidencia o adecuación recíproca entre realidad pre-expresiva y lenguaje descriptivo; tal rasgo es patente sobre todo en el Heidegger posterior a la Kehre, pero también es notable en el último Husserl. Ningún fenomenólogo ha expresado este insólito nivel de ambigüedad más adecuadamente que Merleau-Ponty en su obra póstuma, donde su husserlianismo a ultranza se halla temperado por una aproximación a las posiciones de Heidegger: "A causa de que el filósofo ha sentido en sí mismo la necesidad de hablar, de que ha presenciado el nacimiento de la palabra como el surgimiento de una burbuja en el fondo de su callada experiencia, sabe mejor que nadie que lo vivido es del orden de lo vivido-hablado, que por haber nacido a tal profundidad el lenguaje no es una máscara que recubre el ser, sino que es, a condición de saberlo aprehender junto con sus raíces y su fundamento, el más fidedigno testigo del ser, y que, en suma, no interrumpe una

inmediatez que sin él sería perfecta". (23) Al mismo tiempo es posible entrever en el Husserl de "Lógica formal y trascendental" una análoga postulación del co-surgimiento de lenguaje y sentido: "A la unidad del discurso corresponde una unidad del significado, y a la vertebración de aquél, así como a sus formas, corresponde las de éste. Pero la significación no es exterior a las palabras, sino que al hablar realizamos un significar (das Meinen) interior que se funde con las palabras y al mismo tiempo las anima (beseelt). El discurso corporaliza (verleiblicht) la significación, y, al mismo tiempo, la incorpora en su seno en tanto que sentido." (24)

La coincidencia de puntos de vista se extiende a la doble ambigüedad que caracteriza tanto la fenomenología como la ontología heideggeriana en su valoración de las funciones asignadas al lenguaje. Ambas doctrinas están de acuerdo en señalar la necesaria no-coincidencia del sentido del enunciado con el sentido preexistente en las cosas que el enunciado describe; pero también coinciden las dos "fenomenologías" en la circunstancia siguiente: lejos de insistir en la mencionada ambigüedad, oscilan a partir de ella hacia la posición opuesta (en esta oscilación consiste precisamente la otra ambigüedad); es decir, hacia el postulado de una armonía primordial, de orden ontológico, entre lenguaje y ser. La tradición fenomenológica, en la época de su culminación, se vuelve ambigua respecto de la cuestión de la ambigüedad del lenguaje; es decir, vacila en postular la ambigüedad que en un principio era inambiguamente asignada al lenguaje. Se trata de una identificación que caracteriza la doctrina fenomenológica acerca del lenguaje: ésta oscila entre dos polos, uno de ellos bien definido, y el otro consistente, a su vez, en una indefinición específica. La fenomenología no se define sobre si el lenguaje es la réplica especular, inmediata y perfecta, la co-presencia originaria y el "testigo fidedigno" del ser, o bien si es una tentativa, siempre arbitraria, necesariamente aproximada, y, por lo tanto, condenada a la indefinición propia de lo continuamente revisable, hacia la captación de un sentido originario y siempre previamente dado. Al poner en práctica el criterio evaluativo latente en las reflexiones prece-

(23) Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible* (París: Gallimard, 1964), 167.

(24) Husserl, *FTL*, 20. Las negritas son nuestras.

dentes, sin embargo, debe tenerse en cuenta que sus eventuales resultados habrán de ser analizados a la luz de esta misma contradicción; se trata de tener en cuenta los efectos que produce en una descripción la misma realidad que ésta pretende describir. Si las funciones del lenguaje no están nítida e inambiguamente establecidas para la tradición fenomenológica, es absurdo esperar que la puesta en práctica, en el propio seno de la doctrina, de tales funciones, es decir: el ejercicio de una actividad descriptiva que, naturalmente, será llevada a cabo mediante procedimientos lingüísticos, ostente la nitidez y la ausencia de ambigüedad de las que el mismo lenguaje carece.

c) **La articulación entre intención, pensamiento y lenguaje. La ratio fenomenológica.**

Establecido este doble nivel de ambigüedad en la tradición fenomenológica, nos vamos a centrar a continuación en su estrato más elemental, el que contiene de modo latente el criterio evaluativo al que tiende esta sección, y además el que justifica la oscilación terminológica causante de lo que podríamos llamar "ambigüedad derivada" o "resultante", es decir, la característica indefinición que sobreviene (y vamos ahora a explicar por qué sobreviene **necesariamente**) en las descripciones fenomenológicas. En fenomenología tiene lugar la ruptura de la tradición que, originada en el nominalismo y continuada por el racionalismo moderno, establecía la relación entre pensamiento y lenguaje de acuerdo con la siguiente convicción: el lenguaje es tan sólo la expresión del pensamiento, y las palabras quedan subordinadas a las representaciones conceptuales; el lenguaje es, por tanto, una entidad tan sólo accesoria para la actividad de la razón, y su papel es, en suma, secundario, por no decir irrelevante. Para Husserl, en cambio, el lenguaje se halla relacionado con el binomio expectativa-realización (confirmando así el grado de máxima generalidad que atribuíamos a tal dístico conceptual en la sección anterior), es decir, se halla vinculado al proceso de búsqueda del concepto a partir de la intuición, y por esta causa está el lenguaje contenido ya de antemano en el pensamiento al cual expresa. La polaridad clásica pensamiento-lenguaje está substituida en fenomenología por la tríada intuición-pensamiento-lenguaje. El pensamiento se encuentra dirigido hacia la intuición y se realiza en ella, y a su vez la in-

tuición abre el horizonte hacia el que se orienta la intención en su búsqueda de la expresión adecuada. La intuición precede siempre al pensamiento, y éste queda siempre rezagado respecto de aquélla, ya que, tratándose de una intuición donadora, hace posible la evidencia como conciencia de la "posesión de la cosa en ella misma" (*Selbsthabe* es el término que emplea Husserl). El proceso fundamental tiene por protagonista el pensamiento; éste en su intento por realizar sus expectativas, va en pos de una intuición omnipotente respecto de la cual siempre se halla a la zaga; en ese proceso fundamental, además, se inserta el proceso secundario, el cual consiste en expresar este mismo pensamiento con ayuda de medios lingüísticos.

En la doble articulación intuición-pensamiento-lenguaje que acabamos de describir reside la explicación de la aludida ambigüedad o indefinición características de la terminología fenomenológica: la tan criticada despreocupación de Husserl hacia el uso preciso y la fijación nítida de los términos que empleaba. También explica la provisionalidad, fluctuación, y ocasional vaguedad de buen número de conceptos fenomenológicos, características que, por otra parte, se corresponden con la también frecuente práctica de invalidarlos retroactivamente. Husserl, consecuente con su propia teoría del lenguaje, considera que el concepto es un simple medio auxiliar, necesariamente impreciso o aproximado, en la tarea de representar el contenido de la intuición. Al contrario de lo que ocurre en Kant, para quien entendimiento y razón detentan la propiedad de un inventario de conceptos, la razón fenomenológica no consiste en una circulación de representaciones regulada por un sistema de conceptos que son deducibles de un principio fundamental, quedando así excluida la posibilidad de que el lenguaje sea la plasmación de una característica propia de la razón humana. La *ratio* husserliana no posee nada en propio, no es la "facultad de recoger lo desperdigado (*des Zusammentreibens*): *cogitare* como *co-agitare*" (25); se trata de una razón abierta que, por medio del concepto de intencionalidad, cuestiona en su principio la racionalidad tradicional. Es un modelo de razón que está orientado a transcender la alternativa entre subjetivismo y obje-

(25) Ludwig Landgrebe, "Ist Husserls Philosophie eine Transzendentalphilosophie?" en: Husserl, ed. por H. Noack, (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973), 323.

tivismo, pretendiendo transgredir la oposición entre un sujeto y un objeto, un mundo interior y otro exterior.

- d) **Necesidad y contingencia de la fluctuación terminológica de la fenomenología. Exigencia de apodicticidad contra descripción de un origen absoluto.**

La relativa indefinición de los términos fenomenológicos, aunque vinculada al problema de fijar lo intuído, delimitándolo con ayuda de medios lingüísticos, hinca sus raíces en una temática mucho más compleja. Husserl alude a dicha temática al indicar que aunque "la interconexión (Zusammenhang) entre las vivencias no es jamás algo que se dé o que se pueda dar (Gegebenes oder zu Gebendes) a una mirada única y purificada, (...) en cierto modo tal interconexión es intuitivamente captable como una 'creciente ilimitación' (Grenzlosigkeit im Fortgang) presentada por las intuiciones inmanentes" (26) en la medida que "ninguna vivencia concreta se vale del todo por sí misma, y cada una de ellas requiere la adecuada complementación (ist ergänzungsbedürftig)". (27) De ahí que, según Husserl, esté justificado que "en los comienzos de la fenomenología los conceptos y los términos tengan que permanecer, en cierto modo, en un estado de plasticidad (im Fluss), siempre al acecho (auf dem Sprunge) de una posible diferenciación a efectuar en lo discernido (das Erschaute)". (28) Cree Husserl que la imprecisión terminológica es una inevitable "enfermedad de crecimiento" de la fenomenología, pero señala que cuando se realice el programa fenomenológico, y alcance la doctrina su constitución definitiva, la fluidez de sus conceptos fundamentales desaparecerá. Sin embargo es difícil compartir el optimismo de Husserl si se analiza a fondo el proceso de formación de los

(26) Husserl, *Ideen I*, 166.

(27) *Loc. cit.*, 167.

(28) *Loc. cit.*, 170. Esta actitud relajada y tolerante de Husserl contrasta abiertamente, no cabe duda, con el rigor de una tradición que exige una terminología severa: "Para objetivarse y encontrarse con el espejo del lenguaje, la filosofía [tiene] que hacerse terminología." (Emilio Lledó, "Lenguaje e historia de la filosofía", *Hermeneutik und Dialektik*, vol. 2, ed. por R. Bubner, K. Cramer y R. Wiehl, (Tübingen: Mohr, 1970), 95).

conceptos fenomenológicos, contraponiéndolos al modelo indiscutido de claridad conceptual: los conceptos matemáticos. Tales conceptos son de naturaleza "ideal", expresan construcciones puramente formales cuya intuitividad no está, en general, asegurada, y tienen como referencia unas esencias que se ha convenido en llamar "exactas". Los conceptos fenomenológicos, en cambio, pretenden expresar la naturaleza de las cosas tal como es obtenida por la intuición simple e inmediata, y tienen como referencia esencias "morfológicas", es decir, dependientes de la configuración que adoptan al presentarse a la intuición. Si en el caso de las esencias exactas sólo es necesaria la definición para determinar tanto su significado como su nivel de realidad, en el caso de las esencias morfológicas significado y nivel de realidad son, de modo inverso, el fundamento de la definición. En consecuencia la definición fenomenológica se halla siempre rebasada por la esencia que pretende definir, y a la que procura aproximarse gradualmente por medio del análisis. La definición fenomenológica parece, pues, condenada a la tarea inacabable de abrirse paso entre capas sucesivas de sentido. La misma exigencia fenomenológica de apodicticidad nada puede contra la necesidad de aproximarse paulatinamente a las esencias, está inerme ante la inevitabilidad de que el concepto quede rezagado. Si bien a primera vista, según muestra Levin, "la apodicticidad debería contribuir a la congelación u osificación de las esencias morfológicas", en realidad sería erróneo "identificar la ilusoria búsqueda de la apodicticidad con el intento racional y justificado de conseguir mayor precisión y rigor en las determinaciones eidéticas", dado que, en definitiva "creer que es posible la fijación apodíctica y adecuada de las esencias morfológicas en el lenguaje no es más que un sueño (a dreamer's dream)". (29) Punto de vista ya prefigurado en la tolerancia, preconizada por Husserl en las *Ideen*, hacia la inevitable laxitud conceptual de la fenomenología naciente; tal actitud permisiva se halla plasmada en el interludio "*Zur Terminologie*" de las *Ideen*, donde Husserl señala lo absurdo que le parece "medir una doctrina en desarrollo con la vara externa y formal de una lógica de la terminología", y donde no vacila en afirmar que "para empezar cualquier expresión es buena (*für den Anfang ist jeder Ausdruck gut*), especialmente si es elegida por su apropiado poder evocador, de tal modo que pueda dirigir nuestra mirada a un aconteci-

(29) David Michael Levin, *Reason and Evidence in Husserl's Phenomenology* (Evanston: Northwestern Univ. Press, 1970), 167.

miento fenomenológico claramente captable", terminando el párrafo con la afirmación: "La claridad no excluye cierto margen (Hof) de indeterminación". (30) Husserl oscila aquí, evidentemente, entre afirmar que la imprecisión terminológica es una "enfermedad infantil" de la fenomenología, y que por tanto desaparecerá cuando la doctrina crezca, madure, y se consolide definitivamente, y admitir que la indefinición conceptual es esencial a la fenomenología, y que por tanto hay que resignarse a esa necesidad de indefinida aproximación hacia la exactitud. A pesar de que Husserl fluctúa entre ambas concepciones, es tan drástico al exponer la primera ("para empezar cualquier expresión es buena") como al defender la segunda: "Quienes no están contentos con las mostraciones (Aufweisungen) intuitivas que se les ha dado, y exigen 'definiciones' como en las ciencias 'exactas', o quienes creen poder fomentar la fenomenología acudiendo a un modo de pensar científico y contraintuitivo basado en conceptos fenomenológicos conseguidos mediante un par de toscos análisis de manual, son tan principiantes que no se han enterado todavía de qué es la fenomenología y de cuál es el método exigido por ella." (31)

No hay que olvidar, empero, que la fluctuación terminológica es sólo un aspecto de la doctrina fenomenológica acerca del lenguaje, la cual, como hemos visto, mantiene que toda descripción es, tan sólo, la transcripción o explicitación, siempre perfeccionables, de un sentido preexistente. Por sus características específicas, tal doctrina constituye el fundamento potencial, inmanente a la fenomenología, de un criterio que evaluaría la posi-

(30) Husserl, op. cit., 170.

(31) Husserl, op. cit., 171. El **contingentismo lingüístico** de Husserl acabó por encontrar su plasmación doctrinal adecuada en la problemática de la Lebenswelt; hay que tener en cuenta, sin embargo, que "el recurso a la facticidad del lenguaje y la presencia de la Lebenswelt como el lugar desde donde se realiza el proyecto fenomenológico es ya operante en el inicio de la obra husserliana. El lenguaje es la **mediación** siempre necesaria para la participación en la realidad de las 'formaciones irreales del espíritu'". (Jordi Sales Coderch, **Introducción a la crítica fenomenológica de la razón teórica**, (Barcelona: Secretariado de Publ. de la Univ., 1976), 10). Esta referencia al **status** de mera **operatividad** de determinados conceptos fenomenológicos va a ser desarrollada en el apartado (5) de este Anexo, donde los conceptos "operativos" de la fenomenología son contrapuestos a los conceptos "temáticos".

ción objetiva en la que se sitúan los sistemas de pensamiento que forman la tradición fenomenológica. Es cierto que la importancia de la doctrina fenomenológica del lenguaje sobrepasa nuestro intento de estricta aplicación metodológica, ya que "el descubrimiento y la descripción de un mundo de la experiencia centrado en la percepción, mundo anónimo de la inmanencia (en-deçà), ya armado (dressé) por un sentido que es el que se trata de reactivar" (32) no es tan sólo una nueva manera de describir el engarce de las palabras en el mundo. Más bien se trata, nos dice Granel, de "la identidad fundamental de lo descriptivo y lo eidético, de la subjetividad concreta y de lo a priori no formal, de la conciencia en un sentido no psicológico y de la verdad o del ser en un sentido que no es el de la razón pura". (33) Identidad cuya importancia sería difícil de sobrevalorar, ya que "la razón moderna, después de tres siglos de reinado en los que ha sido confundida con el pensamiento mismo, es 'vista' por éste por primera vez, en abrazada (cernée) en su esencia por medio de su tema transcendental, ya sea como analítica de la unidad del poder de representación, ya sea como ontología formal de la pseudo-región llamada objeto-en-general. La fenomenología está a un paso (au bord) de devolver al pensamiento una posibilidad que desde los griegos estaba fuera de su alcance." (34) Pero a pesar de esta brillante perspectiva hemos de confinarnos, en esta sección, al aspecto de la doctrina fenomenológica que es relevante para esbozar el criterio buscado. Es preciso concentrar nuestra atención sobre el "descubrimiento husserliano del ámbito correspondiente al origen absoluto, iluminado por el noema, y accesible por medio de una descripción [asintóticamente] exhaustiva" (35), ya que con tal descubrimiento quedan justificadas tanto las ideas husserlianas generales acerca del lenguaje, como las tesis sobre el "carácter derivado de las significaciones de orden lingüístico" (36), y en consecuencia, pasando del plano doctrinal al ámbito de la eficacia expositiva, tam-

(32) Marc Richir, "Husserl: une pensée sans mesure", *Critique*, 267-268, agosto-septiembre 1969, 784.

(33) Gérard Granel, *Le Sens du temps et de la perception chez E. Husserl* (París: Gallimard, 1968), 263.

(34) *Ibid.*

(35) Richir, *op. cit.*, 785.

