

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
POSGRADO EN FILOSOFÍA

DE PLATÓN A LA FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA DE MARTIN
HEIDEGGER: SOBRE EL ORIGEN Y EJECUCIÓN DEL FILOSOFAR

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A:

LUIS IGNACIO ROJAS GODINA

DIRECTOR DE TESIS:

ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ

MÉXICO, D.F.

JUNIO 2007



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*Para Célida,
“madre”, sólo hay una...*

«Sócrates – En efecto, hay una posesión, la cual, he deseado apasionadamente desde niño, del mismo modo en que hay otras cosas que son la envidia de la gente: unos desean poseer caballos, otros perros, otros riquezas, y otros fama, mientras que yo nada de eso quiero tener, pues “poseer amigos” es de lo que estoy completamente enamorado. La posesión de un nuevo buen amigo me sería mucho más preciada que aquella de la mejor codorniz o del más bello gallo del mundo; ¡por Zeus!, ello me sería máspreciado que cualquier perro o caballo. Así lo creo, máspreciado que todo el oro de Darío, ¡por el perro!, sería para mí ganar a un camarada, de preferencia a Darío mismo. Sí, esto soy yo, una especie de enamorado de la camaradería.» Lisis, 211d-e

Estudiar filosofía tiene recompensas y satisfacciones que difícilmente otra ocupación tiene, pero, en cierta medida, es también una condena al aislamiento, esencial a toda meditación. Para mí, llevar a cabo los estudios de maestría fuera de casa fue no sólo la ocasión de continuar mi aprendizaje en filosofía, sino la maravillosa oportunidad de tener nuevos y ahora muy queridos amigos. Debo confesar que, en especial durante el tiempo que me tomó concluir esta tesis, me hubiera sido imposible sostenerme sin la ayuda de Memo Ontiveros, Martin Kurray y Laura Pinto, a quienes extiendo mi más filial agradecimiento. No quiero dejar de mencionar a los miembros de mi seminario de tesis: Pilar Gilardi, Consuelo González, Carlos Gutiérrez, Jannete Ugalde y Miguel Ángel Barranco, de quienes recibí consejo y apoyo. También agradezco a la profesora María Teresa Padilla, pues en su seminario siempre me sentí acogido y en él renové mi interés por el inmortal Platón. Finalmente, mas no en último lugar, quiero agradecer a Ángel Xolocotzi, quien no ha dejado de hacer sentir su apoyo e interés por sus alumnos pese a la distancia.



La filosofía representada por un oso que se come la pata (*ipse alimenta sibi*). De Johann Jacob Brucker, *Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta*, Breitkopf, Leipzig, 1742, t. I.

Índice

Presentación	6
Primera parte: Planteamiento de la pregunta	
por el origen y ejecución del filosofar	10
§ 1 La pregunta por la filosofía en Platón	11
§ 2 La idea del hombre y de la filosofía en Descartes	15
§ 3 La idea del hombre y de la filosofía en Kant	20
§ 4 Crítica a la idea moderna del hombre y de la filosofía y el planteamiento de un nuevo comienzo	27
Segunda parte: La filosofía desde la perspectiva fenomenológica	35
§ 5 ¿Qué es la fenomenología?	35
§ 6 La idea del hombre y de la filosofía en Husserl	38
§ 7 Crítica inmanente a la idea fenomenológica del hombre y de la filosofía a partir de la versión cartesiana de la reducción	53
Tercera parte: La idea del hombre y de la filosofía en Heidegger	67
§ 8 Rompimiento con la idea de la fenomenología según la vía cartesiana y apropiación de lo esencial de la meditación fenomenológica husserliana	67
§ 9 El punto de partida del filósofo	75
§ 10 Recomprensión del origen y ejecución del filosofar	80
a) <i>¿Qué es filosofía?</i>	80
b) <i>¿Qué relación hay entre hombre y filosofía?</i>	84
c) <i>¿Cómo filosofa el hombre?</i>	101
Conclusiones	121
Bibliografía	126
Anexos	I

Presentación

La presente tesis de filosofía no es una “tesis” sino una disertación que tiene como tema, precisamente, a la filosofía misma. Nuestro propósito no ha sido llegar con una proposición y tratar de probarla, es decir, convencernos y convencer a alguien de que tal o cual idea es la correcta respecto a muchas otras ideas falseables y, en ese sentido, lógicamente posibles. No, en una palabra, nuestro trabajo no es una tesis sino una disertación, pues no tenemos una “hipótesis” a demostrar, lo único que tenemos es una cuestión que intentaremos desarrollar y analizar: la asombrosa posibilidad humana de filosofar. Esta no puede ser tomada como una posibilidad vacía a probarse argumentativamente, sino que es una posibilidad concreta de nuestro ser, esto es, de aquello que todos y cada uno de nosotros, los hombres, somos. *Que seamos* no es algo que deba ser y, entonces, se tome como una suposición demostrable, sino que es un *factum*, un hecho que trasciende de antemano toda acción humana que, en todo caso, sólo puede y, así, debe ser *mostrado*, analizado y conceptualizado como tal. Así que cuestionar o disertar, acerca de la posibilidad humana de filosofar no es ponerse en marcha hacia la obtención de la mera representación de un “algo” que desde antiguo se ha llamado “filosofía”, y que, en cuanto representación, ha quedado ya puesto a la altura de nuestro entendimiento. Por el contrario, disertar acerca de la posibilidad humana de filosofar significa intentar ponerse a la altura de ese algo que es la filosofía, esto es, hacer el esfuerzo de experimentar en carne propia, sin ninguna mediación y en la medida de nuestras capacidades, el modo concreto en que esa posibilidad se ha hecho manifiesta para y en el ser de los hombres. Dicho de otro modo, disertar acerca de la posibilidad de filosofar implica lanzarse hacia el espacio que ha quedado abierto en nosotros por dicha posibilidad y, con ello, introducirse directamente en la presentación concreta de la filosofía que ha tenido ocasión en la historia del hombre en cuanto algo que ha podido y puede hacer gracias a ella. El nombre de esa presentación es, como Hegel ya dijo, “metafísica”.

La posibilidad de hacer filosofía no es una posibilidad vacía, pero tampoco un “hecho” que se haya presentado, de una vez por todas, en un momento puntual de la historia, es decir, no es un mero hecho de la historia de la humanidad sino que, por el contrario, es una posibilidad que transita al acontecer humano, que se presenta de cuando en cuando en determinados hombres y para determinados hombres, quienes, desde antiguo

han sido llamados “filósofos”. De modo que disertar en filosofía implica ya siempre preguntar a aquellos que se han apropiado del principio de dicha posibilidad y ciertamente la han ejecutado hasta alcanzar tal o cual doctrina filosófica, hasta que su meditación quedara objetivada en tal o cual texto filosófico. Y, ¿a quiénes preguntar? Frente a la enorme tarea que implica introducirse de lleno y sin más en la posibilidad de filosofar, nuestra disertación constituye sólo un ejercicio de dicha introducción, pues en ella nos hemos limitado a mostrar y analizar sólo algunas articulaciones que, a nuestro juicio, han sido esenciales a través de la historia humana en la presentación del “*origen y la ejecución* que queda dominada por ese origen” de la posibilidad del filosofar que se ha concretizado en la meditación de los filósofos (en una palabra, el ἀρχή o principio que dispone la posibilidad del filosofar). Por ello, hemos escogido sólo cinco filósofos en cuyo pensamiento queda plasmado el origen y la ejecución del filosofar, en mayor o menor grado de explicitud, cada uno respecto del otro. Ellos son: Platón, Descartes, Kant, Husserl y Heidegger. Bien podrían ser más; podría también hablarse de Aristóteles, Suárez, Leibniz, Hegel y Nietzsche (véase, por ejemplo, la disertación monumental de Jean-François Courtine *Suarez et le système de la métaphysique*), pero difícilmente podrían ser menos que aquellos cinco, pues en algún momento se regresa, quiérase o no, a ellos.

Así, en la primera parte de nuestra disertación veremos cómo en Platón el *origen y ejecución* de la posibilidad del filosofar quedó ya señalado y, hasta cierto punto, desarrollado para el resto de la historia de la filosofía, es decir, para el resto de la metafísica occidental, como el extrañamiento que reconduce todo el ser del hombre y en el que se sostiene la filosofía como tal. En este sentido, hasta Aristóteles, primer crítico feroz del platonismo, es ciertamente platónico. Además, se verá cómo ya desde Platón queda expuesto el hecho de que todo cuestionamiento sobre la posibilidad del filosofar implica, explícita o implícitamente, un cuestionamiento sobre el ser de aquel ente al que le ha sido dada dicha posibilidad. A continuación intentaremos advertir que si en Platón el *origen que dispone* al filosofar se mantenía como una unidad indisociable, en Descartes se privilegia la mera *ejecución* de dicha posibilidad, esto es lo que se denomina “método”, y es así porque la idea del hombre en Descartes prepara el filosofar para que pueda ser interpretado desde el método. En la preeminencia del método sobre la posibilidad de hacer filosofía, método significa el “camino seguro para la edificación del conocimiento”. Desde Descartes, esto es

lo que se entiende como “metafísica”. Además, veremos que desde el método ya no se cuestiona explícitamente sobre el principio que dispone a la posibilidad del filosofar en cuanto tal, ni tampoco sobre aquello que propiamente es el ente que filosofa. Allí en donde la filosofía sea pensada a partir del método hay cartesianismo y, en ese sentido, la filosofía moderna es cartesiana en buena medida. Finalmente, en las últimas dos secciones de la primera parte de la disertación, abordaremos primero a Kant como el caso ejemplar en el que se intenta cuestionar las condiciones de posibilidad del filosofar moderno, esto es, al método y, en segundo lugar, ensayaremos una breve pero decisiva crítica a dicho cuestionamiento desde el punto de partida en que *origen y ejecución* del filosofar eran aún concebidos en su unidad.

Efectivamente, fue Nietzsche quien denunció ya a finales del siglo XIX la preeminencia del método sobre la posibilidad del filosofar, pero fue hasta la llegada de la fenomenología a principios del siglo XX que la *ejecución* de dicha posibilidad es cuestionada abiertamente y puesta en crisis; esta crisis dirigió la mirada hacia el *principio* y no sólo hacia la *ejecución* del filosofar. De modo que en la segunda parte de nuestra disertación abordaremos a aquel Husserl que se apropió de la idea del método, esto es, del cartesianismo, y la desarrolló hasta sus últimas consecuencias. Esto significa que veremos cómo en Husserl aquello que se denomina “reducción fenomenológica” pone en crisis la idea moderna de filosofía desde su interior y, con ello, la idea del hombre sostenida hasta entonces. En este sentido, todo intento de apropiarse la posibilidad de hacer filosofía después de Husserl no puede ser menos que postfenomenológico. Pero, para comprender esta puesta en crisis de la idea del hombre y de la filosofía, no basta una mera exposición del modo concreto en que Husserl llevó a cabo el último y, tal vez, el modo más radical del cartesianismo; resulta necesario abordar la crítica inmanente a la fenomenología y, con ello, al cartesianismo. En verdad, esta crítica se ha concretizado a través de tres caminos: aquel desarrollado por el propio Husserl, el que siguió Heidegger desde su idea de la fenomenología y aquel otro tomado por Fink, discípulo de los dos maestros de Friburgo. Difícilmente hubiéramos podido desarrollar esos tres caminos de la crítica inmanente de la fenomenología en el espacio de esta disertación, de modo que para la segunda sección de la segunda parte hemos elegido la crítica puesta en marcha por Heidegger, no sólo porque en ella se aclaran los límites del cartesianismo de la fenomenología, sino porque a partir de

ella Heidegger comienza a desarrollar su propia idea de la fenomenología, en que la posibilidad de la filosofía es abordada sin más, tanto desde el punto de vista de su *origen* como del de su *ejecución*, dando como resultado no sólo una nueva idea de hombre y de filosofía, sino una apropiación radical de la posibilidad de filosofar desde la posibilidad de ser de aquel ente que puede hacer filosofía.

En la tercera parte de nuestra disertación intentaremos mostrar que Heidegger, al apropiarse de la reducción fenomenológica de Husserl, en realidad lo que hizo fue replantear, renovar y, en fin, llevar a término la tematización y el análisis expreso tanto del *origen* como de la *ejecución* de la posibilidad de filosofar, y sólo fue posible a través de la tematización de aquello que el hombre propiamente es desde el fondo de su ser. Veremos cómo, en la meditación heideggeriana, se regresa a aquella primera intuición platónica de que resulta imposible llevar a cabo un análisis adecuado de la posibilidad de filosofar sin haber puesto en marcha una tematización adecuada del ser que tiene dicha posibilidad, y que el *origen que dispone* dicha posibilidad no es otro que el extrañamiento. Con ello podremos ver que para Heidegger la filosofía no es metafísica en el sentido moderno del término sino, precisamente, una posibilidad que tiene origen y se ejecuta desde aquello que propiamente somos, es decir, que el *origen que dispone* dicha posibilidad está asentado en nuestra relación esencial con el ser y que, además, en esencia no consiste en otra cosa que en un dirigirse directamente y sin mediaciones hacia esa relación con el ser, gracias a la cual no sólo nosotros mismos somos, sino que hay un mundo y, en él, entes. Finalmente, regresaremos a Platón y su idea de que el extrañamiento de *eros* es el *principio que dispone* al filosofar, pero ahora desde la perspectiva ganada hasta Heidegger.

De modo que nuestra disertación acerca de la posibilidad del filosofar es un camino que atraviesa desde Platón hasta la fenomenología hermenéutica de Martin Heidegger, por supuesto, no el único transitable en el planteamiento de dicha cuestión, pero sí uno privilegiado con el cual esperamos que algo esencial acerca del filosofar, de la filosofía misma, quede al menos indicado.

Primera parte

Planteamiento de la pregunta por el origen y ejecución del filosofar

“What could be more de-lightful than to have in the same few minutes all the fascinating terrors of going abroad combined with all the humane security of coming home again? [...] This at least seems to me the main problem for philosophers [...] How can we contrive to be at once astonished at the world and yet at home in it?”

Chesterton, *Orthodoxy*¹

Se hace filosofía de la cultura, filosofía de la ciencia, de la religión, del arte, de la historia, etc., y en cada caso se presupone que contamos con y ejercemos ya la posibilidad de hacer filosofía. Se toman cursos, se hacen congresos, se lee y se discute sobre la filosofía de tal o cual cosa. Especialmente en la universidad muchas cosas pasan en torno a ella, pero en toda esta ocupación, que se haga filosofía sucede como algo que ya se tiene, sin cuestionamiento, en el momento en que atendemos las cosas propias de la investigación filosófica y cuando se discute tal o cual tema o asunto filosófico. Sin embargo, que haya la posibilidad de pensar filosóficamente no es algo que nos extrañe; tampoco lo es que, en la ocupación cotidiana con los asuntos filosóficos, nos preguntemos por las condiciones de esta posibilidad.

Después de todo, ha estado ahí desde hace casi dos mil quinientos años y está en las universidades, facultades, congresos, libros, etc. Hoy en día hay más congresos de filosofía que nunca, más libros de filosofía al alcance de la mano de los que jamás hubo y más de los que uno ciertamente podría llegar a conocer. Tal parece que la filosofía hoy está al alcance de la mano de cualquiera, como si se tratara de un recurso natural inagotable del espíritu humano. Pero consideremos lo siguiente: que la filosofía sea para nosotros —en especial en las universidades— accesible y cotidiana hasta el punto de resultar trillada en la oferta de cursos o de libros, no garantiza que se esté pensando de manera rigurosamente filosófica tal o cual tema; tampoco que se haya meditado de manera suficiente sobre qué es la filosofía.

Nuestra cotidiana falta de atención al acontecimiento primario de que “haya” algo como la filosofía, al quedar volcados en los asuntos filosóficos particulares y en las

¹ Ver Anexo I, p. I.

disciplinas que hoy conforman el quehacer filosófico de investigadores, profesores y alumnos, nos impide ver con claridad que dicho quehacer está cada vez más amenazado; que el ejercicio filosófico, esto es, la existencia de la filosofía en cuanto tal, está puesto a prueba.

Lo que ella *es* en su unidad está a prueba, no tanto por la falta de presupuesto para investigación o por la reducción de su espacio universitario, sino por el modo en que se practica en la dispersión de hacer filosofía de tal o cual tema imaginable, así como por su eminente disolución en las ciencias; en la tendencia cada vez más creciente de confrontar los temas y los problemas filosóficos desde un punto de vista esencialmente no filosófico, disolviéndolos en especialidades tales como la lógica, la lingüística, la psicología, la antropología, la biología, la física y, en forma más reciente, relevando la actividad estrictamente filosófica a un supuesto nuevo género de unificación del saber: las ciencias cognitivas.

¿Acaso esa dispersión y esa creciente disolución no son suficientes para ponernos sobre aviso de que hoy, quizá más que nunca, debemos atender directa y unitariamente aquello que desde hace tanto se llama “filosofía”? Si está a prueba valdría la pena que, al menos como un ejercicio personal, nos planteáramos la cuestión de su origen, esto es, las condiciones de su posibilidad como actividad humana; no sólo desde un recuento de las condiciones históricas de los modos de hacer filosofía, sino como un cuestionamiento sobre su actualidad y sentido. En el contexto de esta urgencia planteamos como tema de esta disertación las tres preguntas siguientes en torno al origen y ejecución de la posibilidad de filosofar: ¿qué es filosofía?, ¿qué relación hay entre el hombre y la filosofía? y ¿cómo filosofa el hombre?

§ 1 La pregunta por la filosofía desde Platón

Cuando se hace la pregunta “¿qué es esto?” lo primero que se obtiene es una definición en la que se expresan las características generales y diferenciales de aquello por lo que se pregunta. Así, podemos obtener una definición escolar de qué es filosofía: ciencia de todas las cosas por sus últimas causas vistas a través de la luz natural de la razón. Aunque en ella no se diga mucho, sí se indica que la filosofía es un hacer, un vérselas con algo de determinada manera... “científicamente”. Pero si algo es hecho, debe ser hecho por

alguien: ¿por la razón?, ¿hay algo así como la razón o debiéramos decir, en esta indeterminación inicial, que “algo razonante” hace filosofía? Esto nos remite directamente a la segunda pregunta, pues ¿no se ha dicho desde los griegos que aquello que vive razonando, discurrendo, es el hombre?

Entonces, la filosofía es algo que el hombre tiene, hace. Y cuando se plantea la pregunta ¿qué es algo? en la medida en que ese algo se hace, se define como una actividad. ¿En qué medida se puede decir que la filosofía es una actividad y en qué medida la actividad filosófica es comparable con las otras actividades humanas?

Así que preguntar qué es la filosofía implica preguntar cómo y en qué medida filosofa el hombre. Entonces, responder esta pregunta de manera abstracta en una definición es insuficiente, pues sólo se deja ver en qué consiste dicha actividad, pero no nos muestra el modo concreto en que transcurre. Por lo que sería mejor buscar una descripción de un hombre determinado en la que aparezca dicha actividad en acto. Así, en la *República* de Platón podemos encontrar algo como esto:

[...] el verdadero amante del aprender que por nacimiento se esfuerza en pos del *ser* no entorpece su camino con las muchas cosas que se opina que *son*, sino que sigue adelante sin renunciar ni perder el temperamento de *eros* hasta alcanzar la naturaleza misma de todo lo que *es* con la parte de su alma apropiada para hacerlo; y es la parte apropiada que pertenece por nacimiento a ello. Y en el trato y la proximidad con el *ser* de los entes, él ahora engendra inteligencia y verdad, sabe y vive verdaderamente, y cuando ya está nutrido entonces cesa de sus penosas labores –pero ¿acaso antes?.²

Vemos que esta imagen ofrecida por Platón no es ninguna definición de la filosofía hecha a partir de su género próximo y de su diferencia específica, sino una descripción que nos pone en proximidad con su movilidad específica, es decir, con el modo concreto en que ella acontece como un *comportamiento* o *conducta* (προσαγωγή) humana determinada en el mundo (ἦθος), así como con la forma concreta en que dicha conducta es llevada a cabo como un *experienciar* determinado (πάθημα).

¿Contamos ya con una buena idea de en qué consiste la conducta humana y de cómo acontece? De pronto nos damos cuenta de que preguntarse por el *qué* de la filosofía implica al mismo tiempo preguntarse qué o quién es el hombre que filosofa; de otra manera, no podríamos dar cuenta de la medida en que se puede decir que la filosofía es un comportamiento humano.

² Ver Anexo II, p. I.

Para Platón, comprender al hombre implicaba entender su esencia, es decir, su alma. Dado que la imagen que recién hemos presentado proviene de la *República*, debemos considerar que en este diálogo la idea de la filosofía es únicamente comprensible a partir de la idea de hombre que allí se presenta. Rescatemos únicamente lo siguiente: en los diálogos de Platón se habla del alma humana en dos sentidos: 1) el alma pura, simple, indisoluble, inmortal, identificada con las formas, y su consiguiente contraposición con el cuerpo y todo aquello que es mutable y perecedero³; y 2) la unidad del alma encarnada —también inmortal, simple e indisoluble— que está involucrada en el nacimiento (γένεσις) de un hombre y en la que se hacen visibles tres aspectos que la constituyen: a) el aspecto racional o discursivo; b) el aspecto temperamental (θυμοειδής), asiento de los templos⁴; y c) el aspecto apetitivo o concupiscente⁵.

Si hemos apenas mencionado esta distinción dentro de la idea platónica del alma desarrollada en los diálogos del periodo medio es para apuntar: 1) que en el fragmento recién citado se está hablando del hombre individual que filosofa o, como lo dice el propio Platón, “[...] del tipo de naturaleza de la que estará provisto aquel que *será traído al mundo* como hombre de bien”⁶; 2) que dicha descripción “genética” es contrapuesta por el propio Platón a su “definición formal” (eidética) de lo que es un filósofo, pues en ésta la forma (εἶδος) del filósofo es equivalente a las figuras planas de un pintor que, si bien pueden servir como modelos o paradigmas de lo que algo es, poco o nada pueden decir del modo en que las cosas se generan y realmente acontecen; por lo tanto el punto de vista formal (eidético) resulta insuficiente para comprender cómo tal hombre que se define como filósofo puede llegar a ser en el mundo⁷ -por ello en el fragmento 490a3-490b6 se ofrece, en mejor modo, una descripción del hombre individual que se conduce filosóficamente-; y 3) que en esta orientación desde el punto de vista de la generación del filósofo hecha por Platón, aunque el aspecto “racional” de la actividad filosófica esté presente, el desarrollo de la conducta filosófica está completamente determinado por el modo de estar afectado por

³ Ver, por ejemplo, *Fedón*, 65a-66a, 78b-84a y *Timeo*, 35b-37c.

⁴ Desde Homero hasta más allá de Platón, con “θυμός” se nombraba el asiento de los temperamentos, o tonalidades, de las emociones, de las afecciones; esta palabra tiene su origen en el verbo θύω cuyo primer sentido es, precisamente, agitarse, embravecerse, enfurecerse. Ver Liddell, H. & Scott, R., *Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1996, p. 810.

⁵ Ver por ejemplo *República*, 435d-444a y *Fedro*, 245c-246d.

⁶ *República*, 489e3-490a1.

⁷ Ver *Ibid.*, 472b-d.

eros. Utilizando una expresión característica del *Lisis* podemos decir que, por lo que se muestra en esta imagen, el filosofar acontece en un “estar completamente transido por *eros*”⁸.

Para Platón, cuando el hombre concreto filosofa lo hace con toda el alma, pues no es que en dicha actividad el aspecto racional esté puesto en movimiento y nada más, sino que en dicho movimiento está implicado lo apetitivo y determinado por lo temperamental. De tal manera, en este fragmento se hace patente que el filosofar acontece no sólo como una actividad en la que el aspecto racional del hombre tiene parte, sino que transcurre en un modo concreto de *experienciar* (πάθημα), de estar afectado (πάθος), al que Platón nombra *eros*, lo analiza ampliamente en el *Banquete* y el *Fedro*, y lo caracteriza como el estar afectado *en* presencia de lo bello, *en* el trato y la proximidad con lo bello⁹.

En los tres diálogos, *Banquete*, *Fedro* y *República*¹⁰, el estar afectado *en* lo bello *transforma* (μεταστράφησται) el comportamiento cotidiano del hombre respecto de las cosas y lo dispone a aperebirlas en cuanto lo que ellas son; dicho de otro modo, dispone al hombre de tal modo que sólo estando en tal disposición puede aprehender “racionalmente” el ser del ente. Para Platón, el sentido general de esta transformación es la de una *iniciación* (παιδαγωγή); una revolución (περιαγωγή) que *reconduce* a todo el individuo¹¹, por medio de la cual el hombre que filosofa se sitúa *en* una estancia intermedia (μεταξύ) entre lo que parece que es y lo que es en sí¹². El movimiento de transformación en que todo el hombre es reconducido hacia el ser del ente, es lo que Platón (y luego Aristóteles) califica como el extrañarse. Pues “[...] el estar afectado *en el extrañarse* (τὸ πάθος τοῦ θαυμάζειν) es el *principio que dispone* (ἀρχή) a la filosofía como ella misma (αὐτῇ), es decir como filosofía, y no como otra cosa”¹³.

¿Es suficiente esta imagen en la que se representa el quehacer filosófico para entender en qué consiste el filosofar, es decir, la actividad filosófica misma? O mejor dicho

⁸ Ver *Lisis*, 204b.

⁹ En el *Banquete* (210e-211d5) como en el *Fedro* (249d-257b), *eros* o —literalmente— la “disposición erótica” (*Banquete*, 207b1) es descrita como el estar afectado, apasionado *en* la experiencia de lo bello (ἐν καλῷ, 206b.7); primero *en* la presencia de los cuerpos bellos, luego *en* la presencia de las almas bellas y, finalmente, *en* la presencia de la forma de lo bello en sí.

¹⁰ En la *República* lo bueno es bello y, finalmente, el bien en sí es lo bello en sí. Ver 507b-509c.

¹¹ Ver *República*, 518d-519b y *Banquete*, 210e.

¹² Ver *Banquete*, 202a-e.

¹³ *Teeteto*, 155d. Ver también la cita, ya clásica, de la *Metafísica* de Aristóteles, 982b-983a.

¿nos es suficiente? Para nosotros, hombres del siglo XXI, la idea platónica de la filosofía nos puede parecer distante, poco clara y, en suma, insuficiente; esto es así porque en gran medida su idea del hombre, su “psicología”, nos resulta poco rigurosa (poco “científica”) e incluso mítica y extravagante. Pese a todo, quizá convenga que al menos retengamos la correlación que se hace patente en esta descripción entre la idea de la filosofía y la idea del hombre: *sólo se comprende a la filosofía en la medida en que ya se entiende qué o quién es el hombre, pero a su vez, sólo se comprende la naturaleza humana en la medida en que el hombre es interrogado filosóficamente por su ser*. Debido a la brevedad del presente trabajo resultaría difícil emprender un análisis extenso de la idea del hombre y la filosofía en “épocas más recientes”; por ello hemos escogido, primero, dos casos ejemplares y determinantes de la idea moderna de hombre y, en consecuencia, de la filosofía, con los que se podría comenzar a entender mejor qué es la filosofía y cómo filosofa el hombre. Estos son Descartes y Kant.

§ 2 La idea del hombre y de la filosofía en Descartes

Como se sabe, la filosofía moderna y la idea moderna de hombre tienen su primera síntesis significativa en el pensamiento de Descartes. De manera un tanto esquemática, podemos afirmar que para Descartes el hombre concreto e individual *es* la unión de alma y cuerpo, que se hace patente en la experiencia sensible de sí mismo (v.g. en el tener sed)¹⁴. Sin embargo, dicha evidencia irreductible de la unión no es la captación de su esencia, pues, a su modo de ver, el contenido de toda intuición sensible es siempre algo indeterminado, impreciso, contingente. Para él, pese a que los sentidos nos indican que algo es, que el hombre es, poco o nada pueden hacernos saber sobre qué es eso o qué es el hombre (su *quiditas*), por lo que intentar fundar la aprehensión de la esencia de las cosas y la esencia del hombre en lo que nos ofrecen los sentidos conduce al error y, finalmente, al escepticismo. Precisamente el escepticismo es desde donde se determina el pensamiento de

¹⁴ Ver René Descartes, *Principios de la filosofía en Sobre los principios de la filosofía*, Gredos, Madrid, 1989, p. 52. y *Lettre à Chanut, 2 février 1647 en Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*, Flammarion, París, 1989, p. 70.

Descartes y su idea de conocimiento perfecto como el conocimiento claro y distinto, que por sí mismo excluye la posibilidad del error; en una palabra, certero.¹⁵

Podemos resumir lo fundamental del pensamiento cartesiano, aquello que determinó al quehacer filosófico moderno, de la siguiente manera: no es posible aprehender algo en su esencia, en su qué es, si se parte del trato y la proximidad que se tiene con ello en el experimentar cotidiano; lo que él entendía por el modo en que viene dado y tal y como viene dado —tal como nos afecta— en la experiencia sensible. Así que antes de emprender un camino azaroso, plagado de errores y desvíos al acreditar ingenuamente los conocimientos que tienen origen en la experiencia sensible, conviene preguntarse si es posible o no captar la esencia de algo (conocer algo) certeramente, así como determinar la manera en que esa captación se haría posible. La *ejecución* de la posibilidad de filosofar, con la cual se garantiza la posibilidad del conocimiento certero, es lo que Descartes denomina “el método de la duda”¹⁶. Mediante la duda metódica: 1) se distingue el modo en que el hombre puede referirse a los entes en cuanto se puede afirmar que estos son algo (*ratio essendi*), del modo en que el hombre puede conocer con certeza al ente (*ratio cognoscendi*); 2) se aclaran los dos modos posibles en que el ente es aprehensible con certeza por el hombre: aquello que se determina por ser algo pensante (*res cogitans*) y aquello que se determina por ser algo extenso (*res extensa*); y 3) se deduce que el único conocimiento que por sí mismo puede excluir su imposibilidad es el hecho de que mientras nosotros mismos pensamos, no importa qué, podemos afirmar (deducir) *que somos* algo que piensa (nuestro *quid*), y que esta evidencia “constituye el primer conocimiento cuando filosofamos con orden”¹⁷.

El sentido es que “[...] todo el método reside en la puesta en orden y la disposición de los objetos hacia los cuales se debe *voltear la mirada del espíritu*, para descubrir alguna verdad”.¹⁸ A ese *vuelco* de la mirada del espíritu en que el ente en su ser (su esencia) es definido de antemano y predispuesto cognitivamente *antes* de llegar a nuestro encuentro en la experiencia, Descartes lo denomina *mathesis universalis*¹⁹. Es importante señalar que

¹⁵ Sobre este punto resulta particularmente ilustrativo el estudio de Ferdinand Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, París, 1950, en especial p. 23-55. Así como el comentario de Étienne Gilson a la página 93 de Descartes, *Le discours de la méthode*, Vrin, París, 1939.

¹⁶ Ver *Ibid*, p. 25-43 y Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit* en *Oeuvres philosophique I*, Classiques Garnier, París, 1997, p. 91.

¹⁷ *Principios de la filosofía*, p. 31.

¹⁸ *Règles pour la direction de l'esprit*, p. 100 (el subrayado es nuestro).

¹⁹ Ver *Ibid*, p. 78.

entonces dicha *mathesis universalis* —en cuanto la discusión del tipo de comportamiento humano apropiado respecto del ente en general, en el que ello (el ente) puede ser “conocido” en su esencia, en su sentido (formalmente: una *metaphysica generalis*)— no es una discusión guiada por el modo concreto del comportamiento humano respecto de los entes, respecto de sí mismo en cuanto ente y respecto al todo del ente (el mundo), sino que, por el contrario, está completamente determinada por la discusión metafísica de un ente determinado (formalmente: una *metaphysica specialis*), a saber, dios, y la relación de este ente y el hombre, comprendido como un ente creado por aquél.²⁰

Para Descartes, el punto de vista de la *mathesis universalis* ofrece una perspectiva completamente diferente a la de la experiencia (sensible) que tiene el hombre de sí mismo. Desde la segunda, lo único evidente es que el hombre *es* la unión de alma y cuerpo, mientras que desde la primera se demuestra que, para conocer nuestra esencia, es necesario darse cuenta que nos es posible conocernos a nosotros mismos sin necesidad de incluir al cuerpo como parte esencial de lo que somos, a saber, pensamiento, *cogito*; mientras que el cuerpo, por ser algo material, es decir, por tener extensión, sólo nos es conocido como algo secundario que no excluye en sí mismo su imposibilidad, no es apofántico²¹.

Al igual que en Platón, la idea del hombre en Descartes es el producto de una consideración filosófica de la esencia del hombre, esto es, lo que entiende por alma. Para nuestros fines es importante advertir que, a diferencia de Platón, si bien Descartes reconoce que el hombre tiene la capacidad de ser afectado por las “cosas” —y por el todo de las cosas: la naturaleza, el mundo—, aplicando el método, descomponiendo el todo en sus partes, deduce que el principio de las afecciones no es en sí el alma sino el cuerpo. Dicho de otro modo, su causa no tiene lugar en el “movimiento”, la acción del alma (la voluntad), sino en lo único a lo que, a su parecer, se le puede atribuir propiamente “movimiento” (cambio de posición en el espacio): el cuerpo.²² Para Descartes, bien mirada desde el *giro* del espíritu en el método, la esencia de las “afecciones” se entiende como acciones del cuerpo que se determinan a partir de la realidad (*realitas*) que caracteriza a los cuerpos (*res*): la extensión.

²⁰ Ver Anexo III, p. I.

²¹ Ver *Principios de la filosofía*, p. 42 y Descartes, R., *Méditations métaphysiques* en *Oeuvres philosophiques II*, Classiques Garnier, París, 1997, p. 410-415.

²² Ver Descartes, R., *Les passionnes de l'âme* en *Oeuvres philosophiques III*, Classiques Garnier, París, 1997, p. 1087-1088.

Así, por ejemplo, para él, cuando decimos que un hombre experimenta miedo, es evidente *urbi et orbi* que algo cualitativamente temible afecta a todo el hombre en dicha experiencia. Sin embargo, cuando se analiza este fenómeno para conocerlo se demuestra que, si bien alma y cuerpo están igualmente involucrados, no se puede afirmar que toman parte en ello de la misma manera. La causa del miedo está en alguna impresión del cuerpo, y sólo a la acción o estímulo producido mecánicamente por esta impresión se le puede llamar propiamente “afección”, oponiéndolo a las percepciones (representación) pensadas por el alma que acompañan a la afección y a las que, a decir de Descartes, se les puede llamar “pasiones”²³.

Para él, ni el cuerpo puede percibir pasiones ni el alma puede ser afectada por las cosas; lo cual significa que conocer el objeto del miedo no es captar ninguna “cualidad sensible” en éste y, por otra parte, conocer el miedo *qua* pasión (percepción) del alma no implica representarse el concepto de un objeto que afectaría causalmente nuestro pensamiento. Esta independencia entre las afecciones del cuerpo y las (percepciones) pasiones del alma está demostrada en el hecho de que las mismas afecciones no siempre producen las mismas pasiones en el hombre²⁴. Finalmente, opone a las pasiones (percepciones) el tipo de pensamientos que son accionados por el alma: las voliciones²⁵. El cómo las afecciones del cuerpo son acompañadas por las percepciones (pasiones) del alma ni está claro, ni dejó satisfecho al autor, ni a sus críticos.²⁶

La idea que tiene Descartes del hombre determina por completo su idea de filosofía. Para él, se define precisamente como la puesta en marcha del método, de la duda que dispone el orden del conocimiento, es decir, el modo en que el conocimiento puede ser cierto. Dicho de otro modo, la filosofía es el ejercicio de la duda que por sí misma asegura de antemano los principios del conocimiento y la preconfiguración (arquitectónica) de los distintos ámbitos (regiones) de lo que puede ser conocido por el hombre: la metafísica, la física, la medicina, la mecánica y, por último, la moral²⁷. Pero la idea de la filosofía cartesiana no estaría completa sin la descripción de cómo la filosofía, el método, la duda, es llevada a cabo por el hombre que filosofa. Para Descartes filosofar es meditar y, como se

²³ Ver *Ibid*, p. 1107 y 1115.

²⁴ Ver *Ibid*, p. 1113-1114 y 1116.

²⁵ Ver *Ibid*, p. 117.

²⁶ Ver Anexo IV, p. I.

²⁷ Prefacio en *Principios de la filosofía*, p. 20-23.

sabe, la más clara descripción de su meditación filosófica la constituyen sus seis *Meditaciones metafísicas*²⁸. Ya que en la primera de estas meditaciones se presenta a sí mismo filosofando, creemos que de ella se puede obtener una buena idea de cómo, para él, se conduce concretamente el hombre que filosofa.

El hombre que está listo para conducirse filosóficamente, en primer lugar reconoce que muchas de sus opiniones son falsas o dudosas y que, en general, no poseen ninguna garantía de ser un conocimiento verdadero. Como recién señalamos, lo único que puede asegurar la posibilidad del conocimiento, su certeza, es la duda metódica. Ahora, el hombre que se conduce por ella no puede ser comparado con los necios carentes de sentido común, pues “dudar” no es “negar” —como hacen los lunáticos— que algo se da, que algo es en la experiencia, sino tan sólo reconocer libremente que aquello que se da en el trato y la proximidad de la experiencia (sensible) no tiene la garantía de ser la captación de la esencia de ese algo, su conocimiento²⁹.

Para Descartes dudar no es negar que hay -y de hecho se da- un trato cotidiano con el ente y que ello afecta nuestra manera de conducirnos como hombres, que el hombre se comporta de tal o cual manera respecto de las cosas y respecto de los otros hombres, sino *transformar* dicho comportamiento. Sin embargo, a diferencia de Platón, a esta *transformación* no la determina el estar afectado por algo del mundo, sino la voluntad que, precisamente, se esfuerza por *suspender* el experimentar inherente a la conducta humana concreta. El propio Descartes señala que la duda metódica es la *abducción* (*abductio*) en la que el filósofo separa su pensamiento de los sentidos (*mentem a sensibus*), y entonces reflexiona sobre sí mismo y encuentra la evidencia apodíctica del *cogito*³⁰.

Es importante señalar que para Descartes, aunque las afecciones son necesarias para la vida cotidiana, esto es, para el uso práctico del pensamiento, la condición de posibilidad de la filosofía radica por el contrario, en que el filósofo se separe de ellas por medio de la voluntad y permanezca en la pureza del pensamiento, de la razón. De esta manera, para él como para el resto de la tradición moderna, la filosofía no es una transformación de la

²⁸ Parece ser que la idea de presentar su pensamiento filosófico a modo de meditaciones surgió de su lectura de las meditaciones espirituales de Ignacio de Loyola que, precisamente, llevan por nombre *Ejercicios espirituales para vencer a sí mismo y ordenar su vida sin determinarse por afección alguna por desordenada que sea* (1548), y que pudo llegar a conocer en su estancia en La Flèche.

²⁹ Ver *Méditations métaphysiques*, p. 405-406.

³⁰ Ver *Le discours de la méthode*, p 54, *Lettre au P. Mersenne de 27 février 1637*, *Lettre au P. Batiré de 22 février 1638*, *Oeuvres Philosophiques III*, p. 830 y 892.

conducta humana en que toda ella será dispuesta para aprehender (conocer) el ser de los entes *en* un trato y proximidad con ellos, sino que en ella se cree ver una *disociación* voluntaria de lo que se considera esencial al conocimiento teórico, de la praxis y lo constitutivo de ella en el hombre. *En Descartes se piensa que el hombre filosofa con toda el alma, aunque esto no signifique que todo aquello que es el hombre concreto sea constitutivo del filosofar.*

Debemos tomar en cuenta que para Descartes, poner en marcha la duda es, pues, conducirse de manera tal que se pueda diferenciar entre la *ratio essendi* y la *ratio cognoscendi*, así como reconocer que esa diferencia implica una distinción que no puede ser traspasada. Ahora, de ahí se deducen los dos modos posibles de acceso (orden) al ente: lo que se determina por el pensamiento y, lo que se determina por la extensión. En lo que sigue no nos interesa saber si en realidad Descartes mantuvo su reflexión en esa diferencia, nos importa señalar que la idea cartesiana de la filosofía, en cuanto la construcción de una *mathesis universalis* (del sistema de la distinción metafísica entre las dos *ratios*), fijó los términos de la reflexión filosófica moderna y, más aún, ayudó a consolidar los dos modos de acceso filosófico al ser del hombre que presuponen ingenuamente la distinción metafísica y, en consecuencia, asumen el dualismo cartesiano sin cuestionamiento.

§ 3 La idea del hombre y de la filosofía en Kant

Aquel que cuestionó dichos presupuestos y se replanteó como un problema la posibilidad del filosofar, esto es, de la metafísica, fue Kant. Para él, la filosofía no puede partir dogmáticamente del dualismo cartesiano y del racionalismo; mucho menos de la idea del hombre que allí se acuña, y, más importante aún, la filosofía no puede aceptar sin cuestionamiento la diferencia metafísica puesta en marcha en la idea cartesiana de una *mathesis universalis*. De hecho, para Kant la filosofía debe consistir, en primer lugar, en una crítica radical de la razón pura humana en la que se determinen sus límites y posibilidades, a partir de sí misma y no de los presupuestos de la metafísica racional, con el fin de superar las oscuridades y contradicciones de la idea clásico-cartesiana de razón, de la

cual, hasta su tiempo sólo habían seguido el “indiferentismo” y el escepticismo que, precisamente, Descartes trataba de abolir³¹.

Dicho de otro modo, la filosofía no debe aceptar sin cuestionamiento la *metafísica (specialis)* racional, que no es otra que la cartesiana; no debe creer que la cuestión fundamental de la posibilidad del acceso al ser del ente, el conocimiento, está ya resuelta en ella. Para Kant, en cuanto crítica, la filosofía tiene como tarea re-fundar el proyecto cartesiano y leibniziano de una *mathesis universalis*, y sólo desde ahí formular la cuestión del conocimiento, de la ciencia y de la metafísica (*specialis*) como ciencia. Es decir, para él, la filosofía consiste en replantear las condiciones de posibilidad del acceso al ser del ente, no a partir de la experiencia en la que ello (el ente) nos afecta o nos es simplemente representado en el pensamiento como producto de la experiencia³², sino a partir del *giro* en el cual se reconoce que el ente, el objeto del conocimiento, sólo es accesible a nuestro pensamiento en la medida en que nuestro pensamiento constituya de antemano (*a priori*) las condiciones de posibilidad de su aparición, su objetividad³³. El propósito kantiano de probar la posibilidad de la metafísica como ciencia repite la idea cartesiana de que esto no es posible si no se discuten primero las condiciones de posibilidad del acceso al ente, lo cual sólo se logra a partir de un vuelco de la mirada.

No obstante, a diferencia de Descartes, para Kant el vuelco de la mirada filosófica no es hacia los objetos del pensamiento, ni tampoco hacia el pensamiento en cuanto objeto del propio pensamiento, sino hacia las condiciones de posibilidad *a priori* para que algo sea pensado, para que algo sea conocido como objeto, percibido, y para que el *cogito* pueda pensarse a sí mismo. Este vuelco de la mirada hacia las condiciones de posibilidad del conocimiento y no hacia el hecho de conocer es a lo que Kant califica como “trascendental”³⁴. Desde el punto de vista trascendental, ofrece una perspectiva completamente distinta a la de la experiencia sensible, más aún, completamente distinta a la del dualismo cartesiano, en la que se descubre que, para que la razón humana pueda conocer un objeto, después de todo, y pese a lo que se había creído desde el enfoque dogmático de la metafísica, sí necesita que algo le sea dado (intuido) en la experiencia pero,

³¹ Ver Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura (CRP)*, Taurus, México, 2006, p. 7- 11/ A VII-XXII y p. 658/ A850:B878.

³² Ver Jean-François Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, PUF, París, 1990, p. 253.

³³ Ver *CRP*, p. 20-21/ B XVI-XVIII.

