



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTONOMA DE MÉXICO**



**FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN
FILOSOFIA**

**EL PROBLEMA DEL SER EN EL HORIZONTE DE LA
FILOSOFÍA DE HEGEL**

T E S I S

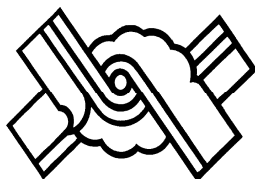
**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN FILOSOFÍA**

PRESENTA:

FERMÍN ZUMANO HERNÁNDEZ

DIRECTOR DE TESIS:

MTRO. JOSÉ IGNACIO PALENCIA



CIUDAD UNIVERSITARIA 2009



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.

ÍNDICE

Introducción general

Capítulo I: GÉNESIS Y ESTRUCTURA DE LA ONTOLOGÍA HEGELIANA

Preliminar

- § 1. El primer momento de la constitución del absoluto: Fichte
- § 2. Schelling o la superación ontológica sobre la filosofía del absoluto de Fichte
- § 3. El perfil de la ontología hegeliana en torno al debate entre Fichte y Schelling
- § 4. La erótica hegeliana como posibilidad de una ontología.
- § 5. El núcleo ontológico de la unidad dialéctica de la sustancia como sujeto

Capítulo II: DE LA INTUICIÓN CATEGORIAL AL SER QUE SE PREGUNTA POR SU SER

Preliminar

- § 1. Excurso sobre las condiciones de la posibilidad de la ontología contemporánea.
- § 2. De la vivencia intencional a la intuición categorial.
- § 3. Del mundo de la actitud natural a la conciencia pura
- § 4. El Dasein como ente señalado de la pregunta que interroga por el sentido del ser.

Capítulo III: LA ONTOLOGÍA DIALÉCTICA ENTRE UNA DIALÉCTICA DEL DESEO Y UNA ONTOLOGÍA DE LA FACTICIDAD

Preliminar

- § 1. Excurso sobre la experiencia dialéctica
- § 2. De la ontología de la vida al saber absoluto
- § 3. Aproximación a la estructura de la vida fáctica y de la ontología de la facticidad.
- § 4. El planteamiento de una ontología dialéctica

INTRODUCCION GENERAL

Nuestra investigación se expone en tres capítulos con sus respectivos apartados y tiene el propósito de constituirse en un discurso en torno a la posibilidad de un planteamiento ontológico. Así, el conjunto del trabajo tiene la meta de proponer los elementos básicos de una ontología con orientación dialéctica o si se prefiere de una ontología dialéctica. Para lograr esto nos ha parecido indispensable volver al espacio en el cual se ha sistematizado y pensado de un modo más profundo la experiencia dialéctica, a saber: la obra de Hegel. Pero, para nosotros no se trata de hacer una mera exposición de filosofemas hegelianos a los cuales les atribuyamos un sentido ontológico; si bien esto sí lo realizamos en nuestra investigación, lo que alimenta nuestro esfuerzo es la posibilidad de proponer un acceso actual a una ontología de orientación dialéctica en el horizonte de la tradición filosófica que representa la obra de Hegel. Por otro lado, esta pretensión nuestra de recurrir a Hegel para plantear actualmente la posibilidad de una ontología dialéctica implica, a nuestro modo de ver, tomar necesariamente en cuenta los avances alcanzados de la ontología contemporánea. Esto nos exigió considerar ciertos textos de la filosofía husserliana y otros textos más de la obra de Heidegger especialmente *Ser y el Tiempo* y los textos cercanos a esta obra.

En efecto, Heidegger y Husserl, desde nuestra perspectiva, están incluidos en el planteamiento de la posibilidad de una ontología dialéctica en cuanto en la actualidad no se puede hablar de ontología sin hacer referencia obligada y en diálogo con tales filósofos. En suma, nuestra investigación que consiste en establecer un planteamiento de una ontología dialéctica tiene como supuesto el entrecruce de tres desarrollos filosóficos de los cuales el hegeliano es el que a nosotros nos parece clave en función de nuestro planteamiento.