(36) Ricoeur, *op. cit.*, 56.

bién aparece fundamentada "la ausencia en Husserl de vigilancia o inquietud respecto del lenguaje que emplea" (37). En suma, se trata de determinar si, siendo "la intuición pura independiente de todo lenguaje", entonces, como es preceptivo en fenomenología, "la descripción ha de llevar a decir lo que se ve, y a decirlo del modo que sea, refiriéndolo 'entre líneas' si es necesario. Este uso confiado e ingenuo de las palabras presupone la existencia de una transitividad entre ellas y lo que describen, y muestra que Husserl tenía hacia el lenguaje la misma indiferencia que respecto del ser". (38)

e) La improductividad del estrato expresivo. La expresión como "traducción" de un prototexto.

Intentemos profundizar ahora en el carácter secundario de la problemática del lenguaje, o sea en la subordinación del orden lingüístico a la experiencia que precede al lenguaje y que se manifiesta a través del enunciado. El origen de tal doctrina se remonta al mismo inicio de la fenomenología, es decir, al decisivo desplazamiento de la relación intencional desde el plano lógico hasta el plano perceptivo (donde tendría lugar la primera relación significativa de la conciencia con la cosa); desplazamiento que, a su vez, estaba fundamentado en la incardinación de la significación lógica, co-originaria con la expresividad del lenguaje, en una teoría general de la intencionalidad. La progresión desde la lógica hasta la percepción corresponde, desde el punto de vista fenomenológico más general, al "avance" que, paradójicamente, supuso la cartesianización de la fenomenolo-

(37) Richir, op. cit., 785.

(38) Loc. cit., 786. Pero aún hay más. A partir de la actitud fenomenológica básica que propugna la eliminación principal y radical de prejuicios ante "la cosa", equivalente a una voluntad de atradicionalismo, se llega a constatar la necesidad de determinar aquella exclusivamente en relación con el automostrarse de la misma, es decir, con su fenomenalidad; se trata, pues, de que "la cosa" tiene que ser legitimada. "Pero toda legitimación (Ausweisung) tiene necesariamente lugar en el medio del lenguaje, y todo lenguaje es una interpretación de los entes que nos es previamente dada. Este insidioso y peligroso efecto de la tradición es neutralizado mediante una predicación mantenida en estado fluido para así relajar las crispaciones del lenguaje (die Verfestigungen aufzulockern)." (Eugen Fink, *Nahe und Distanz* (Freiburg i. B.: Alber, 1976), 34).

gía, la cual desembocó en el "giro transcendental". Tal avance se plasma en la revolución doctrinal que extrae a Husserl de las LU, ancladas en el estrato predicativo y apofántico de la significación, y lo lleva a las Ideen I, las cuales se orientan en un plano propiamente antepredicativo ("el estrato de la expresión, dejando de lado su capacidad de hacer expresivos otros intentionalia, no es productivo" (39)), es decir, en un horizonte donde el análisis de las correlaciones noético-noemáticas precede el análisis lingüístico, pudiendo aquél ser desarrollado indefinidamente sin que tenga que ser examinada la articulación expresiva. En fenomenología clásica, el nivel pre-lingüístico, en el que tiene lugar la constitución del noema completo (es decir, incluyendo todos sus posibles rasgos y modalidades), precede rotundamente el nivel lingüístico. Por consiguiente la connotación negativa asociada a la reducción fenomenológica tiene que ser eliminada, debiendo ésta ser considerada una constatación positiva que hace aparecer, "no sólo lo que quieren decir las palabras, sino, sobre todo, lo que quieren decir las cosas". Es preciso admitir que en la reducción se opera una vuelta a la experiencia primigenia, lográndose acceder con ella a una percepción pura, equivalente a una conciencia que fuera a la vez irreflexiva, antepredicativa y preexpresiva. En consecuencia, parece válida la analogía según la cual la experiencia precede la expresión y lo percibido al lenguaje, de modo análogo a como un texto original precede la correspondiente traducción, la cual es siempre de orden derivado respecto del texto primitivo. Se trata del tema de la "expresión como traducción", de gran importancia para nuestro criterio evaluativo, y el cual Merleau-Ponty formula con intención epistemológica: "La intencionalidad operativa que corresponde a la percepción suministra el texto del cual el conocimiento pretende ser la traducción a un lenguaje exacto". (40) Trasladando esta expresión al ámbito del comparatismo filosófico encontraremos un sugerente esbozo del criterio buscado. El par "texto-traducción" suministra una referencia objetiva capaz de evaluar la transitividad del sentido detentado por dos sistemas de pensamiento orientados a la descripción de una realidad originaria. Según el punto de vista de la "expresión como traducción", para cada filosofía podría postularse la existencia de un "texto original" o "prototexto"

(39) Husserl, Ideen I, 258.

(40) Merleau-Ponty, *Phen. Perception*, XIII.

en el cual residiría su propia garantía o razón de ser, es decir, un estrato fundamentador oculto que, liberándolo de todas las sedimentaciones que le han sido sobreimpuestas, es imprescindible exponer a la luz. Desde tal punto de vista, y en el caso de dos sistemas filosóficos con un fondo doctrinal común, el criterio capaz de evaluar su vinculación ha de estar basado en establecer la exactitud de su respectiva descripción del estrato fundamentador compartido. El criterio deberá reflejar la medida en que, intentando explicitar tal estado, los dos sistemas se aproximan a su captación "originaria", o sea su aprehensión en forma de "donación inmediata", y por tanto consiguen apropiarse del mismo de una manera más o menos completa. Dicho de otro modo, el criterio en cuestión deberá establecer la relativa fidelidad de cada "traducción" respecto del correspondiente "texto original". Este virtual criterio evaluativo, aunque susceptible de descripciones muy diversas, posee (mostrando con ello su propia reflexividad, plasmada en esta posibilidad de autoaplicación) un núcleo esencial "antepredicativo" (el cual, a su vez, es la causa de que sea múltiplemente describible). En definitiva se trata (según una nueva formulación del posible criterio, aunque, en coherencia con lo que antecede, hay que admitir que lo operativo en él consiste en lo que no ha sido formulado o tematizado) de extraer de los textos fenomenológicos un imperativo que se halla latente en ellos, y el cual conduce a analizar las doctrinas de Husserl y del primer Heidegger como transcripción de un sentido preexistente, compararlas atendiendo a la fidelidad con la que realizan tal explicitación, y tomar la presencia relativa de tal fundamento común como referencia objetiva para cualificar toda filiación que haya podido ser postulada.

4. Motivación filosófica e itinerario motivado. Las consecuencias metodológicas de la autointerpretación husserliana. Teleología y sedimentación.
- a) La autointerpretación husserliana del "giro transcendental". Continuidad y ruptura entre actitud natural y transcendentalismo cartesiano.

Una tercera modalidad de recurso valorativo resulta de analizar los conceptos con los que el propio Husserl aborda los problemas de filiación, influencia y continuidad entre posiciones filosóficas. Se podrá objetar que la atención que Husserl reservó para los problemas específicamente históricos fue siempre escasa, por lo cual la pretensión de elaborar un criterio de validación no doxográfico para el comparatismo filosófico, partiendo de las muy ocasionales manifestaciones a este respecto de nuestro filósofo, no deja de tener un aire voluntarista y forzado. Aunque, a primera vista, parece que se trata de una objeción fundada, no debe olvidarse que, en realidad, sí que existió para Husserl al menos un problema de índole filosófico-evolutiva, el cual estuvo centrado, igual que el que nos ocupa en este trabajo, sobre una temática dual (formada, al mismo tiempo, por una continuidad y por una ruptura), y que, del mismo modo, ha sido intensamente controvertido por los historiadores de la filosofía. Tal problema histórico, el único de esta clase que se halla presente en el pensamiento husserliano, es, en realidad, un problema no de hetero-interpretación sino de **auto-interpretación**, ya que sobreviene en la evolución filosófica del propio Husserl, y es, por tanto, immanente a la fenomenología. Se trata de la mutación operada en la filosofía de nuestro autor a partir de la orientación epistemológica de las LU y hasta el transcendentalismo cartesiano de las Ideen. A este problema estuvo dirigida desde 1913 la atención autointerpretativa de Husserl, quien pretendía, por un lado, justificar sus propias tomas de posición, pero también, y sobre todo, quería determinar el sentido que había tenido la progresiva alteración de sus postulados. Husserl estaba motivado, en definitiva, por la necesidad de validar el propio devenir de la fenomenología. Es importante señalar que los historiadores han interpretado la transición de las LU a las Ideen a veces como un salto en el vacío, y en otras ocasiones como una evolución sin ruptura alguna; se ha subrayado, a menudo, la continuidad de tal evolución, pero también, frecuentemen-

te, ha sido defendida la heterogeneidad de las posiciones fenomenológicas respectivamente anteriores y posteriores a las Ideen. En suma, encontramos en las actitudes asumidas ante este problema histórico una réplica del arco interpretativo que hemos explorado en la Iª Parte al referirnos a la controversia sobre la reivindicada filiación fenomenológica de SuZ. Centrándonos, sin embargo, en el caso de Husserl, ¿cómo interpreta este filósofo su propia traslación doctrinal desde el descriptivismo realista de las LU al idealismo transcendental de las Ideen?

También en este tema fluctúa Husserl. En ocasiones señala la existencia de cierto grado de continuidad en el sentido que respectivamente detentan ambas obras: "El camino que lleva de las Logische Untersuchungen a las Ideen es el mismo camino que conduce, del primer y todavía imperfecto acceso (Erschliessung) a la tarea a realizar (Aufgabe), hasta la sistemática formación del arte de interrogar (incólume ante los prejuicios naturalistas) la pura subjetividad de la conciencia, interpretándola, ya que precisamente se está en ella (als in ihr Stehender), a partir de sí misma y de su propia esencia". (41) Sin embargo, en otras ocasiones interpreta Husserl su propia evolución como un desplazamiento entre dos posiciones radicalmente distintas. Según esta autointerpretación alternativa se trataría de una mutación a nivel conceptual, de manera que las dos obras mencionadas poco habrían tenido que ver entre sí. En el prefacio a la reedición en 1913 (año de publicación de las Ideen) de las LU afirma Husserl: "Después de haber hecho imprimir [las LU] continué sin más demora mis investigaciones. Aclaré obscuridades recalcitrantes y desenmarañé ambigüedades; algunas observaciones aisladas, a las que en un principio no se podía atribuir especial importancia, pasaron a cobrar una significación fundamental. En pocas palabras: por todo el ámbito original de investigación se multiplicaron (überall vollzogen sich) no sólo los añadidos (Ergänzungen) sino también las reevaluaciones (Umwertungen)". (42) Y añade que al ser tan radicales las alteraciones que se veía precisado a introducir en las LU, decidió abandonar el proyecto de publicar una nueva edición, y se concentró en la

(41) Husserl, Nachwort, 158.

(42) Idem, LU I, IX. (No son aceptables las habituales traducciones de Umwertung por el pseudonietzscheano "transmutación" o el difuso "transvaloración".)

redacción de una "presentación general y al mismo tiempo substancial (inhaltsreich) de la nueva fenomenología" (43), de la cual surgieron las Ideen. Husserl señala, pues, en este escrito, en contraste con su punto de vista referido al principio de este párrafo, que la diferencia entre ambas obras es rotunda; opinión que, a pesar de haber sido formulada por el propio autor, no ha sido tenida en cuenta por los historiadores que señalan una obvia continuidad entre las LU y las Ideen. Ricoeur es posiblemente el ejemplo más notable: "Las Ideen en modo alguno (pas du tout) se oponen a las LU, significando el paso de una a otra obra que la fenomenología accede a una nueva dimensión de la conciencia. Y si bien se puede objetar que las LU arrebatan a la subjetividad las verdades lógicas que las Ideen subsumen de nuevo en aquélla, sólo se trata de que el término 'subjetividad' no tiene en ambas obras el mismo sentido. (...) Para descubrir una contradicción entre ellas habría que atribuir a las LU un platonismo que éstas están lejos de contener, y a las Ideen un idealismo subjetivo que las deformaría". (44)

- b) Los conceptos de "motivación filosófica" y de "itinerario motivado". El dilema entre mundanidad y transcendentalismo. El concepto de Selbstverständigung.

Como acabamos de referir, y según manifiesta el propio autor, a causa de que "se multiplicaron las reevaluaciones" sobre múltiples aspectos de las LU se vió precisado Husserl a escribir las Ideen. Husserl explica el desplazamiento entre las posiciones sistemáticas correspondientes a ambas obras como el efecto de una "motivación filosófica", cuyas consecuencias sobre su pensamiento describe minuciosamente en el célebre Nachwort (Epílogo) a las Ideen, publicado por primera vez en 1930. Allí expone la relación, compuesta al mismo tiempo de contraste y de correspondencia, que existe entre las dos actitudes (Einstellungen) posibles ante la realidad: la actitud mundana (weltliche), de alcance psicologista y naturalista, que

(43) Ibid.

(44) Paul Ricoeur, "Introducción du traducteur", en: Edmund Husserl, *Idées directrices pour une Phénoménologie*, (París: Gallimard, 1950), XXXI y XXXII. (Se trata de la traducción al francés de las Ideen.)

toma fácticamente como entes al mundo, al yo humano, y por lo tanto al propio yo; y la actitud transcendental, para la que, ante todo, detenta validez óptica (Seinsgeltung) el yo transcendental, o sea el yo como absoluto en sí y para sí, previo a todo ser mundano. Husserl subraya que en el paso de una actitud a otra no solamente se produce una transformación del sentido (Sinnumwandlung) correspondiente al contenido total (fenomenológico y psicológico) del psiquismo, sino, y sobre todo, que tal contenido se vuelve fenomenológico-transcendental si se considera desde la actitud transcendental, y se torna meramente psicológico con la actitud natural. Enfrentados a esta co-presencia de los dos sentidos posibles del mismo contenido psíquico, y teniendo en cuenta su dual pero impreferible validez, y por tanto su idéntico derecho a ser descritos objetivamente, es preciso que nos interroguemos acerca de cual es la circunstancia que determina el desplazamiento desde la actitud natural hasta la transcendental. Conviene, en definitiva, que nos preguntemos por la causa de la traslación entre dos posiciones que no sólo detentan la misma relevancia, sino que, además, y sobre todo, se corresponden estrictamente. Es necesario inquirir, en suma, por las razones del precedente histórico que se halla en el origen de este cambio de actitud. Hay que esclarecer el acaecer inaugural de esta metamorfosis teórica cuando, habiendo dejado de lado los retoques a las LU, empezó Husserl a escribir las Ideen. A la dificultad que presenta tal interrogación alude Husserl en el Nachwort al señalar que la correspondencia entre las dos actitudes "permanece aun cuando a causa de una motivación filosófica queda abandonada una psicología descriptiva y fenomenológica, y es puesta en marcha (wird ins Werk gesetzt) una fenomenología transcendental, es decir, cuando por medio de la reducción fenomenológica se tematiza el yo transcendental" (45). Ante todo llama la atención que, en el mismo Nachwort, esta decisiva

- (45) Husserl, *Nachwort*, 146. Entre los autores contemporáneos es, sin duda, Manfred Frank quien suministra la definición más clara de motivación filosófica, concepto que opone nítidamente al de fundamento. "'Motivación' designa una forma de fundamentación (Begründung), la cual sólo se vincula (anschliesst) con el correspondiente fundamento en los casos en los que éste ha sido previamente hecho accesible, por medio de la adecuada interpretación, en tanto que fundamento. Por consiguiente pueden considerarse motivadas las consecuencias que, lejos de corresponder a una necesidad ciega, toman (libremente) posición respecto de lo que las propicia (zu ihrem Anlass)." (Manfred Frank, *Was ist Neostukturalismus?*, (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983), 553). Frank precisa todavía más la noción de motivación filo-

"motivación filosófica" parezca eludir una conceptualización adecuada. A primera vista, entre adoptar la actitud mundano-natural o asumir la actitud trascendental no hay, rigurosamente hablando, una diferencia de un orden tal (nos referimos a las razones para la elección de actitud, no a las actitudes mismas, en sí radicalmente heterogéneas) que obligue a decidir entre ambas, dificultando con ello una tematización global del problema, centrada en la motivación que impele a pasar de una actitud a otra. Aunque, mirándolo bien, nos dice Husserl, sí que existe tal diferencia; pero es aparentemente de un orden tan insignificante que nuestro filósofo la llama "Nuance" (matiz), al tiempo que concede que "tal matiz, surgido de un mero cambio de actitud, va a tener una significación decisiva para toda auténtica filosofía. Para que esta significación se haga evidente, el que filosofa (der Philosophierende) tiene que ponerse en claro ante sí mismo (durch eine Selbstverständigung) qué es lo que pretende con la filosofía, y si es que, de verdad, prefiere dedicarse a algo que sea distinto de una ciencia positiva, o sea, distinto de la dominación teórica de un mundo prefabricado por la experiencia". (46) El matiz diferencial que existe entre las actitudes natural y trascendental viene expresado por la tradicional contraposición entre filosofías naturalistas y aprioristas, mundanas y transcendentales, cientifistas y fundamentalistas. Por lo tanto, la cuasi-inasibilidad conceptual de la "motivación filosófica" que empuja a modificar la actitud (y que provocó tal cambio en Husserl después de la redacción de las LU), se

sófica aplicándola a la teoría de la acción. "Un motivo es un fundamento que sólo puede determinar una acción a la luz de una previa interpretación que lo hace accesible precisamente en tanto que fundamento. Un agente propiciador de la acción (ein Handlungsauslöser) que sólo es eficaz por efecto de una interpretación que lo reconoce y cualifica como fundamento, en modo alguno puede ser concebido como agente causal (causale Ursache) de la acción." (Loc. cit., 554). En su libro sobre Schleiermacher insiste Frank en el contraste entre causa y motivación. "Las acciones son, por principio, independientes de la necesidad y pueden ser tan sólo motivadas, es decir, ejecutadas y comprendidas por la mediación de un intérprete." (Manfred Frank, *Das individuelle Allgemeine*, (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977), 324). En esta misma obra extrae Frank tajantes implicaciones hermenéuticas de la especificidad de la motivación filosófica: "Las interpretaciones se dejan motivar, pero no se dejan vincular con necesidad alguna (Interpretationen lassen sich motivieren, aber lassen nicht necessitieren)." (Loc. cit., 323).