³⁴ Ver *Ibid*, p. 58/ B25.

a su vez, también se requiere que la razón ponga algo para que lo dado en la experiencia aparezca como objeto: “Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas.”³⁵

El conocimiento del objeto de la experiencia es, pues, el resultado de la unión de dos facultades heterogéneas del pensamiento: la sensibilidad y el entendimiento. Ellas dos son las que constituyen la condición de posibilidad de la experiencia, lo que a la vez implica que constituyen “[...] las condiciones de *posibilidad de los objetos de experiencia* [...]”³⁶, los fenómenos. Desde el punto de vista trascendental, Kant se da cuenta de que la razón humana es esencialmente finita, pues sólo puede conocer fenómenos, y que la unidad fenoménica (objetividad) de éstos no es algo independiente a esta finitud sino, por el contrario, una síntesis *a priori* (constitución) de la misma. Que esta síntesis sea posible *a priori* es algo que, incluso antes del giro trascendental de la mirada, se puede constatar en el modo de proceder de la ciencia de la naturaleza que tiene juicios sintéticos *a priori* como principio³⁷.

En el análisis de la síntesis del conocimiento en sus componentes, Kant descubre que: 1) para que algo de la experiencia le sea dado al pensamiento como una representación (percepción), debe ser constitutiva de éste la posibilidad de recibir algo de la experiencia; es así como Kant (re)descubre que la capacidad de ser afectado por una intuición (externa: el mundo; interna: las representaciones del pensamiento mismo) es un componente del conocimiento, y que es esta capacidad la que conforma la sensibilidad. Finalmente, se da cuenta de que el orden en que las cosas del mundo nos pueden afectar es también algo *a priori*, es decir, que pertenece al pensamiento y no algo ajeno a él (v.g. dios, la naturaleza); dicho orden está dispuesto por las dos formas en las que el pensamiento puede intuir de manera *a priori* un fenómeno (recibir algo): el espacio y el tiempo. La primera dispone la manera en que algo sensible puede ser recibido en el pensamiento como una representación, mientras que la segunda establece tanto la forma en que algo externo y algo interno pueden ser representados en el pensamiento, por lo que es esa la condición formal de todos los fenómenos³⁸.

³⁵ Ver *Ibid*, p. 93/ A51:B74.

³⁶ *Ibid*, p. 196/ A158:B197.

³⁷ Ver *Ibid*, p. 53/ B17-18.

³⁸ Ver *Ibid*, p. 66-91/A19:B33-B73.

2) El pensamiento debe poseer la capacidad de producir de manera pura aquello que pone como segundo componente de la síntesis del conocimiento. Esta capacidad debe estar en la función misma del pensamiento, que no es otra cosa sino “pensar representaciones”, capacidad a la que Kant llama entendimiento³⁹. La funcionalidad del pensamiento consiste, entonces, en agrupar las diferentes variedades de representaciones en unidades *a priori* (los conceptos puros del entendimiento o categorías). De ahí se concluye que conociendo el funcionamiento del pensamiento se puede probar (deducir) que los diferentes conceptos puros del entendimiento son la condición de posibilidad de unir diferentes representaciones y, en consecuencia, de conocer objetos de la experiencia⁴⁰.

En la primera edición de la *CRP* (A, 1781) esta prueba consiste en mostrar que toda unidad en el pensamiento, toda síntesis, es posible gracias a tres modos de unificar: la síntesis productiva de la intuición, la síntesis reproductiva de la imaginación y la síntesis del reconocimiento. En la primera se hace posible “la *sinopsis* de lo vario *a priori*, mediante el sentido [interno y externo]”; en la segunda, “la *síntesis* de tal variedad mediante la imaginación” y, por último, en la tercera se hace posible “la *unidad* de esa síntesis mediante la aperccepción originaria”.⁴¹ Las primera se refiere a la síntesis de las representaciones provenientes de la sensibilidad, las percepciones; la tercera, a la síntesis de las representaciones producidas de manera pura por el pensamiento, los conceptos puros propiamente dichos o, lo que es lo mismo, la forma pura de algo en general: objeto = X (la objetividad)⁴².

La forma pura, la objetividad, o como dirá Kant, la regla de algo en general es, pues, una unidad ya constituida *a priori* por el pensamiento en una síntesis última, que no es otra cosa que la forma pura del pensar en general (la subjetividad), la conciencia, a la que llama aperccepción trascendental, y que hace posible el reconocimiento de la unidad empírica de todas las representaciones, el reconocimiento o conciencia empírica. De esta manera, Kant radicaliza el descubrimiento cartesiano del *cogito* como condición de posibilidad de todo conocimiento de los objetos. Éste (el *cogito* cartesiano) es la constatación empírica de una psique que se piensa a sí misma, lo significa que es la unidad de mi estado de conciencia

³⁹ Ver *Ibid*, p. 92- 101/A50:B74-A65:B90.

⁴⁰ Ver *Ibid*, p. 120-128/A85-B117-B129.

⁴¹ *Ibid*, p. 127/ A94-95.

⁴² *Ibid*, p. 134-135/ A103-106.

que concibo mientras me estoy pensando a mí mismo; esto implica que en dicha percepción se representa una unidad de conciencia (el yo) puesta en el tiempo, mudable y por lo tanto no necesaria, pues bien podría no pensarme a mí mismo dentro de algunos momentos. En cambio, aquella (la apercepción trascendental del yo), no es formalmente una percepción que tengo de mí mismo en determinado momento, sino la unidad trascendental (formal) de la conciencia que precede necesariamente a toda representación —por tanto la acompaña— y que es la base *a priori* a todos los conceptos, así como de la identidad de un yo que piensa una diversidad de representaciones⁴³. En este sentido, la unidad trascendental del yo presentada en la apercepción trascendental es la funcionalidad que determina la capacidad de pensar representaciones, es decir, el entendimiento.

En la deducción trascendental de la primera edición de la *CRP*, Kant deja en claro la heteronimia entre la sensibilidad receptiva y el entendimiento productivo: por una parte, la condición de posibilidad de la receptividad del pensamiento, es decir, la forma pura de su síntesis aprehensiva es, en última instancia, la unidad del sentido en general, esto es, el tiempo; por otra parte, la condición de posibilidad de la espontaneidad del pensamiento, es decir, la forma pura de su síntesis aperceptiva es, en última instancia, la unidad del reconocimiento, la identidad inmutable, necesaria e intemporal de la conciencia. Si se dice que la síntesis del conocimiento objetivo es a final de cuentas la síntesis entre las dos facultades del pensamiento, entonces ¿cómo conciliar la síntesis del tiempo con la síntesis intemporal de la apercepción? ¿Cómo es posible que el entendimiento implante sus reglas universales, necesarias, intemporales, a lo variable, particular, mutable y temporal? Dicho problema es análogo al problema cartesiano del contacto entre alma y cuerpo; sin embargo, Kant no dará una respuesta *ad hoc* como la de la glándula pineal.

Como se sabe, la respuesta de Kant es la síntesis de la imaginación trascendental y la doctrina del esquematismo, la cual entiende de diferente manera entre la primera y la segunda edición (B, 1787) de *CRP*. En la primera, la síntesis del entendimiento no puede ser efectiva sin que “antes” de ella la síntesis de la imaginación trascendental aprehenda en una sola imagen la multiplicidad de representaciones que a su vez son intuitas en el tiempo⁴⁴. De manera que es la producción de imágenes lo que constituye el “asiento”

⁴³ Ver *Ibid*, p. 136-137/ A106-110 y A133.

⁴⁴ Ver *Ibid*, p. 144-146/ A118-123.

necesario para que los conceptos puros, las reglas puras del entendimiento, puedan ser efectivos en las representaciones sensibles y, en consecuencia, constituyan la objetividad de los objetos y, al final de cuentas, dice Kant, el conjunto de todos los fenómenos, la naturaleza. En la segunda edición, introduce una distinción dentro de la síntesis última de la apercepción: cuando esta síntesis unifica la diversidad de la intuición sensible debe llamarse figurada (*synthesis speciosa*), esto es, la síntesis de la imaginación productiva, mientras que cuando esta misma síntesis se refiere a la constitución de los conceptos puros debe llamarse combinación del entendimiento (*synthesis intellectualis*)⁴⁵. Entonces, la función de la imaginación trascendental, en la que proporcionaba un asiento a la apercepción expuesta en la *Dedución A*, queda disuelto en la *Dedución B* como un aspecto de la unidad sintética de la apercepción.

Kant añade una pequeña justificación de este cambio al señalar que la imaginación trascendental, al ser ella misma espontánea, es decir, productiva, no debe confundirse con la imaginación reproductiva (aquella expuesta en la *Dedución A*), la que interpreta como empírica, esto es, una asociación psicológica de representaciones que cuentan ya con un sentido dado y no una síntesis trascendental productiva de ese sentido⁴⁶. Como se sabe, éste cambio en la concepción de la imaginación trascendental está cargado de fuertes consecuencias —y aún más importantes para el idealismo alemán posterior a Kant—, que se concretizan en el modo de entender la doctrina del esquematismo expuesta en la *Análítica de los principios*. A continuación intentaremos abordar una de ellas a modo de síntesis de lo discutido hasta ahora respecto a la idea platónica y la idea cartesiana de filosofía, y el modo en que ella ocurre como una acción humana determinada.

La representación necesaria para que las categorías determinen la objetividad de los objetos es la imagen; la configuración de esta imagen es el esquema trascendental producido por la imaginación trascendental⁴⁷. Entendida desde la *Dedución A*, la constitución de este esquema es el tiempo que determina la función de la imaginación reproductiva de manera independiente a la síntesis pura del entendimiento. Esto significaría que la relación entre la unidad de apercepción, el yo trascendental, y la unidad de los fenómenos de la experiencia, la naturaleza, estaría esencialmente *afectada* por el tiempo en

⁴⁵ Ver *Ibid*, p. 165-167/ B150-152.

⁴⁶ Ver *Loc. cit.*

⁴⁷ Ver *Ibid*, p. 183-184/ A139-141:B177-180.

cuanto forma de toda experiencia. Que la acción productiva del entendimiento estuviera sujeta al asiento proporcionado por la “libre” configuración temporal de la imaginación trascendental implicaría que, finalmente, la producción última, la síntesis última de la objetividad, esto es, la conciencia trascendental (subjetividad trascendental) presupone ya, pasivamente y de modo anterior a su espontaneidad, el sentido (la unidad de representación) de algo ya constituido en general proveniente de la experiencia. Para Kant, lo anterior sería, literalmente, una antinomia; sería aceptar que la naturaleza es “libre”, o dicho de otro modo, “trascendental” y, por consiguiente, constituyente de sentido fenoménico⁴⁸.

La *Deducción B* —que tiene como cometido asegurar, de una vez por todas, que el pensamiento se rige por la libertad y la naturaleza por la causalidad— subsume la configuración temporal, el esquema, a la síntesis de la apercepción al haber hecho ya lo mismo con la imaginación trascendental. Esto implica que no hay algo así como una *afección* del tiempo en la identidad trascendental de la conciencia, el yo puro. Para Kant toda confusión entre la esfera de la razón y la esfera de la naturaleza se origina cuando “se toma la unidad de conciencia [...] por intuición del sujeto en cuanto objeto y se le aplica la categoría de sustancia.”⁴⁹ Eliminar la posibilidad de este error significa saber distinguir entre el sujeto empírico y el sujeto trascendental y sus respectivos modos de acceso: para el primero, el sentido interno; para el segundo, la apercepción. Hecha esta distinción en la *Deducción B* se subyuga la *afección* necesaria del tiempo, la donación de sentido del tiempo, a la síntesis trascendental de la imaginación, esto es, a final de cuentas, al entendimiento. Lo importante es que lo *afectado*, el sujeto pasivo, no es la unidad de la apercepción, sino la unidad empírica del sentido interno, en otras palabras, el yo empírico se *autoafecta* aplicando la acción de su entendimiento sobre sí mismo⁵⁰.

La idea de la filosofía de Kant determina por completo su idea del hombre. Así entonces, para él hay dos modos en que el hombre sabe de sí mismo: por un lado, por medio del sentido interno, como fenómeno para sí mismo en el mundo, esto es, como

⁴⁸ Ver *Ibid*, p. 407-409/ A445-448:B473-477. Este es el presupuesto fundamental de todo el idealismo alemán posterior a Kant, desde el cual se concibe una nueva idea de “naturaleza” y de “sujeto”.

⁴⁹ *Ibid*, p. 375/ B421-422.

⁵⁰ En palabras del propio Kant: “[...] es a través de tal acto [la síntesis del entendimiento] como el entendimiento es capaz de determinar internamente la sensibilidad en relación con la variedad que, según la forma de la intuición sensible [el tiempo], puede serle dada.” *Ibid*, p. 167/ B153.

objeto dentro del conjunto de fenómenos posibles de la experiencia (la naturaleza) y sus leyes; por otro lado, como un sujeto trascendental (formal puro) meramente inteligible, independiente del mundo, de la causalidad, que se da libremente su propia ley (los imperativos).⁵¹ Si bien el primer modo aplica las reglas del conocimiento objetivo, no es un conocimiento objetivo del ser del hombre; el segundo, aunque constituye el acceso adecuado al ser del hombre, determina que la esencia humana no es objetiva, no está determinada esencialmente como algo en el mundo ni afectada por nada del mundo.

Finalmente, el mundo se entiende: 1) desde el punto de vista empírico, como el conjunto de todos los fenómenos causalmente interrelacionados, la naturaleza, es decir, el objeto global, finito, condicionado, de la experiencia finita⁵² y, 2) desde el punto de vista trascendental, como la idea de totalidad, infinita, incondicionada, del conjunto de las cosas existentes⁵³. Esto significa que el hombre *es* en el mundo pero sólo en apariencia, pues aunque éste aparezca en el mundo su ser no está determinado por la causalidad de la naturaleza, mientras que, considerado en su esencia, la síntesis pura de la apercepción, en todo caso es el mundo el que está en la razón en cuanto idea pura reguladora. A diferencia de Descartes, el *giro* que imprime un cambio de perspectiva del *tal como soy para mí* a lo *qué soy para mí* del hombre no es una *separación* entre experiencia y pensamiento, sino una *abstracción* de la condición fenoménica intramundana del hombre a su condición trascendental subjetiva supramundana. Lo esencial del hombre está puesto, entonces, más allá del hombre fenoménico mismo⁵⁴.

§ 4 Crítica a la idea moderna del hombre y de la filosofía y el planteamiento de un nuevo comienzo

A nuestro modo de ver, aunque Kant rechaza la idea del cambio de perspectiva inmanente a la filosofía como una *separación* entre cuerpo y alma, y determina la naturaleza finita del ser humano a partir de sí misma y no a través de una comparación con un ente perfecto (dios), pensamos que su conocida idea del *giro copernicano* permanece dentro de la concepción cartesiana de la *abducción* necesaria al quehacer filosófico en la que el tema (la

⁵¹ Ver *Ibid*, p. 471-472/ A546-547:B574-575.

⁵² *Ibid*, p. 456/ A520-521:B548-549.

⁵³ *Ibid*, p. 391/A419-420:B447-448.

⁵⁴ *Ibid*, p. 378/ B427.

cosa a tratar) del análisis es fijado de antemano como el *cogito* o el *cogito* trascendentalmente entendido, dejando de lado el todo de la realidad humana concreta y su lazo con el mundo. Prueba de ello es que, pese a que el propósito expreso de sus lecciones de *Antropología en sentido pragmático* (1798) dictadas entre 1772 y 1796, era el de conocer al hombre en el trato y la proximidad con las cosas y con el mundo⁵⁵, su análisis de dicha relación entre hombre y mundo no es descrito pura y simplemente en el modo en que se manifiesta y en los límites del experimentar en que se hace presente, sino que está predeterminado por su concepción metafísica (general) de la razón humana que, a su vez, guía a la ciencia que tiene como objeto de estudio (especial) al “hombre”⁵⁶. En estas lecciones, por medio del sentido interno el yo humano está representado en relación con las cosas y con el mundo, o como Kant señala, “en el juego del mundo”.⁵⁷

Esto implica que la noción del hombre en dicha antropología kantiana distingue el alma del cuerpo, pero, a diferencia de Descartes, la primacía de la primera sobre el segundo no sólo se hace patente en el plano cognoscitivo, sino que también está presente en la praxis, en el trato cotidiano con las cosas, con los otros y, en general, con el mundo. Dicho de otro modo, para Kant la distinción entre alma y cuerpo no sólo es posible en el giro trascendental de la mirada, es decir, la filosofía (como lo era para Descartes), sino que está ya patente en la percepción empírica del hombre mismo, esto es, en lo que él entiende por sentido interno. De tal manera que para el Kant de estas lecciones, a la distinción entre los pensamientos (determinados por la voluntad de la razón misma) y las afecciones (determinadas como fenómenos que responden a la relación causa-efecto) se suma que las afecciones son consideradas no sólo como obstáculos del comportamiento (vida) teórico(a), sino también de la práctica cotidiana: “[...] las pasiones son cánceres de la razón pura práctica y, las más de las veces, incurables [...]; la emoción (*affectus*) ocasiona un quebranto momentáneo de la libertad y del domino sobre sí mismo. Ella los abandona y encuentra su placer y satisfacción en el que sean sus esclavos”.⁵⁸ Lo que implica que las

⁵⁵ “[...] El conocerle [al hombre] como un ser terrenal dotado de razón por su esencia específica, merece llamarse particularmente un conocimiento del mundo, aun cuando el hombre sólo constituya una parte de la creación terrenal.” Kant, *Antropología en sentido pragmático*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, p. 7.

⁵⁶ *Ibid*, p. 21, p. 36.

⁵⁷ *Ibid*, p. 15.

⁵⁸ *Ibid*, p. 205.

afecciones hacen imposible tanto la reflexión como la praxis, pues son ininteligentes⁵⁹. En estas lecciones, el hombre se define a sí mismo en la medida en que es capaz de someter sus afectos, de sobrepasar lo “natural” en él, de someter la naturaleza y tomar las riendas de sí mismo, haciendo de sí mismo su propio fin⁶⁰. La distinción entre alma y cuerpo se agudiza y se asume no como una distinción de *ratio cognoscendi* o, como habíamos señalado, una distinción metafísica-cartesiana, sino que es ya una distinción ontológica.

La idea de hombre en Kant determina su idea de la filosofía. Para él, la filosofía es “el sistema de todo conocimiento filosófico”, es decir, el sistema de la aprehensión de la objetividad del ente en el análisis de conceptos de la razón pura, lo que también puede ser llamado metafísica. En la medida en que dicho sistema no es algo ya terminado y a disposición de todos, la filosofía es un ideal al que el hombre intenta aproximarse filosofando. Así, para Kant el filosofar consiste en la ejecución pura de la razón con la que se pretende fundamentar los principios del sistema del conocimiento a partir de la crítica de los principios trascendentales de la razón de todo conocimiento; ejecución que no puede ser definida hasta que dichos principios de la razón hayan sido aclarados y se pueda discutir el sentido trascendental del método en que la filosofía se ejecuta⁶¹. En Kant se piensa que el hombre filosofa no porque se perciba a sí mismo como alma encarnada, sino que lo hace en la medida en que abstrae su pensamiento del mundo hasta hallar las funciones puras de la razón que formalmente lo determinan y que se contraponen a su condición fenoménica, a lo que materialmente se entiende como hombre en medio la naturaleza.

Desde el punto de vista y la perspectiva que se forja a partir de los dos pilares de la filosofía moderna, la imagen platónica que expusimos al comienzo, en la cual se intenta hacer visible en qué consiste el principio y cómo acontece la ejecución de la actividad filosófica, no tiene fundamento. Tanto Descartes como Kant se entregan de lleno a definir una idea clara, rigurosa, no mítica, en una palabra, “científica” de la esencia humana, a partir de la directiva de una metafísica general que está en franca oposición a una idea de la esencia humana (alma) encarnada en el mundo y a una idea de la filosofía que transforma el todo de esta esencia encarnada y su relación con el mundo. Desde su punto de vista, si bien

⁵⁹ *Ibid*, p. 185. Así por ejemplo, para Kant el estar enamorado es precisamente lo opuesto a lo que sería una condición del conocimiento, por el contrario “[...] quien se enamora se torna inevitablemente ciego, por la falta del objeto amado, aun cuando suele recuperar la vista ocho días después de la boda.” *Ibid*, p. 187.

⁶⁰ Ver *Ibid*, p. 187-188.

⁶¹ Ver *CRP*, p. 650-653/ A837-842 :B865-870.

es inherente a la posibilidad del filosofar una transformación de la mirada respecto al ente en la que su ser se haga aprensible para el filósofo, esta reconducción esencialmente no acontece *en* un experimentar determinado (πάθημα) del hombre en cuanto hombre en el mundo. Tanto para uno como para otro, el sentido de dicha transformación es más bien abstraer al hombre concreto que filosofa de las afecciones, de aquello que determina a esas afecciones y, en consecuencia, del mundo. Además, la posibilidad de esa abstracción no está originada y tampoco está ejecutada, esto es: sostenida, gracias a un modo de estar afectado (πάθος) *en* el mundo, en un extrañarse, sino por la voluntaria puesta en marcha del método que domina el acceso a la objetividad de los objetos, y en que el filosofar debe mantenerse como ella misma; método que se define como una acción propia de la razón pura que intenta ampararse en ella misma y suprimir toda sujeción exterior.

De manera que, desde el punto de vista moderno, en un sentido estricto no es el hombre concreto el que filosofa; la filosofía no acontece como una actividad humana en el mundo y el tema de la filosofía no son los distintos modos de ser evidente del ente que se hace presente para el hombre en el mundo, sino la objetividad de los objetos constituida subjetivamente; en otras palabras, el tema es asegurar la posibilidad subjetiva de los objetos del conocimiento, esto es, asegurar la edificación del sistema del conocimiento, la metafísica.

Frente a esto podemos preguntar: ¿es la voluntad de fundar el sistema del conocimiento lo que determina la posibilidad del quehacer filosófico? ¿Es entonces el filósofo alguien que está, por decirlo de un modo, flotando por encima del mundo? ¿Es la filosofía una actividad que abduce al filósofo de su facticidad fenoménica, es decir, de la proximidad y el trato con las cosas que aparece en el comportamiento o conducta humana en el mundo (ἦθος)? Y no sólo eso, ¿es en realidad el mundo un macro-objeto o una idea abstracta respecto a la condición humana concreta? ¿Es la objetividad el sentido del ente, esto es, es el ente, en primer lugar, un objeto? ¿Es la síntesis de la apercepción lo que agota toda constitución de sentido? ¿Es esta síntesis lo que determina el sentido último del ente en cuanto objeto, del mundo en cuanto conjunto de objetos y del hombre en cuanto conciencia? ¿Es el yo de la conciencia lo primero que se da en la experiencia trascendental de sí mismo (apercepción)? ¿Es esta conciencia lo más accesible? ¿Es el sentido del

experienciar el de la “experiencia sensible”? ¿Es el sentido del experienciar la subsunción de representaciones sensibles en conceptos?

La cuestión de la reconducción de la mirada como condición de posibilidad de la actividad filosófica cobra entonces la mayor importancia al determinar el modo de acceso al ser del ente. Sin embargo, como se deja ver en los tres casos aquí expuestos, dicha reconducción se hace efectiva desde un punto de partida determinado (el modo de tenerse previo a la reconducción). En Platón (y debiéramos incluir también Aristóteles), desde el experienciar la multiplicidad de los modos del ente con los que trata el hombre y la manera en que estos lo afectan, y sólo desde ahí se efectúa dicha reconducción de la mirada al ser del ente en general. En Descartes y en Kant el punto de partida, la postura, determinante de la manera en que la reconducción de la mirada será efectiva en la actividad filosófica es un tipo de experienciar bien limitado, a saber, el tipo de ente con el que trata el experimentar científico moderno⁶².

De manera que al definir Kant la postura inicial de la filosofía trascendental como la pregunta “¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?”⁶³, en realidad limitó el rendimiento del acceso al ser del ente, su reconducción. La reconducción efectuada en la filosofía crítica no fue desde la proximidad y trato con el ente en el experienciar hacia el sentido del ente en general, sino desde un modo bien limitado del ente, el objeto del conocimiento científico, hacia las condiciones de posibilidad de ese conocimiento. Así, que el sentido del *apriori* trascendental kantiano está guiado por los predicados de la ciencia natural en cuanto modelo de la aprehensión de la objetividad del ente, es decir, la representación. Dicho de otro modo, a pesar de que Kant se da cuenta de que es necesario un giro en el modo en que la conducta humana es llevada a cabo en la experiencia cotidiana del ente, él, en realidad, abduce su reflexión de dicho experienciar y toma como hilo conductor de su análisis trascendental al tipo de predicados que fundamentan la experimentación científica. Es desde estos predicados de donde se deducen las categorías puras del entendimiento, es decir, los conceptos y, finalmente, las funciones que unifican dichos conceptos: la síntesis pura de la sensibilidad, la imaginación y el entendimiento.

⁶² Descartes y Kant bien pudieran haber comenzado preguntándose qué es lo virtuoso o qué es lo bello o qué es lo vivo o qué es la muerte o qué es la amistad, la rectitud, el movimiento, la retórica, lo justo, o incluso por el placer de las cosquillas, como en el *Filebo*; sin embargo, encaminan toda la cuestión del ser del ente desde el punto de vista del conocimiento, y siendo más específicos, del conocimiento científico de su época.

⁶³ *CRP*, p. 54/B19.

Al deducir las categorías de la tabla de los juicios, la determinación sintética de la unidad del ente, es decir, su sentido, es deducido del juicio, del conocimiento científico: la experiencia objetiva. Así que Kant procede de manera constructiva no sólo al sobrepasar el tipo de evidencia en que está fundado su análisis, sino al preconcebir el concepto “evidencia” desde el tipo de donación que pertenece a lo objetivo y, con ello, determinar: 1) que la constitución de la experiencia objetiva es en realidad el sentido de todo experimentar posible; 2) que la constitución del experimentar científico objetivo por una conciencia es la constitución última de la mismidad del ente humano; 3) que la relación primigenia con el ente es el conocimiento; y 4) que el mundo es, por un lado, naturaleza, un macro-objeto, un ente más, y por otro, una idea pura, la idea de totalidad sin poder concebir cómo dicha totalidad puede ser algo efectivo en el experimentar, dicho desde la crítica del idealismo alemán, sin poder concebir cómo se presenta la idea de mundo en la naturaleza. Esto significa que Kant no distingue entonces entre las categorías *a priori* de la significación, del juicio, —y si se nos permite hablar de esta manera— de las “categorías” del ente.

En suma, el giro trascendental que posibilita la idea kantiana de la filosofía no es lo suficientemente radical, pues explica al ente a partir del ente, es decir, después de todo no lleva a cabo la reconducción necesaria del ente al ser del ente en general. Lo que determina que, desde el punto de vista de la idea kantiana de la filosofía, no es posible percatarse de que todo acto de representación, toda síntesis de conocimiento, sólo es posible sobre la base de la donación antepredicativa y primigenia del ente; sobre una presentación primera del ente en el mundo, no en cuanto naturaleza, en cuanto idea, sino en cuanto horizonte de sentido del ente y en el cual, incluso, el ente que en cada caso somos también aparece.

¿Cómo comprender el sentido de nuestro ser sin idealizarlo en un yo absoluto, inmutable, intemporal, abstracto, respecto al experimentar cotidiano de nosotros mismos relativo al mundo, cambiante y temporal? ¿Cómo comprender el sentido del mundo sin objetivarlo? ¿Cómo replantear la cuestión del ser fenoménico del ente sin tener que comprender su venir a la presencia como una subsunción de representaciones en conceptos? ¿Cómo replantear la cuestión de la filosofía y del filosofar como comportamiento humano desde una perspectiva no constructiva? ¿Cómo replantear la cuestión de la reconducción de toda la conducta humana hacia el ser del ente no desde un punto de vista abstracto? ¿Cómo hacer filosofía sin tener que “salir” del mundo?

En efecto, ¿cómo es posible el acceso al ser del ente desde una reconducción del comportamiento respecto al ente, en que se haga patente el ser del ente sin que ese comportamiento sea disuelto? ¿Cómo mantener la unidad fenoménica del ente y al mismo tiempo analizar la constitución del sentido de su aparecer en su aparición? ¿Cómo hacer del mundo un fenómeno y descubrir su sentido sin objetivarlo o aniquilarlo? O como pregunta G.K. Chesterton: *¿cómo podemos arreglárnoslas para estar al mismo tiempo extrañados del mundo y con todo estar en casa en él?*

El nombre de la posibilidad más radical del pensamiento occidental —en la que: 1) se problematiza de manera temática y explícita tanto la cuestión del punto de partida de la reconducción necesaria del comportamiento humano respecto del ente, como el sentido de esa reconducción y sus condiciones de posibilidad; 2) tanto la diferencia entre el *êthos* originario respecto al ente intramundano y el *êthos* constituido filosóficamente en donde se cuestiona el sentido de ser en general, como el modo en que el ente aparece en ese comportamiento y el modo en que el ente humano se apercibe en ese comportamiento— es “la fenomenología”. “Fenomenología designa al mismo tiempo y ante todo un método y una actitud de pensamiento: la *actitud de pensar* específicamente *filosófica* y el *método* específicamente *filosófico*”⁶⁴, “[...] la expresión ‘fenomenología’ es la denominación del *método* de la *filosofía científica en general*.”⁶⁵

En la medida en que la fenomenología se apropia de la tarea de la filosofía, permite comprender el sentido del ente, del mundo y del ente que somos en cada caso en relación con el ente y con el mundo a partir del experimentar de estos y en los límites de dicho experimentar, esto significa, alejados de cualquier punto de partida dogmático-constructivo. La fenomenología provee al comportamiento filosófico del modo adecuado de estar parado en el mundo desde el cual es posible interrogar a los entes por su sentido de ser y, finalmente, preguntar por el sentido del ser en general.

Sin embargo, la reconducción fenomenológica del comportamiento respecto del ente y del mundo tomó dos caminos diferentes en los que dicha posibilidad se concretizó de distinta manera: por un lado, la fenomenología trascendental de Edmund Husserl; por el otro, la fenomenología hermenéutica de Martin Heidegger.

⁶⁴ Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, (ID) Martinus Nijhoff, La Haya, 1973, p. 23 (Existe traducción al Español).

⁶⁵ Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología (PFF)*, Trotta, Madrid, 200, p. 27.

A continuación trataremos de replantear las tres preguntas iniciales de nuestra disertación, primero, a la luz de la idea de la fenomenología desarrollada por E. Husserl; luego, expondremos la crítica inmanente llevada a cabo por M. Heidegger a la idea inicial de la fenomenología y, después, intentaremos dar cuenta del modo en que la idea de una reconducción fenomenológica de la conducta mundana tiene lugar en el pensamiento de M. Heidegger, obteniendo como resultado una reflexión radical del origen y la ejecución de la posibilidad del filosofar; dicho de otro modo, una nueva idea de la filosofía.

Segunda parte

La filosofía desde la perspectiva fenomenológica

§ 5 ¿Qué es la fenomenología?

Nos proponemos allanar el camino para responder a las tres preguntas iniciales de nuestra disertación —¿qué es filosofía?, ¿qué relación hay entre hombre y filosofía? y ¿cómo filosofa el hombre?— desde la perspectiva fenomenológica. Como recién vimos al final de la primera parte, Edmund Husserl define a la fenomenología como la *actitud* de pensar específicamente filosófica y el *método* específicamente filosófico. ¿Qué debemos entender con esto? Existen diferentes maneras de abordar la cuestión. A continuación tomaremos la vía más expedita para su aclaración, poniendo dichos *actitud* y *método* fenomenológicos frente a la “actitud” y el “método” de la ciencia. No obstante, este modo inicial de entender lo más propio de la fenomenología tan sólo nos indicará formalmente su sentido y nos servirá de forma provisional para poder entender el modo concreto en que la fenomenología pretende adueñarse, esto es, organizar y dirigir por completo a la conducta filosófica.

Tanto en el modo de ver de Husserl como en el de Heidegger, *actitud* y *método* fenomenológicos, en un primer momento, se distinguen radicalmente de “actitud” y “método” científicos. “Actitud científica” no mienta otra cosa que el modo particular con el cual el hombre que hace ciencia tiene trato con los entes que se propone investigar en el “experimentar científico”. Lo característico de la actitud científica es que el ente a tratar, una vez frente al científico, es siempre un ente que ha sido “experimentado” de antemano en la familiaridad de la conducta cotidiana precientífica, por el modo en que el hombre que nosotros somos cada vez ha quedado expuesto (*παθητός*) al ente en nuestro desenvolvimiento primario con las cosas y con los otros hombres en el mundo.

Para la “actitud científica”, el ente que sale al paso (*obviam ire*) en su actividad científica, sea, por ejemplo en la zoología, la antropología o la física, se presupone y se determina por ser algo que está ahí, como algo “obvio”, que aparece desde siempre como “animal”, “hombre” y “naturaleza” en la actividad humana intramundana. En otras palabras, el *asunto* a tratar por cada una de las ciencias es algo “evidente” en la proximidad y trato con el ente en el mundo antes de estar “puesto” en la comprensión científica, antes

de ser el *positum* que delimita el dominio de cada ciencia. Las ciencias, a diferencia de la fenomenología que hace enteramente suya la posibilidad de hacer filosofía, se caracterizan por ser positivas; en este sentido, hasta la teología cristiana, en cuanto ciencia, es positiva: “El elemento que está ahí delante es el cristianismo”¹.

Lejos de tomar en cuenta sólo sus determinaciones históricas, el “método” científico se caracteriza por ser el modo de proceder de la investigación que debe adecuarse al *positum* de la ciencia en cuestión. Así que la científicidad de la ciencia se define por el modo y la capacidad en que su “método” puede responder rigurosamente al ente que se quiere investigar. Esto significa que, al menos en principio, deberían existir tantos métodos científicos como modos de entes a tratar por la ciencia. La separación de un “método” científico y su implantación en otro ámbito (v.g. la matematización de la naturaleza a partir de Galileo y su posterior aplicación en las “ciencias humanas”), es el reflejo de la preeminencia del *positum* sobre su método y de cómo el “método” científico se caracteriza por estar supeditado a que haya de antemano algo puesto en lo cual pueda ser eficaz².

Desde esta perspectiva, la *actitud* y el *método* fenomenológicos no se caracterizan por tener enfrente a un *positum*, a un ente dado de antemano, ni por ser un modo de proceder que se adecua a algo previamente dado. “*Actitud* fenomenológica” mienta, entonces, una forma completamente distinta tanto del modo en que el ente aparece al científico, como al hombre en su desenvolvimiento mundano con los entes. Dicho de otra manera, en la *actitud* fenomenológica lo expuesto no es un ente que ha aparecido en el mundo —no es el “animal”, el “hombre” o la “naturaleza”—; no sólo eso, el mundo mismo también queda expuesto de un modo distinto a la manera en que es apercebido en nuestro desenvolvimiento cotidiano con él y en él. Si tomamos como punto de referencia los “fenómenos” mundanos, el *fenómeno* de la fenomenología, es decir, su *asunto*, no es algo obvio y mucho menos ya puesto de antemano frente a dicha *actitud*: es, pues, una novedad.

Así mismo, el sentido del *método* fenomenológico no es ser un procedimiento (*methodus sive ratio*) subordinado a la predonación del ente y nada más³, sino un abrirse

¹ Heidegger, *Fenomenología y Teología en Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 53. “Todas las ciencias no filosóficas, a diferencia de la filosofía, son ciencias positivas.” *PFF*, p. 38.

² Ver Anexo I, p. I.

³ Con “predonación”, “donación primordial” y más adelante “experimentar primordial” no se indica una caracterización ontológica del ente, sino únicamente el modo en que el “es” se presenta ante nosotros

camino hacia (*munire sibi viam ad*) aquello que será su asunto una vez que el ente ha sido dado de antemano. La fenomenología no es una *actitud* y un *método* que limita su investigación a aquello que primero aparece en el experimentar mundano, sino que por sí misma y ante sí misma trae libremente a su asunto a tratar, su *fenómeno*⁴; en una palabra, no es una “actitud” y un “método” en el sentido científico-mundano de dichos conceptos. Esto no significa que la fenomenología invente para sí un problema a resolver, un asunto a tratar previamente inexistente, sino que ese traer libremente es en realidad un *liberar* como fenómeno aquello que no lo era⁵. Desde esta primera consideración formal podemos decir que la fenomenología hace de aquello que no está explícito en nuestro trato y proximidad con el ente en el mundo, algo fenoménicamente explícito (un nuevo sentido de ser fenómeno) y conceptualmente aprehensible. El nombre del método por el cual la fenomenología se hace de su asunto es la “reducción fenomenológica”.⁶

La puesta en marcha de la reducción fenomenológica es enteramente distinta entre Husserl y Heidegger, lo que implica que el asunto a tratar fenomenológicamente es también distinto entre uno y otro. Para el primero, en un principio el tema de la filosofía fenomenológica se definía como la conciencia trascendental; luego, como el mundo y la vida trascendental del sujeto. Para el segundo se trataba del ser en nuestra comprensión de su sentido en nuestra existencia, es decir, una fenomenología de la existencia (*Dasein*) que tiene como meta el planteamiento adecuado de la pregunta por el sentido del ser. A continuación desarrollaremos el punto de partida, esto es, el origen desde el cual la actitud y el método fenomenológicos se hacen efectivos, se ejecutan —es decir, la reconducción de la conducta primaria del hombre en la cual se sostiene la filosofía fenomenológica—, tanto en un filósofo como en otro; también trataremos de esclarecer en qué consiste esa oposición, que finalmente devino en una confrontación entre ambos al interior de la idea de la fenomenología.

siempre como “algo ente” en el mundo. De modo que con ello sólo se indica el sentido mundano de “fenómeno”, pero no su sentido filosófico.

⁴ Ver Heidegger, *Ser y tiempo (ST)*, Trotta, Madrid, 2003, p. 58.

⁵ Ver Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro tercero: la fenomenología y los fundamentos de las ciencias*, UNAM, México, 2000, p. 147-153 y Heidegger, *PFF*, p. 25-36.

⁶ Ver los distintos borradores escritos por Husserl y Heidegger para el artículo de la Enciclopedia Británica en: Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, UNAM, México, 1990, p. 17-82.

§ 6 La idea del hombre y de la filosofía en Husserl

El punto de partida de la fenomenología de Husserl fue la crisis de la ciencia. “Crisis de la ciencia europea” no sólo es el nombre de la última obra parcialmente publicada en vida por Husserl, sino el nombre del experimentar que determinó de un cabo al otro su pensamiento. Husserl se inició en la filosofía a partir de su investigación sobre la esencia de los números. Hacia la parte final del siglo XIX la filosofía alemana se “emancipaba” del idealismo e intentaba refundir sus principios y problemas de manera acorde a los grandes descubrimientos científicos y al “avance” de las ciencias de la naturaleza. En especial, la psicología empirista cobró importancia cuando desde ella comenzaron a abordarse cuestiones que tradicionalmente eran afrontadas desde la “metafísica”, por ejemplo: la explicación de la génesis de las leyes lógicas.

En sus inicios, el propio Husserl encaminó su investigación acerca del ser de los números desde una perspectiva psicológica. Fruto de esta investigación es su obra *La filosofía de la aritmética*, publicada en 1891. *Grosso modo* en aquella obra: 1) Husserl aceptaba la distinción hecha por su maestro, Franz Brentano, entre “fenómenos físicos” y “fenómenos psíquicos”⁷; 2) el “número” era definido, como en los *Elementos* de Euclides, en tanto “una cantidad de unidad”, sin embargo negaba que fuera posible atribuir un número a una multiplicidad concreta⁸; 3) entonces, distinguía entre “uno” en cuanto concepto original, de aquel “uno” de la numeración derivado del primero; el concepto original de unidad era, en ese trabajo, un “objeto psíquico” que a su vez era producto de un acto de unificación psicológica, es decir, una síntesis psicológica sobre la base de un contenido (un fenómeno físico)⁹. En pocas palabras, la unidad que define al número era un fenómeno psicológico y las relaciones elementales (adición, sustracción, etc.) se explicaban como las relaciones de fenómenos psíquicos. Dicho brevemente, en esta primera obra de Husserl la fundamentación de la aritmética la daba la psicología.

Aquel punto de vista psicológico de Husserl se encontraba acorde con las recién mencionadas pretensiones de la época. Sin embargo, la “psicología” de Husserl, al igual que la de su maestro, se distinguía por reconocer que no se reducía a una fisiología de lo psíquico, es decir, a las determinaciones materiales del individuo que posee una psique, sino

⁷ Ver Husserl, *Philosophie der Arithmetik*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1970, p. 72-76.

⁸ Ver *Ibid.*, p. 125-128.

⁹ Ver *Ibid.*, p. 108-113.

que lo psíquico debía determinarse “descriptivamente” en sí mismo y por sí mismo. En la obra de Brentano *Psicología desde el punto de vista empírico*, se definía que todo acto psíquico, toda vivencia, es un acto intencional, es decir, se determina por ser un dirigirse siempre a algo, sea real o ideal. La psicología se definía como una teoría descriptiva de la estructura intencional de los fenómenos psíquicos y no como un intento de explicar la relación entre lo físico y lo psíquico. Después de su primera publicación, Husserl se hizo un tenaz crítico de sus propias pretensiones de “deducir” la legalidad lógica y la unidad sintética de la aritmética en la actividad psíquica, calificando a esto último como “psicologismo”.

Para Husserl, el psicologismo —que él mismo, al menos en parte, había adoptado alguna vez— era la causa de la crisis de principios de las ciencias contemporáneas que desembocaba en la negación de la verdad y de la posibilidad del conocimiento en general, en pocas palabras, hacía imposible la fundamentación de la ciencia. Pocos años después, Husserl diría que su situación como filósofo era similar a la de Descartes, que veía amenazada la posibilidad del conocimiento, así como la necesidad de una refutación de principios del escepticismo¹⁰.

Es así que el propósito del primer volumen de sus *Investigaciones lógicas (IL)*, *Prolegómenos a una lógica pura*, era “eliminar radicalmente de los temas de la lógica todo psicologismo lógico, primero de la lógica tradicional, luego de la lógica ampliada a una *mathesis universalis* completa.”¹¹ Para ello era necesario demostrar la contradicción interna del psicologismo que niega las condiciones de posibilidad de su propia existencia en cuanto teoría, al hacer inconsistentes sus propios juicios y verdades cuando trata de fundarlos en los contenidos mentales y en las operaciones de la psique. En palabras de Husserl, esto significa que desde el punto de vista psicologista “para cada especie de seres capaces de juzgar es verdadero lo que, según su constitución o según las leyes de su pensamiento, deba tenerse por verdadero. Esta teoría es un contrasentido. Pues su *sentido* implica que un mismo contenido de juicio (una misma proposición) puede ser verdadero para un sujeto de la especie *homo* y falso para un sujeto de otra especie distinta”.¹²

¹⁰ Ver Husserl, *Filosofía Primera (1923-1924) I: Historia crítica de las ideas*, Grupo Editorial Norma, Colombia, 1998, p. 103.

¹¹ Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*, UNAM, México, 1962, p. 159.

¹² Husserl, *Investigaciones lógicas (IL)*, Vol. I, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 113-114.

Por esta razón, el psicologismo es incapaz de justificar la validez universal de la verdad, porque confunde el contenido del juicio lógico y las leyes lógicas en general (ideales) con el acto individual de juzgar (real). Siguiendo su crítica al psicologismo, Husserl muestra que es necesario distinguir entre el *acto* psíquico individual y el *contenido* objetivo del pensamiento. La validez *a priori* y absoluta no proviene del acto de pensar, sino de dicho *contenido* objetivo; así entonces “la *verdad* es, como correlato de un acto identificador, una *situación objetiva* (*Sachverhalt*), y como correlato de una identificación de coincidencia es una *identidad: la plena concordancia entre lo mentado y lo dado como tal*.”¹³ Esta concordancia es para Husserl una concordancia “intencional” entre el sentido de los actos que mientan la unidad de un objeto y la donación efectiva o cumplimiento de dicho objeto.