Ahora bien, “la obra de Hegel”, como se sabe, es ingente y requiere cabalmente análisis extensísimos que rebasarían con mucho el espacio de la presente investigación. Esta situación obliga necesariamente a practicar una cierta “elección” de algunos textos claves de la obra hegeliana. Y, en el caso presente, esta necesidad es doble en cuanto que no sólo nos vimos obligados

a una selección de algunos textos de Hegel, sino que, también, al plantear el abordaje de la filosofía de Hegel desde su dimensión ontológica implicó la búsqueda de textos claves o los desarrollos que presentaran esa dimensión exclusivamente. Lo dicho de ningún modo quiere decir que nosotros agotemos, con nuestro trabajo de investigación, todas las posibilidades discursivas de Hegel en torno a la dimensión ontológica; de hecho, la investigación presente toma la *Fenomenología del espíritu* como texto central de nuestro análisis. Aún así, pensamos que este carácter central que damos en nuestra investigación a la Fenomenología Hegeliana no es del todo una decisión arbitraria, aunque necesariamente nos exponemos a eso, en el sentido de que para nosotros la fenomenología hegeliana contiene ya, aunque en el plano subjetivo del sistema mismo, los puntos capitales de toda la filosofía de Hegel.

Así, en relación a la filosofía de Hegel, en nuestro primer capítulo “génesis y estructura de la ontología hegeliana”, realizamos un primer abordaje en relación a lo que consideramos una génesis de la ontología hegeliana a partir fundamentalmente de dos contextos que la circunscriben: uno, la obra del joven Hegel del período de Frankfurt, y, otro, que nos ubica en una toma de postura de Hegel en torno al debate entre Fichte y Schelling. Pero, una vez realizado esto, nosotros avanzamos de la génesis de la ontología hegeliana a su dimensión “estructural”. Y, con ello queremos decir que los avances ontológicos alcanzados por Hegel en un período relativamente temprano de su obra tuvieron un papel clave en la conformación del sistema hegeliano y con ello, de su filosofía misma. Para ilustrar nuestra hipótesis de trabajo en torno al papel central de la ontología hegeliana en el sistema, pensamos indispensable recurrir a un texto nuclear de toda la obra hegeliana, a saber: el “prólogo” a la *Fenomenología del espíritu*.

En este sentido, toda nuestra exposición, respecto de la filosofía de Hegel, en esta parte de nuestra investigación, tiene como meta profundizar una *primera premisa* filosófica para nuestro trabajo: lo que pretendemos alcanzar con el análisis de estas obras tempranas de Hegel y con el análisis del “prólogo”, es mostrar la dimensión ontológica de la filosofía hegeliana y romper,

con ello, con el prejuicio filosófico de Heidegger, según el cual la obra hegeliana no muestra ninguna posibilidad de desarrollar un abordaje ontológico de su filosofía. Ciertamente, Heidegger cuando habla de Hegel en *Ser y Tiempo* hace referencia explícita a la *Ciencia de la lógica*, pero a nosotros no nos interesa hacer un trabajo historiográfico de las concepciones heideggerianas de la filosofía de Hegel, nuestra intención es argumentar la posibilidad de una ontología hegeliana o desmarcar a Hegel de una ontoteología; y esto, no quiere decir de ningún modo que la *Lógica* hegeliana sea irrelevante para este trabajo, pero para nosotros un trabajo que estudie las posibilidades ontológicas de la *Ciencia de la lógica* requiere un tratamiento aparte, y por sí sólo lo suficientemente amplio para rebasar cualquier pretensión de incluir semejante tema en cualquiera de los capítulos de la presente investigación.

Ahora bien, una vez que intentamos demostrar la posibilidad de caracterizar la dimensión ontológica de los desarrollos tempranos de la obra de Hegel y su papel clave en la conformación de su filosofía, creímos necesario avanzar a la configuración de una segunda premisa filosófica que correspondería al lugar de nuestro segundo capítulo: “De la intuición categorial al ser que se pregunta por su ser”. En efecto, esta segunda premisa gira en torno a los conceptos capitales de la ontología contemporánea y se sostiene con base en nuestra afirmación de que la clave de la ontología contemporánea se ubica en los desarrollos de la fenomenología husserliana del período de 1900 a 1913 y en la obra de Heidegger de 1927, *Ser y Tiempo*, fundamentalmente. En este capítulo, al igual que en nuestro capítulo primero sobre Hegel, realizamos un primer abordaje de la ontología contemporánea ensayando una exposición que dé cuenta de los desarrollos que fueron necesarios para poder realizar de un modo explícito la pregunta que interroga por el ser en general. En este sentido, para nosotros la posibilidad filosófica de una pregunta que interroga por el ser en general no es sólo la clave de la ontología contemporánea, sino un punto capital para todo discurso filosófico actual. De modo que, con nuestros dos primeros capítulos, nosotros no sólo sostenemos la posibilidad de una ontología dialéctica, sino que sostenemos a su vez, la necesidad de la pregunta por el ser en general. Estas dos premisas filosóficas no sólo tendrán un sentido en el capítulo siguiente, sino que, al mismo tiempo, se problematizarán de tal