(46) Husserl, *Nachwort*, 147.

debe a que se trata de una motivación rigurosamente in-substancial. La positividad de tal motivación, en efecto, queda diseminada en un proceso de donación de sentido, y el contenido de la misma, de naturaleza esencialmente interpretativa, bien pudiera llamarse "histórico" en la medida que es detectable (aunque la localización de esta motivación en el pasado filosófico plantee los mismos enigmas que en el caso de Husserl) en la multiplicidad de posiciones acerca de la estructura óptica de la realidad que ha recogido tradicionalmente la doxografía filosófica.

Por consiguiente, nos dice Husserl, en la *Selbstverständigung* que cada filósofo asume (es decir, en la puesta en claro consigo mismo y, al mismo tiempo, ante y para sí mismo: hay en este término una connotación decisionista además de la denotación cognitivista) acerca de "qué es lo que él mismo pretende con la filosofía" (47), radica el sentido de la "Nuance" o matiz antes referido, y tal puesta en claro constituye la posición desde donde se decide entre las dos actitudes posibles, natural o transcendental, de modo análogo a como el mismo Husserl tuvo que acometer la decisión de pasar del planteamiento de las LU al de las Ideen. Surge así la dificultad de establecer una relación de precedencia entre la mencionada *Selbstverständigung*, obligada para cada filósofo, y la "motivación filosófica" que le inclina a adoptar una u otra actitud. Husserl deja bien claro que estos dos términos no designan lo mismo: "Cuando esta *Selbstverständigung* se lleva a cabo con radicalidad y coherencia reales, en ella surge (in dieser *Selbstverständigung* entspringt) una motivación necesaria que obliga al yo filosófico a reflexionar sobre qué es lo que en la propia subjetividad (y en la totalidad de la experiencia mundano-natural, tanto real como posible, que posee aquélla) funciona realmente como un yo vivenciador y cognoscente, o sea a reflexionar sobre lo que es previo a todo conocimiento natural de sí mismo, es decir, al conocimiento de sí mismo como persona-en-el-mundo

- (47) El texto dice exactamente: "eine *Selbstverständigung* des Philosophie-renden hinsichtlich dessen, worauf er unter dem Titel Philosophie eigentlich hinaus will." (Ibid.) Con el término *Selbstverständigung* se dice que no se trata tan sólo de comprender el problema de uno mismo ante la filosofía, sino, y sobre todo, de comprenderse a sí mismo a través de este problema. Esta sobrecarga semántica corresponde, de hecho, a dos lecturas diferenciadas del término, es decir, a "*Selbst-verständigung*", y a "*Selbstverständig-ung*".

que siente, piensa, actúa, etc." (48) Hay que hacer notar que Husserl no dice "de ella surge", como si la motivación fuera un derivado de la Selbstverständigung, sino que dice "en ella surge", indicando así que se trata de una componente, momento, o dimensión de la misma. Apunta con ello a una autonomía de la motivación filosófica, subraya una independencia relativa del proceso motivador respecto del introspeccionismo (al fin y al cabo éste es siempre naturalista, ingenuo, mundano y no reducido) que corresponde a la Selbstverständigung. Es decir, no se trata de que cada filosofía dependa de la Selbstverständigung del correspondiente filósofo, sino que entre la motivación filosófica individual y la posibilidad objetiva de la filosofía se establece un vínculo de mutua posibilidad: "Sólo cuando esta motivación se convierte en discernimiento (Einsicht) vivaz y compulsivo (lebendig und zwingend) se echa de ver que, lo que en realidad decide sobre el ser y el no-ser de una filosofía, es la 'matización' (Nuancierung) que conduce de la psicología pura a la fenomenología trascendental". (49) Se trata, pues, en suma, de "una motivación que impele a ir más allá de la positividad de la vida y de la ciencia, y que hace necesaria la redistribución (Umstellung) trascendental". (50) En este punto de la autointerpretación husserliana

(48) Ibid. Husserl precisa este pensamiento en la *Krisis*: "Lo primero-en-sí (das an sich Erste) no es el ser del mundo (das Sein der Welt) en su incuestionable evidencia, y por lo tanto no tiene sentido preguntarse por su realidad objetiva; ya que lo primero-en-sí es la subjetividad, y precisamente en tanto que es lo que, primero, antecede al ser del mundo, y, luego, lo racionaliza u objetiviza." Husserl, *Krisis-Ströcker*, 76.

(49) Loc. cit., 148.

(50) Ibid. La motivación que llevó a Husserl de las LU hasta el "giro trascendental" habría surgido, de este modo, con la misma "necesidad interna" de las más importantes "sucesiones filosóficas": Aristóteles respecto de Platón, y Heidegger en relación con el mismo Husserl. "La fenomenología de Husserl, entre las reducciones eidética y trascendental, recapitula (spielt nach) el drama discipular entre la Academia y el Peripatos. (...) La clarificación del momento de realidad que corresponde a lo eidéticamente reducido sobrevino con la misma inevitabilidad (Unausweichlichkeit) con la que Aristóteles siguió a Platón. Tras un decenio de incertidumbre sobre la identidad de los objetos fenomenológicos, el giro trascendental (o mejor, la clarificación trascendental) aportó el equivalente de la inferencia (Folgerung) que Aristóteles había extraído del platonismo." (Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986), 367-368).

surge el tema -para nosotros de extrema importancia- del "itinerario motivado" o sea del *Motivationsweg*. Husserl considera que la "motivación filosófica" que acabamos de referir, del mismo modo que orienta a cada filósofo en su propia *Selbstverständlichkeit*, a él le arrancó de la actitud natural (51) de las LU llevándole al transcendentalismo de las *Ideen*. Tal "motivación filosófica" posee, además, el efecto peculiar de conducir activamente a la superación de las aporías que puedan surgir en la afirmación de la actitud transcendental. Asimismo, una vez asegurada ésta, la motivación fija el itinerario a seguir en la sistematización de los resultados conseguidos por medio de la reducción fenomenológica. "La reacción de escándalo que provocaron el idealismo fenomenológico y el solipsismo que supuestamente la acompaña, como si tales estereotipos (*Vorzeichnungen*) filosóficos contuvieran lo único esencial, dificultó la recepción de |las *Ideen*|; mientras que, en realidad, sólo se trataba de un itinerario motivado (*Motivationsweg*) que, a partir del problema de la posibilidad del conocimiento objetivo, llevó al convencimiento de que el verdadero sentido de tal problema necesariamente conduce al yo puro, es decir, al yo que es en sí y para sí." (52) Con la proclamación del idealismo fenomenológico manifiesta Husserl, al mismo tiempo, su oposición a que su doctrina se vea envuelta en la querrela clásica, compuesta ad nauseam de refutaciones recíprocas, que históricamente mantienen idealismo y realismo. Advierte Husserl que sus conceptos de "motivación filosófica" y de "itinerario motivado", a causa de la inmunidad de que ambos gozan respecto de todo procedimiento lógico-argumentativo de impugnación, así como por estar vinculados con la evidencia que suminis-

- (51) Es preciso captar el matiz de la distinción entre el "naturalismo" correspondiente a la actitud natural y el naturalismo reduccionista. La actitud natural o mundana se halla asociada a la creencia ingenua en la realidad óptica de los objetos de la experiencia; el naturalismo (del cual son variantes el psicologismo, el sociologismo y el antropologismo), aunque fundamentado acriticamente en la actitud natural, preconiza además la solución reductiva y pragmática de los problemas filosóficos mediante el recurso a una positividad universalizada. A este respecto las LU son "naturalistas" en cuanto que, confinadas a una actitud "natural", no son todavía transcendentalistas, y al mismo tiempo son rabiosamente antinaturalistas en su acérrima oposición al psicologismo.
- (52) Husserl, op. cit., 150. Con esta insistencia en considerar sus obras tan sólo como los mojones de un itinerario, se anticipa Husserl a la divisa heideggeriana "*Wege, nich Werke*".

tra la intuición pura, poseen un estatuto pre-lógico. Ambos conceptos, en efecto, generan la lógica de la actitud transcendental, al tiempo que implícitamente denuncian la aporética latente en la actitud mundana. El "contorno idealista (die Umrisse des Idealismus)" de la doctrina hecha accesible por la motivación filosófica, "no es posible rebatirlo argumentando objeciones. Las motivaciones en dirección a un 'idealismo' siguen adelante (bleiben bestehen) a pesar de los eventuales añadidos y mejoras que puedan efectuarse sobre la posición pre-transcendental. Con lo cual se hace necesario que el impulso hacia una revisión del problema transcendental, correspondiente a la mencionada finalidad motivada (Motivationszweck), sea considerado en su fundamental contenido metodológico". (53) La "motivación filosófica", es, pues, para Husserl, el contenido definitivo de la filosofía; la evolución filosófica equivale a la fidelidad a dicha motivación, y la construcción doctrinal es el recorrido por el "itinerario motivado". Todo lo demás son "añadidos y mejoras" cuya importancia sólo puede ser mínima; ya que "a pesar de ellas, las motivaciones siguen adelante".

c) **El concepto de motivación en fenomenología. Transcendencia de la cosa y transcendentalidad del yo. Motivación contra causalidad.**

Los conceptos de motivación y de itinerario motivado fueron aplicados por Husserl en el Nachwort de 1930 a su propia evolución filosófica. Al mismo tiempo quedaba establecida su validez universal, basada en el hecho de que ambos conceptos surgen en la Selbstverständigung que es indispensable para todo filósofo, al tiempo que describen las pautas que su pensamiento ha de seguir. Sin embargo, lejos de tratarse de conceptos de nueva factura, ambos tienen, sobre todo el de motivación, importantes precedentes en el corpus fenomenológico anterior a 1930. El término *motivación* aparece en los escritos fenomenológicos, de modo claramente paralelo al binomio ex-

(53) Los. cit., 152. La Selbstverständigung husserliana, en definitiva (y en tal coincidencia reside su valor resolutivo de cara al problema que estamos intentando resolver), prefigura el "itinerario motivado" que Heidegger tendrá que recorrer. "En su relación con Heidegger encontró Husserl la situación de partida (Anfangssituation) de su propio camino de pensador." (Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986), 17).

pectativa-realización, en múltiples y dispares ocasiones, encontrándose primordialmente vinculado a la percepción, la constitución y la teleología. Pero esta diversidad en modo alguno vulnera una unidad de sentido que Husserl deja bien clara en las *Ideen*: "El concepto fenomenológico fundamental de motivación, al que accedí con la demarcación de la esfera fenomenológica pura realizada en las LU (y que surgió en contraste con el concepto de causalidad, referido a la esfera de la realidad transcendental), es una generalización del concepto de motivación que empleamos al decir, por ejemplo, que pretender los fines motiva para aceptar los medios. Aunque el concepto de motivación acepta matices diversos, la ambigüedad resultante es inocua, e incluso llega a parecer necesaria cuando se elucida el estado de cosas (*Sachlage*) que la ha producido". (54) La unidad de sentido que corresponde al concepto de motivación parece consistir, pues, en la relación de oposición que lo enfrenta al concepto de causalidad, es decir, en el vínculo negativo que hemos anticipado en la nota 45. Un examen de las funciones de la motivación fenomenológica nos va a confirmar esta hipótesis.

Ya en las *Ideen* emplea Husserl el concepto de motivación para explicar el enigma que presenta la transcendencia de las cosas (*des Dinglichen*) respecto de la conciencia empírica (*das erfahrende Bewusstsein*). Señala, ante todo, la dificultad de justificar este concepto de transcendencia (55) de las cosas "ya que no se ve de dónde se pueda obtener, como no sea (es sei denn) de los propios contenidos esenciales de la percepción, o sea de las características interconexiones a las cuales llamamos 'experiencia legitimadora'. La idea de esta transcendencia viene a ser, por lo tanto, el correlato eidético de la idea pura de esta experiencia legitimadora" (56). Tal punto de la partida es válido para toda modalidad de transcendencia, tanto si ésta es real como si sólo es posible; y el hecho de que no pueda darse objeto alguno, de la clase que sea, sin que tal objeto tenga forzosamente que ver con la conciencia, nos prueba que esta pretensión de univer-

(54) Husserl, *Ideen*, 89.

(55) De paso indica Husserl que la transcendencia, diríamos que con minúscula, de las cosas respecto de la conciencia, es el *baremo* (*das Mass*) para todos los enunciados racionales sobre la Transcendencia. (*Ibid*)

(56) *Ibid*.

salidad no es exagerada. Dicho con las palabras, cargadas de ecos kantianos, del propio Husserl: "La posibilidad de ser un objeto para la experiencia (die Erfahrbarkeit), no indica una vacía posibilidad lógica, sino una posibilidad motivada en el entramado de la experiencia (im Erfahrungszusammenhange). El entramado de la experiencia no consiste más que en un entramado de la motivación, el cual empuja continuamente a asumir nuevas motivaciones y a transformar las motivaciones ya formadas" (57). La existencia de las cosas para la conciencia no puede ser debida a la misma causalidad que establece una regularidad en el ámbito de las cosas mismas, sino que, en todo caso, será debida al mismo factor que suscita la interpretación de los contenidos de la conciencia como rasgos o características de cosas que "están fuera" de la misma conciencia, es decir: la entidad que Husserl llama aquí "motivación". Con lo cual, este impulso hacia la proyección o heteroatribución por parte de la conciencia misma, ha de ser a su vez necesariamente atribuido, ante la inexistencia de una instancia explicativa más satisfactoria (Husserl admite sin reticencia alguna que defiende esta explicación porque no tiene otra alternativa) al mismo entramado (Zusammenhang) de la experiencia. Dicho más concisamente: la atribución a las cosas de los contenidos de nuestra experiencia está motivada (motivación proyectiva o transcendental) por la estructura de la experiencia misma, estructura que consiste, a su vez, en una motivación (motivación en cierto modo intrínseca a la conciencia) que impele la experiencia a asumir y elaborar continuamente nuevas motivaciones proyectivas. Hay que hacer notar, sin embargo, que esta división de la motivación en proyectiva e intrínseca tiene una finalidad más expositiva que analítica, ya que en fenomenología es fundamental admitir la codeterminación de la constitución y de lo que se puede describir como la "necesaria autoexposición a la revisión e incluso a la anula-

(57) Ibid. La centralidad del concepto de motivación aún para una filosofía que, como la fenomenología transcendental, pretende una fundamentación absoluta y, por tanto, carente de toda presuposición, no ha pasado por alto a de Boer: "Me he propuesto mostrar como el idealismo transcendental de Husserl puede ser comprendido por medio de su obra anterior, como culminación de las tendencias iniciales de su pensamiento. Esta convicción se halla en conflicto con el postulado de Fink sobre la 'in-motivación transcendental' de la fenomenología, y está en desacuerdo con el mismo Husserl." (Theodore de Boer, *The Development of Husserl's Thought*, trad. de T. Plantinga, (La Haya: Nijhoff, 1978), 504).

ción por parte de lo ya constituido" (58), o sea una autoexposición a la "falsificación", como se suele decir empleando un anglicismo intolerable. La fenomenología contempla, pues, como indisociables estas dos motivaciones: la motivación hacia el objeto auspiciada por la conciencia, y la motivación, fomentada por el objeto de la conciencia, hacia nuevas motivaciones dotadas de capacidad "revisionista". En suma: hay objeto a causa de que el entramado de los contenidos que corresponden al mismo (o sea de lo que en la transcendencia pasa a ser las características, rasgos o propiedades del objeto) ha motivado la postulación de dicho objeto; pero al mismo tiempo, el objeto ya postulado motiva la reelaboración de los contenidos que le "dieron el ser". El objeto motiva, por lo tanto, que sean "asumidas y transformadas" las motivaciones que condujeron a su misma transcendencia.