Al modo de ver de Husserl, las pretensiones de fundar la lógica formal, así como los principios del conocimiento del ente —lo que entiende como *mathesis universalis*— conducían a un falso relativismo y, finalmente, al escepticismo acerca de la posibilidad del conocimiento. Tratando de expresar esto de otra forma, podemos decir que, para Husserl, el psicologismo intentaba deducir los principios de la lógica y del conocimiento a partir de hechos naturales; de manera que el psicologismo es una confusión del ser real de lo psíquico con el ser ideal de la lógica y de los principios *a priori* del conocimiento, lo que implica que, en el fondo, el psicologismo era una actitud naturalista frente a la razón y el espíritu¹⁴.

El segundo propósito de las *IL* fue, entonces, mantener las estructuras objetivas de las significaciones y, en especial, los objetos ideales, al abrigo de toda disolución psicologista, lo que condujo a Husserl a comprenderlos como correlatos de sentido idéntico, diferenciados de los actos psíquicos en que son mentados, de modo que la relación entre acto y sentido fue descrita como “intencional” y no como “real”. El tercer propósito de las *IL* fue *describir* no sólo las vivencias lógicas que se desenvuelven en nosotros pero que no atendemos mientras pensamos, sino también la configuración intencional de las vivencias en general. Finalmente, las *IL* tenían el cometido de, primero, proporcionar un análisis

¹³ *IL*, Vol. II, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 686.

¹⁴ “De simples ciencias de hechos se forma una simple humanidad de hechos”. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1976, p. 10.

“fenomenológico” de las estructuras esenciales (eidéticas) de dichas vivencias intencionales; luego, de los modos más generales de tipos de esencias (regiones de conocimiento posible): “el término *fenomenología* fue escogido para caracterizar la nueva particularidad del *método*. En efecto, se trató de un *método* de tratamiento de lo psíquico de un nuevo género el que irrumpió.”¹⁵ Así que, tanto para el propio Husserl como para sus contemporáneos, las *IL* en su conjunto y el *método* fenomenológico puesto en marcha en ellas se caracterizaban por ser una “psicología descriptiva.”¹⁶

Hoy en día podría parecernos sorprendente que el punto de partida del *método* fenomenológico en el que se refutaba el psicologismo —y con el que se presume la apropiación más radical de la posibilidad de la filosofía—, a su vez, se caracterizara por ser un punto de partida psicológico. Sin embargo, podemos decir que fue un paso fundamental respecto a la época que en las *IL* se refutara la simplificación de los contenidos de las vivencias a los actos psíquicos que las mientan, y que además se puntualizara que esos contenidos se caracterizan por ser unidades de significación (ideales) y no contenidos psicológicos (reales). Esto sólo fue posible gracias al *método* fenomenológico que permitió el acceso y la tematización del asunto de las *IL*. En esta obra se interpreta que la actividad humana, tal cual acontece en su ocupación no sólo cotidiana sino incluso científica con las cosas en el mundo, se caracteriza por el hecho de que nuestra atención está volcada directamente en las cosas de las que nos ocupamos. En esta actitud directa con las cosas, se perciben como estando ahí sin ninguna “relación” aparente con el sujeto que las está experimentando.

Por ello, el *método* de las *IL* consiste en retornar nuestra atención, del objeto tal cual es dado hacia las vivencias intencionales en las que éste nos es ofrecido como evidente; el *método* fenomenológico de las *IL* es, pues, la *reflexión* fenomenológica en la que se lleva a cabo una *inflexión* que rompe con la inmediatez de nuestro comportamiento primario frente al ente y al ente que somos, y que lo reconduce hacia la tematización de sí mismo *en cuanto él mismo aparece como comportamiento propio de la psique humana*, esto es, como vivencias y como unidad del flujo de vivencias intencionales que se corresponden cada vez

¹⁵ Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1968, p. 27-28.

¹⁶ Ver la interpretación hecha por Husserl sobre sus *IL* veinticinco años después de su publicación en *Ibid*, p. 20-35.

con un mentar intencionalmente una unidad de sentido que puede cumplirse o no en la experiencia.

De este modo, los objetos ya no son vistos como cosas separadas del sujeto que las experimenta, sino como correlatos fenoménicos de las vivencias intencionales de una psique, esto es, unidades de sentido dadas en las vivencias intencionales. En aquellos años esto fue un logro con tremendas consecuencias frente al reduccionismo científico de lo psíquico en lo fisiológico (causalismo) y al constructivismo (deduccionismo) de la “metafísica” que básicamente negaban, cada uno a su manera, el valor cognitivo de la reflexión psicológica y la posibilidad de hacer ver por sí misma y en sí misma la estructura esencial de la psique¹⁷.

Sin embargo, Husserl se percató de que el análisis descriptivo de esencias y de los tipos de vivencias (psicológicas) intencionales en los que son dadas, posibilitado por la *inflexión* de nuestra actitud primaria respecto al ente sobre sí misma, en realidad sólo mostraba que de hecho (*quid facti*) había la posibilidad del conocimiento, esto es, la donación del sentido fenoménico de algo (ente) en general, pero de ninguna manera proporcionaba una justificación (*quid juris*) de las condiciones de su posibilidad, ni mucho menos una explicación de en qué consiste el conocimiento del ente y cómo se define lo ente bajo el esquema intencional; lo que significó que la psicología descriptiva no podía proporcionar las bases de la *mathesis universalis* anhelada desde Descartes, es decir, lo que, como ya vimos, representa la tarea fundamental de la filosofía desde el punto de vista moderno. Dicho de otro modo, para Husserl se hizo cada vez más claro que la fenomenología en cuanto una psicología descriptiva no es filosofía y, en todo caso, se limita a un estado propedéutico de ella y a proporcionar “los motivos preliminares a la filosofía”.¹⁸

Siete años después de la publicación de las *IL*, Husserl afirmaba que el paso decisivo de una psicología descriptiva fenomenológica de las vivencias intencionales a una filosofía fenomenológica, podía ser dado si se reinterpretaban las unidades de sentido intencional no sólo como correlatos de vivencias psicológicas, sino como *unidades de sentido constituidas por una conciencia trascendental*. Entonces, una filosofía fenomenológica tendría que ser

¹⁷ Ver Anexo II, p. II.

¹⁸ *Phänomenologische Psychologie*, p. 48.

una fenomenología trascendental de dicha conciencia. Los puntos básicos de este cambio de perspectiva de un análisis psicológico de la estructura intencional de la psique a un análisis trascendental de la constitución de dicha estructura, fue expuesto por primera vez en las cinco lecciones (1907) publicadas posteriormente como *La idea de la fenomenología (ID)*, y en la obra (1913) *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica (Ideas I)*.

De este modo, para el Husserl de *ID* y de las *Ideas I*, la filosofía se definía —una vez más— como una teoría radical de la posibilidad del conocimiento que debía concretizar la tarea cartesiana de eliminar el escepticismo y asegurar de una vez por todas la fundamentación absoluta del conocimiento o, lo que es lo mismo desde el punto de vista cartesiano, asegurar los fundamentos de una filosofía primera que a su vez funcionase como *principium* para las ciencias. De manera que, siguiendo a Descartes, Leibniz, Kant y Fichte en la idea de que la filosofía consiste en una intelección última, clara y coherente, de la esencia del conocimiento, para el Husserl de la primera década del siglo XX “el pensar filosófico se define por la toma de posición frente a los problemas de la posibilidad del conocimiento”¹⁹; con miras a fundar definitivamente la metafísica o *mathesis universalis* en la que debiera sostenerse el conocimiento científico y todo conocimiento posible en general.

La estrategia de Husserl a partir de *ID* para erradicar definitivamente el escepticismo y probar la posibilidad de la idea de la filosofía en cuanto metafísica, estaba ya en las *IL*. Para él no se trataba de postular un nuevo tipo de conocimiento, un nuevo tipo de acto conciente que eliminara la barrera entre las cosas en-sí y el sujeto, por el contrario, se trataba, precisamente, de disolver la apariencia de que hay un abismo infranqueable entre lo que nosotros somos y los entes, entre el sujeto y los objetos. Lo que implicaba un rechazo masivo a la llamada teoría del conocimiento moderna, tanto la desarrollada por el empirismo inglés (en especial Hume), como aquella del neokantismo (Rickert y Natorp). Esto era lo que había logrado ya la teoría de la intencionalidad al señalar que tener conciencia es siempre ya tener conciencia de algo, es decir, que todo acto intencional es estructuralmente un dirigirse-a, sea en un mentar vacío o un acto de cumplimiento en el que

¹⁹ *ID*, p. 3.

la donación de un objeto se ha llenado, por lo que la conciencia no tiene que hacer algo más de lo que ya hace, o ser algo más de lo que ya es, para “alcanzar” a los objetos.

Sin embargo, desde el punto de vista de la psicología fenomenológica de las *IL*, para sorpresa de Husserl, aún permanecía el “abismo” entre la realidad de los actos de conciencia y la idealidad de los contenidos mentados en ella. ¿Cómo lo real tiene “contacto” con lo ideal? Si el empirismo descomponía la validez ideal trascendente de lo mentado en algo efectivo (*reell*) inmanente —lo cual conducía a postular la imposibilidad del conocimiento de “algo exterior trascendente a los actos”— y el idealismo descomponía la efectividad inmanente empírica de los actos en algo ideal y, entonces, pasaba por alto la donación de sentido ideal en los actos efectivos, esto es, la donación de la “trascendencia” de la cosa mentada en la inmanencia de la psique —lo cual conducía a postular que el conocimiento es la producción por entero del sentido del ente y, al final, del ente mismo²⁰—, Husserl muestra que la estructura intencional de la conciencia sólo puede ser comprendida adecuadamente si se reconoce que *hay* lo real y *hay* lo ideal, y al mismo tiempo se elimina la aparente separación entre la inmanencia del acto y la trascendencia de lo mentado en él; apariencia que, a su vez, es constituida por la propia conciencia en lo que recién hemos descrito como la actitud primaria del comportamiento humano con el ente y que Husserl nombra a partir de la *ID* como la actitud natural.²¹

Para él, las dificultades comenzaban en el modo en que la teoría del conocimiento ha comprendido la inmanencia de los actos y la trascendencia que ellos mientan: pensar que “inmanente” significa aquello que es dado de manera efectiva (*reell*) en el acto de conocer (*cogitatio*) y que “trascendente” significa aquello que no está contenido efectivamente sino allende el acto, por lo que la cuestión del conocimiento se define así: “¿cómo la vivencia puede, por decirlo así, salir más allá de sí misma?”²². Para Husserl esta manera de plantear la cuestión es en realidad una postura ya predeterminada por la actitud natural. Así que un replanteamiento radical de dicha cuestión consiste en un análisis de aquella base que sostiene tanto a la teoría del conocimiento y como al escepticismo.

²⁰ Ver Anexo III, p. II.

²¹ Ver *ID*, p. 17-39 e *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica (Ideas I)*, FCE, México, 1962, p. 64-68.

²² *ID*, p. 35-36.

Como recién vimos, para Husserl, en la actitud primaria o natural nuestra atención está volcada directamente en las cosas como puestas ahí frente a nosotros, en cuanto objetos sin relación “real” aparente con el sujeto que las percibe; sin embargo, lo importante a partir de *ID* e *Ideas I* fue reconocer que incluso la propia caracterización fenomenológica descriptiva de la actitud natural tiene como base, precisamente, esa actitud natural. Esto implica que, antes que nada, era necesario radicalizar el método fenomenológico si se quería confrontar la teoría del conocimiento y el escepticismo. Esta radicalización consistió en:

1) Descubrir que la actitud natural sólo es el modo en que tenemos trato y proximidad con el ente como puesto ahí frente a nosotros en cuanto objeto, pues en ella el ente es *objetivizado* en su venir a la presencia ante nosotros y, a su vez, esto sólo es posible debido a que la relación entre acto y ente objetivizado, en sí misma, está sostenida por una relación más englobante: aquella entre la unidad de actos, el yo, y “la totalidad de los objetos de experiencia posible”, esto es, el mundo o, más precisamente, la apariencia trascendental del mundo desde el horizonte de sentido de la actitud natural²³. Dicho de otro modo, lo esencial de la actitud natural no consiste en un simple encontrarse con objetos, sino en presentar al ente como objeto, es decir, en tomar parte de la venida a la presencia objetiva del ente, esto es, en la constitución de la objetividad del ente.

El primer aporte fundamental de la fenomenología trascendental de Husserl consistió en traer a la reflexión filosófica la relación entre yo y mundo como constitutiva del venir a la presencia del ente que aparece como objeto de experiencia²⁴. Sólo nos limitaremos a señalar que para Husserl —a diferencia de Descartes (*res extensa*) y de Kant (la naturaleza)—, el mundo en cuanto totalidad que aparece en la actitud natural es un mundo constituyente de sentido, y más específicamente, constituyente de la propia actitud natural en la que él mismo aparece como totalidad; en una palabra, el mundo es *a priori* trascendental²⁵. Pero, para Husserl era claro que en la “apariencia (comparecencia) trascendental” del mundo en la actitud natural, éste en cuanto *apriori* quedaba sin ser percibido y, utilizando la terminología de Leibniz y de Kant, era únicamente “apercibido”

²³ *Ideas I*, p. 17.

²⁴ Sin embargo, una caracterización trascendental del mundo y de la relación entre yo y mundo fue algo que le tomó el resto de su vida a este filósofo y que desafortunadamente no podemos abordar en el reducido espacio de esta disertación.

²⁵ Ver *Ibid*, p. 87-89.

en cada acto de conciencia, en cada vivencia del sujeto como una creencia que engloba al ente y soporta su sentido objetivo. En otras palabras, desde el punto de vista de la actitud natural, el mundo es la “tesis” que acompaña cada acto psicológico de cumplimiento de un objeto real²⁶.

Es necesario detenernos un momento en la función trascendental del mundo como trasfondo de la apariencia objetiva del ente. De acuerdo con los primeros análisis sobre la constitución de la actitud natural hechos por Husserl, con “creencia en el mundo” se indicaba la totalidad del ente que aparece como independiente en sí, hacia la que nuestra atención está volcada y sobre la que ésta puede regresar con familiaridad y en la *confianza* de su estabilidad objetiva. De modo que con “creencia en el mundo” Husserl indicaba el orden objetivo del ente en que nuestra conducta se desenvuelve cotidianamente con éste en cuanto algo real; ese orden es, pues, la realidad de lo existente, el mundo. En la actitud natural, la realidad es siempre y en cada caso aceptada como pretenida (*vorgehabt*) y en ella el ente es en cada caso anticipado (*vorgegriffen*) como un objeto existente, por lo tanto, independiente y necesariamente irrelativo frente al sujeto, o como dice Husserl, “trascendente” a la conciencia del sujeto.

Es, pues, la misma creencia en el mundo constitutiva de la actitud natural la que permite-hace (*leistet*) percibirse al propio sujeto como algo “real” en el mundo y separado de las cosas mundanas, como una psique con sus vivencias “efectivas inmanentes” a ella misma. Es esta experiencia mundana del “objeto” psíquico la que constituye el *positum* de la psicología, incluso de la psicología fenomenológica²⁷. Si la psicología fenomenológica tuviera la intención de fundar en ella las condiciones de posibilidad del conocimiento del ente (metafísica general), cometería el mismo error que Descartes y Kant al determinar el sentido primario del ente a partir de un ente mundano (metafísica especial) —para Descartes, Dios, y para Kant el alma humana—; la psicología fenomenológica devendría en un “psicologismo trascendental”.²⁸

²⁶ Ver Anexo IV, p. II.

²⁷ Sobre el descubrimiento del mundo como *a priori* que sostiene las diferentes regiones formales de darse algo en la actitud natural Ver Donn Welton, *The Other Husserl*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 2000, p. 70-95.

²⁸ En *Ideas I*, Husserl es lo suficientemente cuidadoso para “desconectar” la validez del yo psicológico, la trascendencia de dios y la lógica formal en cuanto han querido fungir históricamente como fundamentos de la posibilidad del conocimiento, esto es, en cuanto fundamentos de una *mathesis universalis*. Con ello Husserl creía poder prevenir una posible transposición de principios (μετάβασις) entre una metafísica especial

2) La radicalización del método fenomenológico consistió, entonces, en reconocer que la única manera para poder franquear el abismo entre el concepto natural de inmanencia y el concepto natural de trascendencia constituidos en la actitud natural era neutralizando la creencia en el mundo que sostiene a dicha actitud y, en ella, a dichos conceptos²⁹. Esta neutralización es lo que se determina en *ID* e *Ideas I* como la ἐποχή trascendental, la cual, no tiene otro “motivo” para ser puesta en marcha más que la libertad de aquel que filosofa. Se caracteriza como la puesta entre paréntesis tanto de la creencia en el mundo que sostiene la apercepción objetiva del ente, como de la anticipación natural del mundo como totalidad allende el sujeto³⁰. En estas dos obras, la reconducción del método fenomenológico (la reducción trascendental) tiene el propósito de *producir* una actitud fenomenológica antinatural en la que se “suspende” (se *abduce*) el obrar (*Leistung*) constituyente del mundo en toda experiencia objetiva, con lo cual se logra no sólo una desviación (*deductio*) de nuestra atención hacia el ente mundano, sino una *transformación* del modo mismo en que acontece nuestra atención y del modo en que el ente aparece para nosotros en ella.

Lo esencial de la reducción fenomenológica expuesta en *ID* e *Ideas I* es que en ella, el ente se hace presente no *en* la apercepción natural del mundo, sino *en* la subjetiva donación intencional en persona (*leibhaft*) de él mismo para sí mismo, esto es, en la percepción o intuición fenomenológica de fenómenos. En ella, el ente deja de ser precomprendido como “cosa existente” y, entonces, sólo es anticipado *como* un fenómeno *para* un sujeto en la reducción³¹. En las *Ideas I*, Husserl llegó a expresar esta transformación como un “cambio de signos de valor” de aquello que se creía como trascendente al sujeto a aquello mismo que es ahora comprendido como el ente “que se da a conocer” al sujeto³².

Husserl había programado que una vez puesta en marcha la reducción, la filosofía fenomenológica consistiría en: 1) determinar el “ámbito” en donde esta correlación tiene lugar a partir de un análisis de los modos en que algo puede ser dado en persona; para luego

(alguna disciplina eidética mundana) y una metafísica general (su fenomenología trascendental). Ver: *Ideas I*, p. 131-140.

²⁹ Ver *Ibid*, p. 52-57.

³⁰ Ver *ID*, p. 29 e *Ideas I*, p. 73-74.

³¹ Ver *ID*, p. 43-47.

³² Ver *Ideas I*, p.169-170.

2) explicar en términos de “constitución” (de hacer presente: presentación trascendental) la correlación intencional entre el ser-como y el ser-para de los fenómenos; y finalmente 3) establecer los principios “fenomenológico-filosóficos” absolutos del conocimiento científico, esto es, las condiciones de posibilidad de una metafísica científica, y desde ellos determinar las distintas regiones fenoménicas de las cuales se ocuparían las distintas ciencias particulares³³. Es así que toda la arquitectónica del proyecto de la idea de la filosofía fenomenológica de Husserl estaba sostenida por la reducción trascendental y el “ámbito” descubierto por ella en el que se intentaba justificar la correlación intencional entre el ser-como y el ser-para de los fenómenos. Veamos cómo en aquel entonces definía Husserl el ámbito originario de los fenómenos de la filosofía fenomenológica y cómo pretendía fundamentar el edificio del conocimiento en él.

Al poner entre paréntesis el sentido natural de trascendencia, Husserl pudo redefinir la significación de la distinción ontológica natural entre la inmanencia del pensamiento y la trascendencia de los objetos a partir del modo en que los fenómenos se dan subjetivamente en la reducción; esto es, a partir de “la presencia en persona que se constituye en la evidencia” de algo dado al sujeto en la reducción³⁴. Así, se define como “inmanente” a aquello que se da “de modo absoluto y claro, [es decir,] en el darse a sí mismo en el sentido absoluto”,³⁵ mientras que se nombra “trascendente” a aquello que no es dado en persona y de forma adecuada en la visión³⁶. Para el Husserl de aquella época “*la presencia de un fenómeno reducido en general que es absoluta e indudable*”³⁷, era lo que se definía como *evidencia absoluta*. Y en aquella época él era de la convicción de que dicha evidencia absoluta constituiría el “*comienzo absoluto*” para la fundamentación del conocimiento, esto es, el “*principium*” necesario para la edificación de la idea de la fenomenología filosófica que pretende llevar al cumplimiento el sueño de una metafísica (general)³⁸. ¿Cuál era ésta evidencia absoluta?.

³³ *Grosso modo* estos tres puntos son los diferentes aspectos que compondrían el trabajo concreto de la fenomenología trascendental, y que debían ser desarrollados en el proyecto global de las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*.

³⁴ *ID*, p. 5.

³⁵ *Ibid*, p. 29.

³⁶ Ver: *Ibid*, p. 35-37.

³⁷ *Ibid*, p. 55.

³⁸ Ver *Ideas I*, p. 58-63 y Anexo V, p. III.

Como hemos tratado de señalar hasta aquí, ni Descartes y los propósitos de la fundamentación de la metafísica científica, ni la idea de que la tarea de construir esta ciencia absoluta sólo es posible en la reconducción radical de nuestro comportamiento mundano que permite aprehender las condiciones de posibilidad de la presentación del ente (lo que definimos como el sentido del *método* cartesiano), son, de ninguna manera, un mero pretexto o un recurso expositivo para Husserl. Por el contrario, su apropiación y radicalización fenomenológica, que en principio pretende situarse allende el psicologismo (Descartes) y el psicologismo trascendental (Kant), constituyen lo que se denomina como la “vía cartesiana” de la fenomenología que, aunque no es la única, sí fue considerada por él como la vía principal de la fenomenología trascendental. Es así que, en *Ideas I* —siguiendo al Descartes que ha puesto en marcha el método de la duda y que se pregunta qué de cierto puede quedar como no afectado por la duda—, Husserl cuestiona: “¿*Qué puede, en efecto, quedar, cuando se ha desconectado el mundo entero, contados nosotros mismos con todo cogitare?*”³⁹.

Responde que “el residuo fenomenológico” de la reducción trascendental del mundo es la conciencia pura. Es así porque, a su modo de ver y ya desde *ID*, toda vivencia intelectual, esto es, toda *cogitatio* reducida trascendentalmente —el acto de conciencia intencional considerado sólo como la correlación entre el ser-como y el ser-para de un fenómeno y no como la vivencia efectiva de una psique— es lo único que nos puede ser dado absolutamente, es decir, en una presencia absoluta, o dicho de otro modo, como inmanencia absoluta⁴⁰. En *Ideas I*, esto se puntualiza diciendo que sólo en la percepción pura de sí mismo del *cogito* reducido se da una adecuación absoluta entre “*percepción y precepto*” en una unidad inmediata y necesaria⁴¹.

A esta apercepción absoluta se contrapone la percepción trascendente, en la cual lo percibido, aunque referido esencialmente a la percepción, no se da en una unidad esencial con ésta, sino en una relación contingente y en escorzos (*Abschattungen*)⁴². “Con Descartes, ahora podemos hacer el paso siguiente: todo lo que es dado por una *clara et*

³⁹ *Ibid*, p. 75 y 112-114.

⁴⁰ Ver *ID*, p. 31-32.

⁴¹ *Ideas I*, p. 86.

⁴² *Ibid*, p. 87 y 96.

distincta perceptio, así como lo es la *cogitatio* singular, podemos bien disponer de ello.”⁴³ Es, pues, la percepción inmanente de la *cogitatio* reducida lo que se define como una evidencia absoluta y lo que constituye el asunto de la fenomenología trascendental según el modo cartesiano de la reducción trascendental en *ID* e *Ideas I* y, luego, en la *Lógica formal y lógica trascendental* (1929) y hasta las *Meditaciones cartesianas* (1931).⁴⁴

Pero, para Husserl, en cuanto protociencia universal, la fenomenología trascendental no podría consistir en una descripción de fenómenos individuales, datos particulares incluso, si éstos fenómenos son depurados en la reducción de la tesis del mundo como datos trascendentales; dicho de otro modo, aunque este primer resultado acerca de la evidencia absoluta de la *cogitatio* es fundamental para la fenomenología trascendental “...aún no sabemos cuáles son sus *grandes temas*, más precisamente, *qué direcciones fundamentales señala a la descripción la forma esencial más universal de las vivencias*.”⁴⁵

Finalmente, el último paso esencial de la reducción fenomenológica, en la que el pensar filosófico se da a sí mismo su asunto, consiste en hacer de esta evidencia absoluta del fenómeno trascendental de la *cogitatio* singular una investigación universal. Para ello, en *Ideas I*, Husserl completa la reducción trascendental en cuanto suspensión, con una reducción eidética, esto es, lleva a cabo una fenomenología trascendental descriptiva de la estructura esencial (*eidōs*) universal pura de la *cogitatio*: la conciencia pura (*cogito*) y el yo puro de la conciencia⁴⁶. En realidad, son estos dos elementos de la reducción fenomenológica, la suspensión y la reducción eidética, los que componen el método fenomenológico trascendental, primero en la versión de *ID* y luego en *Ideas I*⁴⁷.

Estos dos momentos de la reducción son redefinidos en *Ideas I* bajo el concepto de una reflexión pura o trascendental⁴⁸. Como ya hemos señalado más arriba, la “reflexión” psicológica consiste en una *inflexión* de la atención natural en la que el “hombre” se apercibe como yo hombre que está ahí en el mundo. “Toda reflexión tiene el carácter de una *modificación de la conciencia* y de una modificación que en principio puede

⁴³ *ID*, p. 74.

⁴⁴ Ver Anexo VI, p. III.

⁴⁵ *Ideas I*, p. 171.

⁴⁶ Ver *Ibid*, p.169-175.

⁴⁷ Ver *ID*, p. 83.

⁴⁸ Ver *Ideas I*, p. 189-191.

experimentar *toda conciencia*.”⁴⁹ Una vez iniciada la modificación de la apercepción de la reflexión psicológica por medio de la puesta entre paréntesis del mundo trascendente, lo apercebido en la reflexión trascendental no es ya un yo psicológico sino un yo puro, esto es, “*lo puramente subjetivo del modo de vivencia*”⁵⁰ que se distingue del contenido de dicha vivencia (el sentido).

En esta apercepción pura —que, por lo demás, ha sido ganada en la intuición directa de ese yo y no como en Kant, a partir de la deducción de los juicios lógicos— se da, entonces, una correlación pura intencional entre el yo y el sentido, entre la orientación subjetiva (*noesis*) y la orientación objetiva de vivencias (*noema*)⁵¹. Lo importante de esta correlación intencional pura ganada en la reflexión trascendental es que ella es aprehendida como la estructura esencial de todas las vivencias, dicho de otra manera, como la estructura de la unidad esencial de todas las vivencias del yo puro, la conciencia trascendental.

En aquella primera presentación de la idea de una filosofía fenomenológica en *Ideas I*, la conciencia trascendental era señalada como la protoregión del ser en donde se constituye el sentido de todos los fenómenos del mundo; desde éste punto de vista, se juzga que es la efectuación de la conciencia trascendental lo que hace posible la presencia de algo en general (x), de todo ente, de todo ente en cuanto objeto y, finalmente, de la totalidad de los objetos, el mundo. También se juzga que es este ámbito originario de ser lo que instituye el principio que dispone la posibilidad de una *mathesis universalis* a la filosofía pura o fenomenológica.

Una vez asegurada la posibilidad subjetiva de la constitución del sentido objetivo de los fenómenos, esto es, lo que desde el punto de vista natural se llama “conocimiento”, el trabajo restante de la filosofía fenomenológica —en el que se delinearían los modos fundamentales de ser objeto a los que dirigen su atención las ciencias— se define así: como una descripción “[...] noética o noemáticamente, con rigor científico y fenomenológico, de todos los complejos de conciencia que hacen necesario justo en su realidad un objeto puro y simple (lo que en el sentido del lenguaje usual quiere decir siempre un objeto *real*). Pero, que en verdad se ‘constituye’ como un objeto —‘sea real o no’— en ciertos complejos de

⁴⁹ *Ibid*, p. 176.

⁵⁰ Ver *Ibid*, p. 190.

⁵¹ Ver *Ibid*, p. 217-222.

conciencia que ostentan una unidad evidente en la medida en que llevan esencialmente en sí la conciencia de una x idéntica.”⁵²

Sintetizando lo dicho hasta aquí: al menos durante la primera década del siglo XX Husserl concebía que el tema de la filosofía era definir las condiciones de posibilidad de la relación entre el ente en general y el ente que somos en los términos tradicionales de “conocimiento”. La apropiación fenomenológica de la tarea de la filosofía así comprendida consistió, por primera vez desde los griegos, en una tentativa de transformación radical, no de uno de sus aspectos, sino de nuestro entero comportamiento natural en el mundo, lo que tuvo como consecuencia inmediata una transformación del modo de concebir la esencia del conocimiento; transformación que no tiene más motivo que la libertad del filósofo que la pone en marcha. Es así que en ella se descubre una novedad que había sido siempre velada para la reflexión filosófica conducida en una actitud natural: que la esencia de nuestro ser se *diferencia* radicalmente de la esencia del ente que se define como intramundano, pero, al mismo tiempo, en esta *diferencia*, el ente, los fenómenos y el todo del ente, el mundo, tienen una relación estructural (intencional) con lo que somos en esencia.

Como recién vimos, según la versión de *ID e Ideas I*, lo esencial del hombre es el yo absoluto que sólo necesita de sí mismo para apereibirse de manera adecuada, mientras que el ente y el todo del ente se caracterizan por ser contingentes en su percepción y relativos al yo absoluto en su donación; esto es, relativos en cuanto su sentido es una efectuación (*Leistung*) de la conciencia, en cuanto la donación en escorzos del ente intramundano y en el tiempo intramundano, constituido por el yo absoluto y a partir del ahora absoluto del yo autopercebido sin escorzos (esto es, adecuada y apodícticamente). Por último, esta manera de concebir a la filosofía y a la esencia de nuestro ser a partir de ella, dice Husserl que, desde el punto de vista natural, bien puede ser llamada “idealismo trascendental”.

Con esto damos por concluida esta exposición, por mucho esquemática, del modo en que Edmund Husserl pensaba, según lo expuesto en *ID e Ideas I*, que la fenomenología debía apropiarse de la tarea filosófica de comprender el ente, el mundo y el ente que somos en cada caso en relación con lo ente y con el mundo a partir del experimentar de estos y en los límites de dicho experimentar, modificado esencialmente por el método de la reducción fenomenológica.

⁵² *Ibid*, p. 324.

§ 7 Crítica inmanente a la idea fenomenológica del hombre y de la filosofía a partir de la versión cartesiana de la reducción

Resulta imposible comprender el sentido de la idea del hombre y de la filosofía en la *ID* e *Ideas I* si únicamente hacemos un recuento de lo que ahí fue expuesto, así que es necesaria una reconsideración crítica de sus conceptos fundamentales. Desde su publicación, las *Ideas I* suscitaron las más diversas reacciones; sólo por mencionar las más representativas tenemos: la crítica del realismo fenomenológico (v.g. Pfänder, Scheler, Stein, Ingarden), aquella proveniente de la escuela de W. Dilthey (v.g. G. Misch), la de la interpretación lógico-analítica (v.g. Frege, Mohanty, Dreyfus), la del neokantismo (v.g. Rickert, Natorp, Zocher y Kreis) y la de la filosofía francesa (v.g. Levinas, Sartre, de Waelhens, Derrida, Henry, Marrion). *Grosso modo* lo característico en todas estas críticas es que siempre se han situado desde un punto de vista exterior a la apropiación fenomenológica de la posibilidad de la filosofía hecha por Husserl.

Además, todas ellas tienen en común el hecho de sólo tomar en cuenta la *IL*, el artículo de la revista *Logos*⁵³ y la vía cartesiana expuesta en *ID* e *Ideas I* y las *Meditaciones cartesianas*, para juzgar como el sentido definitivo de la fenomenología trascendental lo que ahí se dice y creer que el resto de las obras publicadas en vida del filósofo son diferentes intentos de lo mismo, con lo cual se cree poder obtener un cuadro completo del sentido global de la filosofía de Husserl, sin llevar a cabo un estudio riguroso de la enorme obra póstuma (*Nachlass*) husserliana⁵⁴. Al parecer, incluso W. Biemel es de esta idea: “Existe ciertamente un mismo ideal de ciencia rigurosa que se encuentra en cada etapa, pero la manera en que trata de realizarlo cambia.”⁵⁵

Desafortunadamente, este modo de entender el desarrollo y transformación del sentido que Husserl dio a “filosofía” y a “método” excluye toda posible consideración que se encuentre fuera del camino “arquitectónico-cartesiano”. Por ello creemos que la mejor oportunidad para comprender no sólo la idea husserliana de fenomenología, sino incluso la

⁵³ Ver Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1962.

⁵⁴ Ver Welton, *The Other Husserl*, p. 393-404. Además, debemos considerar que el trabajo de edición en curso de su obra póstuma, aunque crítico respecto de los manuscritos que se integran en cada volumen, no tiene el sentido global o sistemático de mostrar las diferentes vías de la fenomenología trascendental.

⁵⁵ Walter Biemel, *La “Montagne Magique” phénoménologique en Husserl*, ed. Eliane Escoubas y Marc Richir, Ed. Jérôme Millon, Grenoble, 2004, p 212.

idea de la fenomenología en general, es a través del estudio de la crítica inmanente a ella. Hasta donde sabemos, sólo tres personas se dedicaron a llevar a cabo, primero, una crítica inmanente de la vía cartesiana de la fenomenología y, luego, de los límites de una apropiación fenomenológica de la posibilidad de la filosofía en general. Estos fueron, en primer lugar el propio Husserl, en segundo lugar Martin Heidegger y, por último, el alumno de estos dos y asistente del primero, Eugen Fink.

Un análisis sistemático de la idea de la fenomenología tendría que tomar en cuenta, al menos, la crítica inmanente a dicha idea llevada a cabo por estos tres. Desafortunadamente, el propósito de la siguiente sección de esta segunda parte de nuestra disertación se limitará a algo mucho más modesto que esto que, no obstante, bien podría ser considerado como el primer paso de aquel trabajo. Esto es, la crítica inmanente hecha por Heidegger a la vía cartesiana de la fenomenología y su apropiación transformante de la idea de la fenomenología.

En términos generales, la crítica inmanente de Heidegger es cercana al segundo aspecto de la crítica exterior de la idea de la fenomenología de Husserl. En efecto, la concepción que se hizo Heidegger de la fenomenología de su maestro sólo tomó en cuenta la vía cartesiana, además de que también terminó considerando que esta vía definía por completo el sentido global de la filosofía de su maestro⁵⁶. Sin embargo, debemos tomar en cuenta que en el caso de Heidegger, al parecer, hubiera sido casi imposible tomar en cuenta también los manuscritos que componen el grueso de la obra póstuma husserliana, por el hecho de que dichos manuscritos comenzaron a ser publicados en la colección *Husserliana* hasta finales de los años cincuenta, es decir, cuando Heidegger ya había consolidado desde hacía años su propia reflexión filosófica y a poco tiempo de su muerte (†1976). Más importante aún es el hecho de que Heidegger no se interesó más por comprender el desarrollo completo de la fenomenología de su maestro después de elaborada su crítica inmanente a la fenomenología, pues el resultado de la misma fue su propia idea de la fenomenología.

⁵⁶ Se sabe que además de las *IL* e *Ideas I* Heidegger conoció el manuscrito de *ID*, así como el manuscrito de *Ideas II* —considerado por Husserl como no publicable hacia 1928—, además, en su curso del semestre de verano de 1925 (*Prolegómenos para una historia del concepto del tiempo (PHT)*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 155) hace también referencia al curso de 1925 *Fenomenología psicológica y Naturaleza y espíritu*, repetido varias veces en Friburgo desde 1916, sin dejar de mencionar que fue el editor final de las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* publicada en 1928.

Como muchos otros, Heidegger inició su formación fenomenológica con el estudio de las *IL*, al mismo tiempo en que comenzaba sus cursos universitarios en el semestre de invierno de 1909-1910 en la Facultad de Teología de Friburgo⁵⁷; a esa primera lectura continuó la de *Ideas I* durante el verano de 1914⁵⁸. Hacia 1916 Husserl ocupó la cátedra que había dejado el neokantiano H. Rickert en Friburgo y poco tiempo transcurrió para que Heidegger entrara en contacto directo con él; la comunidad de pensamiento durante esos años fue mutuamente reconocida. Cuenta D. Cairns que antes de leer a Heidegger —esto es, *Ser y tiempo* y *Kant y el problema de la metafísica*—, Husserl le había repetido a menudo a Heidegger: “Tú y yo somos *la fenomenología*”.⁵⁹ Por su parte, poco antes de su partida a Marburgo (verano de 1923), durante un curso hoy en día publicado como *Ontología*, Heidegger se expresaba de ésta manera sobre su formación: “Cuestiones surgen sólo del habérselas con las ‘cosas’. Y cosas sólo hay *aquí* cuando se tienen ojos [...] Mentor en la busca fue *Lutero* joven; modelo, *Aristóteles*, a quien aquél odiaba. Impulsos me los dio *Kierkegaard*, y los ojos me los puso *Husserl*.”⁶⁰

Es necesario mencionar que a partir de la publicación de las obras completas de Heidegger (*Gesamtausgabe; GA*) a mediados de la década de los setenta, ha surgido —principalmente en Alemania y Francia— una amplia investigación en torno a la relación Husserl-Heidegger. Gracias a estos trabajos se ha podido reconstruir el camino de pensamiento de Heidegger a través de la fenomenología de su maestro y se ha descubierto que toda la etapa de formación del joven Heidegger, así como sus primeros cursos en Friburgo y Marburgo, están marcados por una constante confrontación con su maestro al interior de la fenomenología, y que es precisamente en esta discusión desde donde Heidegger concibe su propia idea de la fenomenología y, en ella, el planteamiento de la pregunta por el ser⁶¹.

A continuación intentaremos retomar los puntos principales de esta confrontación que fueron sintetizados por Heidegger en las dos lecciones impartidas entre el semestre de

⁵⁷ Ver Heidegger, *Mi camino en la fenomenología, Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 2001, p. 95-103.

⁵⁸ Carta de Heidegger a E. Krebs del 19 de julio de 1914 citada en Hugo, Ott, *Martin Heidegger. En camino a su biografía*, Alianza Universidad, Madrid, 1992, p. 92-93.

⁵⁹ Dorion Cairns, *Conversation with Husserl and Malvine Husserl, 3/8/31* en *Conversations with Husserl and Fink*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1976, p. 9.

⁶⁰ Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 21-22.

⁶¹ Ver Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica*, Universidad Iberoamericana & Plaza y Valdéz, México, 2004, p. 37-58.

verano y el semestre de invierno de 1925 en Marburgo, publicadas en *GA* como *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo (PHT)* y *Lógica. La pregunta por la verdad (LPV)*⁶². Nos interesa mostrar que esta confrontación es asumida por Heidegger como una *crítica interna* a la fenomenología desarrollada por su maestro y la presenta como una apropiación más radical de los puntos esenciales de la fenomenología de este.

La crítica heideggeriana gravita en torno a la vía cartesiana de la fenomenología trascendental recién expuesta, la única conocida hasta entonces (1925), *grosso modo*: 1) es una crítica a los preconceptos que determinan el punto de partida de la crítica al psicologismo en cuanto el modo de tenerse previo a la reducción; 2) es una crítica a la reducción trascendental en su versión cartesiana, predeterminada por aquellos preconceptos que, al parecer de Heidegger, jamás fueron sometidos a la crítica al efectuar la reducción y, en consecuencia, determinan de manera subrepticia el modo de llevarla a cabo y conducen al olvido de la pregunta por el ser en la filosofía husserliana.

1) Después de exponer la crítica de las *IL* al psicologismo en el curso *LPV*, Heidegger lleva a cabo una anticrítica de los preconceptos que la articulan. Ya desde ella, comienza a introducir la pregunta por el ser como aquello que es omitido cada vez por su maestro. Por ejemplo, si como recién vimos, para Husserl el fallo del psicologismo radica en un desconocimiento de las condiciones (epistemológicas) de posibilidad de la verdad lógica, luego, de la verdad en general, Heidegger considera (desde un punto de vista ontológico) que: “El fallo fundamental del psicologismo reside finalmente en el desconocimiento de la diferencia de una diversidad fundamental en el ser del ente.”⁶³

Habíamos dicho que, desde el punto de vista de Husserl, el psicologismo consistía en una especie de naturalismo que no sabía distinguir entre el aspecto real de las vivencias lógicas y el contenido ideal de estas. Pues bien, de acuerdo con la anticrítica de Heidegger, esta crítica de su maestro al psicologismo consiste en realidad en “la imposición estricta y rotunda de esta diferencia [entre lo real y lo ideal] con respecto al pensamiento.”⁶⁴ ¿Qué quiere decir Heidegger con esto? Su anticrítica consiste en mostrar que, con tal de salvaguardar la “validez” de la lógica, luego, de la verdad en general, la estrategia de

⁶² Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad (LPV)*, Alianza Editorial, Madrid, 2004. En nuestra exposición invertiremos el orden en que estos cursos fueron impartidos: pensamos que, debido a su proximidad temática y cronológica, el sentido de estos cursos no es afectado con dicha inversión.

⁶³ *LPV*, p. 49.

⁶⁴ *Ibid*, p. 54.

Husserl consistió en retomar la vieja postura platónica de que el ser del ente se define a partir del aspecto (ἰδέα) inmutable, permanente, universal e idéntico frente a las variaciones de su realización concreta. Dicho de otro modo, para Heidegger el trasfondo de la crítica al psicologismo de Husserl estaba compuesto por una postura filosófica tradicional bien definida en la que “[...] el ser ideal y el real se caracterizan de nuevo a partir del modo determinado de acceso a ellos, y no a partir del ser ni de su modo de ser.”⁶⁵

Según la anticrítica, aunado a esto, la crítica husserliana se adecuaba al punto de vista de Lotze y Bolzano, quienes incorporaban a la postura platónica la tesis cartesiana de que “lo verdadero es lo permanente en el cambio de las representaciones.”⁶⁶ Como resultado, consideraba Heidegger que el punto de vista del problema de la validez lógica según las *IL* y, luego, de la verdad en general, se simplificaba al problema de la validez de las proposiciones lógicas. Bien podríamos expresar esto diciendo que en las *IL*, las condiciones de posibilidad de la verdad eran explicadas desde el punto de vista de una *lógica formal* de la proposición y no desde una *lógica trascendental* de la verdad. Para Heidegger, ya desde las *IL* Husserl deja de lado la posibilidad de plantear de manera radical y última la pregunta por el ser, al simplemente retomar desde una serie de innovaciones fundamentales (la intencionalidad, la intuición categorial y su sentido del *apriori*) la postura platónica sobre el ser del ente y, en consecuencia, la postura tradicional moderna sobre la verdad en cuanto verdad de la proposición. Según Heidegger, Husserl se mueve en un círculo, pues define a la verdad como intuición de la identidad, pero define la propia identidad en tanto relación específica en el modo de una relación proposicional, esto es, se mantiene en el marco conceptual de la verdad como adecuación⁶⁷.

En suma, para Heidegger la tematización de la estructura intencional de la psique “sólo obtiene la apariencia de legitimación del hecho de que primero se construyen los dos ámbitos y luego el abismo entre ellos: y ahora se busca además el puente.”⁶⁸ Dicho de otro modo, la anticrítica apunta en dirección de una aceptación dogmática y, hasta cierto punto, subrepticia, por parte de Husserl de la separación (χωρισμός) de lo ideal y lo real de la que es tributaria toda filosofía moderna, y la adopción del punto de vista intencional como

⁶⁵ *Ibid*, p. 58.

⁶⁶ *Ibid*, p. 61.

⁶⁷ Ver *Ibid*, p. 74.