modo que crearán la tensión necesaria para desembocar en nuestra tesis central en torno a una ontología dialéctica. En qué consiste esta problemática y su tensión la mostramos en la exposición siguiente con dos premisas filosóficas más:

En nuestro tercer capítulo, “la ontología dialéctica entre la dialéctica del deseo y la ontología de la facticidad”, abordamos la Fenomenología hegeliana a partir de una hipótesis de trabajo según la cual el núcleo ontológico del desarrollo fenomenológico se encuentra a lo largo del capítulo cuarto de la Fenomenología hegeliana. Ahí, nuestra meta es a partir de tal hipótesis de trabajo aclararnos la lógica de la autoconciencia viva. Esta nueva elucidación de la ontología hegeliana va a establecer las líneas fundamentales de nuestra *tercera premisa*. Pero, nuestro planteamiento ontológico final requiere de una premisa más; por ello, en el espacio mismo de nuestro tercer capítulo también avanzamos hacia una cuarta premisa, ahora con Heidegger. En efecto, en un segundo momento de nuestro capítulo intentamos llegar a los conceptos fundamentales de la ontología de la facticidad. Esto es, nuestra meta es establecer la trabazón conceptual de conceptos como “encontrarse”, “estado de yecto”, “temple”, “angustia”, “inhospitalidad” y, por supuesto, “facticidad”.

Ahora bien, en este mismo capítulo también avanzamos a un tercer y último momento. Este momento consiste en el planteamiento de una ontología dialéctica en el marco de nuestras cuatro premisas y en el horizonte de la filosofía de Hegel. Esto es, en este tercer momento intentamos responder una serie de preguntas que en términos amplios podemos formular del modo siguiente: ¿cómo vamos a “conciliar”, si es que se trata de eso, dos planteamientos ontológicos, el heideggeriano y el hegeliano, aparentemente tan radicalmente diferentes? ¿Cómo vamos a enfrentar el aparente “retroceso” que implica “volver” a la filosofía de Hegel? y, si es todavía legítimo “volver” a Hegel, ¿es suficiente para poder extraer de la filosofía hegeliana algo así como una “ontología”? Aún más: ¿es posible a estas alturas hablar de la posibilidad de una ontología, o, no será ya la “ontología” un concepto superado resultado en el mejor de los casos de una moda pasajera? ¿Hay la posibilidad de algo así como una “ontología dialéctica”? ¿Es posible una suerte de pensar

entrecruzado entre el *sein* hegeliano y el *Dasein* heideggeriano por poner un par de conceptos centrales?.

Una última palabra sobre nuestra expresión “ontología de Hegel”: la filosofía hegeliana no puede reducirse simplemente a su dimensión “ontológica”, cuya exploración vamos a realizar en el cuerpo de la presente investigación a partir de los escritos de juventud de Hegel. Es decir, a nosotros nos parece que tal “dimensión ontológica” de la filosofía hegeliana que vamos a intentar mostrar revela la dimensión ontológica de la filosofía de Hegel como clave interpretativa, pero no reducimos la filosofía hegeliana a lo que nosotros hemos identificado con su ontología. Insisto: no pretendemos empobrecer la filosofía hegeliana reduciéndola a una ontología, ni tampoco, afirmamos que la dimensión ontológica de la filosofía hegeliana sea el problema más importante o el único que deba ser considerado, simplemente pensamos que la *explicitación* de la ontología hegeliana es un problemática que reclama los debates de la filosofía contemporánea.