Como consecuencia de esta problemática, señala Husserl la necesidad de que exista una multiplicidad de motivaciones específicas, en estricta correspondencia con los tipos de objetos cuya constitución promueven; así han de surgir motivaciones más o menos complejas o definidas, según que se trate de objetos conocidos o no conocidos, objetos reales o meramente posibles. El rasgo común a todos los casos de motivación es, sin embargo, la postulación de objetos a partir de la mera evidencia, es decir, en función del entramado de la experiencia perceptiva. Es común a toda motivación tender a la constitución de una realidad física o material a partir de una realidad psíquica, y por tanto de orden fundamentalmente distinto al de aquélla, circunstancia que se debe a que "la cosa material se constituye como unidad de esquemas", siendo el esquema, a su vez, la unidad en la di-

- (58) Es obvia, en este punto, la premonición de signo popperiano que se halla contenida en la teoría fenomenológica sobre la constitución del objeto en la conciencia. Un objeto vendría a ser el analogón de una "teoría satisfactoria", ya que ambas entidades surgen de un "salto hacia adelante", imaginativo y creador, que les sitúa mucho más allá de los datos inductivos disponibles; y además no solamente tienen ambas por condición necesaria de existencia de exposición indefinida al efecto anulador de nuevos datos (susceptibles, por tanto, de entrañar la -como suele decirse- "falsificación" tanto del objeto como de la teoría), sino que, además, el sentido último que tiene el hecho de que hayan sido postulados (puesto que, en ambos casos, se trata de la expresión tentativa de una posibilidad, desprovista de rotundidad tética) consiste en su función de **motivar** incesantemente los intentos de corroboración, los cuales, en caso de fracasar, significan la "falsificación" definitiva de ambos.

versidad de Abschattungen o perfilaciones. "O sea", prosigue Husserl, "y dicho con mayor precisión, que la cosa se constituye como la unidad de los necesarios procesos de interconexión que son propios de la interdependencia presentada por la misma diversidad de esquemas", mientras que, añade, "el psiquismo, por el contrario, no esquematiza" (59). Con estas precisiones queda caracterizada la "diferencia abismal" que existe entre las realidades psíquica y material. Sin embargo la conciencia "tiende un puente" precisamente sobre tal diferencia cuando, con el fin de establecer el sentido de la experiencia perceptiva, es decir, para que ésta se convierta en la experiencia de objetos estables, ejecuta los dictados de la motivación que se halla presente en la conciencia misma de la cosa. El núcleo de esta problemática reside en la circunstancia de que la "diferencia abismal" es, al mismo tiempo, una "unión íntima" ("la cosa física no es nada extraño (fremd) a lo fenoménico, lo sensible, lo dado-en-sí-mismo; la cosa es, por el contrario, algo que es revelable en lo fenoménico, y, precisamente, es a priori sólo originariamente revelable en lo fenoménico" (60)), paradójico estado de cosas que justifica la importancia fundamental de la "motivación" a la que |ya| hemos aludido, ya que por medio de la misma se hace posible explicar cada uno de los dos tipos de realidad a partir del otro. El abismo entre lo psíquico y lo físico o material es, en efecto, superado por la misma intrínseca y apriorística unión de ambos, pero al mismo tiempo tal unión sólo se puede dar por sobrevenir simultáneamente la transcendencia del objeto físico. Se trata, por consiguiente, de pensar simultáneamente la transcendencia de la cosa y la transcendentalidad (61) (entendida como no-

(59) Idem, *Ideen II*, 127.

(60) Idem, *Ideen I*, 99. Este estado de cosas lo expone Fink con admirable claridad al afirmar: "Las posibilidades latentes en el sentido de una cosa no pueden ser estimadas de un vistazo (Ueberschlag), sino que sólo pueden ser determinadas recorriendo el camino marcado por la variación de lo que es posible representarse intuitivamente. Tal variación viene guiada por posibilidades motivadas, las cuales residen en el recuerdo de las determinaciones de la cosa captadas anteriormente, y en la presencia de los signos que apuntan a una posible alteración de las mismas." (Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie, 1930-1939*, (La Haya: Nijhoff, 1966), 216).

(61) "El transcendentalismo afirma que el sentido óntico del mundo pre-dado (vorgegebene) en la experiencia es una construcción subjetiva, un desempeño de la vida perceptiva y precientífica; en cambio la característica del objetivismo es situarse en el firme (Boden) aportado

-mundanidad, no-objetivismo, como imposibilidad de confusión con la subjetividad de orden psicológico-empírico-concreto) del yo. Husserl, a fin de resolver, sin recurrir al escepticismo, el mismo enigma con el que Hume (62) se enfrentó (¿cómo puede la objetividad ser constituida por el desempeño subjetivo del yo concreto?) adopta un subjetivismo transcendental centrado en el acaecer puro de la conciencia. No se trata tan sólo (aun cuando tal extremo sea muy importante) de que en este "acaecer puro" radique la motivación que empuja a considerar que nuestra experiencia perceptiva es una experiencia de objetos estables, sino que la constatación más importante es que, al mismo tiempo, en el "acaecer de la conciencia" también reside la instancia que Husserl llama "motivaciones o motivos de razón" (Vernunft-motiven). Se trata de un factor que no se limita a suscitar la inferencia de objetos, predicados y relaciones a partir de los datos de la experiencia, sino que, y sobre todo, empuja a organizar un mundo sobre el cual podemos razonar y argumentar; es un factor que impele a considerar, en suma, que el mundo es racional, al presentársenos como una colección de objetos que, por ser el soporte de predicados definidos, gozan de relativa estabilidad. "En el subsuelo (Untergrund) de la experiencia natural se establece (atabliert sich) el pensamiento referido a las cosas físicas, el cual, al seguir las motivaciones que dispone el entramado de la experiencia perceptiva, se ve forzado a realizar construcciones intencionales obedeciendo estrictamente lo que exige la racionalidad." (63)

por el mundo revelado por la experiencia perceptiva, y desde allí preguntar por la 'verdad objetiva' de tal mundo." (Husserl, *Krisis-Ströcker*, 75).

(62) Cf. Richard T. Murphy, *Hume and Husserl*, (La Haya: Nijhoff, 1980), *passim*.

(63) Husserl, *Ideen I*, 100.

d) La motivación teleológica en la historia de la filosofía. La doctrina de la sedimentación originaria del sentido.

A pesar del papel determinante que, como acabamos de ver, detenta el concepto de motivación en la fenomenología que gira alrededor de la correlación, la constitución y la transcendencia, es todavía de mayor importancia (y decisiva para nuestro esbozo metodológico y criteriológico) su función en la teoría genética de la Lebenswelt, y afecta particularmente la interpretación husserliana del origen de las construcciones intelectuales. Tal interpretación es solidaria de un planteamiento teleológico centrado en la noción de "sedimentación". "Nuestras consideraciones no son históricas en el sentido tradicional, sino que más bien pretendemos hacer inteligible la **teleología** en el devenir histórico de la filosofía, y al mismo tiempo clarificar nuestra propia posición filosófica refiriéndola al hecho de que somos sujetos portadores de la mencionada teleología". (64) Husserl procede, en consecuencia, al análisis de la teleología que opera en el devenir de toda filosofía, articulándolo sobre una noción de motivación que es correlativa de la "motivación filosófica" estudiada en los párrafos precedentes. Lo mismo que aquélla, tal motivación se halla determinada negativamente por su relación contradictoria con el concepto de causalidad; con palabras del mismo Husserl, se trata de "escrutar (erschauen) no desde fuera, desde los hechos, y como si el devenir temporal, al cual nosotros mismos nos debemos, no consistiera más que en una superficial sucesión causal", sino que, por el contrario, se trata de "escrutar desde dentro". (65) Sin embargo, para llevar a cabo tal programa de inmersión en la interioridad del sentido histórico de la filosofía, reconoce Husserl que es preciso revisar a fondo el precipitado conceptual de la historiografía filosófica: "Es fundamentalmente falso el dogma dominante que constata una separación de principio entre esclarecimiento (Aufklärung) epistemológico y explicación histórico-social-psicológica, o sea entre causación estructural y origen genético, al menos si no se restringe previamente la extensión de los conceptos 'historia', 'explicación histórica' y 'génesis' hasta un punto no permitido por el uso actual de los mismos. (...) Una explicación, del tipo

(64) Idem, *Krisis-Ströcker*, 77.

(65) *Ibid.*

que sea, no es más que un desvelamiento (Enthüllung) histórico. La totalidad del presente cultural 'implica' la totalidad del pasado cultural, y lo hace con un grado de generalidad determinado estructuralmente (in einer strukturell bestimmten Allgemeinheit)." (66) Es tan decisivo el sistema de correspondencias que Husserl descubre entre la constitución del objeto para la conciencia y la formulación de una construcción intelectual, que en el desarrollo de esta concepción teleológica de la historia de la filosofía reaparece el tema de la Selbstverständigung del filósofo (la puesta en claro ante sí, para sí, y consigo mismo), es decir, el fundamento de la motivación que lleva de la actitud mundana a la transcendental, y que, en el presente contexto, es designada como "Selbstbesinnung". Constitución del objeto (en general) y construcción de una teoría (acerca del ámbito que sea), son, en definitiva, "Leistungen" (prestaciones, desempeño) del sujeto, y constituyen, por tanto, dos aspectos de una misma problemática. "Explicar la historia retrocediendo (in Rückfrage) hacia la protoimplantación de los objetivos que iban a vincular entre sí la sucesión de las generaciones por venir (objetivos que persisten en ellas como sedimentación, pero que son siempre reanimables, y por tanto criticables una vez revitalizados), lo mismo que explorar el surgimiento de finalidades inéditas en el seno de tales recalcitrantes objetivos (finalidades que, en la medida que no son satisfechas, impelen a esclarecer dichos objetivos seculares, dando lugar a que éstos sean perfeccionados y transformados), no son más que la auténtica Selbstverständigung del filósofo acerca de qué es aquello hacia lo que en verdad se dirige, es decir, acerca de qué es, de todo cuanto él quiere, lo que simplemente quiere porque lo quisieron sus predecesores espirituales, y qué es lo que quiere porque aquéllos lo quieren." (67) La filosofía es, pues, una actividad fundamentalmente histórica, siendo su ámbito propio el tema del pasado vivo: las finalidades seminales persisten en forma sedimentada, y su única función consiste en hallarse a la espera de ser reiteradamente revitalizadas. "Se trata de resucitar, en su oculto sentido histórico, los sistemas conceptuales (Begrifflichkeiten) sedimentados" (68), puesto que el sentido de tales sistemas suministra a los filósofos la

(66) Idem, Krisis-Biemel, Beilage III, 379.

(67) Idem, Krisis-Ströker, 78.

(68) Ibid.

motivación (69) necesaria. Con la doctrina de la sedimentación se hace referencia, en palabras del mismo Husserl, a "una continuidad de pasados que se implican mutuamente, habiendo sido cada uno de ellos, en su momento, un presente de cultura, de modo que en tal continuidad se unifica el sentido por la tradición (Traditionalisierung), llegando esta unidad hasta el presente". (70) Este mismo tema nos conduce directamente a la célebre definición husserliana de la historia: "La historia no es más que el movimiento viviente integrado por la conjunción y la interacción de la formación y la sedimentación originarias del sentido." (71) Precisamente a causa de que, en resumidas cuentas, la historia consiste en **sentido** (aunque un sentido dotado de una versatilidad infinita, tanto en el modo de su presentación como en el grado de su vitalidad) puede éste convertirse en **motivación** en la medida que la tradición pone al filósofo en contacto con dicho sentido. "Todo lo que, siendo un hecho histórico, o bien es establecido como tal, o bien es llevado hasta el presente, posee necesariamente y en propiedad una estructura interna de sentido (innere Sinnstruktur); pero cuando en el hecho histórico tal estructura interna puede ser identificada como estructura (Zusammenhang) de motivación, tal hecho contiene, entonces, implicaciones profundas y de alcance expansivo, las cuales es preciso desvelar e interrogar". (72)

(69) Evidentemente se trata aquí, como en todas las ocasiones que a lo largo de esta sección ha surgido este término, de una motivación que no sólo no es ni psicológica ni sociológica sino que, además, en su desnaturalización se opone a todas las posibles acepciones "empíricas" o "realistas". El concepto de motivación filosófica tiene su raíz en la desnaturalización de la conciencia operada por Husserl, y "en fenomenología pierde [tal concepto] su significado establecido de relación entre motivo (Beweggrund) y decisión voluntaria, al tiempo que cobra una significación nueva como **interconexión de las cosas mismas** (Zusammenhang der Dinge selbst), en cuanto tales 'cosas mismas', en función de su sentido específico, se hallan referidas a un sujeto capaz de experiencia". (Bernhard Rang, **Kausalität und Motivation**, (La Haya: Nijhoff, 1973), 99).

(70) Idem, *Krisis-Biemel*, Beilage III, 380.

(71) Ibid. El texto original dice: "...die lebendige Bewegung des Miteinander und Ineinander von ursprünglicher Sinnbildung und Sinnsedimentierung".

(72) Ibid.

e) Las etapas de un itinerario motivado. El concepto de "respuesta motivada" y sus consecuencias metodológicas.

Resumiendo lo visto hasta aquí referente a las nociones husserlianas de motivación e itinerario motivador, hay que afirmar, por lo pronto, que toda "motivación filosófica", siendo de naturaleza esencialmente teleológica, es, al mismo tiempo, independiente tanto de la causalidad física como de la necesidad lógica. La libertad del filósofo en sus tomas de decisión teóricas no es puesta jamás en duda por Husserl, ya que en cada etapa de un itinerario motivado puede determinar aquél la índole específica de la aproximación a la etapa siguiente, hallándose únicamente el telos global propiamente motivado. Ocurre, pues, como si la motivación determinara una indefinida sucesión de problemas, pero no la respuesta exacta a los mismos. El criterio husserliano para validar una explicación histórica en el ámbito filosófico requiere, por lo tanto, la identificación de una teleología unitaria en la doctrina estudiada. La persistencia de los objetivos de la doctrina es el factor que hace posible identificar tal teleología, la cual, a su vez, es indicadora de una estructura objetiva de motivación.

En síntesis (73) un "itinerario motivado" consta de tres etapas, las cuales pueden ser caracterizadas de la manera siguiente: (a) En la realización de una tarea de investigación filosófica, y concretamente en la elaboración de la problemática suscitada por los objetivos impuestos por una motivación, sobreviene una ruptura en la unidad interna de una doctrina, la cual es puesta de manifiesto por una proliferación de incoherencias. (b) En el intento de localizar el origen de tales incoherencias se tropieza con dificultades no previstas, exponentes de un colapso global de la doctrina; aparecen al mismo tiempo gran número de problemas cuya existencia ni siquiera era sospechada. (c) Como consecuencia del surgimiento de dicha problemática global se impone una "respuesta motivada", es decir, una "respuesta que consistirá en un 'desplazamiento conceptual', el cual habrá de

(73) En la elaboración de este esquema hemos tenido en cuenta la aplicación de los conceptos husserlianos de motivación e itinerario motivador al "desplazamiento conceptual" que existe entre las LU y las Ideen en: James R. Mensch, *The Question of Being in Husserl's Logical Investigations* (La Haya: Nijhoff, 1981), 158-161.

ser efectuado mediante la reinterpretación de las premisas originales, es decir, las que suscitan la problemática surgida; estas premisas, a pesar de dicho replanteamiento conceptual, no pierden ni su validez ni su necesidad". (74)

Se trata, pues, de un proceso triádico: 1) surgen incoherencias en la articulación interna de una doctrina; aparecen problemas en relación con su unidad y su analizabilidad; 2) tales incoherencias son interpretadas como signos de una disfunción generalizada de la doctrina; se evidencia en ella una aporética global; surgen intentos locales de corrección y perfeccionamiento; se procura la solución singular de cada uno de los problemas planteados; 3) ante la imposibilidad de una solución individual de los problemas surgidos, se impone una revisión a fondo de los planteamientos y las conceptualizaciones hasta ahora vigentes; surge la "respuesta motivada", la cual parte de la reinterpretación de las premisas de la doctrina. Sin embargo, a pesar de la sucesividad con la que hemos descrito este proceso, la unidad de las tres etapas no debe ser pasada por alto; ya que, en el fondo, la tríada referida es el esquema formal que describe todo devenir filosófico. Así Husserl nos advierte: "Toda doctrina, en tanto que expresión de un parecer (Meinung), es una colocación de fundamentos (Stiftung) que permanece en posesión del sujeto; al menos mientras no emerjan (auftreten) en éste motivaciones tales que exijan una alteración (Aenderung) de la posición asumida (Stellungnahme), la cual tendrá el sentido de una renuncia hacia la vieja doctrina: ya sea en forma de un abandono parcial de sus componentes, o bien en forma de una transformación total de la misma". (75)

Se podrá objetar que la problemática aquí referida se circunscribe a la expresión sistematizada de unas creencias (ya se trate de creencias vinculadas a la experiencia perceptiva, o bien de creencias en el sentido de construcciones intelectuales, habiendo sido ya expuesta la identidad de ambos casos desde el punto de vista de la motivación), siendo cuestionable que tal planteamiento pueda ser extrapolado, como parece convenir al problema central de este trabajo, a un horizonte intersubjetivo de formulación

(74) Loc cit., 159.