⁶⁸ *Ibid*, p. 81.

supuesta solución a esta separación. Es mérito de Heidegger reconocer que Husserl no niega la psicología, ni los fundamentos de la psicología moderna y que, por el contrario, esta representa el hilo conductor de la investigación fenomenológica de su maestro. Dicho esto, Heidegger sabía con Husserl que las *IL* “tienen su legitimidad y sus tareas, pero no tienen nada que ver con la filosofía, ni más ni menos que la física.”⁶⁹

Como vimos en la exposición de la idea de la fenomenología husserliana a partir de la vía cartesiana de la reducción, Husserl interpretaba que el trabajo de las *IL* debía ser calificado como una psicología descriptiva. Heidegger hará énfasis en este punto⁷⁰, lo que no es una simple anotación de su parte sino, a nuestro modo ver, el punto nodal de su anticrítica: sólo desde el punto de vista de la psicología moderna (de *ratio cognossendi*) es posible concebir esa separación (de *ratio essendi*) entre lo real y lo ideal. También, como vimos, Husserl pensaba en un comienzo —es tiempo de indicar que sólo en un comienzo— que la reducción fenomenológica, concebida en los dos momentos que recién explicamos de la *ἔποχῆ* trascendental y la reducción eidética, y sintetizados en el concepto de reflexión trascendental, eliminaría esta separación a partir de una interpretación trascendental de la estructura intencional de la conciencia.

2) Sin embargo, para Heidegger lo esencial de la reducción trascendental, esto es, la reinterpretación del ser inmanente y el ser trascendente a partir del grado de evidencia (la adecuación), era inadmisibles⁷¹. Para él la reducción trascendental, tal como era comprendida en un principio por Husserl, tampoco escapa, tanto en su propósito como en su desarrollo, a la predeterminación de los preconceptos metafísicos de la tradición clásica y moderna. La anticrítica de Heidegger se enfoca, entonces, en hacernos ver cómo la consistencia misma de la reducción trascendental está configurada por la postura tradicional que cree que el acceso al ente debe ser comprendido en términos de “percepción adecuada” y “conocimiento”.

En su anticrítica, Heidegger nos muestra que el modo de presentar al ente como corporalmente presente, si bien es un modo en que el ente puede aparecer (aquel del experimentar teórico), no constituye el modo originario de la aparición del ente en general en nuestra proximidad y trato con él, lo que implica que Husserl utiliza el esquema teórico

⁶⁹ *Ibid*, p. 85.

⁷⁰ “después de todo aquí Husserl vuelve a hacer psicología”. *Ibid*, p. 78.

⁷¹ Ver *Ibid*, p. 88.

mundano del ente en cuanto esquema general de la aparición de todo ente desde el momento en que asume que el principio (mundano) de la evidencia teórica debe ser considerado como el principio absoluto de toda verdad, incluyendo la filosófica, tal y como se expresa en el §24 de *Ideas I*. En consecuencia, para Heidegger la doctrina fenomenológica de la constitución del sentido objetivo del ente por la conciencia trascendental es, en realidad, una reelaboración de la idea de la filosofía que, si bien supera la teoría del conocimiento moderna, de ninguna manera constituye un cuestionamiento original por el sentido de ser del ente, del ente que somos y del mundo.

En el curso *PHT*, la crítica de Heidegger cobra la forma que al final será la definitiva para comprender las limitaciones de la idea de la fenomenología de su maestro. En dicha obra, la crítica se presenta como una *crítica inmanente a la idea de la fenomenología*⁷², esto es, para Heidegger dicha crítica significa pensar con Husserl y más allá de Husserl los límites de la fenomenología trascendental en su versión cartesiana, así como la posibilidad misma de la fenomenología trascendental. Pensamos que lo importante de este curso respecto a la crítica son dos cosas: 1) la confrontación de la reducción fenomenológica frente a sus preconceptos y, 2) el replanteamiento de la tarea de la fenomenología una vez puestos a la luz los límites de la vía cartesiana⁷³.

Al igual que en *LPV*, en primer lugar se considera la crítica a la psicología (moderna) como el punto de partida donde se sitúa el análisis de la intencionalidad⁷⁴. La crítica de Heidegger consiste en hacernos ver que en la reflexión trascendental el ser del ente y de nuestro ser es comprendido a partir del esquema objetivo mundano del ente en general, al poner en marcha una igualación óptica-objetiva entre el objeto de la reflexión, los actos y la contemplación del objeto; *al colocar de manera acrítica en la misma esfera óptica a la reflexión y el objeto sobre el que se reflexiona*⁷⁵. Mediante la reflexión trascendental, lo que la conciencia trascendental obtiene es sólo una representación objetiva de sí misma completamente independiente y opuesta a la trascendencia del mundo, y no lo que ella es en su ser y en su relación de ser (*Seinsverhältnis*) con el mundo. Si la reducción trascendental

⁷² “La dificultad del auténtico trabajo fenomenológico radica justamente en mantenerse crítico, en sentido positivo, consigo mismo.” *PHT*, p. 117.

⁷³ Este punto será desarrollado en la tercera parte de nuestra disertación.

⁷⁴ Ver *Ibid*, p. 126-28.

⁷⁵ Ver *Ibid*, p. 128.

es la condición de posibilidad de la fenomenología trascendental, entonces hacia ella debe dirigirse la crítica heideggeriana.

El error fundamental de los dos momentos de la reducción fenomenológica en el modelo de *ID* e *Ideas I* consiste en que: 1) a pesar de que en la ἐποχή se suspende la existencia del mundo, en ella se continúa haciendo uso del esquema teórico-mundano del experimentar el ente en la tematización de los actos de conciencia en que se mienta al ente en cuanto vivencia psicológica y no al ente en cuanto ente; 2) con la reducción eidética, en la que se vacía de todo contenido a la *cogitatio* y se aprehende la estructura formal de la correlación entre el mentar y lo mentado, lo que se logra es aprehender la estructura objetiva de la representación del ente, su *qué es* en cuanto representación, pero no su modo concreto de ser, su *qué es* del ente mismo⁷⁶.

Pero, para Heidegger, “a partir del qué, jamás se logra saber nada acerca del sentido y de la manera del qué... [la existencia]... Atender sólo al contenido del qué significa: ver el qué en cuanto aprehendido, dado, constituido.”⁷⁷ ¿Y no caracterizaba ya Husserl como “natural” y “mundana” a la actitud en la que el ente aparece como “hecho”, como “ya constituido” y “puesto ahí”? En la reducción fenomenológica de *ID* e *Ideas I*, Heidegger encontraba que se suprimía sistemáticamente cualquier consideración individual del modo (*Weise*) de ser fáctico de las cosas a tratar por la fenomenología trascendental de su maestro, que permitía abordar la cuestión desde un punto de vista quiditativo de su ser, es decir, desde el punto de vista de la esencia.

Esta distinción entre la esencia de la cosa y su existencia dejaba de lado cualquier consideración directa del modo de ser concreto e individual de algo que es en general, distinción que, al modo de ver de Heidegger, estaba en completa consonancia con el modo tradicional de hacer filosofía; incluso desde su postura trascendental Husserl era presa del platonismo. Al parecer, Husserl mismo era consciente de que sus primeros análisis fenomenológicos de la conciencia trascendental se caracterizaban por ser formales-mundanos (eidéticos) y, por lo tanto, insuficientes para explicar el modo de ser de lo individual en el mundo, y que su trabajo posterior a *ID* e *Ideas I* tenía que encaminarse en

⁷⁶ Ver *Ibid*, p. 131-134.

⁷⁷ *Ibid*, p. 143.

la superación de esa primera caracterización de la fenomenología trascendental⁷⁸.

Para Heidegger la reducción fenomenológica es, formalmente, una reducción psicológica trascendental, es decir, una abstracción de nuestra apercepción mundana en cuanto psique del mundo a partir del cual esta apercepción es constituida; abstracción que permite fijar la posición de la fenomenología husserliana en cuanto una filosofía situada en la discusión tradicional del conocimiento, pero que obvia por completo el presupuesto del mundo desde donde es constituida en cuanto posición filosófica determinada, lo que implica, siguiendo a Heidegger, una completa desatención de la realidad (efectividad) de la conciencia en el mundo, del ente que aparece en el mundo y, al final de cuentas, del ser del mundo⁷⁹.

Para Heidegger, sólo porque se piensa ingenuamente que la existencia del mundo real es indiferente al ser absoluto de la conciencia, es posible concebir que la posibilidad de los objetos intencionales dados a la conciencia —es decir, en cuanto *cogitatum*— tiene que estar contenida en la conciencia misma y no en el mundo trascendente a dicha conciencia. Y sólo por ello, la fenomenología husserliana adopta el sentido de conciencia como *a priori* del mundo y la idea de que “la conciencia en el sentido de absoluto significa la prioridad de la subjetividad sobre toda objetividad.”⁸⁰

Pero con esto la fenomenología husserliana se vería atrapada, una vez más, en la aporía mundana irresoluble de construir una separación absoluta de la esfera de la conciencia respecto de la esfera de la trascendencia, y al mismo tiempo concebir su unidad en la realidad humana, la cual es una realidad-en-el-mundo⁸¹. Para él, “a pesar de la intencionalidad”, Husserl quedará atrapado en la inmanencia de la conciencia⁸². Según el análisis hecho por Heidegger en ambas lecciones de 1925, la concepción fenomenológica husserliana de la inmanencia no es una determinación del ente intencional en sí mismo en

⁷⁸ “Por más de una década ya he sobrepasado el estado de platonismo estático y he formulado la idea de la génesis trascendental como el tema principal de la fenomenología [...]” *Carta a Natorp, Junio 29 de 1918* en *Briefwechsel, Vol. V*, Kluwer Academia Publishers, La Haya, 1994, p. 137.

⁷⁹ Ver *PHT*, p. 147-148.

⁸⁰ *Ibid*, p. 145.

⁸¹ Ver *Ibid*, p. 133-134. Esta objeción es formulada claramente por Heidegger en sus anotaciones al artículo de la Enciclopedia Británica. Ver *El Artículo de la Encyclopaedia Britannica*, p. 53-54 y 57.

⁸² En el último seminario impartido por Heidegger en 1973 en Zähringen repetirá su juicio sobre la posición filosófica de su maestro: “En este sentido es el *ego cogito* un espacio cerrado: la idea de ‘salir fuera’ de este espacio cerrado es contradictoria en sí misma.” *Seminar in Zähringen 1973* en *Seminare (1951-1973)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1986, p. 383.

relación a su ser, sino una relación de dos entidades dentro de la conciencia⁸³. Cuando se dice que la conciencia es “ser absoluto” por medio de la reflexión, no es el ser de la conciencia lo que está en cuestión, sino es la conciencia en cuanto posible objeto inmanente y modo absoluto en que ella aparece. Lo que significa que el ente en cuanto ente no es, de acuerdo con Heidegger, el tema de la investigación, pero sí el ente en cuanto objeto posible de la reflexión de un sujeto, en este caso, de un sujeto trascendental; el sujeto trascendental definido por su presencia absoluta en el discurrir de las vivencias.

En pocas palabras, por un lado, Heidegger critica una aceptación “dogmática”, incluso al interior del desarrollo de la reducción fenomenológica, de la tradición filosófica de un distinguir gnoseológico y luego ontológico entre *res cogitans* y *res extensa*; por otro, critica la voluntad de fundar las ciencias objetivas en una subjetividad absoluta, la cual se define por el modo de donación apodíctico de ella misma en la reflexión. Es decir, *se pone en tela de juicio que el modo de acceso original a los entes sea su representación objetiva en la experiencia de un sujeto, el cual, es comprendido desde Descartes como el alma humana en cuanto principio absoluto del conocimiento certero.*

Las consecuencias de los elementos 1 y 2 de la crítica de Heidegger son fundamentales para comprender la vía cartesiana de la fenomenología de Husserl: la reducción fenomenológica trascendental en la que, en un principio, Husserl tenía la esperanza de fundamentar la *mathesis universalis*, es, entonces, *una naturalización (mundanización teórica) de nuestra apercepción trascendental*, dicho de otro modo, más psicologismo trascendental o concepción mundana de la filosofía⁸⁴. La reducción trascendental como se presenta en *ID* e *Ideas I* es *una forma trascendental de objetivización*, a la que E. Fink denominaría posteriormente *la proto-noematización (Urnoematisierung)* de nuestro comportamiento respecto al ente, respecto a nosotros mismos y respecto al mundo⁸⁵.

Para Heidegger, como luego para Fink, en la noematización de la apercepción de nuestro ser (*noesis*), en la del ente y en la del mundo (*noema*), el sentido de ser en cada caso queda por completo en la oscuridad; no es, pues, el modo de acceso adecuado al ser

⁸³ *PHT*, p. 153.

⁸⁴ Ver Anexo IV de la tercera parte de nuestra disertación, p. VI.

⁸⁵ Ver Ronald Bruzina, *Edmund Husserl & Eugen Fink*, Yale University Press, New Haven & London, 2004, p. 91.

del ente⁸⁶. Sin embargo, es de suma importancia enfatizar que si para Heidegger, con el correr de los años, el esquema cartesiano de la reducción era el sentido estricto y último de la fenomenología de Husserl, en cambio, para éste y para Fink, sólo era preliminar, por lo que debía ser sometido a una autocrítica radical que daría como resultado una refundición de la reducción fenomenológica, tanto de sus presupuestos como de su propósito y de su alcance. Si para Heidegger el cartesianismo era el principio de la fenomenología trascendental husserliana, para Husserl y Fink no era más que un comienzo⁸⁷.

Grosso modo, en su crítica al proyecto filosófico concebido en *ID, La filosofía como ciencia estricta e Ideas I*, Heidegger nos muestra que, a pesar de la pretensión radical de someter la idea mundana de la filosofía en la reducción fenomenológica, en ella se pretende, a final de cuentas, explicar al ente a partir del ente; lo que significa que, en dicho proyecto, tiene lugar una transposición de principios (μετάβασις) entre la actitud teórica mundana respecto al ente y lo que debería ser constituido como una posición filosófica originaria respecto a él. Debido a ello, Husserl recae en el error que él mismo trata de evitar con la doctrina de la reducción fenomenológica; mediante este error cree que es posible, a partir de mi libertad mundana para reflexionar, esto es, a partir de mi voluntad mundana de conocer, concebir el fenómeno de la filosofía fenomenológica y, con ello, se permite que toda la tematización trascendental de la intencionalidad según la vía cartesiana esté, entonces, esquematizada por la proto-noematización, y a su vez subordinada al proyecto de la edificación de una protociencia absoluta.

Gracias a la crítica se descubre en dicho proyecto una subordinación de la fenomenología a la idea de cientificidad determinada por la tradición moderna y aceptada de antemano por Husserl; lo que, a los ojos de Heidegger, significaba una desviación del sentido y radicalismo de la fenomenología comprendida en cuanto método fundamental de la filosofía. Para Heidegger, es precisamente esta idea de una ciencia absoluta orientada sobre una fundación última de la razón lo que conforma la limitación interna y restrictiva de la determinación husserliana de la fenomenología, y su asunto el más propio: la conciencia trascendental. En el curso *PHT* Heidegger es contundente al señalar que, a partir de este motivo tradicional mundano, la cuestión fundamental de la fenomenología

⁸⁶ Ver *PHT*, p. 142.

⁸⁷ Ver Anexo VII, p. III.

husserliana no es ¿cuál es el sentido de ser de la conciencia? sino ¿cómo puede la conciencia llegar a ser el posible objeto de una ciencia absoluta?⁸⁸ Al tematizar la diferencia entre el ser absoluto de la conciencia y el ser relativo del mundo a partir de la noematización del ente, la cuestión del sentido del ente es obviada incluso por Husserl.

La crítica de Heidegger se consolidó con los años. En la conferencia *El fin de la filosofía y la tarea del pensar* (1964), Heidegger vuelve a señalar que la fenomenología husserliana comprende, *a priori*, a la subjetividad trascendental como el “asunto” (*Sache*) mismo de la filosofía. Lo que implicaría, según Heidegger, que la cuestión fenomenológica fundamental no tiene su origen en el *regreso a las cosas mismas*, sino en la aceptación de una tradición filosófica determinada que pone como el “asunto” de la filosofía a la subjetividad del sujeto pensada como ὑποκείμενον⁸⁹.

De esta manera, de acuerdo con la crítica de Heidegger, la “fenomenología” en el sentido de Husserl se completaba en una posición filosófica determinada, aquella que se trazó desde Descartes, Kant y Fichte⁹⁰. Al modo de ver de Heidegger “su trabajo apasionado y encarnado de pensador sobre el nuevo papel de su función universitaria se consagraba en la edificación sistemática del proyecto propuesto en *Ideas*”.⁹¹ Es decir, la edificación del proyecto de una “arquitectónica” de la razón pura firmemente asegurada en cada uno de sus procedimientos, que permitiría una fundación última y absoluta del conocimiento objetivo en general y, a su vez, serviría de base a las otras ciencias.

Mirando en retrospectiva lo que se ha dicho hasta aquí en nuestra disertación, la crítica heideggeriana nos hace ver que la reducción trascendental y la investigación fenomenológica en ella, según la versión cartesiana y pese a lo que Husserl pensaba en ese entonces, en realidad no alcanzó a liberarse por completo del punto de vista del experimentar teórico-mundano constituido por la tradición filosófica clásica y moderna. En pocas palabras, lejos de constituir una transformación radical de nuestro comportamiento mundano respecto al ente y respecto a nosotros mismos, la reducción fenomenológica en aquel Husserl y el proyecto filosófico programado con ella permanecen dentro del horizonte de la actitud natural. En él, dicha reconducción es concebida una vez más como

⁸⁸ Ver *PHT*, p. 153.

⁸⁹ Ver *El fin de la filosofía y la tarea del pensar* en *Tiempo y ser*, p. 85.

⁹⁰ Heidegger, *Preface* en William J. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1967, p. XIV.

⁹¹ Heidegger, *Mi camino de pensamiento y la fenomenología* en *Tiempo y ser*, p. 99-100.

una *abstracción* (*Absehen von*) de nuestro ser respecto al ser del ente y del mundo, puesta en marcha por la libre decisión del filósofo que reflexiona, libertad que es comprendida sin más, incluso en Husserl, como una propiedad del sujeto, esto es, como voluntad; voluntad guiada a partir del modo de experimentar teórico-mundano al ente, al mundo y a nosotros mismos.

Dicho de otro modo, *incluso en la primera versión de una filosofía fenomenológica en Husserl, se cree que es posible tener acceso al orden del ser del ente a partir del orden del conocimiento teórico-mundano del ente constituido en la tradición*; sin embargo, esta abstracción, cuando más, nos permite una comprensión formal mundana (eidética) del ente que somos, del ente en general y del mundo, pero no constituye una interpretación adecuada de cómo estos tres tienen una relación de ser en su modo concreto de ser⁹².

Desde la crítica de Heidegger es posible comprender que el hilo conductor de la interpretación fenomenológica trascendental en Husserl de la venida a la presencia del ente en cuanto objeto, y ésta aparición en cuanto constituida por la conciencia trascendental funciona, sorprendentemente, sólo a partir de una serie de preconceptos filosóficos sobre la esencia humana que no son cuestionados por Husserl y que determinan el sentido de su idea de filosofía y, en consecuencia, de su idea de hombre. Lo más importante de la crítica de Heidegger es que nos enseña que toda tentativa filosófica de la comprensión del ente en general está predispuesta por los preconceptos de la tradición, y que la mera voluntad de un comienzo radical de la filosofía sólo constituye una tentativa ingenua respecto a sus propios preconceptos, por lo que está condenada a repetir de manera explícita o implícita la respuesta tradicional de que el sentido de ser en general se reduce al orden dispuesto a partir de un modo de ente concreto (sea la naturaleza, dios o la conciencia); por lo tanto, el planteamiento adecuado y explícito de la pregunta por el ser queda obviado y, entonces, olvidado.

Estos resultados de su crítica a Husserl colocan a Heidegger en una situación sin precedentes en la historia de la filosofía moderna: si la voluntad del conocimiento no es la condición de posibilidad de la postura filosófica frente al ente y al todo del ente, ¿qué sí lo es? Si la reflexión, sea psicológica o psicológica trascendental, no constituye el modo de acceso adecuado al sentido de ser del ente y del todo del ente, ¿qué sí lo es? Si la

⁹² Ver *PHT*, p. 157.

abstracción de nuestro ser respecto al mundo no es la solución para superar la predeterminación de los conceptos de hombre y filosofía en nuestra manera de hacer filosofía y concebir el ser del hombre, ¿cómo lograr entonces esta superación? ¿Cómo concibe Heidegger el origen que dispone la posibilidad del filosofar?, ¿cómo, entonces, concibe Heidegger el método de la fenomenología, esto es, la reducción fenomenológica y cómo se concibe desde ella el asunto de la filosofía fenomenológica?

Tercera parte

La idea del hombre y de la filosofía en Heidegger

Amicus Plato magis amica veritas

§ 8 Rompimiento con la idea de la fenomenología según la vía cartesiana y apropiación de lo esencial de la meditación fenomenológica husserliana

Como se sabe, en 1927 Heidegger irrumpió abruptamente en la escena del pensamiento filosófico con su obra *Ser y tiempo (ST)*, la cual fue dedicada a su maestro y hasta entonces paternal amigo Husserl, y publicada tanto en el volumen VIII del *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica* como en una publicación aparte en la editorial Niemeyer. Tomando en cuenta la crítica, no es extraño que en dicha obra no encontremos una apropiación “positiva”, en el sentido de una “continuación”, “sistematización” o “expansión” de la idea de la filosofía de su maestro, esto es, del tema y método de la fenomenología trascendental husserliana expuestos en las obras publicadas hasta esos años. Aunque, de hecho, fue algo por el estilo lo que siempre esperó Husserl tanto de sus alumnos como de sus colaboradores, en especial de Heidegger y de Fink.¹

Para sorpresa de Husserl, aunque en aquella obra se afirma desde el principio que el modo de plantear la cuestión y el tema es “*fenomenológica*”,² en realidad en ella tiene lugar la transformación más radical tanto del tema como del método fenomenológico, es decir, de la idea misma de la fenomenología desarrollada hasta entonces exclusivamente por Husserl, transformación que ya había sido anunciada desde el curso *PHT* y tal vez más atrás en aquella lección conocida como *Ontología*.³

A lo largo de *ST* no se expone ninguna doctrina de la intencionalidad como refutación del escepticismo, no se exige una ἐποχή voluntaria de la “tesis” natural del mundo como modo de acceso a la cuestión propiamente filosófica y tampoco se habla de la conciencia trascendental sino de *Dasein*; en general, no se alude a ninguna apropiación positiva de la fenomenología trascendental de Husserl definida por él mismo como

¹ Bruzina, *Translator's introduction* en Eugen Fink, *Sixth Cartesian Meditation (SMC)*, Indiana University Press, Bloomington & Indianápolis, 1995, p. xxiii-xxxii.

² Ver *ST*, p. 50.

³ Ver Anexo I, p. IV.

idealismo trascendental. Así, por ejemplo, en el §1 la pregunta por el sentido del ser en general es señalada como el tema de la obra, pero no en cuanto sentido constituido por la conciencia trascendental; en el §7, donde se define formalmente el método fenomenológico como la forma de desarrollar la pregunta por el sentido del ser, aunque se alude a Husserl, Heidegger forja el sentido de “fenomenología” a partir de una interpretación de las palabras fundamentales griegas *λόγος* y *φάινεσθαι* y no desde la idea husserliana de la fenomenología; en el §10, donde se discute el concepto de “persona”, Heidegger concuerda con el sentido negativo que, de acuerdo a su interpretación, Husserl y Scheler comparten: “la persona no es ni cosa, ni sustancia, ni objeto”,⁴ sin embargo, en una nota posterior al mismo texto, aclara que su trabajo se distancia en “finalidad” y “resultados” a lo hecho por Husserl;⁵ luego, en el §56, donde se analiza el fenómeno de la conciencia como parte constitutiva del cuidado y la mismidad del *Dasein*, no se menciona ni una palabra sobre la conciencia trascendental ni se alude alguna aportación positiva a la analítica del *Dasein* por parte de Husserl; en una nota al mismo párrafo se confirma, una vez más, que el sentido de su investigación “hace suyo” el personalismo de Scheler y no los trabajos de *Ideas II* de Husserl.⁶

De una manera más general, pareciera que la idea de fenomenología de Husserl no tiene un lugar particular en “la apropiación positiva del pasado”, definida por Heidegger como “*Destruktion*” en *ST*, la cual permite al *Dasein* “la plena posesión de sus más propias posibilidades de cuestionamiento”.⁷ En esta *destrucción* fenomenológica de la metafísica occidental hecha “*al hilo de la pregunta por el ser*”, Heidegger abordará a Descartes, Kant, Aristóteles, Platón y, en su meditación filosófica posterior a *ST*, a Schelling, Hegel, Parménides, Heráclito y Nietzsche, entre otros, sin embargo, aparentemente nada sobre Husserl. Esto, sumado a la crítica dicaz a todo intento por comprender “idealmente” el ser del *Dasein*, sea como un “yo puro” o como una “conciencia en general”⁸, nos induciría a pensar que cuando uno dice “fenomenología” y el otro usa el mismo término, aquello a lo que se refieren uno y otro, no sólo es incomparable en forma y contenido, sino que incluso

⁴ *ST*, p. 73.

⁵ *Ibid*, nota (a), p. 72.

⁶ *Ibid*, nota 1, p. 292.

⁷ Ver, *Ibid*, p. 43-44. En efecto, en el ejemplar de *ST* que le había sido entregado de manos del propio Heidegger, Husserl escribió en la primera página de la obra, abajo del título: “*amicus Plato magis amica veritas*”. Husserl, *Notes sur Heidegger*, Les éditions de Minuit, París, 1993, p. 11.

⁸ Ver, *ST*, p. 249.

es irreconciliable, por lo que se podría llegar a la conclusión de que la filosofía de Heidegger, en lo esencial, no tiene nada que ver con Husserl.

Y en efecto, este punto de vista ha sido sostenido por más de un intérprete del pensamiento de Heidegger que haya tomado en cuenta la crítica de éste a la idea de la fenomenología de su maestro. Para J-F. Courtine, resultado de ello ha sido la idea común de que el tema de *ST*, al tener como antecedente la refutación masiva del desarrollo concreto de la idea de la fenomenología de Husserl, es un asunto autónomo y preexistente, y que el “método” fenomenológico es completamente adyacente a ello. De acuerdo con él, las interpretaciones de A. de Waelhens, de O. Pöggeler y de J. Morrison van en este sentido.⁹ A. Xolocotzi señala esto de la siguiente manera: “algunos intérpretes llegaron a la conclusión de que Heidegger o se encontraba desde un principio ya fuera de la fenomenología o en cierto momento se ‘despidió’ de ella.”¹⁰

Por lo anterior, y a pesar de que el título de su obra es *Heidegger, a través de la fenomenología hacia el pensar*, W. Richardson se limita, por mucho, a la consideración preliminar —pensamos que por ello tan sólo operativa—¹¹ de la idea de la fenomenología en §7 de *ST*; además, para él el tema de *ST* tiene plena autonomía frente al método, desde el momento en que, según su interpretación, la pregunta por el ser en *ST* tiene como antecedente a Kant y su idea de probar la posibilidad de la metafísica con base en un análisis de la finitud humana, y no a Husserl.¹² Del mismo modo, para Gadamer, la relación con la fenomenología trascendental de Husserl representaba una recaída del pensamiento heideggeriano al punto de vista de la filosofía trascendental moderna, que repercutió en el modo de plantear la pregunta por el sentido del ser en *ST* y la obra posterior *Kant y el problema de la metafísica*, y que sería superada después, en la vuelta (*Kehre*).¹³ Así mismo, aunque W. Biemel —editor de varios tomos de *Husserliana* y del curso de Heidegger *LPV*—, reconoce que tanto Husserl como Heidegger coinciden en que la apercepción

⁹ Ver Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, París, 1990, p. 166-171.

¹⁰ Ver Xolocotzi, *Op. cit.*, p. 62

¹¹ Ver Anexo II, p. V.

¹² “La problemática de Heidegger no es más que una recuperación (*retrieve*; *Wiederholung*) de Kant.”

Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, p. 29. Pensamos que, *grosso modo*, la manera en que A. Leyte presenta la pregunta por el ser en *ST* es cercana a la de Richardson y, por lo mismo, pasa por alto lo esencial de la relación de Heidegger con Husserl. Ver Arturo Leyte, *Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 2005, p. 31-34 y 55-77.

¹³ Ver Hans-Georg Gadamer, *El camino al viraje (1979)* en *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002, p. 117-119.

mundana de nosotros mismos no puede servir para constituir la perspectiva filosófica, juzga que en la filosofía heideggeriana no hay nada como una reducción trascendental, de donde deduce que esta coincidencia, aunque importante, es sólo una coincidencia pues no hay un “vinculo metodológico” entre ambas.¹⁴

Sin embargo, desde estas interpretaciones es imposible comprender por qué Heidegger se reconoce, incluso después de la crítica, como aprendiz de Husserl,¹⁵ por qué aunque Heidegger rechaza en el §7 de *ST* el desarrollo real de la fenomenología husserliana, a la vez agradece a Husserl por haber puesto la base (*Boden*) para su propia investigación,¹⁶ ni por qué lo seguirá haciendo en diferentes ocasiones y hasta pocos años antes de su muerte en su último seminario en Zähringen.¹⁷ En suma, la relación entre la corriente real y lo que Heidegger llama la posibilidad de la fenomenología queda por completo sin atender. Pero, como ya mencionamos, los trabajos de diferentes intérpretes han mostrado que toda la reflexión filosófica anterior a *ST* está marcada por una confrontación constante con diferentes filósofos de la tradición y también con Husserl.

Tomemos en cuenta esto: en su conferencia de mayo de 1924 en Friburgo, Husserl puntualizó el sentido correcto según el cual debemos comprender y exigir que sea asumida la herencia de la filosofía kantiana: “lo que importa antes de cualquier cosa, no es recibir su sistema tal cual es, o corregirlo en los detalles, sino comprender el sentido último de su revolución mejor de lo que él mismo fue capaz —comprenderlo mejor que él, quien fue de ello el iniciador pero no el realizador.”¹⁸ Pensamos que esto no sólo es aplicable a Husserl mismo, sino que es precisamente lo que Heidegger hizo respecto de Husserl y la tradición en sus años de formación, así como en su crítica inmanente a la fenomenología. Después de haber expuesto su crítica, debemos señalar que, a nuestro juicio, la apropiación radical de la fenomenología husserliana por parte de Heidegger consistió en retener y transformar dos puntos esenciales de la filosofía husserliana, que lo ponen en relación íntima con ella y que supo desarrollar mejor a través de su diálogo y confrontación con la tradición (en especial

¹⁴ Ver Biemel, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica de Husserl y las anotaciones de Heidegger al mismo* en Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, en especial p. 175-179.

¹⁵ Ver *PHT*, p. 155.

¹⁶ Ver *ST*, p. 61. Eduardo Rivera traduce *Boden* como “fundamento”, nosotros utilizamos el criterio de Gaos para traducirlo como “base”. *El Ser y el Tiempo*, FCE, México, 1997, p. 49.

¹⁷ Debemos señalar que para plantear la falta de atención sobre la relación Husserl-Heidegger por parte de algunos comentaristas hemos seguido de cerca a Courtine en su ensayo *Réduction y différence en Heidegger et la phénoménologie*, p. 208-247.

¹⁸ Husserl, *Erste Philosophie (1923-1924) I*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1956, p. 286.

con Platón, Aristóteles, San Agustín, Descartes, Kant, Dilthey, Bergson, etc.) que la versión cartesiana de la fenomenología y su solipsismo egológico, el cual —partiendo de los análisis sobre el tiempo inmanente, precursores de aquellos sobre la intersubjetividad, la historicidad y la individualidad— tuvo que ser finalmente superado por el propio Husserl.¹⁹

El primer punto se refiere a lo que quiere decir “base” en el §7 de *ST* y que Heidegger mismo explica cuarenta y siete años después en el mencionado seminario en Zähringen. Lo esencial de este seminario es que en su protocolo Heidegger señala que, a sus ojos, en la *VI Investigación lógica* Husserl había dado el paso decisivo hacia una nueva comprensión del ser, al haberlo liberado de las ataduras que lo unían al juicio, puesto que “ser” no era ya una deducción o abstracción a la que se llegaba por vía argumentativa o en una representación. La enorme contribución de Husserl consistió, según Heidegger, en lo siguiente: “Para poder desarrollar la pregunta por el sentido del ser, es necesario que el ser sea dado, y con ello investigar su sentido. La contribución de Husserl consiste justo en esta presentificación del ser (*Vergegenwärtigung des Seins*) que está fenomenológicamente presente en la categoría. Gracias a esta contribución, [...] finalmente tuve yo una base (*Boden*).”²⁰

En pocas palabras, Husserl tuvo la agudeza de mostrar que el ser nos es *dado*, no como el correlato de nuestra intuición sensible o simplemente como la cópula en la predicación, sino a través de un “modo intuitivo” soslayado durante mucho tiempo por la tradición: la “intuición categorial”. Si para Kant las categorías son las formas del entendimiento, para el Husserl de la *VI Investigación lógica* estas categorías, al igual que lo sensible, son dadas en una experiencia: la experiencia categorial, en otras palabras, en una “intuición categorial”.²¹ Esta no puede ser pensada como un complemento de la intuición sensible o un aprehender absoluto la “cosa misma”, tal cual podría pensarlo el realismo o el vitalismo psicologista *à la* Bergson, sino un modo distinto de presentación de la cosa en su ser. Aunque, como recién vimos, la fenomenología de Husserl, al menos en su vía cartesiana, se retrajo hacia una posición determinada por la tradición filosófica en la que

¹⁹ Comparar con la idea que tiene A. Xolocotzi de la apropiación hermenéutica de la fenomenología husserliana realizada por Heidegger, en *Op. cit.*, p. 96-98.

²⁰ Heidegger, *Seminar in Zähringen*, p. 378. La contribución de Husserl en verdad es un redescubrimiento de la idea fundamental de la filosofía platónica y aristotélica de que el ente se da primariamente como presencia (*παρουσία*) y no, como piensan los modernos, en cuanto representación (*Vorstellung*).

²¹ “La locución ‘intuición categorial’ expresa verdaderamente que la categoría es más que una forma.” *Ibid*, p. 375.

“ser” se piensa siempre de algo ya determinado como “puesto-frente-a” (*Gegenstand*), es decir, como objeto.²²

El segundo se refiere a que la crítica heideggeriana no hubiera pretendido culminar en una nueva idea de la filosofía fenomenológica, su idea de la filosofía, si de manera inmanente a esta crítica no existiera una apropiación radical de lo esencial de la fenomenología de su maestro, esto es, la reducción fenomenológica.²³ Para ello hay que tomar en cuenta una cosa: que Heidegger rechace masivamente el sentido concreto de la reducción fenomenológica en cuanto lo que recién definimos como *protonoematización* y *abstracción*, no significa que rechace el “papel” metodológico fundamental de dicha reducción dentro de la idea de la fenomenología.

Dicho de modo positivo, como ya mencionamos al principio de la segunda parte de esta disertación, a nuestro entender lo esencial de la idea de la fenomenología se define, en Husserl y en Heidegger, como método²⁴ y la actitud nacida en dicho método: Ahora queda por entender que, en principio, con “reducción fenomenológica” no se indica otra cosa que, precisamente, el método que define esencialmente a la fenomenología: la reducción fenomenológica es, pues, la fenomenología. Así que si hay fenomenología en Heidegger, en su meditación filosófica, implícita o explícitamente, hay la efectuación de una reducción fenomenológica en la que el pensamiento se abre camino hacia aquello que será su asunto, en la que se trae libremente por sí mismo y ante sí mismo su asunto a tratar, su *fenómeno* en sentido fenomenológico. Fink expresaba esto de la siguiente manera: “No existe fenomenología que no pase por la reducción. Todo aquello que puede designarse como ‘fenomenología’ y que renuncie a la reducción es, en su principio, una filosofía mundana, es decir ‘dogmática’ (en sentido fenomenológico).”²⁵

Con lo que acabamos de señalar no se dice nada que no haya sido indicado desde el inicio de la filosofía por Platón y Aristóteles, como vimos al comienzo de nuestra disertación. En el fondo, con “reducción fenomenológica” no se indica nada distinto a la

²² En su retrospectiva hecha en el seminario de Zähringen, Heidegger es claro al respecto: “el punto que no supera Husserl es el siguiente: después de casi haber obtenido el ser en tanto que éste es dado, no llega a cuestionar más atrás. Pues no desarrolla la cuestión de qué quiere decir ‘ser’. Para Husserl no había en eso ninguna pregunta posible, pues para él era obvio que ‘ser’ quiere decir ‘ser-objeto’.” *Ibid*, p. 379.

²³ Ver Anexo III, p. V.

²⁴ “La expresión ‘fenomenología’ significa primariamente una *concepción metodológica*. No caracteriza el qué de los objetos de la investigación filosófica, sino el *cómo* de ésta.” *ST*, p. 51.

²⁵ Fink, *La phénoménologie face à la critique contemporaine* en *De la phénoménologie*, Les Éditions de Minuit, París, 1974, p. 123.

idea de que la posibilidad de hacer filosofía, la posibilidad humana de filosofar, está determinada por una revolución (περιαγωγή) que transforma nuestro comportamiento (προσαγωγή) mundano respecto del ente, del ente que somos y del mundo. A nuestro modo de ver, al apropiarse Heidegger de la reducción fenomenológica de Husserl, lo que estaba haciendo en realidad era replantear, renovar, en fin, llevar a término la posibilidad misma de filosofar.²⁶

Pero si se rechaza el sentido de *protonoematización* y *abstracción* inmanente al modo cartesiano de efectuar la reducción fenomenológica ¿qué queda de ella? Poniendo entre paréntesis estas determinaciones del sentido de la reducción en su versión cartesiana, pensamos que lo esencial del redescubrimiento de la reconducción de nuestro comportamiento en la reducción fenomenológica de Husserl, fue que en ella se hace patente que la aprehensión conceptual adecuada del sentido de ser —del ente, del ente que somos y del mundo—, dado cada vez en la “experiencia categorial”, no es posible en la mera *donación primordial de ser*²⁷ que tiene lugar en dicha “experiencia categorial” (a la cual, desde el principio de esta disertación, hemos llamado groseramente “experienciar” el ente en el mundo), y en la que el ente, nosotros y el mundo se presentan como algo positivo, como ya constituidos, como ya hechos, y que Husserl apenas describió en *Ideas I* como el horizonte de comprensión de la actitud natural constituida por el mundo en cuanto *a priori* de dicha actitud, *a priori* que no tematiza adecuadamente y hasta el fondo en esa obra, al quedar como centro de toda su atención la suspensión de la tesis del mundo en cuanto totalidad de los objetos de experiencia de la conciencia trascendental y dar paso al análisis de dicha conciencia.

Por lo que, a partir de dicha reducción fenomenológica, se vislumbra la necesidad de ganar a través de esta reconducción radical de nuestro comportamiento *la posición* (Haltung) *filosófica trascendental, desde la cual sea posible una comprensión conceptual adecuada del sentido de nuestro ser, del ser del ente y del mundo, no en cuanto algo que está ahí en el mundo como hecho sino, precisamente, en su sentido de ser de ellos mismos.* Sólo desde la comprensión de lo esencial de la reducción fenomenológica es posible una

²⁶ “Resulta así que la fenomenología, radicalizada en su posibilidad más propia, no es sino el cuestionar redivivo de Platón y Aristóteles: *la repetición, la recuperación del inicio de nuestra filosofía científica.*” PHT, p. 170.

²⁷ Ver *supra*, p. 36, nota 3.

interpretación adecuada de la máxima fenomenológica: ¡a las cosas mismas!, que tanta controversia ha suscitado.²⁸ Y sólo desde una comprensión “formal” del sentido estricto de la reducción fenomenológica es posible entender por qué Husserl mismo desarrolló otras vías no cartesianas de la reducción que difícilmente se adecuan a la caracterización hecha por la crítica heideggeriana, y que, sin embargo, a nuestro modo de ver, hoy en día resultan indispensables para nuestra comprensión de la idea de la fenomenología. Dicho más claramente, tomando en cuenta nuestra situación histórica respecto de los maestros de Friburgo, no hay comprensión adecuada de Husserl, en especial de la superación de su posición cartesiana (y no tan sólo limitándose a dicho cartesianismo, tal cual lo han hecho Levinas, Derrida, Marion, Tugendhat, Henrich, Frank, etc.), incluso al interior de la perspectiva trascendental de la fenomenología, que no pase por la crítica inmanente de la fenomenología llevada a cabo por el propio Husserl, por Fink y, como recién vimos, por Heidegger.

La tesis de que Heidegger fue heredero de este redescubrimiento de Husserl no es, a decir verdad, nuestra; pensamos que está en el propio Heidegger. En la carta a Husserl del 22 de octubre de 1927, Heidegger *mirabile dictu* indica a aquel: “la tendencia fundamental de *Ser y tiempo* se coloca al interior del problema trascendental [...]. Nosotros estamos de acuerdo en lo siguiente: el ente, en el sentido de lo que usted nombra como ‘mundo’, no puede ser aclarado en su constitución trascendental a través de un regreso a un ente del mismo modo de ser [...]. Éste, el hombre concreto, no es jamás como tal, en tanto que ente, un ‘hecho real mundano’, porque el hombre nunca está solamente ahí delante, sino es existente. Y lo ‘maravilloso’ está en que la constitución existencial del *Dasein* hace posible la constitución trascendental de todo lo que es positivo [...]. El elemento constituyente no es que sea nada, sino que es algo [*aliquid*] y algo ente —aunque no sea en el sentido de lo positivo. No debe pasarse por alto la cuestión del tipo de ser del constituyente mismo.”²⁹

El punto de acuerdo sobre la necesidad de “producir” una posición filosófica respecto del ente es algo que bien puede ser constatado desde los primeros cursos de Heidegger; así, por ejemplo, en su primer curso en 1919 traducido como *La idea de la filosofía y el*

²⁸ Ver Anexo IV, p. V.

²⁹ Heidegger, M., *Carta a Husserl 22/10/27*, en Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, p. 109-111 (modificamos la traducción de A. Zirión). Por alguna razón que desconocemos, con excepción de Courtine, ninguno de los intérpretes que hemos consultado sobre la relación Husserl-Heidegger hace referencia a esta carta.

problema de la concepción del mundo, comienza diciendo que es constitutivo al quehacer filosófico una modificación violenta, una transformación que irrumpa en la inmediatez de la vida y que, precisamente, posibilite el quehacer filosófico en tanto “hábito de la existencia personal.”³⁰ Del mismo modo en que en su interpretación de Aristóteles de 1923 señala que el ser propio del ente que somos, la existencia (*Dasein*) no puede ser interrogada directamente por sí misma, es decir, no devendrá “comprensible a sí misma” más que en un movimiento en contra (*Gegenbewegung*) de la tendencia de nuestra propia vida existente, el cual “no debe ser interpretado como una huida del mundo (*Weltflucht*)”.³¹

§9 El punto de partida del filósofo, recompreensión del origen y ejecución del filosofar

A continuación ensayaremos reconstruir la apropiación transformante de los conceptos de donación del ser en el experimentar al ente, y de la reducción fenomenológica en cuanto acceso a una conceptualización de las estructuras esenciales de esta donación que tiene como propósito plantear la pregunta por el ser. Sin embargo, no vamos a discutir punto por punto los avances de la noción de fenomenología heideggeriana durante la gran década entre 1919-1920 y 1929-1930, sino que intentaremos exponerlo todo en una sola idea: El punto de origen desde el cual, para Heidegger, se articula la ejecución de la reducción fenomenológica, y en qué consiste esta reducción, son los dos puntos que discutiremos a continuación.

Como señaló L. Landgrebe hace casi seis décadas (1949), en el planteamiento de la pregunta por el ser a partir de la analítica fenomenológica del *Dasein* existe una apropiación importante por parte de Heidegger del punto de partida del análisis fenomenológico de Husserl (Landgrebe dice “estímulo”): el análisis de la actitud natural. Esta apropiación se centra en el concepto de mundo-entorno (*Umwelt*) introducido en *Ideas I* §27 pero, de manera radicalmente distinta de lo que ahí se dice sobre él, determina ese concepto desde la tematización del experimentar primordial (Landgrebe lo llama “experiencia originaria”) del ente o cotidianidad y de dicho mundo circundante apercebido

³⁰ Heidegger, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Herder, Barcelona, 2005, p. 3-14.