Por último, nos parece necesario aclarar algunos aspectos del uso y concepto de ontología en nuestra investigación: nosotros suscribimos la hipótesis de trabajo según la cual quien ha dado pleno rigor conceptual explícito a la ontología ha sido Martín Heidegger. De ahí, que asumimos los siguientes lineamientos para nuestra investigación:

1. La ontología en términos generales es la posibilidad de hacer explícita conceptualmente la pregunta por el sentido del ser en general y establecer la vía fenomenológica de acceso al ser
2. Se puede decir acertadamente que en Hegel no hay una “ontología” en el sentido contemporáneo del término. Pero, nosotros vamos a sostener que eso no quiere decir que no se pueda desarrollar una “explicitación” de una ontología de Hegel en el sentido estricto. De modo que, sostenemos que el planteamiento ontológico de Heidegger permite la explicitación de ontologías latentes.

Capítulo I: GÉNESIS Y ESTRUCTURA DE LA ONTOLOGÍA HEGELIANA

PRELIMINAR

Este primer capítulo tiene un doble propósito y lo vamos a realizar en tres momentos fundamentales. En relación a los “propósitos”, el capítulo intenta, en primer lugar, establecer que en la filosofía hegeliana se puede revelar una ontología que cumple en lo fundamental con lo planteado en la ontología del siglo XX, aunque no explícitamente. En segundo lugar, intentaremos, mostrar el papel central de la ontología hegeliana en el sistema hegeliano mismo.

En relación a los “momentos” en los que dividimos nuestro capítulo los explicamos uno por uno a continuación: Como primer momento intentamos reconstruir el contexto filosófico de una primera expresión filosófica que concentra en una fórmula el hallazgo ontológico que Hegel alcanza a la altura de 1801, año de publicación del libro en el cual esta expresión se cristaliza: *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Como se ve, el contexto filosófico al que hacemos referencia es aquel en torno al debate que se lleva a cabo entre Fichte y Schelling y del cual Hegel es testigo clave. Nuestra lectura de ese debate y la posición que Hegel asume aparentemente a favor de Schelling la hacemos exclusivamente desde una perspectiva ontológica, de modo que nos permita tal lectura manejar una hipótesis de trabajo según la cual el resultado del debate entre Schelling-Fichte desemboca en una primera expresión ontológica en la filosofía del joven Hegel. Es decir, Hegel, en sentido estricto, no usa nunca la palabra “ontología” en sus textos de juventud, pero, para nosotros, y vamos a intentar demostrarlo en lo que sigue, la toma de postura de Hegel en torno al debate y que desemboca en la expresión “la identidad de la identidad y la no-identidad” es de orden estrictamente ontológico. En efecto, el debate entre Fichte y Schelling corre en torno a las condiciones que marcan la relación de la autoconciencia con lo absoluto y, con ello, la posibilidad misma de una filosofía del absoluto, y, nuestra hipótesis de trabajo, en este primer momento, es que la respuesta de Hegel al debate consistió no tanto en argumentar a favor de una postura como aparentemente lo indica el texto de la *Diferencia*, sino que, y de modo más radical: Hegel con la toma de postura frente al debate Schelling-Fichte, alcanzó a la altura de 1801 la posibilidad de una filosofía propia a partir de esta primera expresión ontológica.

Un segundo momento de nuestro primer capítulo consiste en reconstruir el contexto de una segunda expresión hegeliana que al igual que la primera concentra en una fórmula una vez más la ontología alcanzada por Hegel en la misma fecha de publicación de la *Diferencia*, pero que se ubica en textos que nunca salieron a la luz en la vida de Hegel y que en lengua española aparecieron con el nombre de “Escritos de juventud”. La expresión hegeliana “la unidad de la unión y la no-unión” es la clave del concepto ontológico que

Hegel alcanzó en su período de Frankfurt y, que, va a desarrollar sistemáticamente a partir de su llegada a Jena en 1801. Nuestra análisis, así se dirige al desarrollo conceptual de Hegel en torno al concepto de “unidad concordante”, y que nosotros ubicamos en nuestro trabajo como el concepto clave de una “erótica hegeliana”, la cual establece, sostenemos, las condiciones conceptuales para formular esta segunda expresión de orden ontológico en los escritos del joven Hegel. A continuación, intentamos establecer que la expresión ontológica del período de Frankfurt es un avance, en relación a la expresión ontológica contenida en la *Diferencia* resultado del debate entre Fichte y Schelling.