(75) Husserl, Ideen II, 113.

doctrinal. Sin embargo, la motivación racional, la cual, como hemos visto, opera en sintonía con la motivación que surge de la experiencia (se trata de la motivación que conduce a conferir sentido a nuestra experiencia considerándola como experiencia de objetos relativamente estables, por un lado, y por otro de la motivación racional que conduce a ver el mundo como colección de objetos presentables a la experiencia misma) impele a admitir que es válido extrapolar hacia otros sujetos todo proceso que, descubierto en sí mismo por un sujeto individual pensante, tenga que ver con la formulación, elaboración y necesaria revisión de doctrinas, tanto si son de orden perceptivo-intuitivo como teórico-descriptivo. "En la medida y por todo el tiempo que yo sea un sujeto racional capaz de asumir tomas de posición basadas en el discernimiento (*ein einsichtig stellungnehmendes Ich*), mi único modo de tomar decisiones es el racional, y en tal caso mis decisiones son idénticas con las de todo sujeto racional que se somete a la misma evidencia; y aun cuando otra persona pueda no tener las mismas motivaciones que yo, podrá comprender mis evidencias y secundar racionalmente mis decisiones". (76)

A partir de lo visto hasta aquí, la orientación metodológica suscitada por estos conceptos fenomenológicos parece nítida. El criterio validador antidoxográfico buscado puede, en esta sección, ser esbozado mediante una sola pregunta: ¿Existe un itinerario motivador que lleva de la fenomenología al primer Heidegger? Establecida por el propio Husserl la motivación que le llevó al transcendentalismo a partir de las LU, queda planteada en el marco del movimiento fenomenológico la tarea de interpretar procesualmente la motivación heideggeriana hacia SuZ, fraccionándola en los tres segmentos de un presunto "itinerario" que partiría del Husserl cartesiano. Se trata, por consiguiente, de un triple cometido: identificar las incoherencias y los problemas de unidad y articulación interna en la fenomenología; elaborar una aporética global fenomenológica; e interpretar SuZ como una "respuesta motivada", consistente en una reinterpretación de los conceptos fundamentales de la fenomenología. Hay que establecer, en suma, si la motivación filosófica que condujo a SuZ consiste meramente en la reanimación de conceptualizaciones tradicionales sedimentadas, es decir, si se

(76) Loc. cit., 112.

trata de una motivación cuyo origen se halla disperso en la tradición (y entonces el postulado de la heterogeneidad de SuZ respecto de la fenomenología estaría justificado), o bien si se trata de una motivación que, arrancando de los planteamientos de Husserl (precartesianos, como apunta Heidegger en su autointerpretación, pero también transcendentales al no ser ya revisable la motivación que llevó a las Ideen), tendría su raíz en las aporías de la fenomenología. En este último caso, en vez de tratarse de una disposición motivadora unificada y central, análoga a la de Husserl, la motivación que llevó a SuZ consistiría en un desplazamiento entre las posiciones sucesivas de una evolución teleológicamente predeterminada, o sea en el recorrido por un "itinerario motivador".

5. La contraposición de conceptos temáticos y conceptos operativos. Las insuficiencias de la tematización fenomenológica y las consecuencias metodológicas del residuo operativo.

a) Conceptos temáticos y conceptos operativos en filosofía. Operatividad contra intuición.

Una cuarta posibilidad de aproximación fenomenológica al problema histórico que nos ocupa viene suscitada por el análisis de las nociones ingenuas (en el sentido filosófico del término) y ambiguas asociadas a la comparación histórico-doxográfica en filosofía, tales como "identidad", "conexión temática", "influencia", "recepción", "filiación" y "escuela". Estos conceptos se hallan auspiciados por el axioma básico de toda doxografía, es decir, la posibilidad de determinar unívocamente el tema o los temas de una doctrina filosófica o, más aproximadamente, los conceptos temáticos de la misma. El recelo antidoxográfico puede, sin embargo, preguntarse si tal cosa es posible. ¿No es siempre ambiguo declarar que una determinada doctrina tiene tal o cual tema como propio? La supuesta naturalidad de tal adscripción, ¿no es, a su vez, un problema filosófico? Esta problematización filosófica, ¿no tendría como condición fundamental dejar de considerar (actitud contraria al tradicional planteamiento acrítico de la doxografía) la distribución historiográfica de los temas filosóficos como un dato definitivo y sólo susceptible de modificaciones de matiz? La doxografía considera que los temas filosóficos son hechos cuya existencia a veces

no es obvia, y entonces hay que manejar, para acceder a ellos, una escrupulosa acribia erudito-crítica; pero también cree que, de una manera o de otra, siempre es posible establecerlos inambiguamente; se trata de hechos que en nada se diferencian de los hechos del mundo físico tal como los ve una mentalidad naturalista. La presuposición que caracteriza la aproximación doxográfica es, por consiguiente, que cada doctrina "tiene" sus temas de un modo análogo a cómo una teoría física "tiene" sus fenómenos, sus efectos, y, posiblemente, su experimentum crucis. Pero los "hechos" de la filosofía son, en el fondo, interpretaciones solidarias de un marco conceptual, como también son interpretaciones los hechos de la física, puesto que su única justificación radica en el esquema conceptual en el seno del cual han surgido. Del mismo modo que no es posible describir un efecto experimental sin suscitar el marco teórico que le da sentido, tampoco el "tema" que corresponde a una doctrina filosófica no puede ser suministrado independientemente de la doctrina misma; la condición y el criterio de autenticidad para toda filosofía no solamente consisten en la fértil investigación del tema correspondiente, sino, y sobre todo, en plantearse críticamente su propia relación con él. El contenido de una filosofía no es un tema sobre el que se pueda "informar", del mismo modo que se "informa" sobre las opiniones y puntos de vista de la cotidianidad; según la fenomenología, cualquier referencia al "tema", por ser la filosofía, en sí misma, una "determinación especulativa del ser del ente de todas las cosas ónticas" (77), es, de por sí, una "determinación especulativa" de segundo orden; es, en cierto modo, la interpretación de una interpretación.

Es cierto que, en principio, no se tiene la impresión de que la determinación de los conceptos temáticos de una doctrina filosófica presente dificultad alguna, pareciendo suficiente la referencia a los enunciados formulados por el correspondiente autor. Pero hay que tener también en cuenta, sin embargo, el resultado que a este respecto han aportado las in-

(77) Eugen Fink, "Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 11 (1957), 321. Este importante trabajo de Fink es, a su vez, interpretado por Gadamer en el sentido de que en él "Fink sigue a Heidegger en cuanto aplica a Husserl el concepto de la *Gegenwändigkeit* (la trans-convertibilidad interna y mutua, la tendencia immanente y recíproca de una hacia otra) de la verdad y la no-verdad, del des- y el velamiento." (Hans-Georg Gadamer, *Kleine Schriften III* (Tübingen: Mohr, 1972), 181).

terpretaciones de la doctrina en cuestión que se han ido sucediendo a lo largo de la historia, y las cuales, buen número de veces, habrán pretendido haber comprendido al autor de la doctrina mejor que el autor mismo se auto-comprendió. Ya en un nivel primariamente doxográfico-recopilador parece conflictiva la determinación de los conceptos temáticos de una filosofía, dado que la circunstancia que sustrae una interpretación a la banalidad es, por lo pronto, su no coincidencia con la interpretación que un autor haya podido efectuar sobre su propia filosofía. Es necesario, por lo tanto, abandonar la convicción de que la correspondencia entre filosofías y temas viene manifiestamente especificada por las filosofías mismas; y será preciso también reexaminar críticamente las premisas, ingenuamente mantenidas, acerca de las conexiones temáticas entre doctrinas filosóficas. Esta ambigüedad en la asignación de conceptos temáticos, de la que se nutre (ya que en el fondo es la instancia que la justifica) la historia doxográfica de la filosofía, dió lugar a que en el seno del movimiento fenomenológico fuera señalada la existencia de los conceptos operativos en filosofía, siendo concebidos como una entidad formalmente paralela a los conceptos temáticos, pero de significación opuesta a la de los mismos. Por una parte, según indica Fink, los conceptos temáticos son "los conceptos en los cuales el pensamiento fija y conserva lo pensado, de modo que a ellos tiende intencionalmente el proceso de formación de conceptos (Begriffsbildung) en el que consiste toda filosofía, siendo el concepto el medio natural del pensamiento". (78) Pero, al mismo tiempo, para formar los conceptos temáticos es necesario utilizar conceptos que no son temáticos sino que son operativos. Estos consisten en "esquemas intelectuales que no son, en absoluto, llevados a una determinación objetiva, representaciones mentales (Denkvorstellungen) a través de las cuales se hacen accesibles los conceptos temáticos, y cuya comprensión tiene lugar en un medio conceptual (Begriffsmedium) que permanece opaco para el autor de la doctrina correspondiente; se trata, en definitiva, de conceptos utilizados (verbrauchte) e incluso apurados (durchdachte), pero, al mismo tiempo, no propiamente pensados, en el sentido de que no han sido tomados en consideración (bedachte)". (79)

(78) Fink, op. cit., 324.

(79) Loc. cit., 325.

Ante todo es necesario no atribuir a la noción de "concepto operativo" significados que no corresponden a los especificados por la escuela fenomenológica, pero que con frecuencia aparecen en los trabajos sobre este tema. Los conceptos operativos no son el conjunto de todas las presuposiciones empleadas por un filósofo pero no tematizadas por él; no son, tampoco, los posibles lapsus metodológicos, circularidades lógicas, puntos de partida no justificados, o condicionantes históricos extrafilosóficos, los cuales el historiador de la filosofía se esfuerza por detectar paralelamente a lo que constituye su objetivo específico, es decir, la determinación de los sentidos inéditos contenidos en las doctrinas estudiadas. El término "concepto operativo" tiene, en realidad, un significado mucho más sencillo. Como afirma Gadamer, se trata simplemente de que "ciertos conceptos fundamentales del pensamiento con frecuencia permanecen sin tematizar, y sólo se hallan presentes en la medida que son utilizados operativamente". (80) Formulándolo en el expresivo lenguaje de Fink, "los conceptos operativos son la sombra de una filosofía; de su utilización no pensada se nutre la fuerza clarificadora del pensamiento, y obtiene la filosofía su ímpetu productivo". (81) La noción de operatividad, además, no debe ser confundida con condición psicológico-antropológica alguna, ya que no se trata de una alusión a posibles factores inconscientes que vendrían a influir en el pensamiento. Tampoco se trata de una restauración de la doctrina bergsoniana según la cual, en último análisis, toda doctrina filosófica "se repliega (ramasse) en un punto único, hacia el cual sentimos que siempre podríamos aproximarnos más, aunque sea necesario renunciar a alcanzarlo" (82). De acuerdo con tal doctrina existiría una determinación a priori del modo según el cual cada filósofo formula su pensamiento, ya que "toda la compleji-

(80) Hans-Georg Gadamer, *Heideggers Wege* (Tübingen: Mohr, 1983), 158. Y añade Gadamer, anunciando in nuce el punto de vista metodológico que vamos a desarrollar nosotros, que la existencia de conceptos meramente operativos se reafirma (*bewährt sich*) en la tensión, permanente en Heidegger, que nace de evitar el lenguaje de la metafísica y, al mismo tiempo, intentar articular por medio de conceptos, o sea "de no poder hablar de la esencia (*Wesen*) de las cosas sin que *Wesen* acarree el acento semántico de *anwesen* (presente) que le ha sido conferido (*verleiht*) por el intento de Heidegger de pensar el ser como tiempo". (Ibid.)

(81) Fink, *op. cit.*, 325.

(82) Henri Bergson, *La pensée et le mouvant* (París: Alcan, 1939), 137.

dad de la doctrina de un filósofo, que por sí misma tendería al infinito, no es más que la incommensurabilidad que existe entre su intuición y los medios de los que dispone para expresarla". (83) Según tal punto de vista, lo esencial de una filosofía no residiría en los enunciados formulados por ésta, sino más bien "en un foco intuitivo que es traicionado por el lenguaje, en cuanto que éste exterioriza, fragmenta y dispersa la simplicidad infinita de la intuición" (84). El mismo Bergson expresa tal actitud señalando que "cuanto más nos remontamos a esta intuición original, mejor comprendemos que, si Spinoza hubiera vivido antes de Descartes, habría, sin duda, escrito una obra distinta de la que escribió, pero, al mismo tiempo, estamos seguros de que si Spinoza hubiera vivido y escrito |en la época y lugar que fuere| tendríamos, a pesar de todo, el espinozismo." (85)

b) Las consecuencias metodológicas del concepto de operatividad. La tensión entre lo temático y lo operativo como tema de la fenomenología.

A pesar de la aparente relación del punto de vista que acabamos de exponer con la noción de "concepto operativo", no debemos confundir éste con la doctrina bergsoniana del foco intuitivo. El término "concepto operativo" designa una determinación esencial para todo pensar, la cual se corresponde con las condiciones de posibilidad para el conocimiento que han sido puestas al descubierto por la fenomenología. La aludida determinación, en suma, consiste en lo siguiente: por más que la conceptualización de la realidad sea llevada a cabo por medio de conceptos temáticos, éstos, sin embargo, "corresponden necesariamente a una perspectiva finita, debido a que en la formulación de lo temático se utilizan conceptos que nunca llegan a ser explicitados (die dabei im Schatten bleiben)". (86) Es decir: algo tiene que tematizar para que exista tematización, y por lo tanto este algo

(83) Ibid.

(84) Taminiaux, Regard, 69-80.

(85) Bergson, op. cit., 143.

(86) Fink, op. cit., 325.

tiene que permanecer in-tematizado; algo tiene que ver para que haya visión, y ese algo queda forzosamente invisible. "En la más depurada reflexividad repercute todavía una inmediatez." (87) Los conceptos operativos permanecen necesariamente atemáticos, y además nunca podrán ser tematizados porque constituyen el instrumento imprescindible a toda tematización; no sólo pasan inadvertidos sino que son, de hecho, invisibles, porque forman el medio por el que toda visión tiene lugar. Esta circunstancia es interpretada por los fenomenólogos como el fundamento de una exigencia que es esencial para toda filosofía: la necesidad de tematizar sus propios conceptos operativos, articular lo que en ella es meramente activo pero alude la presentificación, volver indefinidamente sobre sí misma a fin de captar su propio impulso: "saltar sobre su propia sombra" (88). Así, pues, surge una filosofía a partir del intento de describir los conceptos operativos de otra; pero, al mismo tiempo, se hace patente que una reflexión sobre la reflexión jamás garantiza el acceso al nivel operativo que ya en la primera reflexión eludía ser tematizado. Para nuestro esbozo criteriológico es importante la siguiente constatación: del planteamiento fenomenológico que establece la presencia de lo operativo en filosofía surge un punto de vista inédito que apunta a una virtual metodología antidoxográfica. Según tal punto de vista, una doctrina se erige en prolongadora de otra, es decir, está en situación de reivindicar su continuación histórica, cuando capta y tematiza los conceptos operativos propios de aquélla, los cuales, en la doctrina misma, y a pesar de la tensión interna que existía en ella hacia la tematización, no habían pasado del nivel operativo. Es decir: una filosofía sucede a otra en la medida que continúa un impulso doctrinal específico, tematizando lo que en aquélla era meramente operativo. Este vendría a ser, pues, el baremo para todo comparatismo histórico en filosofía, trascendiéndose así las semejanzas y correspondencias que son registradas doxográficamente a un nivel de mera apariencia. Ya no se propondría, entonces, la comparación de entidades fáctico-manifiestas, sino que se atendería a la coincidencia de un sistema de conceptos temáticos con la virtualidad hueca, no tematizada, que correspondería a otro sistema, naturalmente también te-

(87) Ibid. "In der hochgesteigerten Reflexivität wirkt immer noch eine Unmittelbarkeit sich aus".

(88) Ibid.

mático, y que históricamente habría precedido a aquél. En suma, una filosofía sólo puede presentarse como la "continuación" de otra si coincide exactamente con la "sombra" (según expresión de Fink) operativa de ésta.

Hasta aquí hemos visto cómo a partir del concepto de operatividad, surgido en el seno del movimiento fenomenológico, podía ser esbozado un criterio histórico-comparativo, cuya validez, más allá de su aplicación a la interpretación de doctrinas que se pretenden fenomenológicas, se extendería a todo posible problema de influencia y de conexión temática. Se podrá objetar que la fenomenología presenta unas características singulares respecto de la distinción entre conceptos temáticos y operativos, no tratándose meramente de que en ella pueda efectuarse, lo mismo que en toda doctrina filosófica, la mencionada distinción. La fenomenología se presenta como un caso que ya a primera vista es distinto, y no sólo a causa de que la contraposición temático/operativo haya surgido en el seno de tal doctrina. En todas las filosofías que históricamente la han precedido, los conceptos operativos no llegaban a ser tematizados a causa de que por medio de los mismos tales filosofías accedían a su tema propio. La inevitable tensión entre lo operativo y lo temático, por lo general, era resuelta de dos maneras distintas. O bien con ayuda de una hipercrítica atención metodológica que la doctrina correspondiente mantenía dirigida hacia sí misma, o bien mediante el desarrollo de una sistematización que, incapaz de captar su propio motor operativo, acababa por revelar su talante inadecuado disolviéndose en una aporética. En fenomenología, en cambio, no tan sólo se halla immanente, como en toda doctrina filosófica, la tensión entre lo operativo y lo temático, sino que, además, tal tensión constituye uno de los temas del pensamiento husserliano. Sin embargo, tal circunstancia no significa que en fenomenología se hallen tematizados todos los rasgos operativos del pensamiento humano, o sea que en ella se encuentre articulada metódicamente la tensión que es esencial a todo pensar. Tal pretensión equivaldría a postular que entre el saber humano y un Dios omnisciente existe tan sólo una diferencia de grado, constituyéndose entonces la razón en una especie de saber absoluto. La pretensión fenomenológica de convertir en tema la tensión entre lo operativo y lo temático (no limitándose, pues, a intentar resolver tal tensión tematizando su impulso operativo, ya que tal proceder es el trivialmente adoptado por todas las filosofías) se halla parcialmente realizada, como vamos a ver, en la doctrina de la reducción fenomenológica.