³¹ Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Trotta, Madrid, 2002, p. 44.

en ella, y no desde la experiencia teórica del espectador desinteresado forjada a partir de los conceptos filosóficos tradicionales.³²

Heidegger rechaza la idea de experimentar el mundo-entorno definido como una *toma de conciencia* del mundo en cuanto la tesis de la totalidad de los objetos que constituye la llamada “actitud natural”.³³ Y esto se debe a que —como se señaló en la crítica heideggeriana a los preconceptos de la fenomenología— una toma de conciencia implica ya cierta reflexión, es decir, la construcción (constitución) de una actitud teórica en la que el ente es presentado como objeto para un sujeto en la percepción; que es, finalmente, una manera análoga a Kant y al esquema del juicio en la predicación en que el ente es un objeto significativo (*bedeutungsvoll*).³⁴

Para Heidegger el experimentar algo en el mundo es una “actividad” estructuralmente intencional, sin embargo, ya desde el último curso de la primera época de Friburgo (1923),³⁵ para él, la esencia de la intencionalidad no es la estructura sujeto-objeto básica de la percepción en la que la cosa (*res*) comparece en su mismidad como presente-ante un sujeto; presencia que a su vez es determinada como el resultado de una síntesis efectuada por la conciencia que constituye la realidad (*realitas*) de dicha cosa presente, por medio de estructuras de significación que van superponiéndose por niveles desde lo material hasta lo espiritual. En pocas palabras, para Heidegger la manifestación de algo en general (x) ni se define como en Kant en tanto que *representación*, ni se construye a partir de la *corporalidad*, como en aquel Husserl del proyecto de *Ideas*, sino que se determina a partir de una síntesis intencional anterior a cualquier conciencia o sujeto, si se quiere seguir utilizando el lenguaje moderno, una “síntesis fenoménica”³⁶ en la que se “constituyen” los

³² Ver Ludwig Landgrebe, *El camino de la fenomenología*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1968, p. 45-52. Debemos señalar que no es posible identificar el concepto de actitud natural en *Ideas I* con el concepto de cotidianidad en *ST*. Ver Xolocotzi, *Op. cit.*, p. 46.

³³“*Tengo conciencia* de un mundo extendido sin fin en el espacio y que viene y ha venido a ser sin fin en el tiempo [...] lo encuentro ante mí inmediata e intuitivamente, lo experimento.” *Ideas I*, p. 64 (el subrayado es nuestro).

³⁴ Ver *PHT*, p. 146. El sentido del mundo entorno según los primeros análisis de su constitución en *Ideas I* bien puede ser definido como lo que D. Welton llama “contexto” en su ensayo *El mundo como horizonte trascendental* en *La Lámpara de Diógenes*, Nos. 12 y 13, vol. 7, BUAP, Puebla, 2006. p. 107-110.

³⁵ Ver Heidegger, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, p.118; *Ontología, Hermenéutica de la facticidad*, p. 109-115, y *PHT*, p. 143.

³⁶ Comparar con Xolocotzi, *Op. cit.*, p. 84-90.

modos en los que “lo que es” se hace patente (*offenbar*) en cada caso,³⁷ lo cual no se “sabe” contemplándolo, sino al estar con (*sein-bei*) ello en el trato con ello (*Umgang*); dicho de otro modo, en el ocuparse (*Bersorgen*) con el ente y los distintos modos de ser ente en el mundo.³⁸

Para Heidegger, el mundo-entorno sólo comparece en ese estar ocupado con los entes, por lo que, desde ésta ocupación, el ser del mundo, esto es, la mundanidad, no se podría revelar como una “tesis”, sino como algo entornante (*Umhafte*) que transita a todos los entes que están patentes en dicho mundo. A su vez, las cosas no se patentizan como objetos aislados de la percepción, sino en el estar transidas por lo entornante del mundo; en ello, el ente se hace patente en su ser-para la ocupación, dicho de otro modo, en un remitir. Así que es la remisión la que constituye propiamente la estructura de la intencionalidad: “Esas relaciones de remisiones son aquello en lo cual se muestra una pluralidad de cosas del mundo-entorno [...]. Ese mundo-entorno que tiene el carácter de una totalidad de remisiones cerrada se distingue al mismo tiempo por ofrecer una familiaridad específica [...], y esta familiaridad quiere decir que las relaciones de remisiones son sabidas.”³⁹ A este saber de las remisiones como familiares en la ocupación, Heidegger lo denomina circunspección (*Umsicht*).

En ella, lo que hemos llamado provisionalmente “síntesis fenoménica” no se revela como una síntesis subjetiva de la objetividad, sino como un dejar que algo quede vuelto hacia algo (*bewenden lassen mit etwas bei etwas*) tal cual lo encontramos primordialmente en el mundo: “Dejar que algo quede como *está* (*Bewendenlassen*) significa ópticamente: dentro de un ocuparse fáctico, dejar *estar* (*sein lassen*) a un ente tal y *como* ahora *está* y *para* que lo esté”,⁴⁰ esto es, dejar ser al ente mismo en el mundo según sus modos de ser en él: como lo que está-ahí (*Vorhanden*), como lo a-la-mano (*Zuhanden*), como lo que existe (*Dasein*). Desde el punto de vista de la circunspección, el todo de las remisiones que determina, al ente en su ser-para se denomina mundo; en cuanto tal, es el ámbito familiar *a*

³⁷ Ver Heidegger, *PHT*, p. 244. Para ver cómo Husserl entendería la constitución de algo en el mundo Ver Anexo V, p. VI.

³⁸ Ver *PHT*, p. 211 y *ST*, p. 91.

³⁹ *PHT*, p. 223.

⁴⁰ *ST*, p. 110.

priori en el que el ente se ha dejado ser desde siempre respecto de la ocupación circunspectiva.⁴¹

Como se dijo en la segunda parte de esta disertación, sólo porque en *Ideas I* la reducción fenomenológica apenas se concretiza como suspensión del concepto natural-formal de mundo en cuanto totalidad de objetos separados del sujeto, en pos de dar paso al análisis trascendental reflexivo de la conciencia, se deja de lado el análisis del sentido de ser del mundo en cuanto efectivo en verdad sobre el ente, esto es, en cuanto todo de remisiones en las que comparece el ente *qua* ente.⁴² Debido a esta omisión fundamental de aquella primera versión de la reducción, la “efectuación” (*Leistung*) del mundo sigue siendo efectiva, esto es, continúa reteniendo la apercepción de nuestro ser en cuanto intramundana, con lo cual seguimos siendo comprendidos desde los entes del mundo como algo parte del mundo, esto es, como alma; dando lugar con ello a nuestra autointerpretación en cuanto conciencia y a la representación de dicho mundo como totalidad de objetos de experiencia de una conciencia.⁴³

Por ello hemos dicho ya que la reducción cartesiana en *ID* e *Ideas I* se concretiza como la *abstracción (abductio)* del yo mundano (*anima sive mens*) del mundo, con ello, en el fondo, se materializa como una separación entre entes en la manera moderna en que se ha comprendido ser ente (*res cogitans* y *res extensa*): una distinción metafísica. El sentido de la reducción trascendental cartesiana es, pues, una transposición del esquema de apercepción mundano naturalista del ente que somos hacia la posición trascendental comprendida como principio incommovible que da fundamento. El análisis fenomenológico puesto en marcha en *ID* e *Ideas I* está guiado, entonces, por la actitud natural que tenía que haber superado; esta transposición es, pues, el sentido del psicologismo trascendental inmanente a la vía cartesiana de la fenomenología trascendental.

No obstante, pensamos que en principio, Heidegger no rechaza la función formal primaria de la reducción fenomenológica que Husserl le da como “suspensión” del

⁴¹ *Ibid*, 110-112.

⁴² Ver Anexo VI, p. VII.

⁴³ “La representación del alma y del espíritu no nace de una aplicación del concepto de sustancia al ser anímico interior, sino que nace de ese estar transida, de reinar y dominar por completo en la existencia el ente, y del estar dejada y entregada la existencia al poderío y prepotencia de éste.” Heidegger, *Introducción a la filosofía (IF)*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1999, p. 376. Ver *ST* p. 39-40.

concepto naturalista del mundo en cuanto totalidad de los entes⁴⁴ pero, a diferencia del Husserl de *Ideas I*, en cierta manera la completa y, a decir verdad, la modifica en un dismantelar (*Abbauen*) no sólo la preconcepción naturalista mundana del mundo *qua* totalidad de objetos, sino también en un suspender la efectuación del mundo como tal sobre nuestra apercepción humanizante de nuestro ser, y con ello desmonta a su vez la preconcepción clásica y moderna de nuestro ser *qua* cosa natural “hombre” (ζῴον), *qua* alma y *qua* conciencia.⁴⁵

A nuestro juicio, este “doble aspecto de la reducción” o dismantelamiento objetivo⁴⁶ y subjetivo⁴⁷ de los preconceptos de la filosofía, tiene dramáticas consecuencias que serían completamente insospechadas para la actitud moderna respecto del ente, del ente que somos y del todo del ente, precisamente porque en el fondo se dismantela la posibilidad misma de edificar esa y toda “actitud” en una evidencia teórica mundana en la que se constituye la mira previa (*Woraufhin*) del ente en general en tanto que un concebir a la distancia (θεωρεῖν);⁴⁸ en otras palabras, Heidegger dismantela la idea de evidencia natural mundana, que es el preconcepto desde el cual se construye la actitud teórica de toda investigación mundana del ente en general e incluso, como queda expresado en el §24 de *Ideas I*, de la vía cartesiana de la fenomenología trascendental.⁴⁹ Si Heidegger lleva a cabo una apropiación transformante de la idea de la fenomenología husserliana, es porque no asume, sino que “pasa por detrás” del principio de todos los principios de la vía cartesiana de la fenomenología. El principio de evidencia mundano en cuanto principio de todos los principios es el último y más importante ídolo por derribar.⁵⁰

⁴⁴ Si entendemos bien, A. Xolocotzi es de la idea de que la reducción no desaparece simplemente en Heidegger: “La reducción fenomenológica y la ἐποχή en Husserl se convierten en Heidegger en la reducción hermenéutica, en la reconstrucción coautora y en la destrucción acompañante”. *Op. cit.*, p. 54.

⁴⁵ “Más originario que el hombre es la finitud del Dasein en él.”, Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica (KPM)*, FCE, México, 1996, p. 192. Ver Anexo VII, p. VII.

⁴⁶ “el mundo tendrá otro significado que la totalidad de lo ente que está precisamente ahí delante.” Heidegger, *De la esencia del fundamento (DEF)* en *Hitos*, p. 122.

⁴⁷ En *¿Qué es metafísica? (QM)* Heidegger dice que, para plantear de manera adecuada la pregunta por el ser partiendo desde su “aspecto” intramundano, esto es, “lo no-ente” o “nada” (*das Nichts*) “es preciso que llevemos a cabo la transformación del hombre en su ser-ahí (*Dasein*)”. *QM* en *Hitos*, p. 101 (el subrayado es nuestro).

⁴⁸ Comparar con Xolocotzi, *Op. cit.*, p. 125-135.

⁴⁹ Ver Heidegger, *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, p. 84-85.

⁵⁰ Pensamos que es precisamente ese dismantelamiento del principio mundano de evidencia lo que Heidegger lleva a cabo, aunque propiamente no utilice los términos “reducción” o “dismantelamiento”, en la primera parte de su *Introducción a la filosofía* de 1928 (Ver *IF*, p. 79).

En consecuencia, el primer sentido de la reducción fenomenológica en cuanto suspensión no es, en Heidegger, una presunta salida voluntaria del mundo por parte del yo filosofante que se dirige hacia la seguridad de una región de ser que comparece teóricamente en una evidencia adecuada y apodíctica, sean las formas (ἔϊδος), dios o la conciencia, y desde donde pretende asegurar, especulativamente, la construcción de la filosofía como *mathesis universalis*, (filosofar no es ya noematizar) sino, precisamente la destrucción de cualquier pretensión ilusoria de considerar el filosofar como una actividad que se conduce fuera de este mundo hacia un ámbito separado, trascendente y absoluto respecto de dicho mundo efectivo, que es, entonces, el único mundo de aquel que filosofa y de todos los demás.⁵¹

Pongámoslo de esta manera: si el propósito de la crítica kantiana era persuadir argumentativamente a la buena voluntad de la razón humana de no elevarse por encima de su experiencia finita del mundo, la destrucción heideggeriana, en cambio, corta de tajo las alas de toda pretensión especulativa, echando a tierra la labor filosófica, y confrontando con ello al filosofar con el hecho de que su situación intramundana no es una elección respecto de otra supraterebral, pues no hay otra elección posible. Para Heidegger la filosofía no es metafísica, si con ella se entiende la edificación especulativa de una filosofía primera o *mathesis universalis* desde un supuesto, y quizá sólo anhelado principio incommovible. Entonces, desde la perspectiva de Heidegger ¿cuál es la constitución del origen que dispone al filosofar? Dicho de otro modo: ¿qué es filosofía, qué relación hay entre hombre y filosofía, y cómo filosofa el hombre?

§ 10 Re comprensión del origen y ejecución del filosofar

a) ¿Qué es filosofía?

En esta confrontación con la situación intramundana en la que se encuentra el filosofo, lograda al suprimir fenomenológicamente los preconceptos tradicionales que la encubrían, aún no se ha ganado nada, más bien, se han perdido todas las pre-tensiones de los

⁵¹ Ver LPV p. 101-106. “En la reducción fenomenológica hay también implícitamente una *reducción de la idea de evidenciabilidad*, que debería conducir a una *nueva elaboración trascendental del concepto de apodicticidad*, como el modo de ver (*Hinsicht*) trascendental”: una exposición clara de por qué toda reducción fenomenológica plena implica un desmantelamiento de la idea mundana del principio de evidencia es hecha por Fink en SMC, p. 150-152.

conceptos de la tradición filosófica. Para Heidegger, esto no significa que la tradición sea aniquilada o que se haya alcanzado un punto en que algo ha sido dado absolutamente, eliminando todo haber previo, sino que simplemente ella y sus preconceptos ya no son más la guía de aquel que filosofa.⁵²

En tal punto de partida en que el filósofo abandona todo lo que se ha construido y se encuentra sólo y solo en el mundo, se da cuenta de que —mientras *está siendo* en él (en el mundo) y, con ello, en proximidad (*sein-bei*) con las cosas, con el propio mundo, con los otros y finalmente consigo mismo— las cosas no comparecen primordialmente como objetos de representación, ni el mundo como la representación (idea) de la totalidad de dichos objetos, ni los otros como “el género humano” y tampoco él mismo como un “sujeto” parte de este género, sino que, estrictamente hablando, sólo se puede decir que en cada caso se tiene presente algo que es, es decir, algo ente y nada más.⁵³

Si se mira con atención, en ese punto de partida no se ha ganado nada todavía, pues no se ha llegado más que al mismo lugar en donde se ha estado siempre:⁵⁴ siendo en medio del ente. Heidegger comenzaba su conferencia de 1929 *¿Qué es metafísica?* señalando que sin importar la incertidumbre de los científicos ni su dispersión en diferentes disciplinas y su desarraigo de la universidad, todos ellos se apegan siempre y en cada caso a algo que es, es decir, al ente; así que, si se *hace* ciencia es porque ante todo *hay* ente y relación con él, al punto de que el lógico toma a la nada como algo que es, “como algo ente”.⁵⁵ Y esto sólo puede ser así debido a que no sólo el científico o aquel que decide filosofar, sino cada quien ocupado en algo, vive en el plano donde lo que hay es ente y en donde tiene una relación constante y cotidiana con él, es decir, se vive (es) en el mundo.

El primer momento de la reducción sólo confronta al filósofo principiante con el sentido primario y positivo en que algo (x) se hace patente en nuestro experimentar en el mundo, el sentido primario de ser fenómeno, esto es, ser ente. Sin embargo, como dijimos al inicio de la segunda parte de nuestra disertación, el “asunto” de la filosofía fenomenología no es lo positivo, dicho de otra manera, no es el ente. ¿De dónde sale, para

⁵² Ver *PPF*, p. 48-49.

⁵³ Ver *Ibid*, p. 196-201, *ST*, p. 79-89 e *IF*, p. 77-79.

⁵⁴ Nos es imposible dejar de comparar el punto de partida de la filosofía heideggeriana con la situación de aquel explorador británico del que habla Chesterton, quien, saliendo de su tierra hacia Nuevo Gales en Australia durante una tormenta, no llega sino al viejo y conocido País de Gales de su patria. Sin embargo, en esta vuelta algo ha cambiado.

⁵⁵ Ver *QM*, p. 94-96.

Heidegger, el asunto propio de la filosofía fenomenológica? De nuestra ocupación misma con el ente.

Aún cuando en la teoría y en la praxis⁵⁶ lo que se da primordialmente —esto es, en estricto sentido según el plano ordenador del *cómo* del ente (κόσμος), el mundo⁵⁷— es el ente, en esa donación se tiene de antemano (como *a priori*) un entender o comprender (*Verstehen*) implícito (por entero indeterminado conceptualmente) del ser. Si no entendéramos el sentido de “ser” en el ser del ente —por impreciso que esto sea—, previo a toda ocupación o cuestionamiento, de dónde más saldría la posibilidad de comportarnos con lo que *es* esto o aquello; más importante aún, si no tuviéramos una comprensión de nuestro ser, por indeterminada e indiferente que esta sea, cómo podríamos ocuparnos de aquello que cada uno de nosotros mismos *es*.⁵⁸

Entonces, en este punto de partida el filósofo no sólo se está confrontado con el hecho de estar situado en medio del ente, sino también se está *resituado en* el hecho de que “somos capaces de comprender al ente como tal sólo si entendemos algo como el ser”,⁵⁹ pero que, al reinar y dominar el ente por completo en nuestra ocupación cotidiana con él y, entonces, quedar sumidos en él, a la vez quedamos sumidos en una indiferencia respecto a dicha comprensión, interpretando todo y al todo del ente, incluyendo a nosotros mismos, desde el ente dado en el mundo. En la situación mundana del filósofo y de todos nosotros, donde lo que se da primordialmente siempre es el ente, se olvida ese algo que tiene que haber para que haya ente: el ser.

Dicho de otro modo, en ese punto de partida del filósofo, no sólo está presente el ente, sino también está copresente el olvido de la comprensión del ser y, a final de cuentas, el olvido del ser mismo. La reducción, en cuanto modo en que la filosofía se abre camino hacia su asunto, no se limita a un desmantelamiento conceptual en que el “residuo fenomenológico” es el ente —si fuera así, aunque más original, la filosofía tendría que ser

⁵⁶ Debe tenerse cuidado en distinguir entre cotidianidad, o como lo llamamos aquí, el “experienciar”, de la praxis tanto en el sentido clásico como en su sentido marxista, y no reducir lo primero a lo segundo tal como ha hecho desde el marxismo H. Marcuse. Ver Rodolfo Santander, *Trabajo y praxis en “El Ser y el Tiempo” de M. Heidegger. Un ensayo de confrontación con el marxismo*, UAP, Puebla, 1985, p. 191-195.

⁵⁷ Ver Heidegger, *DEF en Hitos*, p. 124-125.

⁵⁸ “Si no comprendiéramos, aunque de primeras de manera burda y no conceptual, qué quiere decir ser efectivo (*Wirklichkeit*), nos permanecería oculto lo que es efectivo (*Wirkliches*) [...] Si no entendiéramos qué quiere decir existencia y ser existente [*Existenzialität*] ninguno de nosotros mismos sería capaz de existir como *Dasein*.” *PPF*, p. 35 (hemos modificado la traducción).

⁵⁹ *Loc. cit.*

concebida como una ciencia más del ente—, sino que, además de constituirse como un ver al ente tal cual es en el mundo y nada más, en ella se “*debe hacer visible aquello que ya está en la mirada*”;⁶⁰ se debe reconducir (*hinführen*; ἐπαγογεῖν) la mirada del que filosofa “desde la comprensión, siempre concreta, de un ente hasta la comprensión del ser de ese ente”.⁶¹

Para Heidegger la revolución que libera fenomenológicamente el fenómeno propio de la filosofía no consiste, pues, en separar lo más de lo menos ente, sino en traer de vuelta al espíritu (ἀναμυμνήσκειν) *la diferencia* entre ser y ente, en la que aquel que filosofa se cuestiona por el sentido del ser y ya no por el ente.⁶² Es decir, aunque el filósofo está situado primordialmente en medio del ente, en cuanto filosofa se posiciona libremente *en* esta diferencia y, entonces, “no se pregunta si en absoluto hay algo por el estilo del ser” como cuando los filósofos aún se preguntaban si se da el caso de que exista o no un ente que se haga patente como absoluto “sino que lo que se pregunta es qué se quiere decir con ‘ser’, qué es lo que se entiende por ‘ser’.”⁶³ “El hecho de que ya siempre vivamos en una *comprensión de ser* y que, al mismo tiempo, el sentido del ser esté envuelto en oscuridad, demuestra la principal necesidad de repetir la pregunta por el sentido del ‘ser’.”⁶⁴

Gracias a la reconducción destructiva de la reducción fenomenológica aquel que filosofa puede apropiarse radicalmente la idea clásica de que la filosofía es, en primer lugar, “la interpretación teórica-conceptual del ser, de su estructura y de sus posibilidades. Es ontología.”⁶⁵ Así que “la posibilidad de la ontología, es decir, de la filosofía como ciencia, coincide con la posibilidad de llevar a cabo de modo suficientemente claro la diferencia entre el ser y el ente y, por lo tanto, con la consideración óptica del ente a la tematización ontológica del ser.”⁶⁶ Y, si hemos dicho que la reducción fenomenológica es, precisamente, el plantarse libremente *en* esa diferencia, entonces, para Heidegger “*la ontología sólo es*

⁶⁰ Ver Heidegger, *Sobre la esencia y el concepto de la Φύσις*, Aristóteles, Física B, 1 en *Hitos*, p. 203. A pesar de que este tratado se encuentra alejado de la estela del proyecto de *ST* (1939) —que tiene como punto final la conferencia de 1930 *De la esencia de verdad*—, en él regresa Heidegger a la reducción como posibilidad de la filosofía.

⁶¹ *PPF*, p. 47.

⁶² Ver Heidegger, *KPM*, p. 196.

⁶³ *PHT*, p. 180.

⁶⁴ *ST*, p. 27.

⁶⁵ *PHT*, p. 36.

⁶⁶ *Ibid*, p. 277.

posible como fenomenología.”⁶⁷ Sin embargo con ésta primera consideración sobre el quehacer filosófico estamos todavía lejos de captar en concreto qué es la filosofía en relación al hombre.

b) ¿Qué relación hay entre hombre y filosofía?

Que la ontología, esto es, la filosofía misma deba ser conducida fenomenológicamente quiere decir que ella no debe proceder a tontas, formular en el aire la pregunta por el ser, sino, precisamente, desde y en nuestra comprensión del ser que posibilita nuestra relación con el ente. Para Heidegger, este entender el ser o comprensión del ser en nuestro trato cotidiano con el ente no es un fenómeno adyacente a nuestra existencia (*Dasein*) sino, como se dice desde el principio de *ST*, “es ella misma, una determinación de ser del *Dasein*.”⁶⁸ Además, si lo esencial de la fenomenología, esto es, de la posibilidad misma del filosofar radica en plantarse libremente en la diferencia entre ser y ente, entonces es el *Dasein* quien tendrá que ser interrogado respecto de ello.

Mediante el análisis de la constitución ontológica de aquel ente que le pertenece en esencia, es decir, conforme a lo que *es*, la comprensión del ser, es posible plantear adecuadamente, y según las posibilidades de dicho ente comprensor y su “relación” con la diferencia ontológica, la pregunta por el sentido del ser. Como hemos señalado desde el comienzo de esta disertación, preguntar ¿qué es filosofía? implica ya preguntar ¿quién es el ente que tiene la posibilidad de filosofar? Así que dentro de la pregunta por el ser queda incluido el ente que pregunta,⁶⁹ pues él mismo es tomado como hilo conductor, siendo él aquello a lo que se pregunta lo que se pregunta.⁷⁰ Dicho de otro modo, “la elaboración efectiva del planteamiento de la cuestión es, por lo tanto, una *fenomenología del Dasein* [...]”⁷¹ o como la llama en *ST*, *PPF* y *KPM* una “ontología fundamental.”⁷² La filosofía entendida esencialmente como el planteamiento y desarrollo de la pregunta por el ser, tiene entonces como tarea preparatoria un análisis de la constitución ontológica del ente que

⁶⁷ *ST*, p. 58.

⁶⁸ “La constitución de ser del *Dasein* implica entonces que el *Dasein* tiene en su ser una relación del ser con su ser”. *ST*, p. 35.

⁶⁹ Ver *QM*, p. 107.

⁷⁰ Ver *Ibid*, p. 50.

⁷¹ *PHT*, p. 186.

⁷² Ver *ST*, p 34-37 y *KPM*, p. 195-196.

pregunta, en otras palabras, un cuestionamiento radical del ser del ente que desde antiguo se ha definido como “hombre”.⁷³

Habíamos dicho que, desde el experienciar primordial del mundo-entorno una vez reducido, el ente que somos se hacía patente (*offenbar*) en el modo de lo existente (*Dasein*) y no como objeto, cuerpo o algo humano. Preguntemos en qué consiste la patencia (*Offenbarkeit*) del ente que *es* existiendo en medio del todo del ente, en el mundo; dicho de otro manera, en qué consiste ser existente, es decir, la existencialidad (*Existentialität*) del ente que es *Da-sein* (ser-ahí).

En primer lugar “*Dasein*” no *significa* que el ente que somos sea *esencialmente* algo (ente) ahí, en el sentido de que está puesto ‘ahí’ delante en algún lugar, en alguna región del mundo (Heidegger dice *Vorhanden*) sino que con “*Dasein*” se *indica* única y formalmente la consistencia existencial (*existenzial*) de lo que somos, esto es, que lo existente *es* su ahí (*Da*). El *Da* no indica un yacer “en” algo, por ejemplo: “un pedazo de tiza está ‘ahí’ sobre la mesa”, indica que para que algo así como un pedazo de tiza aparezca como tal, tiene que ser atravesado por un “espacio abierto” *en* el que se deje ser a tal ente en cuanto lo que es; este espacio abierto es lo que se ha llamado “mundo”.⁷⁴

El ente siempre se hace patente, es decir, comparece, en la medida en que *está* remitido a lo que el propio *Dasein* es y, correlativamente, el *Dasein es*, en la medida en que su ser *está* constituido por ese *estar-en* (*In-sein*) que atraviesa al ente y donde este se presentifica como tal, incluyendo al propio *Dasein qua* ente. Si es constitutivo del *Dasein* el *estar-en* donde se deja ser al ente, entonces, es el *Dasein* quien ocupándose del ente lo saca a la luz *en* su modo de estar descubierto (*Entdecktheit*) propio, en otras palabras, lo arranca de la oscuridad, lo desoculta. “La expresión ‘ahí’ mienta esta apertura esencial”,⁷⁵ en la cual acontece el desocultamiento (*Unverborgenheit*) del ente. Decir que el ente que somos es *Dasein* indica, entonces, que nuestro ser *está* constituido por ser lo abierto mismo *en* donde el ente *es*; “*el Dasein es su aperturidad (Erchlossenheit)*”.⁷⁶

Para el Heidegger de *ST*, la aperturidad del *Dasein* *está* constituida por tres momentos cooriginarios: 1) el ya mencionado comprender, 2) el encontrarse

⁷³ Ver *KPM*, p. 176-207. El libro de José R. Sanabria *Filosofía del hombre* (Porrúa, México, 1987) cuenta con una extensa colección de definiciones de “hombre” que vale la pena revisar.

⁷⁴ Ver *PHT*, p. 197-201 y *ST*, p. 79-85.

⁷⁵ *ST*, p. 157.

⁷⁶ *Loc. cit.*

(*Befindlichkeit*)⁷⁷ y 3) el discurso (*Rede*).⁷⁸ Es importante enfatizar la cooriginariedad del comprender y el encontrarse, pues no se trata de dos “partes” que “componen” el ahí como, por ejemplo, se ha llegado a interpretar la esencia del alma humana en Platón⁷⁹ o como, por ejemplo, se distinguen tres facultades heterogéneas e independientes en la razón, como en Kant. La separación que se hace al hablar de estos dos momentos es únicamente analítica y en todo caso expositiva⁸⁰; en sentido estricto, no hay una preeminencia de un momento sobre otro, pues “el realzar los elementos individuales de la estructura es una cuestión puramente temática, y en cuanto tal realzar temático supone siempre la aprehensión verdadera de la estructura toda en sí misma.”⁸¹

1) Con “comprensión” no se mienta otra cosa que esa “previa” aperturidad originaria del ahí en la que el ente es dejado ser tal. Sin embargo, lo “previo” indica que sólo puede haber apertura al ente si y sólo si el *Dasein* es abierto en cuanto tal, es decir, en cuanto se tiene previamente a sí mismo como el poder-ser la aperturidad. “El comprender es el ser existencial del propio poder-ser del *Dasein* mismo, de tal manera que este ser abre en sí mismo lo que pasa consigo mismo”.⁸² Al poder-ser que se hace patente en el comprender, Heidegger lo denomina *proyecto* (*Entwurf*).

¿Qué es lo que puede ser el *Dasein* en dicho proyecto? Que el *Dasein* sea proyecto no significa que pueda ser “esto o aquello” determinado, esto es, una posibilidad intramundana o una posibilidad vacía,⁸³ por el contrario, en el comprender proyectante, el *Dasein* está abierto por-mor-de él mismo (*umwillen seiner selbst*); es decir, está proyectado

⁷⁷ En *Ser y tiempo* Rivera traduce *Befindlichkeit* como “disposición afectiva”; una vez más, nosotros utilizamos el criterio de Gaos para traducirlo como “encontrarse”. Además, Rivera traduce *Stimmung* como “temple anímico”; nosotros diremos “tonalidad” debido a que dicha palabra nos ayuda a ceñirnos de manera más fácil al fenómeno y el campo fenoménico que Heidegger señala con *Stimmung*. En lo sucesivo, modificaremos la traducción de las citas de Heidegger, sustituyendo por “encontrarse” y “tonalidad” según sea el caso.

⁷⁸ Dado que para el objeto de la presente disertación es suficiente con exponer los dos primeros momentos de la estructura de la aperturidad, no vamos a abordar el “discurso”.

⁷⁹ Incluso hoy en día, intérpretes como Charles Bobonich se siguen refiriendo a los momentos constitutivos del alma en Platón como “*agent-like parts*”. Ver *Plato's Utopia Recast*, Clarendon Press, Oxford, 2002, p. 217.

⁸⁰ “El encontrarse tiene siempre su comprensión, aun cuando la reprime. El comprender es siempre un comprender puesto a tono afectivamente.” *ST*, p. 166. A continuación invertiremos el orden expositivo de dichos momentos según como fueron presentados en *ST*, debido a que, como se verá a continuación, nos interesa enfocar nuestra atención en el encontrarse y, con ello, poder responder a la pregunta ¿cómo filosofa el hombre?

⁸¹ *PHT*, p. 197. Ver Anexo VIII, p. VII.

⁸² *ST*, p. 168.

⁸³ *Loc. cit.*

hacia el poder-ser ese *estar-en* abierto que constituye el todo de posibilidades del ente y en donde el ente se desoculta.⁸⁴ En palabras del propio Heidegger, el poder-ser del *Dasein* es la apertura de su “íntegro estar-en-el-mundo”.⁸⁵ A “la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender”⁸⁶ Heidegger la denomina interpretación (*Auslegung*).

En dicho cumplimiento del comprender proyectante que es la interpretación, el ente que ha quedado comprendido y por ello desoculto en la apertura del mundo tiene, entonces, sentido. Como dijimos más arriba, el sentido del ente que aparece en el mundo no es el resultado de una síntesis de la conciencia, sino que “*sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera previa de ser y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo*. En la medida en que el comprender y la interpretación conforman la constitución existencial del ser del ahí, el sentido debe ser concebido como la estructura existencial-formal de la aperturidad que es propia del comprender.”⁸⁷

2) “Lo que *en el orden ontológico* designamos con el término encontrarse (*Befindlichkeit*) es *ópticamente* lo más conocido y cotidiano: el estado de ánimo, la tonalidad (*Stimmung*).”⁸⁸ El encontrarse está constituido por tres determinaciones esenciales que configuran el estar-en-el-mundo del *Dasein*, es decir, el modo concreto en que el *Dasein* se encuentra en medio del ente: a) la apertura de la condición de arrojado, b) la apertura del estar-en-el-mundo y c) el ser afectado.

a) Si la comprensión es proyecto hacia el ser-en-el-mundo, en el encontrarse, el *Dasein* está puesto en su condición de arrojado (*Geworfenheit*) *hacia* su estar-en-el-mundo; queda proyectado *hacia* su ahí.⁸⁹ Es en esta condición de arrojado del *Dasein* que éste se encuentra dispuesto en medio del ente siendo tal cual es en su facticidad, esto es, en el modo concreto de “lo que es” y “cómo lo es” en el mundo. “*El encontrarse expresa un encontrar, el de que el Dasein en su ser, siendo, es siempre su ahí, y el modo como es tal ahí.*”⁹⁰

⁸⁴“aquello en dirección a lo cual el *Dasein* se proyecta, es un poder-ser sí mismo.” *PFF*, p. 333.

⁸⁵ *ST*, p. 167.

⁸⁶ *Ibid*, p. 172.

⁸⁷ *Ibid*, p. 175.

⁸⁸ *Ibid*, p. 158.

⁸⁹ Ver *Ibid*, p. 159.

⁹⁰ *PHT*, p. 319.

b) Con “encontrarse” se mienta un momento constitutivo de la aperturidad del *Dasein* en la que queda abierto en su por-mor-de él mismo, es decir, queda puesto *ante* su ahí. “En el encontrarse, el *Dasein* ya está siempre puesto ante sí mismo, ya siempre se ha encontrado, no en la forma de una auto-percepción, sino en la de un encontrarse afectivamente dispuesto.”⁹¹ En otras palabras, en el encontrarse el *Dasein* es el modo concreto en que él se “siente”, se da cuenta de sí, estando a tono (*Gestimmtsein*) o en desentono *con* el ente y *en* medio del ente, pero siempre en una tonalidad (*Stimmung*) determinada anterior a cualquier acto reflexivo posible; y por el contrario, si la reflexión es aquella actitud en la que el que reflexiona pretende liberarse de las afecciones, entonces la reflexión es la vía más alejada para saber de sí mismo.

c) Pero además, es constitutivo al encontrarse que, en él, el *Dasein*, en cuanto proyectado hacia la apertura de su ahí, quede expuesto (*παθητός*) a su vez al todo del ente. Es decir, el encontrarse constituye “el modo existencial de ser en el que el *Dasein* se entrega constantemente al ‘mundo’ y se deja afectar de tal modo por él”.⁹² Ese quedar afectado por el mundo es posible sólo porque de suyo el *Dasein* está abierto a sí mismo (*Selbst-sein*) y, en ello, está abierto al ente (*Sein-bei*) y está abierto a los otros (*Mit-sein*);⁹³ esto es —si lo comparamos con la postura filosófica moderna que se enreda constantemente en el problema del contacto entre alma y cuerpo, mundo y sujeto, yo y otro—, el *Dasein* en todas sus maneras de ser tiene esencialmente un mundo abierto y no puede ser dissociado de él, y en ello puede ser afectado por él y por los otros.

Así que la base de la afección no es el cuerpo o el alma del *Dasein*, es más, en principio no tiene nada que ver con el hecho de que el *Dasein* tenga tal cuerpo o tal configuración anímica, sino que la posibilidad de ser afectado por el ente y el todo del ente es algo que concierne al ser mismo *Dasein*, es decir, al *Dasein* en su unidad; en todo caso, es esto lo que posibilita que el cuerpo del *Dasein* sea “su” cuerpo vivido (*Leib*) y que el alma sea “su” alma, esto es, “su” configuración anímica personal o, como dicen los psicólogos, “su” personalidad. Ello implica que resulta imposible separar al *Dasein* de su mundo o abstraerlo de sus afecciones, pues él *está siendo* afectivamente dispuesto en su mundo. Puesto en términos psicológicos, el yo-existente es inseparable de sus vivencias y

⁹¹ *Ibid*, p. 160.

⁹² *ST*, p. 163.

⁹³ Ver *IF*, p. 92-110.

del todo de sus vivencias. Y si esto fuese posible, sería como sacar al *Dasein* de su hábitat, representaría una aniquilación del *Dasein*.

Habíamos visto que para Descartes el fundamento del miedo está en las impresiones del cuerpo y que en sentido estricto no proviene del alma, y que para Kant, en cuanto provenientes de lo totalmente otro a la razón *qua* esencia del hombre, las afecciones someten la voluntad e impiden toda reflexión, esto es, todo saber de sí mismo y del mundo, al final, imposibilitan el filosofar. Contraviniendo el punto de vista moderno, en cambio, para Heidegger “*desde un punto de vista ontológico fundamental, es necesario confiar el descubrimiento primario del mundo a la mera ‘tonalidad’*”⁹⁴ y, con ello, el descubrimiento primario de nosotros mismos en cuanto estamos-siendo-en-el-mundo y tal y como estamos siendo concretamente en dicho mundo. Así por ejemplo, en el tener miedo en cuanto tal (*das Fürchten selbst*), el *Dasein* mismo está concernido por entero, y no respecto de tal o cual sensación de una determinada parte de su cuerpo y en tal o cual estado mental; todo el *Dasein* está atemperado en el miedo. Esto es, en ello, la mundanidad del mundo ha quedado configurada de tal manera —es decir, el ahí del *Dasein* ha quedado abierto de tal manera— que todo el *Dasein* puede ser afectado por algo que se presenta como temible.⁹⁵

Sin embargo, en el encontrarse “nos damos cuenta” de lo temible no mediante un acto de conciencia en que se muestra algo ente que se pueda calificar como lo temible “en sí”, sino que, en sentido estricto, el ante qué del tener miedo se da en una anticipación en la que el *Dasein* queda amenazado. Esto implica que entre el *Dasein* y el ente que sale al encuentro (*παθήματα*) como amenazante, v.g. un pedazo de tiza que está por sernos arrojada, se tiene una distancia en la que se anticipa la amenaza al *Dasein*, y en la que, al mismo tiempo, se descubre aquel ente que está ahí como lo temible, mientras que el propio *Dasein* queda desoculto como aquello por lo que se teme. En esa distancia que constituye al miedo, “el miedo abre a este ente [al *Dasein*] en su estar en peligro, en su estar entregado a sí mismo. El miedo revela siempre al *Dasein* en el ser de su ahí, aunque en distintos grados de explicitud.”⁹⁶

Sintetizando, Heidegger expresa formalmente la constitución ontológica del *Dasein* de la siguiente manera: “el ser del *Dasein* es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo)-

⁹⁴ *ST*, p. 162.

⁹⁵ Ver *Ibid*, p. 164.

⁹⁶ *Ibid*, p. 165.

en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo).”⁹⁷ Con todo, esta primera caracterización de la esencia del *Dasein*, esto es, su existencialidad presentada como aperturidad, apenas nos ayuda a comprender en un sentido restrictivo la relación entre *Dasein* y filosofía: incluso la filosofía, tan radical que puede ser la transformación de la conducta del *Dasein* que la posibilita, no puede ella misma consistir en una actividad que abstraiga al *Dasein* filosofante de su mundo, de su ocuparse comprendiente-de y de su estar afectado por el ente en él; la filosofía no puede negar el mundo. Separar al *Dasein* del mundo es la más seria pretensión de aniquilar al *Dasein* y a su mundo. Así que esta separación es la ilusión trascendental del quehacer filosófico, de la que el filósofo principiante debe escapar desde el comienzo.⁹⁸

Además, desde esta primera caracterización no se deja ver todavía qué relación hay concretamente entre el *Dasein*, la filosofía y la diferencia ontológica. Entonces, conviene abordar lo esencial del *Dasein* en una segunda arremetida desde la que se pueda caracterizar en un sentido positivo tal cual es la relación (*Verhältnis*) entre *Dasein* y filosofía, y cómo concretamente acontece en ello algo así como la diferencia ontológica o, dicho de otro modo, cómo la filosofía es un comportamiento estrictamente existencial, es decir, perteneciente al ente que existe en donde éste se ocupa del ser y ya no del ente.

Repitamos el análisis de la constitución ontológica del *Dasein*. Es de suma importancia señalar que dicha “repetición” no consiste en decir lo mismo sobre lo mismo desde una perspectiva diferente. Ya en el comienzo de *ST*, Heidegger deja en claro que el análisis constitutivo del modo en que el *Dasein* es un ente, esto es, lo que se ha nombrado “existencialidad” sólo puede ser preparatorio respecto de la tarea del planteamiento adecuado de la pregunta por el sentido del ser. Esto implica que es necesario tomar en cuenta que después de la primera arremetida en *ST* en la que ciertamente se analiza la constitución ontológica del *Dasein* desde su consistencia óptica, la meditación de Heidegger se encamina a desarrollar y conceptualizar lo que apenas fue ganado en dicho

⁹⁷ *Ibid*, p. 214.

⁹⁸ Comparar con Xolocotzi, *Op. cit.*, p. 139-141.

análisis, esto es, que “la peculiaridad óptica del *Dasein* consiste en que el *Dasein* es ontológico.”⁹⁹

Es así que en las lecciones y trabajos posteriores a *ST* queda constatado el esfuerzo de Heidegger por pensar al *Dasein* ya no sólo desde su relación con el ente, sino desde su relación esencial con el ser, con el único fin de pensar el ser desde el ser mismo. Este esfuerzo hacia el camino en que se podría repensar al *Dasein* y al ser desde el ser mismo, en primer lugar, implicó para Heidegger una reapropiación de la metafísica tradicional a través de tres cuestiones fundamentales que se encuentran interconectadas y que abordó en diferentes trabajos y lecciones: 1) la esencia de la libertad, 2) la esencia del fundamento y 3) la esencia de la verdad, es decir, una discusión con Kant, Leibniz y Platón, respectivamente. Esta discusión quedó señalada por el propio Heidegger con el nombre de “metafísica del *Dasein*” para poderla distinguir de la “ontología fundamental del *Dasein*”, y que representa el límite de nuestro acercamiento a la idea de Heidegger sobre el hombre y la filosofía expuesta en esta disertación.¹⁰⁰

Para nuestra repetición del análisis constitutivo del *Dasein* en relación con el origen y la ejecución de la posibilidad del filosofar, abordaremos únicamente la segunda cuestión a partir de tres textos escritos por Heidegger entre 1928 y 1929: *DEF*, *QM* e *IF*, en los cuales, aunque se habla del *Dasein*, éste ya no será tematizado como en *ST*, sino desde aquella “metafísica del *Dasein*”, con tan diferentes matices entre ellos que difícilmente podrían quedar plasmados en nuestra exposición. En *DEF* Heidegger señala que la tradición metafísica se preguntó ya en la antigüedad por el fundamento del ente, el cual, desde entonces ha sido pensado como algo propio del ente, es decir, la entidad (ὄνσία). A partir de Descartes lo determinativo del fundamento fue concebido desde aquello que era pensado como lo esencial del sujeto, la razón, y posteriormente “con Leibniz, el problema del fundamento toma la forma de la pregunta por el *principium rationis sufficientis*.”¹⁰¹ Sin embargo, a los ojos de Heidegger el principio de razón piensa no sólo al ente, sino incluso al ser desde el ente mismo; esto significa que, en él, se sigue hablando desde la mera

⁹⁹ *ST*, p. 35.