Sin embargo, los temas centrales de la fenomenología presentan de modo persistente un aspecto problemático (como hemos tenido sobrada ocasión de registrar a lo largo de este trabajo) en el sentido de no tener resuelta la mencionada tensión, ya que, de hecho, son utilizados operativamente en una medida mucho mayor de lo que son esclarecidos temáticamente. La circunstancia de que tales problemas estén lejos de ser resueltos, es decir, el hecho de que en fenomenología predomine lo operativo que está por tematizar, rasgo de imperfección que para Fink es un tributo que todo pensar humano debe a su finitud (89), contribuye a justificar el criterio metodológico aquí esbozado. Sólo podrá considerarse doctrinalmente homogéneo con la fenomenología un pensamiento que, en mayor medida que la propia obra husserliana, contribuya a tematizar lo que en ésta ha permanecido operativo, es decir, esclarezca temáticamente los conceptos predominantemente operativos que aparecen en Husserl. Es preciso admitir, por otra parte, que también la tradición doxográfica contiene operatividades que no se encuentran tematizadas. Por esta causa se sirve ocasionalmente el comparatismo (sobre todo si se articula sobre una actitud doxográfica próxima a la fenomenología) del par expectativa/realización, como es el caso, precisamente, de la interpretación acerca del ingrediente fenomenológico en Heidegger a la que hemos denominado "filiación parcial". A este respecto hay que hacer notar, sin embargo, que una metodología que no se tematiza a sí misma no es, en sentido estricto, una metodología propiamente dicha. Y si bien es cierto que algunas metodologías doxográficas utilizan la tensión entre Erwartung y Erfüllung, confinándola, desde luego, a un nivel puramente operativo, hay que tener en cuenta que la fenomenología es históricamente la primera doctrina que se asigna como tarea la tematización de la tensión (omnipresente en las doctrinas y metodologías filosóficas) entre los ámbitos temático y operativo. Por esta razón, la metodología basada en el par expectativa/realización se anuncia como una alternativa innovadora y fértil. Se trata, en suma, de explotar la tensión entre la aludida polaridad, antagonismo que con frecuencia cristaliza, como queda plasmado en el tema del presente trabajo, en una estructura bipersonal del tipo que Whitehead constata en el ya referido dictum: "Toda escuela filosófica requiere que en el transcurso de su historia emerjan dos líderes filosóficos. Uno de ellos debe investigar

(89) Loc. cit., 36.

siguiendo las tesis fundamentales de la escuela, con cierta penetración pero sin ser totalmente consecuente. El otro filósofo debe reducir las tesis de la escuela a una lógica rigurosa, alcanzando así una reductio ad absurdum. Ninguna forma de pensar ha sido filosóficamente fructífera hasta que no han emergido estos dos individuos." Por otra parte, la condición previa para aplicar este punto de vista metodológico consiste en determinar en qué medida la pretensión husserliana de tematizar la oposición entre tema y operatividad, al estar sólo parcialmente realizada, deja un margen de tematización en el que permanece intacta la tensión fundamental entre lo temático y lo operativo. Ocurre, en suma, lo siguiente. Hemos señalado ya cómo los conceptos fenomenológicos son utilizados por Husserl más operativa que temáticamente. Pero esta circunstancia, por sí sola, no suministra un criterio para el comparativismo histórico. Tal criterio puede ser esbozado, sin embargo, a causa de que Husserl fracasa en su intento de convertir en tema la tensión entre tema y operación. Precisamente a través de este fracaso, y frustradas así sus pretensiones a la apodicticidad, se convierte la fenomenología en una filosofía "normal" en lo que se refiere a su deficitaria tematización. Una filosofía sujeta, por tanto, a la misma tensión irresuelta que habita toda filosofía (tensión provocada por lo que, siendo operativo, no está tematizado) y con el único privilegio histórico de haber formulado originariamente esta conceptualización. Cabe preguntarse, sin embargo, en qué exacta medida fracasa Husserl en su tentativa de tematizar integralmente lo operativo. Esa es la cuestión que ahora vamos a examinar.

- c) **El parcial fracaso fenomenológico en la tematización de lo operativo. Dificultades en la neutralización de la tesis general mundana. El concepto de fenómeno y las aporías de la epojé.**

Husserl se enfrenta a la oposición entre lo temático y lo operativo en su teoría de la reducción fenomenológica. En ésta la temática universal de la conciencia (la posición temática de la "actitud natural") es interpretada en relación con su condición a-temática previa. En nuestra cotidianidad estamos dirigidos temáticamente hacia las cosas, y los objetos destacan temáticamente para nosotros sobre el fondo de un horizonte temático universal; la epojé husserliana no sólo interrumpe esta ingenua tematización de la realidad, sino que, por medio de la "puesta entre paréntesis"

dicha ingenuidad es denunciada como tal por el pensamiento, ya que a partir de la mencionada desconexión nos abstenemos de creer temáticamente en el ser de las cosas. Pero el rasgo decisivo de esta destematización reside en que, en el curso de la descripción de los temas "mundanos", van surgiendo paulatinamente, en el ámbito de nuestra intuición, las condiciones a-temáticas que son previas a toda actitud natural. Lo que hasta entonces era tan sólo un saber impreciso acerca de nuestras vivencias, se convierte ahora en la convicción siguiente: la comprensión de la realidad vivida temática e ingenuamente en la actitud natural, presupone, a su vez, la comprensión de otras vivencias, en este caso asumidas pero no pensadas. Vivencias con las que, en definitiva, estábamos operando, y cuyo descubrimiento, a su vez, nos brinda la posibilidad de que las tomemos como objeto de investigación, quedando así puesto al descubierto el ámbito de la subjetividad trascendental. Por otro lado, la identificación de lo operativo como vivencia no sólo no excluye su apropiada conceptualización, sino que, en cierto modo, la solicita; puesto que, entonces, no se trata de una objetividad construida metódicamente como ocurre en la indagación positivo-naturalista de la conciencia, sino de un ámbito que ya antes de su objetivación estaba en nosotros. Al poner al descubierto las condiciones operativas de la conciencia en general, por consiguiente, resultan establecidos, al mismo tiempo, los conceptos operativos que han sido siempre necesarios a nuestra propia conciencia individual para la construcción objetiva de las cosas. En la reducción fenomenológica queda metódicamente identificada la diferencia entre el tema y el medio a-temático en y por el que tiene lugar la captación de la realidad; tal identificación es de extrema importancia, ya que en la reducción fenomenológica no sólo se pretende operar con dicha diferencia, sino que se intenta tematizar ésta con ayuda de los pares conceptuales ingenuidad/reflexión y naturalidad/transcendentalismo.

Llegados a este punto, y habiendo expuesto a grandes rasgos el programa reductivo de la fenomenología, a fin de esclarecer en qué medida estas intenciones programáticas se hallan realizadas es necesario plantearse un serie de preguntas. ¿Quedan en la fenomenología, después de la reducción, conceptos operativos sin tematizar? ¿Se sigue operando en ella con conceptos no esclarecidos temáticamente? ¿Se halla la fenomenología en posesión plena y nítida de todos sus conceptos? ¿No será debida la caracte-

rística "indeterminación fluctuante" (schwebende Unbestimmtheit (90)) de los conceptos fundamentales de la fenomenología al hecho de que no ha sido resuelta la contradicción entre la "sombra operativa" (Fink) y la formulación temática de la misma? La respuesta a estas preguntas ha de pasar necesariamente por una inspección, orientada a registrar la presencia de residuos operativos, de los mencionados conceptos fundamentales. Se trata de determinar si en tales conceptos pueden registrarse disfunciones imputables a una tematización insuficiente; un repaso a los conceptos más destacados puede ayudar a poner en claro esta problemática. Por lo que se refiere al concepto básico de actitud natural, hay que tener en cuenta, como indica Fink en su trabajo sobre los conceptos operativos, que para Husserl tal actitud no resulta recobrada una vez ha sido establecida la existencia de una subjetividad constituyente transcendental, o sea una vez que ha sido admitida la precedencia de la "vida constitutiva" respecto de todas las posibles formaciones de sentido. Sin embargo permanece irresuelto el problema de que la captación de sí mismo por parte del sujeto, precisamente como sujeto mundano, no puede ser atribuida a la subjetividad transcendental; como afirma Fink, "la constitución del carácter mundano del sujeto, en el que queda oculta su anterioridad originaria respecto a lo mundano (weltvorgängige Ursprünglichkeit), no ha sido llevada a cabo por Husserl de un mo-

(90) Loc. cit., 333. Para el mismo Husserl de la fase final teleológica, sin embargo, tanto la referida "indeterminación fluctuante", como los defectos en la "apropiación" que realiza una filosofía sobre sus propios conceptos, son una consecuencia de que los conceptos operativos de una doctrina sólo puedan ser integralmente tematizados en una constitución (realizada por la investigación histórica crítico-interpretativa) de su sentido post-histórico que necesariamente tendrá que ser final y definitiva. Es decir: el modo cómo los filósofos valoran e interpretan sus propias filosofías tiene escasa relevancia: "Cuando por medio de la investigación histórica accedemos a tales 'autointerpretaciones' no conseguimos información alguna acerca de lo que en la unidad oculta de su interioridad intencional los filósofos que las escribieron pretendían conseguir. Solamente en la definitiva instauración de sentido (Endstiftung) quedará revelada tal unidad intencional, únicamente a partir de dicho sentido final quedará puesta de manifiesto la orientación unitaria de todas las filosofías; y entonces, desde la misma, será posible iluminar a los filósofos del pasado de una manera tal que llegarán a ser comprendidos como ellos mismos jamás hubieran podido comprenderse." (Husserl, Krisis-Biemel, 74).

do suficientemente explícito y convincente". (91) Tampoco los conceptos temáticos de epojé, neutralización y fenómeno parecen exentos de cierto grado de indeterminación, característica que es imputable a la presencia en ellos de vestigios no tematizados de operatividad. Al analizar tales residuos operativos hemos de tener en cuenta que la fenomenología nos enseña, ante todo, a distinguir entre el sentido subjetivo referido a un objeto y el objeto mismo, o sea entre el fenómeno subjetivo y el fenómeno legitimado y fundamentado en la cosa, y así podemos referirnos al sentido correspondiente al objeto, diferenciándolo del carácter tético que corresponde al mismo. Por medio de la epojé dejamos sin efecto la operación tética, es decir, anulamos la tesis del estatuto óntico del objeto; o sea que convertimos el ente, así despojado de todo rasgo tético, en un fenómeno. Con la "abstención" de la creencia en el ser de las cosas destruye Husserl la ingenuidad de la actitud natural, denunciándola como una creencia ininterrumpida en una tesis general, y en consecuencia señala que la tarea específica de la filosofía "rigurosa" deberá consistir en la neutralización crítica de tal creencia. El problema básico de este planteamiento radica en que los medios conceptuales con los que la fenomenología pretende operar tal neutralización crítica, es decir, los conceptos mediante los cuales aspira a liquidar la fijación en la creencia en el ser de las cosas caracterizadora de la actitud natural, los toma la fenomenología precisamente del mismo ámbito que intenta destruir o invalidar. La noción de fenómeno, por ejemplo, es el resultado de que la epojé arrebate al objeto todo carácter tético. Por tanto consiste en el sentido que corresponde al objeto pero después de que metódicamente haya sido neutralizado todo posible postulado óntico. Tal noción está sujeta a la mencionada ambigüedad de pretender, por un lado, ser el producto del refinamiento conceptual que corresponde a la neutralización, y por otro, connotar los sentidos que el término fenómeno tiene en el ámbito natural-mundano. Aunque "fenómeno" sea para Husserl, en último término, lo que queda del objeto una vez neutralizados sus rasgos téticos, con el concepto de fenómeno ocurre lo siguiente. Tanto para captarse reflexivamente a sí mismo (¿qué es, en definitiva, el fenómeno, como tal fenómeno, para la fenomenología? ¿cómo puede ser captado el fenómeno como tal, si no es a base de olvidar la neutralización y regresar a la naturalidad-mun-

(91) Fink, op. cit., 331.

danidad?), como para reasumir los sentidos del término "fenómeno" previos a la neutralización, es decir, los que describen el surgimiento o presencia de la cosa en sus grados diversos de vinculación con la (en tal caso todavía no descalificada) tesis del sentido óntico de la misma (¿y cómo es posible concebir el fenómeno neutralizado si no es a partir del fenómeno concebido en la actitud natural?), es en todo punto necesario que sea transformada especulativamente la noción post-neutralizada y quintaesenciada de fenómeno, haciendo que recupere reflexivamente las connotaciones natural-mundanas de las que se le había pretendido liberar. Ocurre, en definitiva, que las pretensiones teóricas de la epojé no están justificadas. La neutralización metódica de todo rasgo tético puede ser perfectamente llevada a cabo en singular, es decir: nada se opone a que suspendamos nuestra creencia en el ser de una sola y determinada cosa, la cual, al tiempo que concentramos sobre ella la atención neutralizadora, permanece anclada en un horizonte mundano cuya existencia seguimos asumiendo; no abandonamos la creencia en una tesis general mundana por más que procedamos a neutralizar la tesis óntica singular correspondiente a un objeto concreto. Pero si intentamos extender la neutralización a la tesis mundana, es decir, si pretendemos suspender la tesis general acerca de la realidad del mundo, del mismo modo que practicamos la epojé sobre la representación de un objeto, nos veremos expuestos a la perplejidad de haber extrapolado una operación, al fin y al cabo natural, hasta una función universal difícilmente justificable. Hay que tener en cuenta que la epojé es cotidianamente practicada sobre efectos ópticos, falsos reconocimientos, hipótesis anuladas, identificaciones erróneas, errores abjurados, fallos perceptivos, distracciones, y alucinaciones. Dejar de creer en la realidad de una cosa tenida hasta este momento por real (práctica frecuente dentro de la actitud natural), es una operación de un orden distinto de la que consistiría en dejar de creer en la realidad. La neutralización de la tesis general mundana significa, además, la anulación de lo que constituía la condición de posibilidad de la misma operación de la epojé, ya que ésta, implícitamente, encontraba su fundamento y su justificación en una creencia previa e irrevocable en la realidad general del mundo. Queda así puesto de manifiesto que la dimensión "natural" que posee la epojé no es compatible con el sentido transcendental que tendría una neutralización de la tesis general mundana; en consecuencia, una "abstención en la creencia" que hiciera referencia al ámbito transcendental tendría que operar en el mismo nivel de comprensión que es

propio del fenómeno, y que procede de haber neutralizado la actitud natural. Esta permanencia en un idéntico nivel operativo surgido de la actitud natural, aun cuando conceptualmente se pretenda acceder a una posición transcendental, y al mismo tiempo la tensión que se deriva de esta disparidad entre la intención teórica y la práctica real que la sustenta, revelan, en el centro mismo de la fenomenología, una insuficiente tematización de los conceptos operativos que constituyen su fundamento.

- d) Sentidos mundano y transcendental de la constitución. La inadecuación del lenguaje natural para la descripción de la *Sinngebung*. Filiación doctrinal y tematización del residuo operativo.

Una análoga indeterminación, provocada asimismo por una insuficiente tematización de la base operativa, aparece en el concepto central de constitución. Igual que ocurría en el párrafo anterior, este concepto tiene, por lo pronto, un sentido "ingenuo", y al mismo tiempo operativo, que se halla anclado en el horizonte de la actitud natural. Sin embargo la fenomenología intenta extender esta base operativa a un horizonte transcendental, sin que al mismo tiempo sea (o sin que pueda ser (92)) efectuada de modo satisfactorio la tematización correspondiente, con lo que vuelve a quedar un residuo operativo no tematizado, el cual se convierte, a lo largo del proceso de formación de la doctrina fenomenológica, en un foco incesante de vaguedad e indeterminación. Para establecer el sentido "ingenuo" del con-

- (92) Ya que se trataría entonces de una imposibilidad de principio. Fink mantiene la tesis de que Husserl elige intencionadamente una terminología imprecisa (que suele consistir en conceptos extraídos de la actitud natural y transferidos a un horizonte transcendental, con la consiguiente deficiencia en la tematización del alcance operativo de los mismos) a causa de que con ella pretende escapar a la alternativa, que de modo ineludible se plantea a toda filosofía del conocimiento, entre la posición idealista según la cual el sujeto "genera" o "produce" el mundo objetivo, y la realista, basada en una mera captación pasivo-receptiva de las cosas. El uso transcendental de un concepto como el de constitución, por ejemplo, tomado de la ambigüedad del mundo natural, nada decide en cuanto al tan debatido problema de si la posición husserliana es en último análisis idealista o realista, ya que el alcance de dicho concepto no queda determinado con sólo interpretarlo como producción o como captación pasiva. Cf. loc. cit., 335.

cepto de constitución hay que considerar una vez más las peculiaridades de la actitud natural. En ésta toda representación (el horizonte a partir del cual todo fenómeno puede ser interpretado como tal fenómeno) asume su carácter **productor** de la objetividad de un ente, asegurando la **constitución** del objeto en las vivencias del sujeto natural; la representación se encarga de **formar** el sentido intencional en el cual un objeto es dado a la conciencia, estableciendo el sentido objetivo que las cosas tienen para el sujeto en el ámbito natural. **Producción, constitución y formación** que, al mismo tiempo, es preciso distinguir de la "producción" de la entidad representada, o sea del objeto mismo; al sentido mundano de la constitución hay que contraponer, en efecto, el sentido transcendental, o sea la constitución de lo óntico atribuida a las vivencias intencionales que integran la subjetividad absoluta, en la que se constituye toda posible objetividad mundana. Husserl toma el concepto ingenuo-mundano de constitución y, sin más, le asigna un sentido transcendental inédito; lleva a cabo esta operación sin tomar la precaución previa de tematizar la diferencia entre los dos niveles de sentido, es decir, sin conceptualizar la implantación en un horizonte transcendental de una operatividad surgida del horizonte mundano. Esta sobreimposición mecánica de un sentido transcendental a una constitución de índole primordialmente mundana, es un índice que revela una insuficiente tematización de lo puramente operativo.

La tensión entre lo operacional y lo temático es omnipresente en fenomenología a causa de que ésta repite indefinidamente la sobreimposición que acabamos de referir. Como afirma Fink, Husserl, en el fondo, procede a "describir la relación del sujeto transcendental con el mundo de las cosas por medio de conceptos extraídos de la 'esfera ingenua' (Naivitätssphäre), que, ya en sí mismos, se caracterizan por una indeterminación fluctuante (schwebende Unbestimmtheit), |y| a los cuales utiliza como modelo orientador hasta apurarlos (als Leitmodelle gebraucht und verbraucht)". (93) Se produce, pues, en Husserl, una mundanización de lo transcendental que está vinculada, una vez más, a la problemática del lenguaje. Si bien Husserl pugna por distanciar su pensamiento de la actitud natural, para así comprender ésta como una institución de sentido producida por la única y su-

(93) Ibid.

prema instancia que puede suministrarlo, es decir, por la "vida trascendental", en realidad, y por efecto de esta misma distanciaci3n, la fenomenologfa se sitúa en una posici3n exterior respecto del ámbito donde el lenguaje tiene su asentamiento natural. Lo que Husserl gana al conseguir un punto de vista trascendental, adecuado a la descripci3n de toda donaci3n de sentido, lo pierde luego, una vez situado en la posici3n extramundana, al carecer de un medio expresivo que sea adecuado a la descripci3n de cualquier Sinngebung. La contrapartida al acceso a la posici3n trascendental consiste, de este modo, en que el lenguaje ingenuo-natural pierde toda legitimaci3n al haber sido extraído del ámbito mundano; aunque, ciertamente, queda la posibilidad, siempre problemática, de construir una l3gica del enunciado trascendental. Una vez más, lo propiamente operativo (en este caso las funciones del lenguaje) es extraído del ámbito natural, y queda sin tematizar la modalidad de su nueva implantaci3n. Aunque la tenacidad y energfa con las que Husserl pugna por escapar de la esfera mundana son, sin duda, admirables, al mismo tiempo ocurre que todo lo operativamente relacionado con esta tentativa de desvinculaci3n tiene raíces profundamente hincadas en lo ingenuo-natural, las cuales no son abandonadas jamás.

Con lo que antecede no cabe ya duda de que la tentativa husserliana de convertir la tensi3n entre lo temático y lo operativo en tema de la fenomenologfa queda saldada con un fracaso rotundo; la mencionada tensi3n permanece presente, como acabamos de ver, en todo el ámbito fenomenológico. En tal ámbito los conceptos básicos tienen una intensa componente operativa y a ello debe la fenomenologfa su indiscutible significaci3n histórica; pero, al mismo tiempo, existe una poco habitual unanimidad entre los historiadores de la fenomenologfa acerca del insuficiente esclarecimiento temático de tales conceptos. Hemos visto ya como los reproches de imprecisi3n, ambigüedad, y fluctuaci3n tanto principial como terminológica son permanentes, figurando incluso en los escritos de un discípulo tan incondicional como Fink. La pretensi3n husserliana de tematizar la oposici3n entre tema y operatividad se halla, en efecto, sólo parcialmente realizada en la fenomenologfa, con lo cual permanece en esta doctrina la tensi3n fundamental que se establece entre ambos tipos de conceptos. Surge así la posibilidad de utilizar metodológicamente tal tensi3n u oposici3n; formar, en suma, un criterio histórico-comparativo antidoxográfico que sólo autentificaría como fenomenologfa una filosoffa que, con mayor eficacia que la obra husserliana

misma, contribuya a tematizar lo que en ésta ha quedado confinado a un nivel meramente operativo, pudiendo así sólo ser validada fenomenológicamente una doctrina que elucide temáticamente los conceptos que en Husserl son predominantemente operativos. Se trata de la posibilidad de esbozar un criterio que, por tanto, referirá la demanda de todo sistema que pretenda suceder doctrinalmente a otro, a la medida en que aquél tematiza el residuo operativo que permanece en éste. Puede alcanzarse así una instancia decisoria, pues, que será equivalente a un baremo capaz de expresar la medida en que un sistema de conceptos temáticos corresponde a la potencialidad operativa, no tematizada, que es inmanente a otro sistema de pensamiento, históricamente precursor de aquél, y respecto del cual se quiere establecer un grado determinado de filiación doctrinal. En definitiva, la cuestión metodológica que de un modo inmanente correspondería al tema de nuestro trabajo vendría a ser: ¿Significa la filosofía de Heidegger en SuZ que la fenomenología es finalmente rescatada del confinamiento parcial en su propia operatividad?

BIBLIOGRAFIA

1. Siglas de las obras de Edmund Husserl.

- LU** *Logische Untersuchungen*, 6ª edición, reimpresión de la 2ª ed. revisada de 1913. Tübingen: Niemeyer, 1980. Obra aparecida en 1900/1901. (La primera traducción al castellano fue publicada en Madrid, con el título *Investigaciones Lógicas*, en 4 vols., el año 1929).
- IPH** *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Editado por W. Biemel. (Husserliana II) La Haya: Nijhoff, 1958. Son las lecciones de 1907.
- PHSW** *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Editado por W. Szilasi. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1965. Es un artículo aparecido en 1910/1911 en la revista *Logos*. (La primera traducción al castellano fué publicada en Buenos Aires, con el título *La filosofía como ciencia rigurosa*, el año 1961).
- Ideen I** *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. Editado por W. Biemel. (Husserliana III) La Haya: Nijhoff, 1950. Obra aparecida en 1913.
- Ideen-Niemeyer** *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. 4ª edición, reimpresión de la 2ª ed. de 1922. Tübingen: Niemeyer, 1980. Edición no crítica de la obra anterior. (La primera traducción al castellano de las *Ideen* fue publicada en Mexico D.F., con el título *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, el año 1962).
- PHZB** *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Editado por M. Heidegger. 2ª edición, reimpresión de la 1ª ed. de 1928, publicada en: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 9. Tübingen: Niemeyer, 1980. Estas lecciones corresponden a los años 1893-1917.

- EPH** **Erste Philosophie.** Editado por R. Boehm. (Husserliana VII y VIII) La Haya: Nijhoff, 1956 y 1959. Escrito en los años 1923/1924.
- PHPS** **Phänomenologische Psychologie.** Editado por W. Biemel. (Husserliana IX) La Haya: Nijhoff, 1968. Escrito en el año 1925.
- FTL** **Formale und transzendente Logik.** 2ª edición, reimpresión de la primera ed. de 1929, publicada en *Jahrbuch für Philosophie und phän. Forschung* 10. Tübingen: Niemeyer, 1981. Obra aparecida en 1928/1929.
- EU** **Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik.** Editado por L. Landgrebe. 5ª edición. Hamburgo: Meiner, 1976. Obra aparecida en 1939, y redactada por Husserl en 1929/1930 a partir de manuscritos procedentes de los años 1910-1920.
- CM** **Cartesianische Meditationen.** Edición de E. Ströker. Hamburgo: Meiner, 1977. Obra redactada en los años 1929-1931. (La primera traducción al castellano fue publicada en Mexico D.F., con el título **Meditaciones cartesianas**, el año 1942).
- PHIS** **Zur Phänomenologie der Intersubjektivität.** Edición de I. Kern (Husserliana XV) La Haya: Nijhoff, 1973. Textos redactados en los años 1929-1935.
- Krisis-Biemel** **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie.** Edición de W. Biemel. (Husserliana VI) La Haya: Nijhoff, 1962. Texto aparecido en 1936.
- Krisis-Ströker** **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie.** Edición de E. Ströker. Hamburgo: Meiner, 1977. Edición no crítica de la obra anterior.

2. Siglas de las obras de Martin Heidegger.

- GA 20** **Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs.** Edición de P. Jaeger. Volumen 20 de la Gesamtausgabe. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1979. Son las lecciones del semestre de verano de 1925.

- GA 21 **Logik: Die Frage nach der Wahrheit.** Edición de W. Biemel. Volumen 21 de la Gesamtausgabe. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1976. Son las lecciones del semestre de invierno de 1925/26.
- GA 24 **Die Grundprobleme der Phänomenologie.** Edición de F.W. von Herrmann. Volumen 24 de la Gesamtausgabe. Son las lecciones del semestre de verano de 1927.
- SuZ **Sein und Zeit.** Tübingen: Niemeyer, 1979, 15ª edición. Obra aparecida en 1927. (La primera traducción al castellano fue publicada en Mexico D.F., con el título *El ser y el tiempo*, el año 1951).
- GA 26 **Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz.** Edición de K. Held. Volumen 26 de la Gesamtausgabe. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1978. Son las lecciones del semestre de verano de 1928.
- WM **Was ist Metaphysik?.** Frankfurt a.M.: Klostermann, 1975, 11ª edición. Se trata de la *Antrittsvorlesung* de Friburgo, publicada en 1929. (La primera traducción al castellano fue publicada en Buenos Aires, con el título *¿Qué es metafísica?*, el año 1956).
- WG **Vom Wesen des Grundes.** Frankfurt a.M.: Klostermann, 1973, 6ª edición. Artículo aparecido en 1929 en el *Festschrift* dedicado a Husserl. (La primera traducción al castellano fue publicada en Tucumán, con el título *La esencia del fundamento*, el año 1940 en la revista *Substancia*).
- KPM **Kant und das Problem der Metaphysik.** Frankfurt a.M.: Klostermann, 1973, 4ª edición ampliada. Obra publicada en 1929. Lleva como apéndice el protocolo de la *Davoser Disputation* entre Heidegger y Cassirer. (La primera traducción al castellano fue publicada en Mexico D.F., con el título *Kant y el problema de la metafísica*, el año 1954).
- WW **Vom Wesen der Wahrheit.** Frankfurt a.M.: Klostermann, 1976, 6ª edición de la redacción definitiva de 1943. Texto de una conferencia pronunciada en 1930. (La primera traducción al castellano fue publicada en Buenos Aires, con el título *De la esencia de la verdad*, el año 1948 y en el primer vol. de la revista *Cuadernos de Filosofía*).

- PLW** Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den "Humanismus". Berna: Francke, 1975. Lecciones del semestre de invierno de 1930/1931, y carta a Jean Beaufret, publicada en 1946. (La primera traducción al castellano fue publicada en Santiago de Chile, con el título *La doctrina de Platón acerca de la verdad*, el año 1955).
- HW** Holzwege. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1972. Textos de los años 1935-1946. (La primera traducción al castellano fue publicada en Buenos Aires, con el título *Sendas Perdidas*, el año 1960).
- Nietzsche** Nietzsche. 2 volúmenes. Pfullingen: Neske, 1961, 3ª edición. Textos correspondientes a lecciones de los años 1936-1941.
- VA** Vorträge und Aufsätze. Pfullingen: Neske, 1978, 4ª edición. Textos y conferencias de los años 1936-1954.
- UWS** Unterwegs zur Sprache. Pfullingen: Neske, 1979, 6ª edición. Escritos y conferencias de los años 1950-1959.
- SG** Der Satz vom Grund. Pfullingen: Neske, 1978, 5ª edición. Lecciones del semestre de invierno de 1955/1956.
- ID** Identität und Differenz. Pfullingen: Neske, 1978, 6ª edición. Conferencias correspondientes al semestre de invierno de 1956/57, y al 5º centenario de la Universidad de Friburgo, acaecido en 1957.
- BR** Brief an Richardson. Se trata de la carta-prólogo dirigida al Pr. W.J. Richardson, e incluida como prefacio en la obra: W.J. Richardson, *Heidegger - Through Phenomenology to Thought*. La Haya: Nijhoff, 1967.
- ZSD** Zur Sache des Denkens. Tübingen: Niemeyer, 1976, 2ª edición. Escritos y conferencias correspondientes a los años 1962-1964.
- VS** Vier Seminare. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1977. Protocolos de los seminarios de los años 1966, 1968, y 1969 en Le Thor, y de 1973 en Zähringen.
- MHG** También hemos utilizado: *Martin Heidegger im Gespräch*, editado por R. Wisser. Munich: Piper, 1970.

3. Obras clásicas citadas.

- Bergson, Henri. **La pensée et le mouvant**. París: Alcan, 1939.
- Dilthey, Wilhelm. **Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften**. Introd. de M. Riedel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970.
- Hegel, G. W. F. **Jenaer Kritische Schriften I**. Editado por H. Brockard y H. Buchner. Hamburgo: Meiner, 1979.
- **Phänomenologie des Geistes**. Editado por J. Hoffmeister. Hamburgo: Meiner, 1952.
 - **Wissenschaft der Logik**. Tomo I. Editado por G. Lasson. Hamburgo: Meiner, 1975. <reimpresión de la edición de 1932>.
- Kant, Immanuel. **Kritik der reinen Vernunft**. Editado por R. Schmidt. Hamburgo: Meiner, 1976. <reimpresión de la edición de 1925>.
- Lotze, Hermann. **System der Philosophie**. 2ª Parte: **Metaphysik**. Teubner: Leipzig, 1879.
- Schopenhauer, Arthur, **Werke in zwei Bänden**. Edición de W. Brede. Munich: Hanser, 1977.
- Wittgenstein, Ludwig. **Philosophische Untersuchungen**. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977.
- **The Blue and Brown Books**. Oxford: O.U.P, 1958.

4. Otros textos utilizados.

- Adorno, T.W. **Negative Dialektik**. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1966.
- **Philosophische Terminologie**. Volumen II. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973.
 - **Zur Metakritik der Erkenntnistheorie**. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981, 2ª edición.
- Aguirre, Antonio F. **Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.
- Alvarez Bolado, Ildefonso. **El ser y la historia ontológica**. Barcelona: Secretariado de Publicaciones de la Universidad, 1969.
- Aubenque, Pierre. "Aristoteles und das Problem der Metaphysik". **Zeitschrift für philosophische Forschung** 15 (1961).

- Beaufret, Jean. **Dialogue avec Heidegger**. 3 volúmenes. París: Minuit, 1974.
- Becker, Oskar. **Dasein und Dawesen**. Pfullingen: Neske, 1963.
- "Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers". **Festschrift Edmund Husserls**. Zum 70. Geburtstag gewidmet. Tübingen: Niemeyer, 1974. 2ª edición.
- Biemel, Walter. "Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit". **Husserl, Scheler, Heidegger in der Sicht neuer Quellen**. Obra colectiva, sin editor. Freiburg i.B.: Alber, 1978.
- "Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu". **Tijdschrift voor Philosophie** 12 (1950).
- Blumenberg, Hans. **Lebenszeit und Weltzeit**. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986.
- **Das Lachen der Thrakerin**. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1987.
- Bollnow, Otto Friedrich. **Dilthey**. Schaffhausen: Novalis, 1980, 4ª edición.
- Breda, H. L. van. "Le Sauvetage de l' Héritage Husserlien". **Husserl et la Pensée Moderne**. Editado por H.L. van Breda y J. Taminioux. La Haya: Nijhoff, 1959.
- Brentano, Franz. **Die Psychologie vom einen empirischen Standpunkt**. Hamburgo: Meiner, 1973.
- Breton, Stanislas. **Essence et Existence**. París: Presses Univ. de France, 1962.
- Bubner, Rüdiger. "Was ist Kritische Theorie?". **Philosophische Rundschau** 16 (1969).
- Butts, Robert E. "Does 'Intentionality' imply 'Being'?". **Kant-Studien** 52 (1960/61).
- Cairns, Dorion. **Conversations with Husserl and Fink**. La Haya: Nijhoff, 1975.
- Cassirer, Ernst. **Idee und Gestalt**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981. Reimpresión de la edición de 1924.
- Cerezo Galán, Pedro. **Arte, Verdad y Ser en Heidegger**. Madrid: Publicaciones de la Fundación Universitaria Española, 1963.
- Cramer, Wolfgang. **Die Monade**. Stuttgart: Metzler, 1954.
- Cheung, Chan-Fai. **Der anfängliche Boden der Phänomenologie: Heideggers Auseinandersetzung mit der Phänomenologie Husserls in seinen Marburger Vorlesungen**. Berna: Peter Lang, 1985.
- Derrida, Jacques. **La Voix et le phénomène**. París: Presses Universitaires de France, 1967.
- "Violence et Métaphysique - Essai sur la pensée d'E. Levinas". **L'écriture et la différence**. París: Seuil, 1967.