¹⁰⁰ Ver Xolocotzi, *Fundamento, esencia y Ereignis. En torno a la unidad del camino del pensar de Martin Heidegger* en *Éndoxa: Series filosóficas*, No. 20, Madrid, 2005, p. 733-744 y Jean Greisch, *I.16 Der philosophische Umbruch in den Jahren 1928-32 von der Fundamentalontologie zur Metaphysik des Daseins* en *Heidegger Handbuch, Leben-Werk-Wirkung*, ed. Dieter Thomä, Stuttgart, J.B. Metzner Verlag, 2003, p. 115-127.

¹⁰¹ *DEF*, p. 110-111.

entidad pero no se cuestiona en dirección de aquello que hace posible la entidad del ente. Dicho de otro modo, no se aclara la esencia del fundamento y en qué consiste el fundamentar: si es poner algo ente por debajo de todo lo demás ente, si significa apresentar todo lo que es e incluso el “es” mismo como algo ente, o si se trata de algo enteramente distinto a todo esto.

De cualquier manera, dice Heidegger, el principio de razón indica ya algo importante para la tradición: que sin él, el ente tendría que ser concebido como carente de fundamento, lo que implicaría un aventurarse más allá del ente y frente a lo cual la tradición flaqueó desde el comienzo.¹⁰² Pero esto es justamente lo que ya intenta hacer Heidegger después de *ST*. Es así como podemos ver que a partir del tratado *DEF* se aventura a repensar aquello que sostiene al ente, el fundamento, ya no desde “algo”, sea este algo incluso la “entidad”, sino desde aquel resultado preliminar de la ontología fundamental puesta en marcha en *ST*, la relación de ser del *Dasein* con el ser, la cual, a partir del decisivo §69 de esa obra, queda ya al menos apuntada como el problema de la trascendencia. “Trascendencia” que ya no indica las condiciones de posibilidad del conocimiento objetivo del sujeto, sino que mienta ahora la relación esencial del *Dasein* con el ser que, como veremos, es en donde tiene fundamento el *Dasein*: “El ‘problema de la trascendencia’ no puede ser planteado en términos de cómo sale el sujeto hacia un objeto (donde se da por supuesto que el mundo se identifica con el conjunto de los objetos). Lo que hay que preguntar es: ¿qué hace ontológicamente posible que el ente pueda comparecer dentro del mundo y que, así, pueda ser objetivado? La respuesta se encuentra en una vuelta hacia la trascendencia del mundo extático-horizontalmente fundada.”¹⁰³

Es así que para Heidegger: “la pregunta por la esencia del fundamento se convierte en el problema de la trascendencia.”¹⁰⁴ En cuanto el *Dasein* es él mismo, es decir, es proyectante de sí, hacia sí y ante sí, está *siendo siempre delante de él mismo*. Este “siendo delante de sí” es un pre (*vor*) que se despliega como una pre-tención (*Vorhaben*) de “ser” y de ninguna manera como una pre-tención conceptual (representación de “ser”), en una palabra, como pre-tención de la posibilidad de ser sí mismo en relación con el ser, esto es, lo que se ha llamado propiamente comprensión de ser o comprensión ontológica que

¹⁰² Ver *Ibid*, p. 114.

¹⁰³ *ST*, p. 381.

¹⁰⁴ *DEF*, p. 118.

posibilita la comprensión de tal o cual ente.¹⁰⁵ ¿En qué consiste esta comprensión en cuanto pre-tención de ser? O, preguntando de otra manera, ¿cómo el *Dasein* siendo él mismo se tiene-siempre-más-allá de sí con el ser, es decir, cómo siendo él mismo *está participando* (ἔστιν μετ-έχων) en el “ser”? ¿Cuál es la consistencia de la mismidad del *Dasein* en la que, por lo dicho hasta aquí, al parecer está implicado el ser en cuanto tal y no sólo respecto al ente?

De nuevo, y para entender la radicalidad del contrapunto entre la idea del hombre en Husserl y la misma idea en Heidegger: para el Husserl del esquema cartesiano de la fenomenología, la mismidad del ente que somos está constituida por el *modo de darse teórico* de dicho ente ante él mismo; su mismidad se funda en la “identidad” (yo=yo) de una donación absoluta, esto es, apodíctica y adecuada, en la que se excluye toda posibilidad de darse el sujeto de otra manera, digámoslo así, en donde se excluye toda posibilidad de un “juego” entre lo percibido y lo percipiente en el que algo pudiera ser dado de más respecto a lo que ya ha sido dado; entonces, todo lo que es el sujeto, en cuanto dado reflexivamente, está puesto ya ahí en un ahora estacional inmóvil (*nuc stans*). Esto es lo que aquel Husserl entendía por inmanencia y que contraponía a “trascendencia” en cuanto aquello que no es dado absolutamente y, por lo tanto, en el devenir del tiempo.

En cambio, para Heidegger, “trascendencia” tendrá un sentido insospechado para la tradición moderna e incluso para la fenomenología trascendental en su versión cartesiana. La mismidad del ente que somos, *Dasein*, no se constituye como un modo de darse teórico (lo que el Husserl de *Ideas I* entiende propiamente como constitución), sino como un *modo de ser* (por lo que ahora debe haber quedado en claro que, para Heidegger, hablar de “constitución” es hablar del modo de ser del ente). *Siendo* en su estar-en (*In-sein*), siendo él mismo, es como el ser del *Dasein* participa en el ser. Lo importante es ver ahora que *siendo* el *Dasein*, esto es, siendo-proyectante, el ser mismo es lo que viene desoculto y no sólo el ente en el mundo.

Heidegger distingue entre el desocultamiento del ente (verdad óptica) y el desocultamiento del ser (verdad ontológica); gracias al desocultamiento del ser es posible el desocultamiento del ente o, como se dijo ya, sólo en la comprensión del ser se comprende

¹⁰⁵ Ver *IF*, p. 204.

al ente.¹⁰⁶ Para Heidegger, la diferencia ontológica no es “algo” que el *Dasein* posea en cuanto algo ahí o a la mano, v.g., un dispositivo o técnica, no es algo inventado, no es una suposición, sino algo constitutivo de él, “algo” que el propio *Dasein* es cuando está *siendo* él mismo;¹⁰⁷ “entonces *ese* poder diferenciar en el que se hace efectiva la diferencia ontológica echa necesariamente raíces de su propia posibilidad en el fundamento (*Grund*) de la esencia del *Dasein*.”¹⁰⁸ A la diferencia entre ser y ente en el *Dasein* que está-*siendo*-en-el-mundo Heidegger la nombra “*trascendencia del Dasein*.”¹⁰⁹ En la comprensión afectivamente dispuesta del *Dasein* se descubre al ente en la medida en que el *Dasein* mismo se desoculta a *sí mismo* siendo lo que es. De esto no queda más que concluir que la mismidad del *Dasein*, que es *ser el desocultamiento*, se equipara con lo que recién nombramos como “trascendencia”. La mismidad y el desocultamiento entendidos como trascendencia nos servirán para caracterizar de manera positiva la relación entre *Dasein*, filosofía y diferencia.

Como recién señalamos, “trascendencia” no tiene el significado de algo que está “fuera” del sujeto, “allende” el mundo, sino que “trascendencia” indica el sentido del ser del *Dasein*, esto es, que *siendo* él mismo desoculta al ente yendo más allá, no de “este” o “aquel” ente en particular, sino del todo del ente; en este ir más allá, el *Dasein* traspasa (*übersteigt*) al ente y se dirige hacia el mundo en donde el ente queda ya siempre traspasado;¹¹⁰ por lo que la constitución del mundo, la mundanidad, es trascendental. Entonces, *siendo* el mundo, es decir, *mundeando*, transita al ente, espacializa al ente y, con ello, deja ser al ente en su aspecto como lo desocultado en él.¹¹¹

Pero, en el “traspasamiento del todo del ente”, si —como recién se dijo— el *Dasein* es siendo por delante de sí, es debido a que él mismo en cuanto ente es traspasado por sí mismo; pero más importante aún, “siendo por delante de sí” implica que el *Dasein* mismo es el traspasamiento en cuanto tal. Dicho de otra manera, el fundamento de la mismidad del *Dasein* no es el modo de darse de la identidad lógica, sino ser la trascendencia. “*En el*

¹⁰⁶ Ver *Ibid*, p. 216 y *DEF*, p. 115-116. “Es el desvelamiento del ser el que hace posible por primera vez el carácter manifiesto de lo ente: su comparecencia.” *Ibid*, p. 116.

¹⁰⁷ “La distinción entre ser y ente esta ahí (*ist da*) latente en el *Dasein* y en su existencia, aunque no sea explícitamente conciente. La distinción está ahí, o sea, tiene el modo de ser del *Dasein*, pertenece a su existencia. Por decirlo así, la existencia significa ‘estar llevando a cabo esta distinción’.” *PPF*, p. 379.

¹⁰⁸ *DEF*, p. 118. Ver *IF*, p. 224.

¹⁰⁹ *Loc. cit.*

¹¹⁰ Ver *IF*, p. 219 y *DEF*, p. 120-121.

¹¹¹ Ver *ST*, p. 379-385 y *DEF*, p. 121.

traspasamiento el *Dasein* llega en primer lugar a ese ente que *él* es y llega a él *en cuanto* él ‘mismo’. La trascendencia constituye la mismidad.”¹¹² *La trascendencia es, pues, una estructura que describe en primer lugar al orden de ser y no al orden del conocer*, el cual, en todo caso, resulta derivado de lo primero, y no al revés.

Lo que se había indicado desde *ST* como “apertura” del *Dasein* es ahora entendido como trascendencia; y siendo más precisos, pues no se está sustituyendo simplemente una cosa por otra, quizá debemos decir que la estructura de la apertura del *Dasein*, el estar-en-el-mundo, *se funda* en la trascendencia.¹¹³ Así que el *Dasein* tiene una pertenencia trascendental a su mundo; traspasándose a sí mismo *es él mismo* y, además, proyectándose hacia su poder ser-sí mismo, su ahí, esto es, traspasando a cada momento su ahí, su mundo, está más allá de lo ente y, entonces —como sólo se indico al principio de *ST*—, tiene en ello una relación de su ser mismo con el ser. Habíamos dicho que la donación intencional de algo ente se fundaba en el remitir, y que a su vez el remitir era la manera en que el ente era dejado ser en la ocupación; con lo dicho ahora podemos afirmar que en última instancia “la *intencionalidad* sólo es posible *sobre el fundamento de la trascendencia*.”¹¹⁴

El mundo, presentado como siendo traspasado en la trascendencia del *Dasein*, es “algo” no-ente ($\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$); hablando correctamente, “no es algo”, *es nada* (*nichts*). Pero no se dice “nada” en el sentido de una nada absoluta o de una nada imaginada o de la apariencia de la nada como en Bergson,¹¹⁵ sino de algo que tiene el carácter de nulo (*nichtig*), es decir, que anonada (*nichtet*) al ente, que lo rechaza en su conjunto;¹¹⁶ de lo que Heidegger está hablando, entonces, es de quedar expuesto ($\pi\alpha\theta\eta\tau\acute{o}\varsigma$) todo el *Dasein* a la nada (*das Nichts*), de un estar afectado ($\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$) por ella, en una palabra, de experimentar ($\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\mu\alpha$) a la nada en persona.

En la trascendencia del *Dasein* la nada en persona “se da” (*es gibt*) como la constitución de la diferencia entre ser y ente, no en cuanto la negación predicativa de un hecho intramundano sino como “siendo el no” del ente, esto es, como el anonadamiento (*Nichtung*) del ente. En tal anonadamiento se hace patente el ser en cuanto aparece como nada, y con ello como lo absolutamente otro del ente. Bien podría decirse que la nada es el

¹¹² *DEF*, p. 121. Ver *IF*, p. 318.

¹¹³ Ver *DEF*, p. 123.

¹¹⁴ *Ibid*, p. 118.

¹¹⁵ Ver Anexo IX, p. VII.

¹¹⁶ Ver *QM*, p. 101.

“aspecto visible” del ser desde la perspectiva del ente, o como lo indica Heidegger años después (1949) de haber puesto en marcha la pregunta por el ser a partir de la consideración previa del ente: “La nada es el no de lo ente y, de este modo, el ser experimentado a partir de lo ente.”¹¹⁷

En el anonadamiento del ente, esto es, en el carácter propio del ser en cuanto es diferenciándose del ente, el ente es dejado ser tal. Con ello llegamos a entender ya de mejor manera cómo en la aperturidad del *Dasein* el ente se aclara como tal, y que la constitución ontológica del claro (*Lichtung*) —que es el *Dasein*— es el anonadamiento (*Nichtung*) de la trascendencia.¹¹⁸ Dicho de otra manera, en el desocultamiento propio al *Dasein* del ser en cuanto “siendo el ‘no’ del todo del ente” es que el ente queda desoculto como siendo-ente (*wesen*): “sólo en la clara noche de la nada surge la apertura originaria del ente como tal: que es ente y no nada. Este ‘y no nada’ añadido a nuestro discurso no es una explicación *a posteriori*, sino lo que previamente hace posible el carácter manifiesto de lo ente en general.”¹¹⁹

Finalmente, debemos considerar que, desde el punto de vista de la constitución ontológica trascendental del *Dasein*, el por-mor-de-sí-mismo (*umwillen seiner selbst*) con el que ese *estar-en* expresaba su poder-ser, de ninguna manera puede entenderse ya como un mero querer (*Willen*) en el sentido en que Kant y todavía el Husserl de las *Ideas* entendían que el “querer” es la expresión de la voluntad espontánea de un sujeto; en otras palabras, el por-mor-de-sí-mismo no es un “acto voluntario” de la conciencia. Pues siendo sí mismo, el *Dasein* es siendo no este ente o aquel y, en suma, ninguna de las categorías del ente, ya que —como acabamos de ver— la mismidad del *Dasein* no se asienta en la corporalidad, ni en la animalidad o la espiritualidad, ni en la identidad lógica, etc., en definitiva, en nada con el modo de ser del ente y ni siquiera en la modalidad misma del ente, la entidad, sino en la trascendencia, así que no hay “algo” (ente) que sostenga por debajo al *Dasein*: *es* en una falta de sostén (*Haltlosigkeit*) que lo distingue de cualquier otro ente.¹²⁰ Entonces, podemos afirmar que esta falta de sostén es su diferencia específica respecto del ente, no desde algún presupuesto lógico formal sino porque el *Dasein* es la

¹¹⁷ Prefacio a la tercera edición de *DEF* en *Hitos*, p. 109.

¹¹⁸ Ver Leyte, *Heidegger*, p. 160-171.

¹¹⁹ *QM*, p. 102.

¹²⁰ Ver *IF*, p. 354-358.

diferencia entre el ser y el ente, que se concretiza como una comprensión afectiva en la que desocultando al ente, a él mismo como ente y al todo del ente, participa en el ser. Como veremos más adelante, la posibilidad que dispone al filosofar no es otra cosa que esa relación esencial del *Dasein* con el ser.

La trascendencia, caracterizada como el anonadamiento que transita y descubre al ente y en la que el *Dasein* es *siendo* él mismo, es una falta de apoyo en “algo” (algo ente), pues él está parado como él mismo en el “juego” entre ser (ente) y no-ser (ente), esto es, está *situado en la estancia intermedia* (μεταξύ) entre el ser y el ente, por lo que no queda más que concluir que el *Dasein* está en medio del ente sin fundamento (*grundlos*).¹²¹ Si “nada” es el modo de hablar del ser desde nuestra perspectiva fenoménica respecto al ente, aquello que funda al *Dasein*, y a partir de lo cual él mismo da fundamento al ente, es su relación esencial con el ser.

Al infundamento (*Ungrund*) en el cual se mantiene la mismidad del *Dasein* Heidegger lo llama “libertad”, en un sentido del todo diferente a la filosofía moderna —y quizá únicamente cercano a las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* de Schelling¹²²—: “El traspasamiento hacia el mundo es la libertad misma. Según esto, la trascendencia no se topa con el ‘por-mor-de’ como con un valor o un fin que ya están ahí delante suyo, sino que es la libertad —y precisamente en cuanto libertad— la que pone *ante sí* dicho ‘por-mor-de’.”¹²³ La libertad es el principio y fin del *Dasein*, es la movilidad propia de este ente en la que él mismo *es* siempre que permanece como un poder-ser-no (*Nicht-sein-können*) algo ópticamente determinado y cerrado sobre sí mismo, así que participando en el ser; es decir, siendo en la diferencia ontológica que constituye su relación esencial con el ser y habilita el trato con el ente en un mundo: “*La libertad es la única que puede lograr que reine un mundo, que se haga un mundo para el Dasein*”.¹²⁴ De modo que es ella la última instancia fundadora de todo comportamiento del *Dasein* con el

¹²¹ Ver *Ibid*, p. 374.

¹²² “la esencia del fundamento, así como de lo que existe (*das Existierende*), sólo puede ser aquello que precede por *delante* (*Vorhergehende*) de todo fundamento, esto es, aquello considerado absolutamente por antonomasia, el infundamento (*Ungrund*).” F.W.J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos en ella relacionados*, Anthropos Editorial, Barcelona, 1989, p. 283.

¹²³ *DEF*, p. 140.

¹²⁴ *Idem*.

ente en su relación con el ser y que lo caracteriza ontológicamente, incluyendo al filosofar.¹²⁵

Para Heidegger, la posibilidad del *Dasein* de aperibirse trascendentalmente, es decir, de tenerse a sí mismo en la unidad de su trascendencia constitutiva, no es el “yo” sino lo que él denomina cuidado (*Sorge*). Porque el *Dasein* tiene la posibilidad de tenerse todo él como tal, como trascendencia, como siendo él mismo, puede desencubrir al ente en el ocuparse (*Besorgen*) en el mundo y consigo mismo; el cuidado es, entonces, el *a priori* que acompaña todo comportamiento del *Dasein*.¹²⁶

Esto es lo que se puede decir *grosso modo* sobre la constitución ontológica de nuestra existencia, y quizá de una manera tan general que se corre el riesgo de dejar fuera a algo importante o de no tomar en cuenta las sutiles diferencias respecto a la esencia del *Dasein* y su relación con el ser. Sin embargo, como se dijo al principio de esta sección, nuestra intención es mostrar la relación entre lo esencial del hombre comprendido como *Dasein* y la filosofía.¹²⁷

Habíamos dicho que la filosofía en cuanto una conducta del *Dasein* no podría ser algo que estuviera fuera de las posibilidades de este ente; ahora, con todo derecho preguntemos qué es la filosofía respecto de lo que determina positivamente a nuestra existencia, esto es ¿qué es la filosofía respecto de la trascendencia y la libertad del *Dasein*?

Como ya vimos, para Heidegger la filosofía no es “metafísica” si con ello se entiende la búsqueda de un fundamento incommovible del conocimiento del ente: “toda fundamentación filosófica no simplemente se dirige en línea recta hacia algún fundamento que esté ahí delante en alguna parte a fin de asentarse en él, sino que esa fundamentación mina constantemente el suelo que se tiene bajo sus pies y se mueve cada vez más al borde de un abismo (*Abgrund*)”¹²⁸, es decir, se mueve en la falta de fundamento. Esto es así ya que la posibilidad de hacer filosofía, del filosofar, se funda en la constitución ontológica del *Dasein*;¹²⁹ en cuanto una manera de conducirse del *Dasein* es trascendencia, y con ello metafísica; “meta-física” si ahora mentamos con ello ese movimiento en que se traspasa (μετὰ-) al ente en conjunto (τὸ φυσικόν). El filosofar no se dirige hacia algo extraño al

¹²⁵ Ver *Ibid*, p. 142-143 e *IF*, p. 347.

¹²⁶ Ver *Ibid*, p. 213-218.

¹²⁷ Ver Anexo X, p. VIII.

¹²⁸ *IF*, p. 289.

¹²⁹ Ver *PFF*, p. 380.

propio *Dasein*, ya que aquello hacia lo que se mueve la filosofía y en lo que se mueve, es la movilidad misma del *Dasein*, el infundamento de la trascendencia y su participación en el ser. En ese moverse en el infundamento de la trascendencia, la filosofía se caracteriza como un saber distinguir (κρίνειν) al ser del ente que desmantela, y que pone en crisis los conceptos con los que se ha creído ganar un asidero para la existencia a través de las categorías del ente (δόξα), liberando al pensar y reconduciéndolo hacia un comportamiento en proximidad con el ser (ἐπιστήμη).

La filosofía no se apodera de la diferencia ontológica como si se hiciera de algún dispositivo técnico ajeno a sí, sino que ella misma es la ejecución expresa del origen del filosofar, esto es, de la diferencia ontológica en la medida en que ella es la trascendencia del *Dasein*. Desde la perspectiva ganada hasta aquí, podemos ver que decir “filosofía” y decir “filosofía trascendental” es una tautología en la que únicamente se está indicando su modo de ser desde lo que ella ya siempre es. La posibilidad del filosofar, entonces, no se funda en el mero deseo de la búsqueda del fundamento del conocimiento; por el contrario, “la filosofía está y radica ya en nuestra existencia como tal [...]”,¹³⁰ entendida como la posibilidad de la trascendencia en que expresamente se distingue *ser* de *ente*: “Desde el momento en que existe el hombre, acontece de algún modo el filosofar. La filosofía, esto es, lo que así llamamos, consiste en poner en marcha la metafísica, a cuyo través la filosofía llega hasta sí misma y a sus tareas expresas.”¹³¹ Así entendida, la filosofía es un modo, y siendo más precisos, un modo esencial en que el *Dasein* se abre camino libremente hacia el ser pasando por el ente, el todo del ente y el sí mismo *qua* ente. Utilizando una expresión de Schelling, “el principio y fin de toda filosofía es la libertad”, libertad fenomenológica y trascendentalmente entendida.

Así que cuando el *Dasein* filosofa lo que acontece es que el *Dasein* está siendo transparente (*durchsichtig*) consigo mismo, esto es, que la trascendencia se efectúa expresa y propiamente, pues “se plantea de forma expresa la cuestión de qué significa ese ser mismo proyectado en la proyección del ser y de cómo es posible tal comprensión.”¹³² La filosofía es entonces la trascendencia del *Dasein* que intenta ponerse en claro consigo mismo en cuanto tal, que se esfuerza por aprehenderse expresamente en conceptos, que

¹³⁰ *IF*, p. 19.

¹³¹ *QM*, p. 108.

¹³² *IF*, p. 227.

hace responde cabalmente a la máxima de la pitia Femónoe de Delfos: ¡conócete a ti mismo! (γνώθι σεαυτόν). En suma, en el filosofar está en marcha la movilidad de nuestra comprensión de ser de manera expresa como la pregunta que interroga por el ser.¹³³ “El trascender explícito, en tanto que filosofar, es un volverse esencial el *Dasein* en su existencia (*Existenz*), en su existir (es decir, un proyectarse la existencia respecto a la posibilidad de sí que consiste en hacerse explícita su esencia o en realizar explícitamente su esencia).”¹³⁴

La filosofía acontece en el ámbito de la libertad de la existencia como la actividad propia del *Dasein* en que él, libre, sabe de sí mismo y del ser. Así que —como hemos dicho ya al principio de la segunda parte de esta disertación— el tema de la filosofía no es una mera invención caprichosa o artificial del filósofo, que deba buscar fuera de su mundo, esto es, fuera de sí mismo., En el fondo, si el *Dasein* no estuviera puesto en libre relación con el ser, ¿de dónde saldría semejante pregunta por el sentido del ser? “Que la filosofía es ontología significa a lo sumo: la filosofía es en su esencia un problema que brota de aquello que constituye el fondo del *Dasein*”.¹³⁵

Hasta aquí habíamos caracterizado a la reducción trascendental a partir de dos momentos: la destrucción y la reconducción. Sólo nos queda señalar que, entendida como el modo expreso en que el *Dasein* está puesto en la diferencia ontológica, también es constitutivo a la reducción ser “constructiva”. Esto no es otra cosa que aquel libre proyectar al *Dasein* hacia su mundo y en ello dejar ser al ente.¹³⁶ Dicho esto, podemos afirmar que si la reducción es la posibilidad esencial de la filosofía, entonces “el filosofar es por su propia esencia construcción.”¹³⁷ Pero si constitutivamente filosofar *es* existir, si todo *Dasein* en cuanto existe tiene la posibilidad de filosofar, ¿por qué parece que no todos filosofan?, ¿cómo se pone concretamente en marcha esta posibilidad? y ¿cómo filosofa el hombre?.

¹³³ “El *Dasein* mismo lleva en sí —en cuanto él es la trascendencia— la posible pregunta por el ser y por el sentido de ser.” *Ibid*, p. 229.

¹³⁴ *Ibid*, p. 237.

¹³⁵ Ver *Ibid*, p. 231.

¹³⁶ *PFF*, p. 47.

¹³⁷ *IF*, p. 420.

c) ¿Cómo filosofa el hombre?

Para responder a esta pregunta debemos retomar, ahora desde la perspectiva trascendental, el punto de partida del filósofo, esto es, la manera en que el ente, y el filósofo en cuanto ente, se presentifican en el horizonte del mundo circundante: la cotidianidad. La cotidianidad del *Dasein* es el modo concreto en que la trascendencia constituye el proyecto y el estar arrojado del *Dasein*, el modo fáctico en que el *Dasein* está siendo en el mundo, y con ello, siendo en relación con el ente, consigo mismo y con los otros: “*La facticidad no es el carácter de hecho del factum brutum de algo que está ahí, sino un carácter de ser del Dasein, asumido en la existencia*”.¹³⁸

Siendo fácticamente, el *Dasein* está trascendentalmente siendo él mismo más allá de sí y por ello proyectado en medio del ente; esto ya se indicó en la expresión “arrojado al ahí” del encontrarse. En cuanto proyectado hacia el mundo, el *Dasein* se encuentra siempre entregado a su ocupación con el ente, *se encuentra a tono con las remisiones en que el ente se hace patente en la ocupación desde el trasfondo del todo de las remisiones que —como vimos— es el mundo*. Lo que sobresale en la facticidad de la ocupación es aquello con lo que se ocupa el *Dasein*, esto es, el ente, y no la ocupación en cuanto ella es siendo tal, siendo expresamente trascendental.¹³⁹

Esto significa que en la ocupación el *Dasein* se desentiende de sí en cuanto siendo él mismo, pues siendo fácticamente aquello que le es familiar —esto es, encontrándose entonado con el remitir y el todo de las remisiones—, aquello que le es familiar es el ente y no lo no-ente ni la trascendencia, aunque él sea esencialmente la trascendencia y esté en relación esencial con la nada, es decir, con el ser: “El *Dasein* fáctico puede comprenderse primariamente a partir del ente intramundano que encuentra, no puede determinar su existencia primariamente a partir de sí mismo, sino a partir de las cosas y de las circunstancias y de los otros. Este es el comprender que llamamos impropio.”¹⁴⁰

Debemos tener en cuenta lo que mienta la palabra “impropio” (*uneigentlich*), pues se podría pensar que entonado en medio del ente, el *Dasein* “deja de ser el mismo”, como si se dijera que el *Dasein* que se comprende impropriamente ya no es *Dasein*. Tal manera de entender, mejor dicho, de no entender la impropiedad, no toma en cuenta que el *Dasein* en

¹³⁸ *ST*, p. 159.

¹³⁹ Ver Anexo XI, p. VIII.

¹⁴⁰ *PFF*, p. 335.

cuanto arrojado por sí ante sí, esto es, hacia su ahí en medio del ente, está trascendiéndose él mismo a sí mismo en el proyecto de la comprensión, es decir, está siendo lo que ya es, así que la impropiedad y la propiedad son *modos* del ser fáctico de la trascendencia del *Dasein* y no un dejar de ser tal o volver a serlo. En la primera el *Dasein* se comprende a sí mismo desde aquello que no constituye su ser pero hacia lo que él, siendo, se encuentra siempre remitido en su mundo, esto es el ente.¹⁴¹ Mientras que en la segunda, el *Dasein* está puesto ante sí mismo y por sí mismo en la posibilidad de comprenderse a partir de lo que esencialmente es, esto es, a partir de su trascendencia y en cuanto trascendencia.

La impropiedad es el modo de ser del *Dasein* en que “está absorbido por su mundo.”¹⁴² Esto es así debido a que el *Dasein* cotidiano se encuentra disperso en los distintos aspectos de la ocupación con el ente. La impropiedad del *Dasein* consiste entonces en que la ocupación comprensora no toma en cuenta, y mucho menos articula conceptualmente, los diferentes modos de ser del ente (lo que está ahí, lo a mano, lo existente). En la impropiedad, incluso el todo del ente, el mundo, es igualmente tomado como siendo ente a partir del modo en que comparece en la remisión y en el todo de las remisiones.

Comprendiéndose mientras está absorto por el mundo, el *Dasein* está distanciado de él mismo en cuanto tal, está disipado, distraído (*zerstreut*) de sí, pues se halla disperso en lo que se ocupa, entretenido con el ente y, con ello, no concentrado sobre sí. Por lo que, desde la comprensión impropia en la ocupación cotidiana con el ente, él se comprende como otro ente más al nivel de los demás entes intramundanos que están obviamente ahí para todos (*öffentlich*). A la comprensión impropia de sí del *Dasein*, así como del ser del ente, Heidegger la denomina “publicidad” (*Öffentlichkeit*): “ella regula primariamente toda interpretación del mundo y del *Dasein*”.¹⁴³

Hablando estrictamente desde la posibilidad de la cotidianidad del *Dasein* en que este puede comprenderse propiamente, pero también impropriamente, la dispersión del *Dasein* mismo y la publicidad en la que él queda nivelado con el ente, cuando el *Dasein* se pregunta ¿quién soy?, la respuesta es el “uno” (*Man*) que se obtiene de distanciarse a sí

¹⁴¹ “El ‘in’ del término ‘impropio’ no implica una ruptura del *Dasein* respecto de sí mismo, de tal manera que el *Dasein* ‘sólo’ comprenda el mundo.” *ST*, p. 170.

¹⁴² *Ibid*, p. 139.

¹⁴³ *Ibid*, p. 151.

mismo de la dispersión (*Zerstreuung*) del *Dasein*:¹⁴⁴ “Que el *Dasein* sea familiar a sí mismo en cuanto uno-mismo, significa que el uno bosqueja la interpretación inmediata del mundo y del estar-en-el-mundo [...]. El mundo del *Dasein* deja en libertad al ente que comparece, en función de una totalidad respeccional que es familiar al uno, y dentro de los límites impuestos por la medianía de éste.”¹⁴⁵

El *Dasein* no vive cotidianamente ocupándose de sí mismo expresamente en cuanto tal, sino ocupándose del ente que ha quedado abierto en el mundo, así que en la posibilidad de la cotidianidad de una comprensión impropia, él sólo sabe de sí mismo como un ente más puesto ahí en el mundo, pero no sabe cotidianamente de sí como lo que propiamente es. La comprensión impropia y, en ella, la interpretación del uno, no despliega a fondo el ser del ente, ni el del propio *Dasein*, hasta que aparece su trascendencia, sino sólo superficialmente, a un nivel medio en el que el ente, el *Dasein* y el todo del ente, se comprenden medianamente como *lo mismo*. A la interpretación que da pie a la comprensión pública en la que se desubre a medias al ente, y a fin de cuentas, se encubre al ser propio del ente y el ser propio del *Dasein*, Heidegger la denomina “habladuría” (*Gerede*).¹⁴⁶

En la habladuría el *Dasein* se mantiene, entonces, alejado de sí, pues en cuanto *uno*, permanece en una falta de transparencia respecto a su estar-en-el-mundo, respecto a su aperturidad y su trascendencia, es decir, no filosofa. En suma, en el encubrimiento del fondo de su poder ser que el mismo *Dasein* ocasiona, la trascendencia del *Dasein* que lo pone más allá de sí mismo se concretiza en la cotidianidad impropia como un *alejamiento de sí mismo del Dasein en cuanto tal*, en el que no hay lugar para la trascendencia expresa, esto es, no hay lugar para algo así como la filosofía: “Que el *Dasein* en su ser de la cotidianidad se aleje de sí mismo, ese modo de ser es lo que se llama la caída (*Verfallen*).”¹⁴⁷

Así que comprendiéndose impropriamente el *Dasein* ha quedado absorto en el mundo porque huye de sí mismo en cuanto expresamente tal y, con ello, huye de su posibilidad de filosofar. En la caída de sí mismo y quedar como “uno (ente) más” en la comprensión

¹⁴⁴ Ver *Ibid*, p. 152.

¹⁴⁵ *Ibid*, p. 153.

¹⁴⁶ Ver *Ibid*, p. 190-193.

¹⁴⁷ *PHT*, p. 342. “La cotidianidad media del *Dasein* puede ser definida, por consiguiente, como *el estar-en-el-mundo cadentemente abierto, arrojado-proyectivamente, al que en su estar en medio del ‘mundo’ y coestar con otros le va su poder-ser más propio.*” *ST*, p 203.

impropia de sí, huye de la falta de sostén que —como dijimos— caracteriza a la movilidad de la filosofía en cuanto trascendencia expresa del *Dasein* como tal y, entonces, busca en el mundo una base, un sostén; huyendo de sí el *Dasein* busca refugio en el mundo: “El *Dasein* en cuanto cadente ha desertado ya *de sí mismo*, entendido como fáctico estar-en-el-mundo, ha caído no en algo entiativo con lo que pudiera llegar o no llegar quizás a tropezar en el transcurso de su ser, sino que ha caído en el *mundo*, en ese mismo mundo que forma parte de su ser.”¹⁴⁸

El *Dasein* se mantiene él mismo como *uno* en la comprensión impropia, puesto que, a pesar de estar alejado de sí mismo expresamente como tal, la caída en su mundo —que familiariza al *Dasein* con el ente y consigo mismo como uno— resulta tranquilizadora.¹⁴⁹ La existencia del *Dasein* en cuanto tal, esto es, en cuanto falta de sostén (*Haltlosigkeit*), cobra la apariencia en la comprensión impropia de una ausencia de cobijo y protección (*Ungeborgenheit*) de la que el uno escapa hacia el mundo. Al abandonarse a sí mismo, el *Dasein* encuentra refugio en la familiaridad del mundo y se siente acogido por él y cobijado por el ente intramundano, pues puede moverse en un plexo de referencias ya integradas, siempre conocidas y constantes, en las que puede confiar su ocupación, y mediante las cuales puede volver la espalda a algo sin preocuparse de que esto repentinamente deje de ser tal.

Así por ejemplo, cuando el *Dasein* se encuentra alejado de sí mismo y respecto al ser del ente, no se preocupa de que el sol salga o no, sino que simplemente se conduce en plena confianza debajo de él; no entra en crisis al pensar que las leyes físicas que fueron utilizadas para construir su vivienda no representan las leyes generales del universo material conocido, sino que simplemente vive despreocupadamente bajo un techo. En suma, cuando el *Dasein* se encuentra alejado de sí mismo en cuanto tal, el mundo le proporciona un suelo fijo sobre el cual conducirse cotidianamente en su estar-en-el-mundo. En el modo impropio de la cotidianidad el *Dasein* se siente hospedado en su mundo, y encontrándose cotidianamente en él se sabe en casa.¹⁵⁰

Pero, sabiéndose en casa y, con ello, en una familiaridad meridiana con el ente y consigo mismo, es decir, a tono con el ente y entonado consigo mismo en cuanto ente-uno,

¹⁴⁸ *ST*, p. 198.

¹⁴⁹ Ver *ST*, p. 200.

¹⁵⁰ Ver *IF*, p. 377.

se olvida del ser del ente, del ser de sí mismo y, con ello, del ser mismo. Esto significa que el *Dasein* que se encuentra a sí mismo como hospedado en el mundo se ha olvidado de su posibilidad esencial de trascender expresamente; de la posibilidad de filosofar, intrínseca a su ser.

Debemos tomar en cuenta que el olvido de sí y del ser es una posibilidad esencial del *Dasein* desde el momento en que dicho olvido está constituido como un modo de la movilidad de este ente, es decir, como un modo de trascenderse, de comprenderse y de encontrarse a sí mismo, y no un comportamiento que remite al ente intramundano como, por ejemplo, cuando olvidamos qué hicimos el día de ayer a determinada hora, o cuando olvidamos dónde dejamos tal o cual cosa. Cuando algo ente es olvidado en este sentido, basta con remontar las diferentes referencias que le dieron consistencia a mi ocupación y a aquello con lo que me ocupaba en determinado momento y que ahora está olvidado. Así, por ejemplo, hacer un recuento de lo que hice ayer me indicará aquello que no recuerdo: el abrigo que está sobre el sofá y que usé ayer me remitirá a la mesa con la que tropecé al abrir la puerta llegando a casa, por lo que recordaré lo olvidado, las llaves, como estando puestas en el cerrojo de dicha puerta.

En cambio, el olvido en cuanto modo de ser del *Dasein* se asemeja más al olvido de un olvido, es decir, a un no contar con ninguna referencia de lo que se olvida, y más aún, a un no saber que se ha olvidado. En la comprensión impropia del *Dasein* en cuanto olvido del ser propio del *Dasein* y que lo pone en relación esencial con el ser, no hay hacia dónde ir a buscar el sí mismo que se olvida de sí, pues, desde ella, lo que aparece, lo que se ve, son entes y nada más. Y, pensando desde ella, de la “nada” nada sale; no hay “razón suficiente” que ponga en marcha la vuelta de la mirada del espíritu desde el ser hacia el ente pues, como ya vimos, desde el principio de razón lo que se piensa es el ente y la entidad pero no el ser y la trascendencia. Al quedar dispersado el *Dasein* en la ocupación con el ente, y con ello, comprendiéndose como ente y comprendiendo el ser del ente como algo ente, no hay un principio de causalidad que postule como necesario que el *Dasein* deba concentrarse en sí mismo y deba comprenderse expresamente en su unidad. No es una necesidad del ente la que constituye el principio que dispone el filosofar, sino que la única “condición” —que en sentido estricto es incondicionada— es la libertad del *Dasein* mismo,

de modo que se comienza a filosofar no dando razones que remiten al ente y al mundo como ente, sino liberándose de la comprensión impropia de sí mismo.

¿Cómo escapar del olvido de sí y del ser? ¿Cómo contraponerse al movimiento impropio hacia sí mismo, hacia el ente y hacia el mundo, que ha sido nombrado como “caída”? Es decir, ¿cómo acontece concretamente ese liberarse de la perspectiva del ente en cuanto una reconducción de todo el *Dasein* hacia la explicitación de su ser y del ser? Parado en el mundo en donde se tienen sólo entes y en el que todo comportamiento del *Dasein* se caracteriza por ser una ocupación con entes, ¿cómo pone en marcha el *Dasein* la reducción fenomenológica, la reducción trascendental que hace posible el filosofar?

Una respuesta posible desde la perspectiva de la cotidianidad es que aquello que permite el filosofar es la curiosidad, pues ciertamente en ella uno no está ocupado en algo, por lo que, entonces, uno podría ocuparse de sí mismo. Sin embargo, debemos rechazar esta idea, pues en la curiosidad, al igual que en la habladuría, el *Dasein* no se ocupa del ente hasta el fondo de su ser, sino que, contrariamente a lo que se cree, permanece en la mera posibilidad de cambiar nuestra atención de un ente a otro, y al final de cuentas, no se compromete con ninguno; es decir, en la curiosidad el *Dasein* no está puesto de lleno con el ente y tampoco consigo mismo en cuanto él mismo, sino en la publicidad que seduce (*verfuhrt*) al *Dasein* a abandonarse: “En el fenómeno de la curiosidad —al igual que en la habladuría— se pone de manifiesto el modo de ser de la caída.”¹⁵¹ Entonces, la curiosidad es un modo en que se organiza la huída de sí del *Dasein* hacia el mundo y no debe ser confundida con el asombrarse o extrañarse *en* que la filosofía tiene lugar.¹⁵²

A estas alturas de nuestra disertación —como ya se dijo— no es posible pensar que la filosofía se pone en marcha como un salir o intentar salir del mundo o de la cotidianidad que es el modo fáctico de estar en el mundo, sino que es algo que “sucede” en el mundo y, como veremos, con el mundo. Como vimos al principio, aquello que “sucede” y, para ser más precisos, que “le sucede” al hombre para que haya filosofía es el estar afectado *en* el extrañarse (*θαυμάζειν*); lo que ahora nos hace falta es comprenderlo a la luz de la existencia, es decir, como algo que acontece al *Dasein*. Debemos señalar que esta caracterización del *θαυμάζειν* *qua* origen que dispone la posibilidad del filosofar se

¹⁵¹ *PHT*, p. 347. Ver *ST*, p. 195.

¹⁵² “La curiosidad no tiene nada que ver con el *θαυμάζειν*”. *ST*, p. 195.

encuentra limitada al modo de abordar la filosofía en cuanto cuestionamiento por el ser, primero en la ontología fundamental y luego en la metafísica del *Dasein*. De modo que está lejos de agotar aquello que Heidegger pensaba con dicho concepto fundamental cuando su pensamiento se encontraba ya instalado en la superación de la metafísica a partir de la *vuelta* (*Kehre*), pues volverá a meditar acerca del origen que dispone al filosofar desde dicha superación y reconocerá que, si bien el $\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$ fue el principio que dispuso al pensar inicial de occidente, no es el único principio que dispone la posibilidad del filosofar.¹⁵³

Debemos precisar que desde la perspectiva anterior a la *vuelta*, se puede afirmar que el modo concreto en que el *Dasein* se encuentra en medio del ente, la cotidianidad, se determina (*bestimmt*) por el modo en que el ente y el *Dasein* en cuanto ente quedan abiertos en el mundo como *uno*. Esto es, por el modo en que está ordenado el todo de remisiones en que el ente y el *Dasein* en cuanto ente comparecen en esas remisiones, unas veces como algo-ahí, otras como un útil, unas veces como animal, otras como “hombre” o incluso como “mano de obra”, etc. En la condición de arrojado en la que el *Dasein* está más allá de sí, volcado en su mundo, no sólo está de acuerdo (*gestimmt sein*) con las remisiones o, como dijimos, “entonado” con ellas, sino que el modo concreto en que se encuentra cotidianamente en el mundo, ciertamente, está dispuesto por el modo —en cuanto arrojado al mundo, y, con ello, expuesto al ente y al todo del ente— en que el ente y, siendo precisos, la disposición (*Bestimmung*) del horizonte del todo de las remisiones del ente, que es el mundo, lo afectan.¹⁵⁴

Siendo en la cotidianidad, el *Dasein* se encuentra y se da cuenta de sí, en cuanto estando proyectado en el mundo en una “disposición afectiva” determinada o “tonalidad” (*Stimmung*). Si la constitución del mundo es la mundanidad del estar-en del *Dasein*, este, al quedar afectado por el mundo, está afectado por su propia trascendencia que abre al mundo, y lo abre a sí mismo ante sí mismo como estando afectivamente dispuesto, esto es, en una tonalidad. Entonces, la tonalidad comprendida existencialmente, no tiene que ver con lo

¹⁵³ Ver Heidegger, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte “Probleme” der “Logik”*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992 (A. Xolocotzi ha preparado una traducción de este curso: *Preguntas fundamentales de la filosofía. “Problemas” selectos de “lógica”*, Comares, Granada, 2007, que será publicada en breve).

¹⁵⁴ Ver Heidegger, *¿Qué es eso de filosofía?*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1960, p. 47-49.

que la psicología llama estados de ánimo, y que se conoce desde siempre como “sentimientos”,¹⁵⁵ sino que tiene su fundamento en la propia trascendencia del *Dasein*.