- Diemer, Alwin. **Edmund Husserl**. Meisenheim: Hain, 1965.
- Dreyfus, Hubert. "Beyond Hermeneutics: Interpretation in later Heidegger".
Hermeneutics. Editado por G. Shapiro y A. Sica. Amherst: University of
Massachussets Press, 1984.
- y Haugeland, John. "Husserl and Heidegger: Philosophy's Last Stand".
Heidegger and Modern Philosophy. Editado por M. Murray. New Haven: Yale
University Press, 1978.
- Dumont, Jean-Paul. **Introduction à la méthode d'Aristote**. París: Vrin, 1986.
- Ernout, A. y Meillet, A. **Dictionnaire etimologique de la langue latine**. París,
Klincksieck, 1968.
- Feick, Hildegard (compiladora). **Index zu Heideggers 'Sein und Zeit'**. Tübingen,
Niemeyer, 1980, 3ª edición.
- Fellmann, Ferdinand. **Phänomenologie und Expressionismus**. Freiburg i.B.: Alber,
1982.
- **Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte**. Freiburg i.B.: Alber,
1976.
- Fink, Eugen. "L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative".
Problèmes Actuels de la Phénoménologie. Edición bilingüe francés-alemán. Edi-
ción de H. L. van Breda. Bruselas: Desclée de Brouwer, 1952.
- **Nahe und Distanz**. Freiburg i.B.: Alber, 1976.
- "Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie". **Zeitschrift für philosophi-
sche Forschung** 11 (1957).
- **Studien zur Phänomenologie, 1930-1939**. La Haya: Nijhoff, 1966.
- Frank, Manfred. **Das individuelle Allgemeine**. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977.
- **Was ist Neostukturalismus?**. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984.
- Fuchs, Wolfgang W. **Phenomenology and the Metaphysics of Presence**. La Haya: Nij-
hoff, 1976.
- Gadamer, Hans-Georg. "Die phänomenologische Bewegung". **Kleine Schriften III**.
Tübingen: Mohr, 1972.
- "Die philosophischen Grundlagen des 20. Jahrhunderts". **Seminar: Philosophi-
sche Hermeneutik**. Editado por H.G. Gadamer y G. Boehm. Frankfurt a.M.: Suhr-
kamp, 1976.
- **Heideggers Wege**. Tübingen: Mohr, 1983.
- "Kant und die philosophische Hermeneutik". **Kant-Studien** 66 (1975).
- "Plato und Heidegger". **Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für
Werner Marx zum 65. Geburtstag**. Edición de U. Guzzoni. Hamburgo: Meiner,
1976.

- Gadamer, Hans-Georg. "The Hermeneutics of Suspicion". *Hermeneutics - Questions and Prospects*. Edición de G. Shapiro y A. Sica. Amherst: University of Massachusetts Press, 1984.
- *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr, 1960.
 - recensión de: Alfred Jäger. *Gott - Nochmals Martin Heidegger*. Publicada en *Philosophische Rundschau* 27 (1980).
- Gaos, José. *Introducción a el Ser y el Tiempo de Martin Heidegger*. Mexico D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1951.
- Gethmann, Carl Friedrich. "Allgemeinheit". *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. Volumen I. Edición de H. Krings, H.M. Baumgartner, y Ch. Wild. Munich: Kösel, 1973.
- "Martin Heidegger". *Klassiker des philosophischen Denkens*. Volumen II. Munich: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1984.
 - *Verstehen und Auslegung*. Bonn: Bouvier, 1974.
- Granel, Gérard. *Le Sens du Temps et de la Perception chez Husserl*. Paris: Gallimard, 1968.
- Grondin, Jean. *Hermeneutische Wahrheit?*. Königstein/ Ts.: Athenäum, 1983.
- Grossmann, R., introducción a la obra: Kasimir Twardowski. *On the Content and Object of Presentations*. Traducción de R. Grossmann. La Haya: Nijhoff, 1977.
- Habermas, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne - Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985.
- *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973.
- Haefner, Gerd. "Martin Heidegger". *Klassiker der Philosophie*. Volumen II. Edición de O. Hoffe. Munich: Beck, 1981.
- Hedwig, Klaus. "Husserl und die Analogie". *Zeitschrift für philosophische Forschung* 38 (1982).
- Heinrich, Klaus. *Vernunft und Mythos*. Frankfurt a.M.: Fischer, 1983.
- Held, Klaus. "Edmund Husserl". *Klassiker der Philosophie*. Volumen II. Edición de O. Hoffe. Munich: Beck, 1981.
- "Husserls Rückgang auf das phainómenon". *Dialektik und Genesis in der Phänomenologie*. Obra colectiva, sin editor. Freiburg i.B.: Alber, 1980.
 - *Lebendige Gegenwart*. La Haya: Nijhoff, 1966.
- Henrich, Dieter. "Husserls Kritik der philosophischen Tradition". *Philosophische Rundschau* 6 (1958).

- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von. **Bewusstsein, Zeit und Weltverständnis**. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1971.
- **Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl**. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1981.
 - "Dichterische Einbildungskraft und andenkendes Denken". **Distanz und Nähe**. Edición de P. Jaeger y R. Lüthe. Würzburg: Königshausen, 1983.
 - **Subjekt und Dasein**. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1974.
- Holz, Harald. **Einführung in die Transzendentalphilosophie**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985.
- Hossenfelder, Malte. "Kants Idee der Transzendentalphilosophie und ihr Missbrauch in Phänomenologie". **Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft: 1781-1981**. Edición de I. Heidemann y W. Ritzel. Berlin: de Gruyter, 1981.
- Janssen, Paul. **Edmund Husserl**. Freiburg i.B.: Alber, 1976.
- Koselleck, Reinhardt. **Vergangene Zukunft - Zur Semantik geschichtlichen Zeiten**. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1979.
- Kraft, Julius. **Von Husserl zu Heidegger - Kritik der phänomenologischen Philosophie**. Hamburgo: Meiner, 1977, 3ª edición.
- Kuhn, Helmut. "Antique Noëtik und moderne Subjektivität". **Die Antike Philosophie und ihre Bedeutung für die Gegenwart**. Edición de R. Wiehl. Heidelberg: Winter, 1981.
- "Revolution und Revolutionismus". **Merkur** 425 (1984).
- Kwan, Tze-wan. **Die hermeneutische Phänomenologie und das tautologische Denken Heideggers**. Bonn: Bouvier, 1982.
- Landgrebe, Ludwig. **Der Weg der Phänomenologie**. Gütersloh: Mohn, 1963.
- **Faktizität und Individuation**. Hamburg: Meiner, 1982.
 - "Ist Husserls Philosophie eine Transzendentalphilosophie?". **Husserl**. Edición de H. Noack. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973.
 - "Was ist ästhetische Erfahrung?". **Distanz und Nähe**. Edición de P. Jaeger y R. Lüthe. Würzburg: Königshausen, 1983.
- Levin, David Michael. **Reason and Evidence in Husserl's Phenomenology**. Evanston: Northwestern University Press, 1970.
- Levinas, Emmanuel. "La technique phénoménologique". **En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger**. Paris: Vrin, 1982, reimpression.
- **La Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl**. Paris: Vrin, 1984, 4ª edición.

- Lledó, Emilio. "Lenguaje e historia de la filosofía". **Hermeneutik und Dialektik**. Volumen II. Edición de R. Bubner, K. Kramer y R. Wiehl. Tübingen: Mohr, 1970.
- Marion, Jean-Luc. "La percée et l'élargissement - Contribution à l'interprétation des Recherches Logiques". **Philosophie** 2 y 3 (1985).
- Martin, Gottfried. **Allgemeine Metaphysik**. Berlin: de Gruyter, 1965.
- Marx, Werner. **Heidegger und die Tradition**. Hamburg: Meiner, 1980, 2ª edición.
- Mensch, James R. **The Question of Being in Husserl's Logical Investigations**. La Haya: Nijhoff, 1981.
- Merleau-Ponty, Maurice. **La Phénoménologie de la Perception**. París: Gallimard, 1945.
- **Le Visible et l'Invisible**. París: Gallimard, 1984.
- Mohanty, Jitendranath N. "Transcendental Philosophy and the Hermeneutic Critique of Consciousness". **Hermeneutics - Questions and Prospects**. Edición de G. Shapiro y A. Sica. Amherst: University of Massachusetts Press, 1984.
- Moreau, Joseph. **La conscience et l'être**. París: Aubier, 1956.
- Müller, Max. **Erfahrung und Geschichte**. Heidelberg: Kerle, 1961.
- **Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart**. Heidelberg: Kerle, 1964, 3ª edición.
 - "Klassische und moderne Metaphysik oder Sein als Sinn". **Sinn und Sein - Ein philosophisches Symposium**. Edición de R. Wisser. Tübingen: Mohr, 1960.
 - "Phänomenologie, Ontologie und Scholastik". **Tijdschrift voor Philosophie** 14 (1952).
- Müller, Severin. **Vernunft und Technik: die Dialektik der Erscheinung bei Husserl**. Freiburg i.B.: Alber, 1976.
- Murphy, Richard T. **Hume and Husserl**. La Haya: Nijhoff, 1980.
- Orth, Ernst Wolfgang. Introducción a **Dialektik und Genesis in der Phänomenologie**. Obra colectiva, sin editor. Freiburg i.B.: Alber, 1980.
- Patocka, Jan. **Platon et l'Europe**. Traducción de E. Abrams. Lagrasse: Verdier, 1983.
- Pettit, Philip. "On Phenomenology as a Methodology of Philosophy". **Linguistic Analysis**. Edición de R. Mays y M. Brown. Londres: Macmillan, 1972.
- Peursen, Cornelis A. van. "Die Phänomenologie Husserls und die Erneuerung der Ontologie". **Zeitschrift für philosophische Forschung** 16 (1962).
- Plessner, Helmuth. **Husserl in Göttingen**. Göttingen: Vandenhoeck, 1959.

- Pöggeler, Otto. **Der Denkweg Martin Heideggers**. Pfullingen: Neske, 1963.
- "Heideggers Neubestimmung des Phänomenbegriffs". **Neuere Entwicklungen de Phänomenbegriffs**. Obra colectiva, sin editor. Freiburg i.B.: Alber, 1980.
 - "Hermeneutische und mantische Phänomenologie". **Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werkes**. Edición de O. Pöggeler. Colonia: Kiepenheuer und Witsch, 1972.
 - "Metaphysik und Seinstopik bei Heidegger". **Philosophisches Jahrbuch 70** (1962/63).
 - "Zeit und Sein bei Heidegger". **Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger**. Obra colectiva, sin editor. Freiburg i.B.: Alber, 1983.
 - recensión de la obra: Wiplinger, Fridolin. **Wahrheit und Geschichtlichkeit**. Publicada en **Philosophisches Jahrbuch 70** (1962/63).
- Prauss, Gerold. **Erkennen und Handeln in Heideggers "Sein und Zeit"**. Freiburg i.B.: Alber, 1977.
- Putnam, Hilary. "What Theories are not". **Logic, Methodology and Philosophy of Science**. Edición de E. Nagel, P. Suppes, y A. Tarski. Stanford: Stanford University Press, 1962.
- Rábade Romeo, Sergio. **Verdad, Conocimiento y Ser**. Madrid: Gredos, 1974, 2ª edición.
- Rang, Bernhard. "Repräsentation und Selbstgegebenheit". **Phänomenologie heute: Grundlagen und Methodenprobleme**. Obra colectiva, sin editor. Freiburg i.B.: Alber, 1975.
- Ricoeur, Paul. "Introduction du Traducteur", en: Husserl, Edmund. **Idées directrices pour une Phénoménologie**. París; Gallimard, 1950.
- **Le Conflit des Interprétations**. París: Seuil, 1969.
 - "Phénoménologie et Hermeneutique". **Phänomenologie heute: Grundlagen und Methodenprobleme**. Obra colectiva, sin editor. Freiburg i.B.: Alber, 1975.
- Richardson, William J. **Heidegger: Through Phenomenology to Thought**. La Haya: Nijhoff, 1963.
- "Heideggers Weg durch die Phänomenologie zum Seinsdenken". **Philosophisches Jahrbuch 72** (1964/65).
- Richir, Marc. "Husserl: une Pensée sans mesure". **Critique 267/68** (1969).
- Robberechts, Ludovic. **Husserl**. París: Editions Universitaires, 1964.

- Rosales, Alberto. "Observaciones críticas a la idea de temporalidad propia en 'Ser y Tiempo' de Heidegger". *Revista Venezolana de Filosofía* 8 (1978).
- **Transzendenz und Differenz**. La Haya: Nijhoff, 1970.
- Rosen, Klaus. *Evidenz in Husserls deskriptiver Transzendentalphilosophie*. Meisenheim a.G.: Hain, 1977.
- Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Blackwell, 1980.
- Sales i Coderch, Jordi. "El genio maligno, figura del ejercicio del pensamiento". *Universitas Tarraconensis* 1 (1983).
- **Introducción a la crítica fenomenológica de la razón teórica**. Barcelona: Secretariado de Publicaciones de la Universidad, 1976.
- Scheler, Max. "Phänomenologie und Erkenntnistheorie". *Gesammelte Werke*. Volumen 10. Berna: Francke, 1957.
- Schmidinger, Heinrich M. *Das Problem des Interesses*. Freiburg i.B.: Alber, 1983.
- Schürmann, Reiner. *Le principe d'anarchie - Heidegger et la question de l'agir*. Paris: Seuil, 1982.
- Schulz, Walter. *Philosophie in der veränderten Welt*. Pfullingen: Neske, 1972.
- Simon, Josef. *Sprachphilosophie*. Freiburg i.B.: Alber, 1981.
- Sloterdijk, Peter. *Kritik der zynischen Vernunft*. Volumen I. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1983.
- Sommer, Manfred. "Fremderfahrung und Zeitbewusstsein". *Zeitschrift für philosophische Forschung* 38 (1984).
- Spiegelberg, Herbert. *The Phenomenological Movement*. La Haya: Nijhoff, 1965.
- Srubar, Ilja. "Vom begründeten Leben - Zu Jan Patockas praktischer Philosophie". *Studien zur Philosophie von Jan Patocka*. Edición de E.W. Orth. Freiburg i.B.: Alber, 1985.
- Stegmüller, Wolfgang. *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*. Volumen I. Stuttgart: Kröner, 1978.
- Strolz, Walter. "Besinnung auf das Sein". *Neue Zürcher Zeitung*, 23 de octubre de 1982.
- Sukale, Michael. *Comparative Studies in Phenomenology*. La Haya: Nijhoff, 1976.
- Suppe, Frederick. Prefacio a: *The Structure of Scientific Theories*. Edición de F. Suppe. Urbana: University of Illinois Press, 1979.

- Taminiaux, Jacques. **Le Regard et l'Excédent**. La Haya: Nijhoff, 1977.
- Theunissen, Michael. "Intentionaler Gegenstand und ontologische Differenz". **Philosophisches Jahrbuch 70** (1962/63).
- Trías Sagnier, Eugenio. **Introducción a la obra: Heidegger, Martin. Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin**. Traducción de J.M. Valverde. Barcelona: Ariel, 1983.
- Tugendhat, Ernst. **Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger**. Berlin: de Gruyter, 1970, 2ª edición.
- "Description as the Method of Phenomenology". **Linguistic Analysis and Phenomenology**. Edición de W. Mays y S.C. Brown. Londres: Macmillan, 1972.
 - "Phänomenologie und Sprachanalyse". **Hermeneutik und Dialektik - Festschrift für H.G. Gadamer**. Edición de R. Bubner, K. Cramer, y R. Wiehl. Volumen II. Tübingen: Mohr, 1970.
 - **Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung**. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1979.
- Valls Plana, Ramón. **La Dialéctica**. Barcelona: Montesinos, 1981.
- Villwock, Jörg. "Welt und Mythos: das Mythische in Heideggers Seinsdenken". **Zeitschrift für philosophische Forschung 38** (1984).
- Waelhens, Alphonse de. "L'Idée phénoménologique d'intentionnalité". **Husserl et la Pensée Moderne**. La Haya: Nijhoff, 1959.
- Werkmeister, W.K. "What did Kant say". **Kant-Studien 73** (1982).
- Wiplinger, Fridolin. **Wahrheit und Geschichtlichkeit**. Freiburg i.B.: Alber, 1961.
- Wolandt, Gerd. "Das philosophische Problem des Übersetzens". **Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie**. Edición de J. Simon. Freiburg i.B.: Alber, 1974.
- Xirau, Joaquín. **La Filosofía de Husserl**. Buenos Aires: Troquel, 1966.
- Zubiri, Xavier. **Inteligencia y Logos**. Madrid: Alianza Editorial, 1982.