Como vimos en la sección anterior, la tonalidad mienta el modo en que estando afectados por el mundo y por el ente nos apercebimos, antes de cualquier reflexión teórica, en cuanto arrojados al mundo. Ahora precisamos, y decimos que *la tonalidad es el modo fáctico de la conformación del estar-en, la configuración fáctica de la estructura de la estancia (Aufenthalt) del Dasein en su mundo*; configuración que queda ordenada al quedar proyectado al mundo, y con ello, expuesto al plano ordenador del ente que es dicho mundo. En última instancia, con “tonalidad” se expresa la consistencia ontológica del *cómo* del comportamiento o conducta (προσαγωγή) determinada del *Dasein* en su mundo, del encontrarse, lo que los griegos llamaban ἦθος.¹⁵⁶ Lo cual para Heidegger no tiene nada que ver con la voluntad y la moral moderna, sino con la posición (*Haltung*) del *Dasein* sobre sí mismo y, con ello, sobre su mundo; posición que se define como impropia cuando la estancia del *Dasein* en el mundo se asume como protección o cobijo en la cotidianidad, o como propia cuando la estancia se asume como el estar parado en sí mismo, esto es, en la trascendencia expresamente en cuanto tal.¹⁵⁷

El extrañarse que posibilita el filosofar consiste, entonces, en trastocar el orden familiar que constituye la cotidianidad y que tiene sumido al *Dasein* en el mundo, y con ello —como acabamos de ver— en pleno abandono de sí mismo en cuanto tal.¹⁵⁸ De modo que con “extrañarse” no se mienta otra cosa que la conmoción del *Dasein* cotidiano, la transfiguración pero no la aniquilación de la estructura trascendental de la estancia del *Dasein*, en la que el *Dasein* en su apercepción cotidiana como *uno* en la comprensión impropia de sí se ha quebrado; esto es así porque en el extrañarse el *Dasein* sale de tono (*ex-tonare*) de, está desacorde con, el horizonte de remisiones de su ocupación, y con ello, es él mismo el que se encuentra desentonado (fr. *étonné*) consigo mismo y, por eso, con su

¹⁵⁵ “no obstante, si las tonalidades forman parte del *Dasein*, ellas no son simples ocurrencias psíquicas ni estados, en el sentido en que se habla de un metal que está en estado líquido o en estado sólido.” Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik (GBM)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992, p. 98 (existe traducción al español).

¹⁵⁶ Ver *GBM*, p. 99-103.

¹⁵⁷ Ver *IF*, p. 385-392. Ver también la instructiva obra de Paola-Ludovika Coriando, *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2002, p. 144-145.

¹⁵⁸ Debemos señalar que Heidegger no tematiza explícitamente el fenómeno del extrañarse, sino que analiza el extrañarse siempre determinado de una tonalidad. Nosotros ensayaremos analizar primero el extrañarse por separado y luego concretamente en la tonalidad.

mundo. En el extrañarse, el mundo ya no significa sino que “adquiere el carácter de una total insignificancia [...]”¹⁵⁹

Al desordenarse el horizonte de las remisiones, los entes remitidos en ellas se alejan en conjunto del *Dasein*; el género humano se retira, entonces el *Dasein* se reconcentra sobre sí mismo en cuanto tal y deja de comprenderse intramundaneamente como un ente más entre otros. La existencia (*Dasein*) se deshumaniza. En el extrañarse queda transfigurada (*verklärte*) la estancia cotidiana del *Dasein* en su mundo, y no supuestamente abducido de él, y con ello el mundo queda trastocado (*verkehrte*), pero de ninguna manera desintegrado o aniquilado.¹⁶⁰ En el extrañarse, “lejos de instalar a una cosa-sujeto aislada en el inocuo vacío de un estar-ahí carente de mundo, lleva precisamente al *Dasein*, en un sentido extremo, ante su mundo como mundo, y, consiguientemente, ante sí mismo como estar-en-el-mundo.”¹⁶¹

En el extrañarse el *Dasein* *está* y “no *está*” en el mundo. Está en él en cuanto que estar-en-el-mundo es la trascendencia del ente, y “mundo” mienta ese espacio en el que ella se juega y deja ser al ente; pero no *está* en él en cuanto que, el *Dasein*, al quedar desentonado con el horizonte de remisiones que le dan consistencia familiar a dicho espacio, no se ubica más en él, deja de sentirse hospedado en él. En suma, en dicho mundo trastocado el *Dasein* no *está* en casa y deja de tener sostén y refugio, pues ahora *está* puesto en él en cuanto la falta de sostén que es la consistencia del estar-en del *Dasein*.

Quedando extrañado, el *Dasein* se ha repuesto a sí mismo en la unidad propia a su mismidad, en la trascendencia o falta de sostén —que es la estructura de su estar-en-el-mundo— y, con ello, se aclara a sí mismo para sí mismo, *está* en sí mismo transparente consigo mismo. Extrañándose, el *Dasein* queda expresamente repuesto en la estancia intermedia (μεταξύ) en que se distingue el ser del ente, y en la que el *Dasein* *está* siendo en relación esencial con el ser, es decir, *está* puesto apropiadamente en sí mismo. La estancia constituida en el extrañarse es la postura apropiada en la que se efectúa explícitamente la trascendencia, es decir, “un trascender que se entiende y conceptúa como

¹⁵⁹ *ST*, p. 208.

¹⁶⁰ “Según Hegel —desde el punto de vista del sano sentido común— la filosofía es ‘el mundo trastocado’.”

QM, p. 93.

¹⁶¹ *Loc. cit.*

tal”.¹⁶² Y dicha postura propia del *Dasein* no es otra cosa que el filosofar en cuanto tal: “filosofar en tanto que trascender expreso es un dejar suceder o acontecer la trascendencia, es decir, en el filosofar acontece la postura más original posible, es decir, el haberse más original posible del *Dasein*.”¹⁶³

Pero el *Dasein* que filosofa no gana (constituye) su postura originaria respecto de la trascendencia, respecto de la metafísica comprendida como traspasamiento del ente a fuerza de cavilaciones, en un recuento de las doctrinas filosóficas de la tradición o simplemente ocupándose de los problemas filosóficos que yacen ahí en la herencia del pasado; dicha postura no se alcanza como si uno se dirigiera a un lugar ya sabido y al que nos conducen las remisiones del mundo, y que basta con querer llegar para conseguirlo. La postura del filosofar no se gana a través de razones que nos remiten hasta ella (aunque en esa postura el *Dasein* haga pleno uso de su razón), ni a través de la voluntad de conocer, conceptualizar o teorizar al ente, aunque filosofar implique plantarse a cierta distancia del ente para comprenderlo en su ser y poder expresar en conceptos dicha comprensión, sino exclusivamente, como lo vimos ya desde el principio con Platón, en el extrañarse.

Si el extrañarse es la transfiguración de la estancia del *Dasein* en su ahí y —como ya dijimos— la estancia del *Dasein* en su ahí acontece siempre fácticamente como una tonalidad, entonces el modo concreto en que el filosofar acontece como postura es en una tonalidad siempre fácticamente determinada, no cualquiera, sino que “*la filosofía acontece siempre en una tonalidad fundamental.*”¹⁶⁴ Y como podemos darnos cuenta, incluso desde nuestra cotidianidad, las tonalidades no son algo que simplemente se pueda “producir” o “reproducir”, esto es, poner en marcha por la conciencia o ser llevado a la conciencia; tampoco aquella tonalidad que le conviene a la filosofía. Si las tonalidades son el modo fáctico del encontrarse, lo cual —como ya vimos— es un momento constitutivo del *Dasein*, son algo que el *Dasein* ya tiene si de hecho existe, y no algo que, por decirlo de alguna manera, haya que inventarse. En todo caso, ellas son “despertadas”, “liberadas” cuando el *Dasein* queda expuesto a algo, a alguna circunstancia, a alguien, y con ello queda afectado por completo en su ser. La tonalidad fundamental del filosofar tampoco es algo que pueda ser producido o reproducido por la conciencia, sino que apenas despertado en un quedar

¹⁶² *IF*, p. 419.

¹⁶³ *Ibid*, p. 421.

¹⁶⁴ Heidegger, *GBM*, p. 9.

expuesto, es decir, “se da” en un experienciar muy particular donde el *Dasein* queda expresamente afectado por completo.¹⁶⁵

Heidegger nos advierte que si bien “es esencial a toda tonalidad abrir siempre el estar-en-el-mundo como un todo, según todos sus momentos constitutivos (mundo, estar-en, sí mismo)”,¹⁶⁶ no todas lo abren expresamente en cuanto la aperturidad misma como tal, es decir, no todas lo ponen expresamente ante sí mismo en cuanto tal. Ahora, tampoco es posible pensar que haya “una tonalidad” exclusiva del filosofar y que, por decirlo de alguna manera, todos los filósofos están puestos en ella. El propio Heidegger tan sólo comienza a explorar las posibilidades de ciertas tonalidades fundamentales a las que ya se ha prestado atención con anterioridad en la tradición, por ejemplo: la duda, por Descartes; la angustia (*Angst*), por San Pablo y Kierkegaard; la nostalgia (*Heimweh*), por Novalis; el aburrimiento (*Langweile*), por Kant.

Habíamos visto que en el miedo algo afecta al *Dasein*, lo atemoriza y que, con ello queda abierto como lo que está puesto en peligro. En el peligro el *Dasein* busca refugio, y busca refugio —como vimos— en el mundo. Así que el miedo es una tonalidad que arraiga al *Dasein* a su mundo en cuanto casa. En cambio, el de-qué de la angustia no es algo determinado, de modo que el *Dasein* no se angustia por estar en peligro, sin embargo “la indeterminación de lo que y eso por lo que nos angustiamos no es una carencia de determinación, sino la imposibilidad esencial de una determinabilidad.”¹⁶⁷

El de qué y el por lo qué de la angustia no es algo, no es un ente, ni *Dasein* en cuanto ente intramundano, sino que es nada, la nada que —como ya vimos— funda al *Dasein*. Así que con “angustia” se mienta el estar afectado ($\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$) en el experienciar a la nada en persona, y en que el hombre es arrebatado y puesto de un salto explícitamente en su existencia (*Dasein*) y ante su existencia en cuanto tal:¹⁶⁸ “aquello por lo que la angustia se angustia es el poder-estar-en-el-mundo [...], el fenómeno de la angustia tomado en su totalidad muestra al *Dasein* como un estar-en-el-mundo fácticamente existente.”¹⁶⁹ La angustia es, entonces, un modo de ser del *Dasein* en el cual queda aislado de la publicidad y aislado en sí mismo.

¹⁶⁵ Ver *Ibid*, p. 89-98 y *QM*, p. 104.

¹⁶⁶ *ST*, p. 212.

¹⁶⁷ *QM*, p. 99.

¹⁶⁸ Ver *Ibid*, p. 101.

¹⁶⁹ *ST*, p. 213.

La particularidad de la angustia es que en ella se destaca la unidad de la totalidad de la trascendencia: la nada. Mientras que en la nostalgia lo destacado es el traspasamiento constitutivo de la mismidad del *Dasein* que lo pone más allá del ente y del todo del ente, es decir, que posibilita al *Dasein* estar aislado fuera de casa, fuera del mundo cotidiano.¹⁷⁰ El aburrimiento se caracteriza por ser un fenómeno proporcionalmente opuesto a la curiosidad que nos impulsa a seguir dispersos en el trato con el ente. En el aburrimiento profundo todo comportamiento con el ente es entonces retenido, de hecho es la dispersión misma del uno lo que es retenido¹⁷¹ y, con ello, todas las cosas nos dan igual, el ente en su conjunto nos es indiferente y se retira dejando al *Dasein* solo consigo mismo.¹⁷² Lo peculiar del aburrimiento es que en él, más que en los otros dos temples fundamentales, aquello que se destaca es el modo concreto en que se “produce” (*zeitigt*) la trascendencia; aquello ante lo que el *Dasein* queda expuesto en el aburrimiento profundo es la producción (*Zeitigung*) misma de la trascendencia, es decir, el tiempo, pero no el tiempo mundanamente comprendido sino el tiempo originario, el tiempo en su temporalidad (*Zeitlichkeit*) que es la consistencia misma de la trascendencia y que constituye, en última instancia, el ser trascendental del *Dasein*.¹⁷³ Desafortunadamente, no nos es posible abordar la constitución del *Dasein* entendida como temporalidad y el ser mismo como temporaneidad (*Temporalität*), pues para ello sería necesaria una tercera arremetida que ni el espacio de esta disertación, ni nuestro conocimiento de la cuestión nos permiten.

Dicho esto, sólo nos queda señalar que si el análisis ontológico del *Dasein*, posible gracias a la apropiación transformante de Heidegger sobre la reducción fenomenológica, nos permite entender que la postura propia de la filosofía se configura concretamente como una tonalidad fundamental, entonces, concluimos que a su vez, ella, la tonalidad fundamental, es el modo concreto en que se libera la transformación radical del comportamiento humano inherente a la filosofía, esto es, se funda la posibilidad del filosofar. Dicho de otro modo, la tonalidad fundamental es el *a priori* trascendental que posibilita articular conceptualmente la reconducción radical de nuestro trato con el ente hacia el ser, a la reducción trascendental inherente al filosofar. La conducta filosófica

¹⁷⁰ Ver *GBM*, p. 5-9.

¹⁷¹ Ver *Ibid.*, p. 130.

¹⁷² Ver *Ibid.*, p. 207.

¹⁷³ Ver *Ibid.*, p. 236. “La constitución ontológica fundamental del *Dasein* es la temporalidad (*Zeitlichkeit*).” PFF, p. 278.

concreta es mantenida como tal y en una diferencia radical de las actividades cotidianas en el mundo en y sólo en una tonalidad fundamental.

Si esto es así, la reducción trascendental no es esencialmente la “metodología” de una doctrina filosófica, la técnica que un día inventó un filósofo para resolver tal o cual problema, sino que es una posibilidad esencial de nuestra existencia: la posibilidad de comprender conceptualmente de manera adecuada nuestro ser y nuestra relación con el ser, es decir, de que el hombre llegue efectivamente a filosofar.¹⁷⁴

A nuestro parecer, fue justamente esto lo que se dejó ver desde el primer momento con Platón, así que para concluir esta disertación sería justo que regresáramos a su idea de la filosofía y del hombre desde la perspectiva que hemos alcanzado hasta aquí. Veremos cómo para Platón *eros* puede poner en marcha el filosofar. Al parecer Heidegger no era ajeno al potencial filosófico de *eros*. Así como la angustia, la nostalgia y el aburrimiento que abren al *Dasein* expresamente en su ahí, en su conferencia *QM* Heidegger afirmaba: “otra posibilidad de una revelación de este tipo se esconde en la alegría que nos procura la presencia del *Dasein* de un ser amado —y no la de la mera persona—.”¹⁷⁵ Y qué es el *eros* si no, precisamente, el quedar afectado en la presencia de un ser amado.

En primer lugar, debemos tomar en cuenta que el término *eros* (ἔρως) indica sólo un aspecto de lo que enunciamos con la palabra “amor”.¹⁷⁶ La disimetría entre ambos significados es tan sólo el reflejo del modo particular en que el hombre, y —como hemos intentado mostrar hasta aquí— por tanto la filosofía, los ha concebido en la Época Moderna. Desde ella, “*eros*” se define simple y llanamente como “apetito sexual”; queda esencialmente limitado al ámbito de las necesidades naturales del cuerpo y de los instintos. Mientras que el concepto de aquello que nombramos “amor” queda determinado por el

¹⁷⁴ Como ya habíamos señalado, nuestra exposición de la apropiación heideggeriana de la reducción trascendental concebida por Husserl, en lo esencial, sigue el trabajo de Courtine, *Réduction et différence*. En dicho ensayo, Courtine analiza la angustia en cuanto una “angustia reductora”, por lo que debemos señalar que esta última sección de nuestra disertación desarrolla dicha intuición. Ver Courtine, *Op. cit.*, p. 244-246.

¹⁷⁵ *QM*, p. 98.

¹⁷⁶ Ver David Halperin, *Platonic Erôs and What Men Call Love in Plato, Critical Assessments*, ed. N. Smith, Routledge, London, 1998, p. 67-68.

ágape (ἀγάπη) cristiano que se caracteriza por ser un “fenómeno anímico”, es decir, que acontece al interior del alma del hombre, y que poco o nada tiene que ver con el cuerpo.¹⁷⁷

Por ejemplo, el traductor italiano del *Banquete* de Platón, M. Ficino, modificó el sentido de “eros” y lo volcó dentro de la concepción cristiana del amor mediante la expresión “amor platónico”; así también F. Fénelon creyó encontrar en el *Banquete* una justificación para su noción de amor puro, meramente contemplativo, pasivo y desinteresado de lo sensible, y que tiene como fin último el recogimiento en la divinidad cristiana.¹⁷⁸ Para el pensamiento moderno, siguiendo en esto a Jean-Luc Marion —y queremos ser puntales: sólo en esto—, “amar [*eros*] no pertenecería a los modos primarios del pensamiento y por lo tanto no determina la esencia más originaria del *ego*. El hombre, en cuanto *ego cogito*, piensa pero no ama, al menos originalmente.”¹⁷⁹ Desde el punto de vista de la filosofía y la psicología moderna y contemporánea, el *Banquete* puede parecer una condena de la sexualidad de su época y al mismo tiempo una defensa de la pederastia en cuanto que *eros* es señalado como el modo en que los jóvenes deben ser “iniciados” en filosofía. Pero, desde el punto de vista moderno, este dialogo poco tiene que decirnos acerca de la filosofía misma, pues se cree que en él se habla sólo en metáforas acerca de ella y, en consecuencia, no se puede saber de manera directa nada esencial sobre ella.

En las últimas dos décadas, el postestructuralismo y la teoría literaria se han instituido como parte de la metodología a disposición de los classicistas interesados en los *Diálogos* de Platón, a partir de la cual el “texto platónico” se entiende como un “texto objeto”, es decir, un sistema de significación que se comprende a partir de las categorías semánticas definidas por el contexto (la “cultura”, la “sociedad”, la “política” entendidas como campos lingüísticos por medio de los cuales el texto “significa” algo). Esto implica, en primer lugar, que la comprensión de los *Diálogos* está en función únicamente de las estructuras lingüísticas del contexto, por lo que se rechaza la primacía del autor y la posibilidad de recurrir a alguna referencia “exterior” al sistema representativo de significación.

¹⁷⁷ Ver San Agustín, *Conocer y amar: el amor en los libros VIII y IX de La Trinidad*, Ed. Desclee de Brouwer, Bilbao, 1999.

¹⁷⁸ Ver Jacques Le Brun, *Le pur amour de Platon à Lacan*, Seuil, París, 2002, p. 39-44.

¹⁷⁹ Jean-Luc, Marion, *El fenómeno erótico*, Ediciones literales & El cuenco de plata, Argentina, 2003, p. 13.

En segundo lugar, implica que la “filosofía” platónica expresada en los textos es una construcción semántica, producto de los distintos recursos literarios propios al contexto en que están insertados los *Diálogos*, y no el origen del sentido de los sintagmas. Desde este punto de vista, analizar la filosofía platónica quiere decir desmontar los elementos que estructuran las funciones semánticas que componen el significado del texto. Así, dicho significado aparece como un producto del análisis, esto es, como determinado por el lector (sujeto cognoscente) y no por el autor quien, a su vez, aparece como un producto más de ese análisis y no como el sustrato del sentido del texto.

Desafortunadamente, toda teoría semántica, —en este caso aplicada a la filosofía— opera mediante una abstracción implícita del experimentar concreto del mundo y funciona, del mismo modo que la psicología, a partir de una aprehensión representativa del mundo. Pensamos que la clave para una comprensión adecuada del sentido de la idea platónica de la filosofía expresada en los *Diálogos*, radica en darse cuenta de que no todo lo expresado en ellos es reducible a vinculaciones lógicas de predicados que construyen campos semánticos tales como “cultura”, “política”, “educación”, “música”, “literatura”, etc., puesto que no todo lo dicho en el texto platónico es analizable desde la perspectiva de un sujeto lógico (lector) que reconstruye (representa) el significado del texto a partir del análisis de afirmaciones que se refieren a un contexto de significación. Dicho de otro modo, no todas las palabras en los *Diálogos* son afirmaciones que significan algo a partir de las categorías dadas en un campo semántico objetivo pues, a nuestro modo de ver, las palabras de Platón también constituyen *descripciones* del sentido y de los modos en que es posible la presencia de algo en el mundo, descripciones que develan diferentes modos de experimentar al ente. De modo que, a pesar de que muchas de estas descripciones puedan ser reformuladas desde la lógica de predicados, nuestra comprensión del *eros* platónico no debe comenzar preguntándose por el contenido semántico de las afirmaciones que podamos encontrar en los distintos diálogos en los que Platón habla de esta tonalidad, sino por el sentido del experimentar concreto descrito detalladamente por él y que ha quedado plasmado en los *Diálogos*.

Pensamos que la descripción de *eros* hecha por Diotima entre los párrafos 206b-212b del *Banquete* no es más que una vuelta al tema desarrollado en el pasaje de la *República*

que vimos al principio de nuestra disertación.¹⁸⁰ Cabe señalar que, si bien el trabajo de algunos intérpretes es una avance en la comprensión adecuada de lo que Platón mienta en el *Banquete* con “eros”, ya que reconocen una clara distinción entre “apetito sexual” y “deseo sexual”,¹⁸¹ su análisis, al limitarse al aspecto narrativo del texto,¹⁸² se encuentra limitado a su vez por las dificultades que examinamos sobre el uso de la teoría literaria aplicada al análisis filosófico de los *Diálogos*, y por consiguiente a la comprensión tradicional de aquello que se mienta con “deseos”. A las mismas dificultades se enfrenta el intento de demostrar que la descripción que hace Diotima de la experiencia amorosa no se fundamenta en el contexto de la pederastia sino en el fenómeno de la vivencia griega del embarazo y la procreación, al no poder explicar por qué continúa hablando de cuerpos bellos, cuando al parecer el amante debería dirigir su atención sólo a las almas bellas,¹⁸³ y al recurrir, una vez más, a la interpretación “literaria” del fragmento.¹⁸⁴

Estas dos dificultades han tenido que ser tomadas en cuenta en nuestra interpretación del pasaje que sigue,¹⁸⁵ y por ello nuestro modo de comprender el discurso de Diotima tiene que discrepar de aquellas interpretaciones en lo siguiente: para nosotros, lo decisivo en la descripción del experimentar del amante (ἐραστής)¹⁸⁶ reside en advertir que precisamente el experimentar concreto de los diferentes aspectos del *eros* es constitutivo de dicho experimentar, y que este experimentar erótico del filósofo, esta tonalidad filosófica, no se reduce a una construcción metafórica a partir de la vivencia del deseo sexual que intenta plasmar por medio de un discurso literario las características de un acto cognoscitivo. En otras palabras, a nuestro modo de ver Platón quiere indicar lo que literalmente dice que es el sentido del experimentar de *eros*: que la génesis del filosofar es un estar dispuestamente afectado por *eros* en el mundo.

¹⁸⁰ Ver Terence Irwin, *La ética de Platón*, UNAM, México, 2000, p. 497.

¹⁸¹ Ver *Platonic Erôs and What Men call Love*, p. 77-78.

¹⁸² Halperin, *Plato and the Erotic of Narrativity* en *Oxford Studies in Ancient Philosophy: Supplementary Volume 1992*, ed. Klagge & Smith, Clarendon Press, Oxford, 1992, p. 108.

¹⁸³ Ver *Banquete*, 209b4-c2.

¹⁸⁴ Para Pender, el hecho de que Diotima continúe hablando de cuerpos hermosos se debe a que Platón intenta hacer un uso heurístico de ello y así convencer a la audiencia de que practica la pederastia. Ver Elizabeth, Pender, *Spiritual pregnancy in Plato's Symposium* en *Classical Quarterly XLII*, London, 1992, p. 78.

¹⁸⁵ Pensamos que no es necesario seguir una interpretación punto por punto del pasaje, puesto que Pender ya lo ha hecho en el artículo señalado. Por ello nos limitaremos a una explicación del sentido global del pasaje a la luz del fragmento 210e-211d5.

¹⁸⁶ Ya Fedro había introducido a aquel individuo que está en la tonalidad de *eros* con el nombre del amante (ἐραστής). Ver *Banquete*, 178c4.

En efecto, quien hasta aquí haya sufrido la transformación de su comportamiento a partir del *experienciar erótico*, tras haber contemplado las cosas bellas en ordenada y correcta sucesión, descubrirá de repente, llegando ya al término de su *conducción erótica*, algo maravillosamente bello por naturaleza, a saber, aquello mismo por lo que precisamente se hicieron todos los esfuerzos anteriores [...]. Aquel que, ascendiendo desde las cosas del mundo bajo la conducción adecuada del *eros* de los jóvenes, comienza a darse cuenta que la belleza no está lejos del fin. Y el orden adecuado de dirigirse, de ser conducido por otro en la manera de conducirse en lo erótico, es comenzar por las bellezas de este mundo, y usándolas como peldaños[...] y así alcanzar lo que es bello en sí mismo (210e-211d5).

Este fragmento, que aparece casi al final del reporte que hace Sócrates de su conversación con Diotima, sintetiza la descripción de los componentes que constituyen el comportamiento del individuo determinado a la que Platón llama, literalmente, “disposición erótica” (ἐρωτικῶς διατιθέμενα).¹⁸⁷ Pensemos que desde el punto de vista del individuo concreto atemperado por las categorías del ente, a partir del orden del mundo cotidiano (δόξα) en donde aparecen las cosas que en la opinión pública son buenas, la *polis*, no se sabe distinguir entre lo que aparenta ser “bueno” y la postura en la que se desoculta el *ser bueno* como tal (ἐπιστήμη), por tanto ¿cómo puede ser “motivado” dicho individuo para encaminarse en la vía del filosofar que pretende aprehender el *ser bueno*, esto es, el bien en sí? Diotima describe este último fragmento como el misterio mayor sobre el *eros*; ella misma aclara que “misterio” indica no otra cosa que la iniciación o *conducción erótica* en la que, al quedar expuesto a lo amado (ἐρώμενος), se llega a aprehender el bien en sí. Así es como le pregunta a Sócrates: “¿cuál es el modo de la puesta en movimiento misma, el modo de actuar y el esfuerzo en tal modo de conducirse denominado *eros*? Y ¿qué es eso que desean alcanzar en tal acto?”¹⁸⁸

La respuesta ofrecida en 209b-c es conocida por todos pero no siempre aclarada en su sentido. Tal vez si viéramos un ejemplo concreto de aquello que se indica en dicho fragmento podríamos comprender mejor lo que está pasando. Traigamos pues, de nuestra memoria, la descripción del modo en que Sócrates mismo está afectado por *eros* en el *Fedro* y analicemos su sentido. En el *Fedro* 229a-230d se describe a Sócrates y a Fedro caminando por un entorno paradisíaco fuera de la ciudad en un día de verano, ambos van descalzos remojando los pies en un arroyuelo circundado por una exuberante vegetación en

¹⁸⁷ *Banquete*, 207b1.

¹⁸⁸ *Ibid*, 206b.

la que se esconden bellos monumentos y a través de la cual sopla un suave viento que reconforta a los caminantes quienes, finalmente, se guardan del calor bajo la sombra de un árbol. Todo esto contribuye a disponer a Sócrates de un modo que Fedro mismo reconoce como raro en él.¹⁸⁹ Pero aquello que atrae más la atención de Sócrates es la presencia misma de Fedro, a tal punto que, en 238c, Sócrates le pregunta: “¿no tienes la impresión, como yo mismo la tengo, de que he experimentado un arrebatado dispuesto por la divinidad? [...] en verdad que parece divino este lugar... bien que eres tú la causa de ello.”¹⁹⁰

En nuestro experimentar del mundo dominado por la opinión pública de la *polis*, nuestras anticipaciones de lo que tal o cual cosa van a ser cuando aparezcan ante nosotros están determinadas por lo que habitualmente se cree que tal o cual cosa es, de modo que el venir a la presencia del ente es tan sólo una confirmación de algo que ya ha sido siempre accesible para nosotros en el mundo cotidiano. En cambio, como en el caso de Sócrates, cuando lo bello aparece quedamos expuestos a él y afectados por su modo particular de venir a la presencia, así que nuestro experimentar ya no está ordenado por el horizonte habitual y familiar del ente, en que se “opina” que algo es bello, y nosotros no somos quienes éramos, sino que quedamos entusiasmados, trastocados por algo ajeno al mundo cotidiano. A esta transformación del modo de aprehender los entes desde la apertura al ente, condicionada por la *polis*, hasta la apertura del ente mismo y por sí mismo, es lo que se denomina “disposición erótica”.

Es una tonalidad que nos coloca en la posibilidad de aprehender lo que se desoculta tal y como se da en su desocultamiento, y no sólo aquello que se da como igual para todos en la *polis*. Dicha disposición determina la reconducción de nuestro experimentar (ἐπαγωγή¹⁹¹) en la que se hace explícita la estancia intermedia (μεταξύ) entre el ámbito de la experiencia del mundo concreto del ente y la aprehensión de lo que es en sí mismo.¹⁹² Desde el punto de vista de la movilidad de esta reconducción del experimentar, el que está

¹⁸⁹ Ver *Fedro*, 230b.

¹⁹⁰ La descripción de la transformación erótica de Sócrates hecha por Platón no es, como ha de suponerse, un caso singular o extraño; en efecto, la historia de la humanidad está plagado de ellos, tómese, por ejemplo, el *Tratado del amor* (Edaf, Madrid, 1996) de Ibn Arabi, del que una extensa parte está dedicado a comentar los estados de los amantes y anécdotas sobre ellos, ver p. 123-138 y 171-188.

¹⁹¹ Para Gadamer, aquello que se describe como el ascenso en el segundo misterio de Diotima tiene el mismo sentido que la ἐπαγωγή en el libro *19B* de los *Analíticos Posteriores* de Aristóteles. Ver Gadamer, *Plato als Porträtist in Gesammelten Werke VII*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1991, p. 238-239.

¹⁹² Ver *Banquete*, 202a-e.

dispuesto eróticamente no aparece más como “un hombre”, sino que tiene el aspecto de un ser intermedio (δαίμων)¹⁹³ que atraviesa y media recíprocamente entre el ámbito de los dioses (el orden del ser del ente) y el de los hombres (el orden del ente), y al estar en medio de ambos los liga quedando unido el todo de la realidad por el *daimon*, por aquel que permanece en la estancia configurada por *eros*.¹⁹⁴

La disposición erótica modifica nuestra manera de experimentar el mundo porque obliga a dirigir nuestra atención, no hacia nuestros hábitos construidos en las relaciones del mundo cotidiano que nos ayudan a comprender el mundo público, la *polis*, sino al desocultamiento en que algo aparece por sí mismo y en los límites en que aparece. En dicha disposición, la belleza de los cuerpos no es, entonces, simplemente percibida como cuando se mira cualquier otra cosa desde el hábito y lo sabido en el mundo, sino que es apercebida gracias a lo que aparece como bello. Esto significa que, en ella, mi percepción se encuentra abierta no sólo a lo percibido por mis sentidos sino que, al mismo tiempo y en el mismo acto, tengo la posibilidad misma de apercebir lo que es el ser de la belleza, la belleza en sí, el bien en sí, etc. De tal modo que la aprehensión de la belleza en sí, posible en la disposición erótica, trasciende la experiencia perceptiva del hombre, por tanto, quien ha recorrido ya el camino que conduce desde la comprensión del ser del ente hasta la aprehensión pura de lo que es el ser en sí mismo, puede prescindir del experimentar concreto de los entes mundanos y permanecer en la contemplación directa del ser, esto es, en la comprensión del ser que se diferencia del ente.

Podemos decir que desde la perspectiva de la transformación del experimentar del individuo gracias a la disposición erótica, el comportamiento de tal hombre es denominado “filosofía”, mientras que él, en cuanto determinado por sus propios actos conducidos en tal modo de experiencia ya no es nombrado “hombre” sino “filósofo”. La estancia intermedia del *eros* es el ser intermedio de la filosofía misma. En cuanto ella está dispuesta eróticamente, permite al hombre reponerse en —rememorar— su situación privilegiada en la que tiene una relación esencial con el ser, sin necesidad de eliminar o suspender su mundo. *Eros* permite al filósofo conocer lo que son el ente, el mundo y el alma, sin obligar al filósofo a abandonar su mundo, aunque ello implique experimentarlo como algo extraño

¹⁹³ Ver *Ibid*, 202d-e.

¹⁹⁴ Ver *Ibid*, 202e-203a.

para él y, con ello, a sí mismo como algo extraño, por lo menos durante el tiempo en que se esté filosofando.

Conclusiones

El tema de nuestra disertación fue el origen y ejecución de la posibilidad del filosofar, es decir, ¿qué es la filosofía? y ¿cómo filosofa el hombre? Plantear dicha cuestión no implicó responder de manera directa a modo de una definición, sino, como pudimos constatar, ver en qué consiste la actividad filosófica propiamente dicha, por decirlo así: en ver la filosofía en acto. Para ello nos propusimos un camino que partió desde el nacimiento mismo de la actividad filosófica en la antigüedad con Platón, atravesando por Descartes y Kant, la fenomenología trascendental de Husserl, hasta llegar a la fenomenología hermenéutica con Heidegger. Sin embargo, aunque largo, y quizá rebuscado, este camino ha cobrado sus frutos, y pensamos que ha valido la pena transitarlo. En él hemos visto que preguntarse por el origen y ejecución del filosofar implica preguntarse qué o quién es el hombre; no sólo eso, implica reconocer y no evadir el hecho de que existe una correlación, un círculo, entre el modo de concebir al hombre y el modo de concebir a la filosofía desde dicha idea del hombre. Para Platón filosofar implica que todo aquello que es el hombre está puesto en juego, que para filosofar es necesario un cambio radical del modo en que el ente, el hombre en cuanto ente y el mundo en donde aparece el ente son transformados en el extrañamiento.

Dicha transformación fue el hilo conductor de toda nuestra disertación. De modo que comprender la filosofía y comprender la relación entre hombre y filosofía, implicó comprender cómo los filósofos han entendido el origen y ejecución de dicha transformación. Así, para Descartes la ejecución del filosofar se concreta como una abducción, como una separación entre el hombre y su mundo por el método; filosofar significa, entonces, abstraerse del mundo. Ahora, esta separación, mejor dicho, esta tentativa de separar alma y cuerpo, funciona sólo a partir de los preconceptos de “alma” y “cuerpo” que Descartes tiene en mente. Lo mismo sucede con Kant y en buena medida con Husserl. Desde aquellos preconceptos, la filosofía queda ya determinada como la edificación de un conocimiento absoluto a partir de una base inmovible. Pero, a partir de esos preconceptos, no se cuestiona si existe, si de hecho tiene el hombre la posibilidad de que algo le sea dado de manera absoluta. De modo que la forma en como la filosofía

moderna se apodera del quehacer filosófico no plantea de manera radical, esto es, hasta el fondo de su esencia, qué o quién es ese ente que tiene la posibilidad de filosofar.

La fenomenología de Husserl se presenta como un intento radical de cuestionar en dirección a la esencia del ser humano, no a partir de los conceptos tradicionales de alma y cuerpo, sino del modo en que dicho ente se presenta y se apesenta a sí mismo. Con ello, la fenomenología de Husserl se asume como la apropiación más radical del poner en marcha la posibilidad de filosofar. Pero, como vimos, incluso los primeros intentos de la fenomenología husserliana, llamados hasta aquí la versión cartesiana de la fenomenología, no se libera de los preconceptos, sino que de hecho hace uso de ellos, no los cuestiona, así que su idea del hombre, y por tanto de la filosofía, quedan completamente determinados e incluso sintetizados en aquello que se nombró como “el principio de la fenomenología”, el principio de evidencia.

A partir de una crítica a este principio, y con ello, de una crítica inmanente a la fenomenología, Heidegger nos ha hecho entender que la evidencia, esto es, el modo en que el ente, el hombre como ente y el mundo en cuanto todo de ente, no se limita al modo de la comparecencia teórica de los fenómenos, es decir, no se funda en el orden del conocimiento sino que debe ser comprendido como un modo de ser y analizado desde el orden de ser de los fenómenos. A partir del análisis constitutivo del ente que puede filosofar, nos dimos cuenta que aquella pretensión de sacar a dicho ente de su mundo es una tentativa ilusoria, pues ello no está dentro de lo que dicho ente puede ser y hacer respecto de sí mismo. Esto tuvo como resultado que el filosofar fuese concebido de una manera enteramente distinta a la moderna, incluso de aquella de la fenomenología cartesiana, lo que implicó una transformación de aquello que “fenomenología” venía a significar a partir de Heidegger. Desde esta transformación, hacer filosofía no significa intentar sacar al hombre del mundo, tampoco implica “suspender” el círculo entre la idea de hombre y filosofía sino, por el contrario, insertarse de manera adecuada en dicho círculo, pues este no es otro que la circunstancia misma en que el ente que somos está en su mundo.

Desde la perspectiva heideggeriana de la filosofía, esta deja de ser entendida como “metafísica” si con ello indicamos la pretensión de construir el conocimiento del ente y del ser del ente a partir de un fundamento incommovible. Desde esa perspectiva la filosofía es, entonces, entendida como “metafísica” si con ello ahora mentamos la posibilidad de

nuestro ser ente de reposicionarse de manera adecuada y explícita en su ser, el cual no es nada incommovible, sino el juego entre ser (ente) y no-ser (ente), es decir, la trascendencia.

Entonces, el principio de la filosofía no es la búsqueda de fundamento sino el estar parado en el fundamento de nuestra existencia, el cual no es ningún ente o forma de ente “fundamental”, sino el infundamento: la libertad trascendental de la existencia. Esto implicó que la posibilidad de hacer filosofía, y siendo más precisos, aquello que pone en marcha, que ejecuta dicha posibilidad, la reconducción de nuestra manera de experimentar el todo del ente desde el modo en que dicho experimentar queda dispuesto desde dicho todo, no es la voluntad: voluntad del conocimiento, voluntad de abstraer nuestra existencia del mundo; el principio que dispone al filosofar es algo posible para nuestro ser, algo que, aunque transforma nuestra relación con el mundo no la destruye, la reafirma, nos reposiciona de manera explícita en el mundo en cuanto tal y cada vez cobra la forma concreta de una tonalidad fundamental.

Además, desde el punto de vista de la idea del hombre y la idea de la filosofía en Heidegger, podemos ver que cuando en filosofía se habla de “ideas” no es en el sentido formal-psicológico: las ideas filosóficas de hombre y de filosofía no son representaciones sino el hombre y el filosofar mismo. Dicho de otro modo, en la trascendencia explícita, que es la filosofía, lo que se construye no son representaciones que serían válidas respecto de otras representaciones; la filosofía no es un modo relativo de ver el mundo (cosmovisión): lo que se construye, es decir, se constituye, es el hombre y la filosofía misma. Así que de donde parte, en donde se mantiene y hacia donde se dirige el filosofar es la libertad de la existencia y no algo fijo, incólume, sea esto una sustancia o una representación. Filosofar es estar expuestos al vértigo de la existencia. Porque el filósofo tiene la posibilidad de ser libre, de innovar, puede desarrollar sus ideas, su idea del hombre e incluso de aquello que concibe como “filosofía”, así que su quehacer no es deductivo y mucho menos axiomático como el de la ciencia. Incluso la misma ciencia, cuando los fenómenos rebasan su capacidad de comprenderlos desde determinadas deducciones y a partir de determinados axiomas, tiene la posibilidad de entrar en crisis, de poner en “crisis” sus principios.

La filosofía no es otra cosa que una crisis constante, si con esto se entiende un cuestionamiento radical de la búsqueda de los principios de la realidad, del mundo, del ente, y de sí misma. De modo que, en cuanto “crisis”, debe permanecer crítica frente a

cualquier tentativa, sea científica o filosófica, de querer “resolver”, de una buena vez, la cuestión de la esencia del hombre y de su realidad; debe desconfiar de cualquier tentativa de tener la última palabra sobre el hombre y su mundo, de resumir todo el conocimiento de lo humano y lo mundano en unas cuantas proposiciones. La idea del hombre y de la filosofía jamás es algo resuelto y que simplemente “pasa” y queda a nuestras espaldas; la idea del hombre y de la filosofía son actuales, mejor dicho, son la actualidad en la medida en que construyen el presente del hombre desde el futuro del hombre; el quehacer filosófico es una actividad proyectada al futuro y hacia el futuro del hombre y de su mundo.

Dicho esto sólo nos queda traer a cuenta, una vez más, el hecho de que nuestra disertación no se ha propuesto responder qué es la filosofía, sino plantear la pregunta acerca de su posibilidad y ejercitarnos un poco en ella; de plantear dicha cuestión y preguntar a quienes han dicho algo esencial al respecto, con el solo propósito de ponernos en marcha hacia su comprensión. También debemos mencionar, una vez más, que la discusión acerca de la fenomenología en esta disertación resulta apenas preparatoria. En lo esencial, podemos decir que una comprensión más original y fundamental de la fenomenología implica una discusión tripartita entre Husserl, Heidegger y Fink, y que dicha discusión debe ser determinada a partir del tema que fue omitido en esta disertación: el tiempo; la idea del hombre y de la filosofía debe ser comprendida desde el tiempo esencial a ambos. A nuestro entender, una discusión original, que no sólo afine los detalles aquí y allá de lo que desde hace más de siete décadas se ha venido diciendo en torno a la idea de la fenomenología, es equivalente a una confrontación respecto de la temporalidad de la vida trascendental y de la temporalidad de la trascendencia del *Dasein*, lo que implica una discusión acerca de la temporalidad de la reconducción del comportamiento filosófico y de aquello que lo pone en marcha: un temple fundamental; en suma, tal discusión implica una confrontación respecto del sentido de la reducción fenomenológica, esta vez desde la perspectiva de la temporalidad.

Finalmente, así como fuimos enfáticos con el hecho de que la versión cartesiana de la fenomenología no es la última palabra acerca de la idea husserliana de la fenomenología, es tiempo de mencionar que la idea heideggeriana de la filosofía y de la esencia del hombre, definida a partir de *ST* y de los trabajos, lecciones y conferencias que están en su estela, no quedó cristalizada en una postura sino que también sufrió un vuelco de toda la cuestión que

obligó a Heidegger a realizar un intento por dejar de concebir al ser a partir del ente y ensayar entenderlo desde sí mismo. Pero eso es ya tema de otra investigación, por lo que nuestra disertación ha llegado a su fin.

Bibliografía

Obras principales

René Descartes:

- , *Oeuvres philosophique I, II y III*, Classiques Garnier, París, 1997.
- , *Sobre los principios de la filosofía*, Gredos, Madrid, 1989.
- , *Correspondance avec Élizabeth et autres lettres*, Flammarion, París, 1989.

Martin Heidegger:

- , *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Herder, Barcelona 2005.
- , *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.
- , *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Trotta, Madrid 2002.
- , *Prolegómenos para una historia del concepto del tiempo (PHT)*, Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- , *Lógica. La pregunta por la verdad*, Alianza Editorial, Madrid, 2004.
- , *Les conférences de Cassel - 1925*, Vrin, París, 2003.
- , *El Ser y el Tiempo*, FCE, México, 1997.
- , *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003.
- , *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000.
- , *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 1996.
- , *Carta a Husserl 22/10/27* en Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, UNAM, México, 1990, p. 109-112.
- , *Introducción a la filosofía*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1999.
- , *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992.
- , *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- , *¿Qué es eso de filosofía?*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1960.
- , *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992.

- , *Preguntas fundamentales de la filosofía. “Problemas” selectos de “lógica”*, Comares, Granada, 2007.
- , *Seminare (1951-1973)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1986.
- , *Mi camino en la fenomenología en Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 2001.

Edmund Husserl:

- , *Philosophie der Arithmetik*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1970.
- , *Investigaciones lógicas, Vol. I*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.
- , *Investigaciones lógicas, Vol II*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.
- , *Die Idee der Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1973.
- , *La filosofía como ciencia estricta*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1962.
- , *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México, 1962.
- , *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, UNAM, México, 1997.
- , *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro tercero: la fenomenología y los fundamentos de las ciencias*, UNAM, México, 2000.
- , *Analysen zur passiven Synthesis*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1966.
- , *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Kluwer Academic Publishers, La Haya, 1988.
- , *Filosofía Primera (1923-1924) I: Historia crítica de las ideas*, Grupo Editorial Norma, Colombia, 1998.
- , *Erste Philosophie (1923-1924) I*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1956.
- , *Erste Philosophie, Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1956.
- , *Phänomenologische Psychologie*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1968.
- , *El Artículo de la Encyclopaedia Britannica*, UNAM, México, 1990.
- , *Lógica formal y lógica trascendental*, UNAM, México, 1962.
- , *Meditaciones Cartesianas*, Tecnos, España, 1997.
- , *Notes sur Heidegger*, Les éditions de Minuit, París, 1993.

—, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*,
Martinus Nijhoff, La Haya, 1976.

—, *Briefwechsel, Vol. V*, Kluwer Academia Publishers, La Haya, 1994.

Immanuel Kant:

—, *Crítica de la razón pura*, Taurus, México, 2006.

—, *Antropología en sentido pragmático*, Alianza Editorial, Madrid, 1991.

Platón:

—, *Diálogos*, Vol. I, IV y V, Gredos, Madrid, 2000.

—, *Oeuvre complètes*, Gallimard, París, 1985.

—, *The Republic*, Basic Books inc, New York, 1968.

—, *La República*, UNAM, México, 2000.

—, *The Republic*, OUP, Oxford, 1993.

Obras complementarias

Arendt, Hannah, *El concepto de amor en san Agustín*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2001.

Aristóteles, *Metaphysics*, 2 vol., Clarendon Press, Oxford, 1997.

Annas, Julia, *An Introduction to Plato's Republic*, Clarendon Press, Oxford, 1981.

Arabi, Ibn, *Tratado del amor*, Edaf, Madrid, 1996.

Bergson, Henry, *Oeuvres*, PUF, París, 2001.

Biemel, Walter, *La "Montagne Magique" phénoménologique en Husserl*, ed. Eliane
Escoubas y Marc Richir, Ed. Jérôme Millon, Grenoble, 2004, p. 207-218.

—, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica de Husserl y las anotaciones de Heidegger
al mismo* en E. Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, UNAM, México,
1990. p. 147-179.

Bobonich, Charles, *Plato's Utopia Recast*, Clarendon Press, Oxford, 2002.

Bruzina, Ronald, *Edmund Husserl & Eugen Fink*, Yale University Press, New Haven &
London, 2004.

Cairns, Dorion, *Conversations with Husserl and Fink*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1976.

- Caputo, John, *The question of being and transcendental phenomenology: reflections on Heidegger's relation to Husserl, Martin Heidegger. Critical Assessments, Vol. II*, ed. C. Marcann, Routledge, NY & Londres, 1999, p 327-344.
- Chesterton, Gilbert Keith, *Orthodoxy*, House of Stratus, Inglaterra, 2001.
- Coriando, Paola-Ludovika, *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2002.
- Courtine, Jean-François, *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, París, 1990.
- , *Suarez et le système de la métaphysique*, PUF, París, 1990.
- Cristin, Renato (ed.), *Phänomenologie (1927) en Philosophische Schriften, PHS 34*, Duncker & Humbolt, Berlín, 1999.
- Depraz, Nathalie, *Introduction du traducteur en Eugen Fink, Sixième méditation cartésienne*, Ed. Jérôme Millon, Grenoble, 1994, p. 15-53.
- Ferdinand Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, París, 1950.
- Escoubas, Eliane y Richir, Marc (ed.), *Husserl*, Ed. Jérôme Millon, Grenoble, 2004.
- Fink, Eugen, *Sixth Cartesian Meditation*, Indiana University Press, Bloomington & Indianápolis, 1995
- , *De la phénoménologie*, Les Éditions de Minuit, París 1974.
- , *Proximité et distance*, Ed. Jérôme Million, Grenoble, 1994.
- , *Curso sobre los conceptos filosóficos fundamentales: ser-verdad-mundo*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1957.
- Ferreira, Boris, *Stimmung bei Heidegger. Das Phänomen der Stimmung im Kontext von Heideggers Existenzialanalyse des Daseins*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, Londres, 2002.
- Gadamer, Hans-Gorge, *Plato als Porträtist en Gesammelten Werke VII*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1991, p. 227-242.
- , *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002.
- Gill, Charles, *Plato and the Education of Charcter en Archiv für Geschichte der Philosophie*, Año 67, No. 1, Alemania, 1985, p. 23-45.
- Gilson, Étienne, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, París, 1983.

- Granel, Gérard, *Remarques sur le rapport de Sein und Zeit et de la phénoménologie Husserlienne en Durchblicke, Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1970, p. 350-368.
- Halperin, David, *Platonic Erôs and What Men Call Love en Plato, Critical Assessments*, ed. N. Smith, Routledge, London, 1998.
- , *Plato and the Erotic of Narrativity en Oxford Studies in Ancient Philosophy: Supplementary Volume 1992*, ed. Klagge & Smith, Clarendon Press, Oxford, 1992, p. 93-130.
- Held, Klaus, *Husserl's Phenomenological Method en The New Husserl*, (ed) Donn Welton, Indiana Univeristy Press, Bloomington & Indianápolis, 2003, p. 3-31.
- , *Husserl's Phenomenology of Life-World*, en *The New Husserl*, (ed) D. Welton, Indiana Univeristy Press, Bloomington & Indianápolis, 2003, p. 32-64.
- , *Heidegger and the principle of phenomenology en Martin Heidegger. Critical Assessments, Vol. II*, ed. C. Marcann, Routledge, NY & London, 1999, p. 303-325.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von, *La segunda mitad de Ser y Tiempo*, Trotta, España, 1997.
- Irwin, Terence, *La ética de Platón*, UNAM, México, 2000.
- Lacoste, Patrick, *Tonalité d'affect en Revue Épokhè No. 2: Affectivité et pensée*, Ed. Jérôme Millon, Grenoble, 1991, p. 175-206.
- Landgrebe, Ludwig, *El camino de la fenomenología*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1968.
- Laplace, Pierre-Simon, *Essai philosophique sur les probabilités*, Christian Bourgois, París, 1825.
- Le Brun, Jacques, *Le pur amour de Platon à Lacan*, Seuil, París, 2002.
- Leyte, Arturo, *Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.
- Liddell, H. & Scott, R., *Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1996.
- Marion, Jean-Luc, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, París, 2004.
- , *El fenómeno erótico*, Ediciones literales & El cuenco de plata, Argentina, 2003.
- (ed.), *Phénoménologie et métaphysique*, PUF, París, 1984.

- Marty, François, *Raison pure, affectivité* en *Revue Épokhè No. 2: Affectivité et pensée*, Ed. Jérôme Millon, Grenoble, 1991, p. 9-34.
- McCabe, M.M., *Plato's Individuals*, PUP, Princeton, 1999.
- Ott, Hugo, *Martin Heidegger. En camino a su biografía*, Alianza Universidad, Madrid, 1992.
- Padilla Rodríguez, J. Teresa, *Reducción y angustia: el problema filosófico y las condiciones de su aparición* en *La posibilidad de la fenomenología*, ed. Agustín Serrano de Haro, Editorial Complutense, Madrid, 1997, p. 97-184.
- Pender, Elizabeth, *Spiritual pregnancy in Plato's Symposium* en *Classical Quarterly XLII*, London, 1992, p. 72-86.
- Rendón, Pablo, *Filosofía desde el temple de ánimo. La "experiencia fundamental" y la teoría del "encontrarse" en Heidegger*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2005.
- Richardson, William J., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1967.
- Rodemeyer, Lanei, *Developments in the Theory of Time-Consciousness, An Analysis of Protention* en *The New Husserl*, ed. D. Welton, Indiana University Press, Bloomington & Indianápolis, 2003.
- Ross, Sir David, *Plato's Theory of Ideas*, OUP, Oxford, 1951.
- Sanabria, José R., *Filosofía del hombre*, Porrúa, México, 1987.
- San Agustín, *Conocer y amar: el amor en los libros VIII y IX de La Trinidad*, Ed. Desclee de Brouwer, Bilbao, 1999.
- Santander, Rodolfo, *Trabajo y praxis en "El Ser y el Tiempo" de M. Heidegger. Un ensayo de confrontación con el marxismo*. UAP, Puebla, 1985.
- Santi, R., *The dialectic of Good and Evil in the Republic and its connections with the One and the Many* en *New Image of Plato: Dialogues on the Idea of the Good*, Academia Verlag, Alemania, 2002, p. 170-182.
- Schelling, F.W.J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos en ella relacionados*, Anthropos Editorial, Barcelona, 1989, p. 283.
- Spiegelberg Herbert, *The phenomenological movement*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1960.
- Thomä, Dieter (ed.), *Heidegger Handbuch, Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart, J.B. Metzner Verlag, 2003.

- Welton, Donn, *The Other Husserl*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 2000.
- , *El mundo como horizonte trascendental* en *La Lámpara de Diógenes*, No. 12 y 13, vol. 7, BUAP, Puebla, 2006, p. 98-113.
- Xolocotzi, Ángel, *Fenomenología de la vida fáctica*, Universidad Iberoamericana & Plaza y Valdéz, México, 2004.
- , *Phainomenon y pathos. Perspectivas del giro disposicional-afectivo en la fenomenología hermenéutica* en *El futuro de la filosofía*, ed. Francisco Galán, Ángel Xolocotzi et al., Universidad Iberoamericana, México, 2004, p. 125-136.
- , *Fundamento, esencia y Ereignis. En torno a la unidad del camino del pensar de Martin Heidegger* en *Éndoxa: Series filosóficas* No. 20, Madrid, 2005, pp. 733-744.
- Zahavi, Dan, *Self-awareness and Affection* en *Alteity and Facticity. New Perspectives on Husserl*, ed. N. Depraz y D. Zahavi, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, Londres, 1998, p. 205-228.
- , *Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness* en *The New Husserl*, ed. D. Welton, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 2003, p. 157-180.
- Zirión, Antonio, *Glosario-guía para traducir a Husserl*, disponible en www.filosoficas.unam.mx/~gth/gthi.html/, hasta la actualización del 23 de julio de 2002.
- , *Diccionario Husserl* en www.diccionariohusserl.org, hasta la actualización de junio de 2007.

Anexos a la tesis

Primera parte

Anexo I

“¿Qué podría colmar con más luz que tener en los mismos instantes todos los fascinantes sobresaltos de ir al exterior combinados con toda la seguridad humana de regresar de nuevo a casa? [...] Al menos para mí, esto es el problema fundamental para los filósofos [...] ¿Cómo podemos arreglárnoslas para estar al mismo tiempo extrañados del mundo y con todo estar en casa en él?” Gilbert Keith Chesterton, *Orthodoxy*, House of Stratus, Inglaterra, 2001, p. 2.

Anexo II

República, (490a8-490b7) Ἄρ' οὖν δὴ οὐ μετρίως ἀπολογησόμεθα ὅτι πρὸς τὸ ὄν πεφυκῶς εἶη ἀμιλλᾶσθαι ὃ γε ὄντως φιλομαθῆς, καὶ οὐκ ἐπιμένοι ἐπὶ τοῖς δοξαζομένοις εἶναι πολλοῖς ἐκάστοις, ἀλλ' ἴοι καὶ οὐκ ἀμβλύνοιτο οὐδ' ἀπολήγοι τοῦ ἔρωτος, πρὶν αὐτοῦ ὃ ἔστιν ἐκάστου τῆς φύσεως ἄψασθαι ᾧ προσήκει ψυχῆς ἐφάπτεσθαι τοῦ τοιοῦτου-προσῆκει δὲ συγγενεῖ- ᾧ πλησιάσας καὶ μιγεῖς τῷ ὄντι ὄντως, γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν, γνοίη τε καὶ ἀληθῶς ζῶη καὶ τρέφοιτο καὶ οὕτω λήγοι ὠδίνος, πρὶν δ' οὔ;

Anexo III

Para J-F Courtine, siguiendo en esto a E. Gilson, lo que se denomina la “metafísica general cartesiana”, en realidad debería ser visto como la “metafísica escolástica-cartesiana”, pues es a través de la discusión metafísica de la escolástica, vista a través de F. Suárez, que Descartes concibe su idea de la *mathesis universalis*. Ver Jean-François Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, PUF, Paris, 1990, p. 482-495, y Ver Étienne Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, París, 1983, en especial p. 273-290.

Anexo IV

Una de las respuestas al problema del “contacto” entre cuerpo y alma —la que se expone en *Las pasiones del alma*— es que el “punto” en que el cuerpo y el alma ejercen sus funciones es la glándula pineal del cerebro. De modo que ella es el asiento del alma en el cuerpo. Los afectos del cuerpo excitan los espíritus animales y los nervios distribuidos en todo el cuerpo que convergen en dicha glándula, que a su vez “mueve” al alma por medio de las percepciones y, viceversa, el alma mueve al cuerpo por medio de la glándula. Sin embargo, cómo se da “el contacto último”, por decirlo de una manera, entre la glándula y el alma no es explicado. Ver Descartes, *Les passionnes de l'âme*, p. 1112 y 1114-15.

Segunda Parte

Anexo I

Un caso ejemplar de la implantación del método de la ciencia natural, que determinó la actual tendencia dominante de las “ciencias sociales”, al menos en su aspecto experimental, fue el *Ensayo filosófico sobre la probabilidad* de Laplace (1795). En lo fundamental la idea de Laplace era que, así como la interpretación de la naturaleza, los acontecimientos humanos debían ser considerados también como “estados presentes” que son el efecto de un “estado anterior”, de modo que conociendo los fenómenos observables del presente es posible pronosticar leyes generales de un estado global de circunstancias históricas, sociales, culturales, etc. Para él, mediante el método del cálculo de probabilidades era factible determinar la legalidad de una

diversidad imponderable de acontecimientos humanos como si se tratara de la suma de posibilidades de eventos favorables; así que la historia es vista básicamente como un juego de azar. Lo importante es que, desde esta perspectiva de la historia, se asume como comprendido de suyo que algo sea dado, que la historia sea dada, sin cuestionar las condiciones de su donación. Ver Pierre-Simon Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, Christian Bourgeois, Paris, 1825.

Anexo II

En la primera parte de su curso de 1925 *Phänomenologische Psychologie*, Husserl contextualiza el trabajo fenomenológico de las *IL* dentro de los intentos tanto de Brentano como de Dilthey por fundar las ciencias del espíritu desde una psicología descriptiva. De manera que su psicología fenomenológica no sólo estaba en plena concordancia con el rechazo del causalismo y del objetivismo por parte de estos dos, sino que bien podría ser considerada como una apropiación y una radicalización de la tarea filosófica que ellos se habían impuesto. A partir de la autointerpretación hecha por Husserl de sus *IL* es posible reconsiderar la relación entre este y Dilthey que, por lo general, ha sido vista únicamente a partir de la crítica del primero al segundo en el famoso artículo de 1911 de la revista *Logos*, “La filosofía como ciencia estricta”. Dilthey fue un entusiasta de las *IL* desde su publicación y Husserl estuvo en deuda con él por la idea de una psicología descriptiva; por haber podido describir los actos psíquicos como vivencias y el alma como unidad de dichas vivencias. También por haber apuntado en dirección de la historia como constituyente de la génesis de lo individual, aunque esto último sólo se dejó ver parcialmente hasta la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, pero presente ya desde principios de la segunda década del siglo pasado en sus manuscritos de trabajo. Para poder comprender la relación entre Husserl y Dilthey de una manera más profunda, conviene comenzar por consultar los tres artículos de Jean-Claude Gens: “Du premier impact de la rencontre entre Dilthey et Husserl à la critique de *Logos* (1910-1911)”; “La communauté de pensée entre Husserl et Dilthey (1912-1925)”; “Les travaux de Husserl en direction d’une herméneutique de la vie historique”. Los tres en: Heidegger, *Les conférences de Cassel* (1925), Vrin Paris, 2003, p. 9-55.

Anexo III

Si tomamos como punto de referencia nuestra exposición de la idea de la filosofía en Kant, debemos recordar que el *conocimiento finito humano* está constituido por dos síntesis mediadas por la síntesis de la imaginación: la de la intuición sensible y aquella del entendimiento. También vimos que la primera se constituye como el modo en que “la naturaleza” afecta al sujeto, es decir, el modo en que se le da algo en la experiencia. Si esto es así, el idealismo no consiste en otra cosa que en afirmar que el sujeto está dotado de plena facultad para darse a sí mismo todo lo que necesita para conocer, de modo que ente y mundo quedan inmersos no sólo en cuanto algo que aparece-a, sino en lo que ellos son, dentro del sujeto. El idealismo es, pues, un subjetivismo extremo. Husserl, de modo independiente a Kant, tuvo en claro esto al comprender la presencia de un objeto intencional como la venida a la presencia de un objeto en un acto de cumplimiento identificador, esto es, en la evidencia. Dicho de otro modo, Husserl reconoce a su modo la independencia del ser ente, pero a su vez comprende su relatividad fenoménica respecto del sujeto. Por ello no es extraño que Husserl bautice a su idea de la filosofía fenomenológica como “idealismo trascendental”, obviamente haciendo eco a Kant, aunque con ello miente algo distinto.

Anexo IV

Aquí hay un equívoco del que no es fácil librarse. Hablamos de los dos sentidos en que nos hemos referido al mundo: primero, a la apariencia trascendental del mundo que indica la experiencia del mundo en la actitud natural en que aparece como “allende” la inmanencia efectiva de los actos psíquicos; luego, cuando hablamos del *a priori* trascendental del mundo, con lo que nos referimos a la constitución de sentido del mundo desapercibida en la actitud natural y, no obstante, copresente en todo acto que se refiere al ente en cuanto objeto. Es por el sentido trascendente del mundo en este segundo sentido por lo que se pregunta la fenomenología trascendental de Husserl: ¿qué es aquello que me permite en mi conducta natural con objetos pasar de un modo de objeto a otro? Por ejemplo, ¿cuál es la articulación del sentido que permite que a partir de un objeto material coporalmente presente (*Ding*) dado en mi atención, se me dé un objeto inmaterial que aparece en mi atención con pleno sentido presente? ¿Cómo, al serme dada la experiencia de una roca blanca

suave, se me puede dar en el mismo acto de experiencia el sentido de un pedazo de tiza con el que puedo escribir en el pizarrón o con el que he hecho un dibujo días atrás? En la presencia de todo objeto está copresente el mundo y es él quien da a los actos intencionales tanto su dirección como su organización teleológica. Del mismo modo que en Kant el tiempo es definido como la condición formal *a priori* de todo fenómeno, de todo objeto, incluso del yo objetivo, fenoménico, así Husserl hace del mundo la condición *a priori* trascendental del contenido (significativo: el sentido) y del modo en que todo objeto ya ha aparecido, es decir, ha sido dado como un objeto para la conciencia, incluso de nosotros mismos en cuanto objetos, “hombre”, “alma”, “persona”.

Puesto desde la tipología de modos esenciales (eidéticos) de darse algo en general, ¿cuál es la conexión entre el modo de un tipo y otro?, ¿cuál es el *a priori* correlacional que da cuenta del orden entre diferentes regiones? esto no puede serlo una región misma. Lo que es lo mismo: la conciencia en cuanto es intuita y descrita en términos de su estructura *a priori*, puede ser un objeto, pero en cuanto objeto no nos puede proveer del suelo necesario de un objeto cualquiera. Región, psique o naturaleza no pueden ser el sostén de todos los modos de venir a la presencia.

Anexo V

La convicción husserliana de que la llamada “evidencia absoluta” es el criterio último del conocimiento, queda expresada en el §24 de las *Ideas I* que lleva por título “el principio de todos los principios”: “*toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento, que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así en su realidad corpórea) en la ‘intuición’, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da.*” *Ideas I*, p. 58.

Anexo VI

Es imposible que sigamos aquí el desarrollo completo de la reducción trascendental en dichas obras; sin embargo, es importante señalar que lo característico en cada una de ellas es que el motivo de la reflexión es la fundamentación de una filosofía primera en cuanto explicación de la posibilidad del conocimiento, y que esta tiene como tema la conciencia trascendental hecha accesible al análisis por la reducción (cartesiana) fenomenológica. Otro punto importante es que aún cuando el tema de *Lógica formal y lógica trascendental* es el *a priori* de la conciencia trascendental, en dicha obra se tematiza al mundo no sólo como correlato de la conciencia, sino como constitutivo *a priori* trascendental, lo que permite a Husserl hablar de la síntesis pasiva de la donación de los fenómenos, la cual no es posible de explicar desde el análisis de la conciencia intencional ni puede ser explicada sin tomar en cuenta la función constitutiva del tiempo, que había sido expresamente abstraído de todo análisis fenomenológico en *Ideas I*. Finalmente, debemos considerar la siguiente observación: las *Meditaciones cartesianas* que repiten por última vez los motivos cartesianos de la fenomenología trascendental de Husserl, sólo fueron publicadas expresamente por él en francés, y esto fue así porque, a su modo de ver, dicha obra era completamente inadecuada para el público alemán, y en especial para las objeciones hechas a finales de los años veinte del siglo pasado por G. Misch y por M. Heidegger a su filosofía. Ver Cairns, *Conversation with Husserl and Fink*, 22/8/31, p. 20.

Anexo VII

Al parecer, hacia 1925 Heidegger era plenamente consciente de que el cuestionamiento filosófico de su maestro se hallaba “en continuo movimiento”, por lo que reconocía no tener suficiente orientación “acerca de la posición actual de sus investigaciones [...]”. Esto nos indica que, al menos hasta aquel año, Heidegger —lo que no podemos decir de todos los comentaristas que se han apropiado de la anticrítica heideggeriana— consideraba que su caracterización de la filosofía de su maestro se había quedado “en cierto modo un poco anticuada” respecto de los desarrollos posteriores a la investigación husserliana (*PHT*, p. 155). Pensamos que este testimonio nos deja ver que hacia 1925 Heidegger dejaba abierta, hasta cierto punto, la posibilidad de que las investigaciones futuras de Husserl mostraran algún cambio o autocrítica de la vía cartesiana. Como ya mencionamos, las tres obras publicadas en vida de Husserl, y a las que Heidegger haría referencia en años posteriores, vuelven a presentar una y otra vez la vía cartesiana de la reducción, lo que, a nuestro parecer, hizo que Heidegger considerara como definitiva su anticrítica a Husserl.

Sin embargo hoy en día contamos con trabajos como *Filosofía primera Vol. II.*, obra que ya no tiene el propósito de proyectar ingenuamente la idea de una protociencia a partir de un yo absoluto à la Fichte, sino de comenzar a probar la posibilidad de esa fundación. En ella Husserl se pregunta si, en todo caso, con la supuesta certitud apodíctica del yo trascendental no corremos el riesgo de caer en una ilusión trascendental. Por lo que “siempre nos encontramos confrontados con la gran tarea de una *crítica apodíctica de la experiencia trascendental*” (*Erste Philosophie, Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1956, p. 170). Esto es una pequeña prueba de que para Husserl, ya hacia mediados de los años veinte, no sólo el punto de vista natural puede estar determinado por la aceptación ingenua de preconceptos, sino que incluso el punto de vista filosófico trascendental no está exento de ello. Ver Bruzina, *Edmund Husserl & Eugen Fink*, p. 111.

Tercera parte

Anexo I

En el semestre de invierno de 1923 Heidegger asumió la cátedra que Husserl buscó para él en Marburgo. Desde entonces y hasta la primavera de 1926 cuando, a razón del cumpleaños de Husserl Heidegger le dedicó *Ser y tiempo*, publicado al año siguiente, la relación entre ellos había permanecido ilesa. Incluso a finales de 1927, cuando *Ser y tiempo* había sido ya publicado en el anuario de fenomenología, Heidegger parecía sostener, todavía, que su trabajo fenomenológico se insertaba dentro del ámbito inaugurado por su maestro.¹

Pero después del intento fallido de publicar junto a Heidegger un artículo sobre “la fenomenología” para la *Encyclopaedia Britannica* (verano a diciembre de 1927) y de la publicación de *Lógica formal y lógica trascendental* (1929), Husserl encontró el tiempo para estudiar durante dos meses la obra que le había sido dedicada dos años antes, así como una obra posterior; *Kant y el problema de la metafísica*.² En una carta del 6 de enero de 1931, Husserl cuenta su experiencia a su amigo, y antiguo discípulo de Munich, A. Pfänder:

Llegué al perturbador resultado de que yo filosóficamente no puedo hacer nada con esta profundidad heideggeriana, con esta genial acientificidad; que la crítica de Heidegger, abierta y velada, reposa en toscos malentendidos; que él está empeñado en la construcción de un sistema filosófico de tal especie que hace imposible perpetuamente lo que yo he contado siempre como la tarea de mi vida. Desde hace tiempo, todos excepto yo se habían dado cuenta de esto.³

Al retirarse Husserl de la universidad, Heidegger ocupó su puesto, y a principios del semestre de verano de 1929 pronunció la célebre conferencia *¿Qué es metafísica?* A ella asistió Husserl con la esperanza de que su amigo, y hasta no hacía mucho discípulo, se mostrara como el sucesor de su trabajo. Sin embargo, nada de Husserl o de la fenomenología trascendental, en el sentido en que él la había desarrollado hasta entonces, se mencionó en dicha conferencia. En la misma carta a Pfänder:

La fenomenología de Heidegger es algo completamente diferente a la mía; sus lecciones académicas como su libro, en vez de ser un perfeccionamiento de mi trabajo científico son, abierta o disimuladamente, ataques dirigidos para desacreditarlo en lo más esencial.⁴

Antes de aquella conferencia sólo hubo un último trabajo de colaboración en conjunto: la edición hecha por Heidegger de los manuscritos correspondientes a la *fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente* (1928), trabajo que dejó poco contento a Husserl. Después de estos dos eventos, como explica a Pfänder, toda relación personal o intelectual con Heidegger se redujo al mínimo. Husserl dedicó expresamente su “Epílogo”⁵ (otoño 1929) de la traducción inglesa de *Ideas I* a exponer lo que, a su parecer, era la fuente de las malas interpretaciones de su fenomenología trascendental —debida, fundamentalmente, a omisiones o

¹ Husserl creyó que así era, a pesar de su confesa imposibilidad de comprender de qué manera era esto posible: “Naturalmente, cuando en 1927 *Ser y tiempo* fue publicado, yo estaba extrañado por el novedoso lenguaje y estilo de pensamiento. Al principio confié en su insistente explicación: era el continuador de mi investigación, [...] Constantemente él mismo negó que traiciona mi fenomenológica trascendental y me remitía a su futuro segundo volumen.” Husserl, *Brief an Alexander Pfänder vom 6.I.1931*; *Edmund Husserl - Martin Heidegger: Phänomenologie (1927)* en *Philosophische Schriften, PHS 34*, ed. Renato Cristin, Duncker & Humboldt, Berlín, 1999, p. 68.

² Ver Husserl, *Brief an Alexander Pfänder vom 6.I.1931*.

³ *Ibid.*, p. 70.

⁴ *Ibid.* p. 68-69.

⁵ Ver *Ideas I*, p. 372-395.

errores en la interpretación de la reducción trascendental—, incluyendo, claro está, la de Heidegger. En 1931 dictó la conferencia *Fenomenología y Antropología* en Frankfurt, Berlín y Halle, en la cual desarrolló las consecuencias de la crítica hecha en el “Epílogo”: al no comprender la reducción trascendental, resulta imposible distinguir entre la fenomenología trascendental de una psicología pura y, finalmente, de una antropología mundana. Consecuencias que, a los ojos de Husserl, fueron el punto de partida de la reflexión de Heidegger en *Ser y tiempo*, así como del *idealismo ontológico* de Scheler.⁶ La presente disertación no es el lugar para discutir ampliamente en qué acierta y en qué se equivoca esta crítica.

Anexo II

Si entendemos bien, según A. Xolocotzi se debe distinguir entre el concepto desformalizado de fenomenología, de Husserl, y el concepto formal llevado a cabo por Heidegger en el §7 de *ST*. Ver Angel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica*, p. 62. Sin embargo, de acuerdo con R. Bruzina, E. Fink es más radical en este punto, al caracterizar la idea de la fenomenología en dicho párrafo de *ST* como una desformalización más del concepto de fenomenología desde el momento en que se privilegia a un ente, el *Dasein*, en cuanto acceso a la pregunta por el sentido del ser. Para Fink, el concepto formal de la fenomenología no se obtiene preguntado a un ente, sea la naturaleza o dios (Aristóteles), la conciencia trascendental (Kant y Husserl) o el *Dasein* (Heidegger), sino cuestionando directamente a lo no-ente (μη ὄν), al horizonte del sentido de ser, al mundo. De modo que el concepto formal de fenomenología sería el de una meóntica y no una ontología fundamental como la del *Dasein* en *ST*. Ver Bruzina, *Edmund Husserl & Eugen Fink*, p. 128-152. Ver también, Fink, *Curso sobre los conceptos filosóficos fundamentales: ser-verdad-mundo*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1957.

Anexo III

En la introducción de *PPF* Heidegger afirma que “la filosofía es la ciencia del ser” y que sólo puede concretizarse como una ontología fenomenológica del *Dasein*, la cual tiene como componente fundamental de su método a la reducción fenomenológica en sus tres aspectos (reducción, construcción y destrucción). Sin embargo, como él mismo indica, esta es una consideración preliminar de la idea de la filosofía, idea que sólo puede ser expuesta en pleno sentido una vez desarrollados los “elementos” o “problemas” que componen la investigación filosófica, es decir, hasta las dos últimas secciones del tercer y último capítulo según el plan del tratado, de la misma manera en que Kant sólo expone la idea de la filosofía hasta la doctrina trascendental del método en la *CRP*, y del mismo modo en que E. Fink sólo trabaja la idea de la fenomenología hasta su *Sexta meditación cartesiana o doctrina trascendental del método fenomenológico*. Ver *PPF*, p. 49-50.

Anexo IV

De modo que, a nuestro entender, una comprensión adecuada de la posibilidad misma de la fenomenología se presupone a sí misma; la consecuencia directa de esto es que no es posible interpretar dicha máxima antes de haber comprendido qué quiere decir fenomenología, pues en cuanto ella, de buenas a primeras, se presentifica en el experimentar primordial del ente en el mundo como una máxima, no nos indica nada esencial respecto de la posibilidad de la fenomenología. Es, en todo caso, un comienzo para la fenomenología, pero de ninguna manera expresa ya y siempre algo así como un principio esencial acerca de sí. Salvo algunas honrosas excepciones (“el ser es, el no ser no es”, “todo es uno”, “ser y pensar son lo mismo” etc.) resulta poco menos que imposible sintetizar la posibilidad de la filosofía en unas cuantas palabras. Si se quisiera construir una especie de aforismo fenomenológico con la tan conocida máxima, esto implicaría una reconstitución de su sentido mundano a un sentido trascendental, pero ello significaría haber comprendido ya qué es la fenomenología.

⁶ Husserl, *Phänomenologie und Anthropologie in Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Kluwer Academic Publishers, La Haya, 1988, p. 180.

Anexo V

Consideremos, por ejemplo, “este pedazo de tiza blanca” y preguntemos ¿qué es esto? En el experimentar la tiza ella se presenta ante todos nosotros como una cosa ahí de la naturaleza, pero además, para el cantero que extrae este material *es* el producto que le provee su sustento; pero además, para el estudiante *es* el proyectil que piensa lanzar a un compañero distraído; pero además, para el profesor *es* el utensilio con el que escribe en la pizarra; pero además, para mí no sólo *es* algo que está ahí o que *es* un útil, sino que *es* la referencia a algo co-presente en su experienciarla, digamos, las manos de mi padre impregnadas de tiza blanca al llegar a casa después de dar clase; pero además, para un escalador comprometido que progresa solo en la verticalidad de las paredes montañosas, la tiza en sus manos proporciona la adherencia a la superficie rocosa, *es*, pues, su vínculo vital con la montaña, y en ese sentido, *es* el límite entre ser o dejar de ser en este mundo, en este caso, para el escalador la tiza *es* algo sacro. En todos los casos el pedazo de tiza *es* uno y el mismo; no obstante, su sentido en el experienciar de cada caso *es* diferente. ¿Cómo es posible la diferencia de sentido en la mismidad fenoménica de dicho ente?

Desde el punto de vista fenomenológico del análisis en *Ideas II*, diríamos *grosso modo* lo siguiente: si consideramos el experienciar de la tiza desde el esquema de la actitud natural analizada filosóficamente desde una actitud fenomenológica trascendental, ella *es* un fenómeno intencional de la conciencia. Para Husserl, el nivel primordial de la constitución intencional de dicho fenómeno es su donación material (hylética) en la percepción pura, la cual define la validez objetiva de la experiencia primordial de dicho ente. A partir de esta protodonación de la cosa, los diferentes sentidos de ser tiza, es decir, de valer como tal, se estructuran sintéticamente en los estratos superiores o regiones de objetividad constituidas por la conciencia. De manera que al nivel primordial de la cosa “tiza” se va sobreponiendo —por medio de la síntesis de la conciencia entre esta protodonación y los niveles superiores de objetividad— la validez de la tiza, como objeto natural, espiritual, etc. Lo que la tiza *es* se determina en cada caso por lo que vale como objeto para la conciencia, es decir, a partir de las diferentes maneras en las que puede ser conocida. Dicho de otra manera, los diferentes modos en que el “es” de la tiza se determina como esto o aquello, se establecen como una efectuación sintética de la conciencia a partir de su irreductible donación hylética en la percepción. Esta determinación del ‘es’ en cuanto síntesis de la conciencia, constituye lo que hemos nombrado anteriormente como el psicologismo trascendental en el Husserl de la vía cartesiana, y que se expone en las p. 77-79 de la presente disertación.

Lo importante es que, siguiendo el esquema de *Ideas II*, el ente hombre es experienciado de la misma manera que la cosa, de modo que los diferentes niveles de su objetividad (en cuanto cuerpo, alma, espíritu y persona) se constituyen también por estratos, sin quedar clara la relación entre el “individuo” humano que se analiza constitutivamente y dicho individuo en cuanto él mismo es conciencia trascendental constituyente. Este modo de “tematizar teóricamente” al ente hombre que es experienciado por el yo que fenomenologiza (según la crítica de Heidegger y Fink que noematiza dicho experienciar), es lo que todavía se define en las *Meditaciones Cartesianas* como empatía (*Einfühlung*); el otro es aprehendido primariamente en cuanto objeto del mundo, esto es, en cuanto cuerpo orgánico: “así ligados de un modo peculiar a los cuerpos orgánicos, como objetos psicofísicos, los otros son en el mundo”. A partir de esta donación de la corporalidad del otro, el fenomenólogo reconstituye las determinaciones del otro en cuanto un yo puro (Ver Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, Tecnos, España, 1997, p. 130-140). Sin embargo, según las objeciones de Heidegger y de Fink a la vía cartesiana, en la empatía el modo de ser fáctico (*Dasein*) del otro sólo es experimentado en cuanto representación y no experienciado en cuanto siendo *Dasein*; el ámbito de las representaciones es el ámbito de la psicología, incluso de la psicología trascendental, y no el ámbito de la filosofía, que se ocupa del ser del ente como tal y no meramente como representado.

Husserl fue cada vez más conciente de esta dificultad; ello explica que sólo *Ideas I* fuese publicado por él, reteniendo los otros dos volúmenes del proyecto de *Ideas* así como la propia publicación de las *Meditaciones Cartesianas* en alemán. Hacia principios de los años veinte del siglo pasado, comenzó a “integrar” su investigación sobre la conciencia del tiempo —que había sido puesta fuera de consideración en *Ideas I*— a su concepción arquitectónica de la fenomenología trascendental. Entre muchas cosas, uno de los primeros resultados fue darse cuenta de que toda síntesis de la conciencia presupone ya una donación de sentido anterior a dicha síntesis (Ver *Analysen zur passiven Synthesis*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1966). Formalmente, iterar esta donación como una síntesis anterior de la misma conciencia sería caer en un regreso al infinito, por lo que esta donación tiene que ser interpretada como una síntesis pasiva de la conciencia y, finalmente, como una síntesis que antecede absolutamente al ahora primordial del yo conciente; síntesis que es denominada “protención” y que es analizada en su sentido pleno a partir de 1929 en los manuscritos recientemente publicados en *Husserliana* (2006) como *Últimos textos acerca de la constitución del tiempo*

(1929-1934). *Los Manuscritos-C*. Ver Lanei Rodemeyer, *Developments in the Theory of Time-Consciousness, An Analysis of Protention in The New Husserl*, ed. D. Welton, Indiana University Press, Bloomington & Indianápolis, 2003, p. 125-156.

Anexo VI

Klaus Held estaría de acuerdo con nuestra caracterización del modo en que acontece la reducción fenomenológica en *Ideas I*, pues para él, al igual que para Heidegger, aquello que se omite en ella es, precisamente, el sentido trascendental efectivo del mundo en cuanto tal, en pos de dar paso al análisis de la inmanencia de la conciencia, esto es, de su donación absoluta. Aunque según su interpretación de *PHT*, al final de cuentas la crítica de Heidegger se mueve también desde una pre-tención que no pone en consideración: el concepto aristotélico de ser. Desafortunadamente, en esta breve disertación no podemos abordar la crítica de Held a Heidegger, ni tampoco la defensa que hace del escepticismo husserliano frente a la “pobre consideración nominalista” que hace Heidegger. Ver Held, *Heidegger and the principle of phenomenology* en *Martin Heidegger. Critical Assessments*, ed. C. Marcann, Routledge, NY & London, 1999, p. 306-308.

Anexo VII

En el protocolo del seminario de Zähringen, Heidegger señala que en *ST* la cuestión de la subjetividad pensada como “conciencia” es puesta entre paréntesis. Incluso en la *Carta sobre el humanismo* (1946), retrospectiva de *ST* llevada a cabo muchos años antes de aquel seminario, Heidegger discute ampliamente que la interpretación de nuestro ser en cuanto *Dasein* no es una mera sustitución de “hombre” sino una “oposición al humanismo”, es decir, un quitar (destruir) lo que ha sido puesto por la tradición sobre nuestro ser, en una palabra —empleando el término que utiliza Fink en su *Sexta meditación cartesiana*—, una deshumanización (*Entmenschung*) de nuestro ser. Ver *Carta sobre el “humanismo”* en *Hitos*, p. 284-285.

Anexo VIII

En su libro *Filosofía desde el temple de ánimo; la “experiencia fundamental” y la teoría del “encontrarse” en Heidegger* (Universidad de Salamanca, Salamanca, 2005) Pablo Rendón se expresa, precisamente, como si los existenciaristas fueran partes del *Dasein*. Al parecer de Rendón, para el Heidegger de *ST* hay una “preeminencia ontológica” del comprender sobre el encontrarse, que se debe a una supuesta recaída por parte de Heidegger en un “planteamiento de corte trascendental”. Tal parece que, para Rendón, en Heidegger sucede como en Kant, porque se expresa como si en *ST* pasara lo mismo que en la segunda edición de la *CRP* en la que se niega la cooriginalidad de las tres facultades del alma dando preeminencia al entendimiento sobre la sensibilidad y la imaginación. A nuestro modo de ver, la interpretación de Rendón es presa de una desafortunada transposición del esquema de la lógica trascendental kantiana al análisis constitutivo del ser del *Dasein*, pues al comprender le atribuye carácter de “espontáneo”, y al encontrarse carácter de “pasivo”, identifica comprender con “voluntad” y encontrarse con receptividad; en suma, habla de la ontología fundamental desde el punto de vista de la psicología. Ver p. 82, 88, 100, 154 y 155.

Anexo IX

Se sabe que Heidegger conoció la filosofía de Bergson y, en efecto, en su curso *LPV* (p. 214-216) Heidegger critica la idea bergsoniana del tiempo en cuanto duración en *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), confrontándola con la idea de tiempo en la *Física* de Aristóteles. Básicamente su crítica consiste en mostrar que la interpretación del tiempo en cuanto duración resulta insuficiente respecto de la idea del tiempo en cuanto número del movimiento pues, para Bergson como para toda la tradición moderna, “número” se dice de una categoría del espacio, especializando con ello el tiempo. Pensamos que en la lección de 1929, *QM*, Heidegger confronta una vez más con el filósofo francés en su concepto de la nada. En el capítulo cuatro de la obra *L'évolution créatrice* (1907), Bergson discute la idea de la nada (*Oeuvres*, PUF, Paris, 2001, p 728-747), a través de tres vías que no es necesario exponer aquí: básicamente concluye que no “hay” la nada, es decir, la nada no “existe” pues siempre hay algo. Así que no es posible que se dé algo así

como la nada en persona, y que su modo de comparecer es siendo algo imaginado o concebido por un sujeto (p. 730). De modo que siendo la nada una imagen es algo, por lo tanto la nada en sí no es tal, sino tan sólo una apariencia y, por cierto, una apariencia al alcance del hombre, pues es él quien la imagina y quien se deja sorprender por su propia ilusión. En todo caso, si para Bergson hay un “no” que posea el hombre, no se trata de una nada absoluta, sino de la falta de algo, “*rien*” (p. 745). La nada en cuanto *rien*, es algo que pertenece al orden de la praxis y no del pensamiento: la falta o vacuidad que siempre puede ser sustituida por otra cosa.

En su conferencia *QM*, pensamos que Heidegger lo contradice punto por punto, aunque no mencione explícitamente a Bergson. En primer lugar al caracterizar de buenas a primeras la nada como algo que es, esto es, como algo ente: “la pregunta se priva a sí misma de su propio objeto.” (p. 96). En segundo lugar, para él no sólo el “no” de la lógica es derivado, sino también el de la praxis tendría que ser derivado respecto de la nada en persona. En tercer lugar, “hay” la nada en el sentido en que “se da” en un experimentar la negación de la totalidad del ente (p. 97). En suma, en esta lección se muestra que la nada *es* aunque no al modo del ente, que puede ser experimentada, y que no es posible reducir su “ser” a la representación o la mera apariencia.

Anexo X

Desde el punto de vista del plan global de *ST*, la analítica existencial sólo puede dar cuenta plenamente de la constitución del *Dasein*, esto es, de la aperturidad, entendida como trascendencia, hasta que se aclare la relación del *Dasein* con el tiempo, es decir, cuando se entienda a cabalidad la presentación del ente como una constitución temporal de su presencia, la temporalización (*Zeitigen*): “La constitución ontológica del *Dasein* se funda en la temporalidad (*Zeitlichkeit*)” (PFF, p. 278). Lo que implica que, respecto de lo dicho hasta aquí en nuestra disertación, se tendría que llevar a cabo una tercera arremetida a fin de comprender cómo la trascendencia está fundada en la temporalidad y cómo el *Dasein* tiene una relación de su ser tempóreo (*Zeitlichkeit*) con el tiempo propio del ser (*Temporalität*). Dicho esto, una confrontación adecuada entre la idea de la filosofía fenomenológica de Husserl y de Heidegger tendría que ser guiada a partir de una discusión punto-contra-punto de la constitución del tiempo de la vida trascendental (lo que Husserl llama “génesis”) respecto de la temporalización de la presencia de algo en la trascendencia, el acontecer (*Geschehen*) (lo que en última instancia Heidegger llama “desocultamiento”). Finalmente, vemos que nuestra disertación es, cuando mucho, un muy apretado preámbulo de la problemática que encierra una verdadera discusión en torno a los fundamentos de la fenomenología filosófica.

Anexo XI

Cuando alguien asciende por la vertiente de una montaña toda su atención está volcada en el ascenso; tal parece que con ello el resto de las cosas que lo circundan, e incluso aquellas que lo cubren de pies a cabeza, palidecen en cuanto objetos de una percepción posible, de una valoración o incluso de una reflexión teórica. Así, las botas no están dentro del campo de percepción del escalador como algo ahí bien definido, en todo caso, se perciben en la medida en que lo ponen de lleno en la ascensión; en ella las botas rinden como ente mientras se camina con ellas y no por el precio pagado, ni por su valor estético, si es que lo tienen. En cuanto que el escalador asciende, está disperso en su respiración, en sus pasos, en los peligros que lo rodean, en el clima, en su meta, en los otros compañeros, en el descenso, esto es, está puesto por completo en las remisiones que constituyen la ascensión. De modo que el escalador no tiene su atención puesta sobre sí mismo expresamente en cuanto siendo *Dasein*, o como sujeto de una percepción, o como sujeto que reflexiona respecto de sí mismo o respecto de sus equipamiento, sino que se percibe como escalador gracias al todo de las remisiones que le posibilitan estar ocupado de lleno en su existencia ascendente.