En el tercer, y último momento de nuestro capítulo, avanzamos hacia la *Fenomenología del espíritu* para mostrar, no solamente la presencia en el sistema de los hallazgos ontológicos del joven Hegel, sino al mismo tiempo, para mostrar una vía de continuidad entre el joven Hegel y su madurez. De la Fenomenología hegeliana nos concentramos en el “prólogo” como texto nuclear de la filosofía misma de Hegel y preparamos el camino para avanzar a una tercera premisa filosófica, la que corresponde a nuestro capítulo tercero sobre una lectura ontológica de la *Fenomenología del espíritu*.

§ 1. El primer momento de la constitución del absoluto: Fichte

No pretendemos convertir nuestros dos apartados siguientes en una exposición de las “filosofías” de Fichte y Schelling. Lo que intentamos es mostrar sólo los conceptos claves del debate Fichte-Schelling en el contexto del año 1800, en el cual Schelling presenta su *Sistema del Idealismo trascendental* de tal modo que permita, a su vez, contextualizar la expresiones filosóficas que resulta del tratamiento hegeliano del debate.

En el caso de Fichte, pensamos que basta para reconstruir estos conceptos claves con remitirnos a las dos versiones de la “Introducción”¹ a la

¹ *Erste Einleitung* y *Zweite Einleitung die Wissenschaftslehre*

teoría de la ciencia de Fichte traducidas al castellano por Gaos. Las “introducciones” corresponden al año de 1797 y tienen la finalidad de introducir la filosofía de Fichte en sus líneas generales. Como se ve, las *Introducciones* preceden en el tiempo por escasos tres años a las formulaciones hegelianas de lo que nosotros vamos a considerar como una ontología hegeliana, y que, por esta razón, consideramos pertinente abordar.

En el segundo apartado de la primera introducción a una ciencia filosófica Fichte escribe:

Hay ciertamente una cuestión digna de meditación: ¿cuál es el fundamento del sistema de las representaciones acompañadas por el sentimiento de la necesidad y de este mismo sentimiento de la necesidad? Responder a esta cuestión es el problema de la filosofía, y no es, a mi parecer, nada más la filosofía la ciencia que resuelve este problema. El sistema de las representaciones acompañadas por el sentimiento de la necesidad llámese también experiencia, interna tanto como externa. Según esto, y para decirlo con otras palabras, la filosofía ha de indicar el fundamento de toda experiencia.²

Al principio de este apartado Fichte distingue entre representaciones que dependen de nosotros, de nuestra libertad de producirlas, como sería el caso de la fantasía o de los actos de voluntad, y, representaciones que no sólo no dependen para su constitución de nuestra acción, sino que se nos imponen como no pudiendo ser de otro modo. Estas últimas representaciones implican una determinación de la libertad. El “problema de la filosofía”, como se ve en la cita, no consiste en hacer cuestión de las representaciones producidas por la libertad, sino que el enigma que debe resolver la filosofía consiste en establecer el fundamento del segundo tipo de representaciones que limitan la libertad y que determinan de un modo necesario al yo que, con ello, parece implicar la anulación de la libertad.

Se trata como indica la cita de establecer el “fundamento” de este sentimiento de necesidad que implican las representaciones necesarias que la ciencia produce y que la experiencia del mundo propone. Pero, al pronto, se ve

² J. G. FICHTE, *Primera introducción a la teoría de la ciencia*, Porrúa, México, 1994, p. 118.

que si se habla de “fundamento“, lo fundado no sólo es contingente respecto de su fundamento, sino que además lo fundado debe de diferenciarse de lo fundante. En efecto, el “fundamento” es la necesidad que da a lo fundado, en cuanto contingente, su consistencia ontológica. Pero: ¿cuál es la naturaleza de este fundamento de la experiencia entendida como contingente?

Con lo dicho por Fichte, en cuanto a buscar el fundamento de una cosa contingente significa ir a la posibilidad de pensar la necesidad misma. Pero, la vía no parece ser tan fácil como parece indicar su enunciación. En efecto, Fichte, hablando del filósofo, argumenta que parece “inconcebible cómo pueda elevarse por encima de la experiencia”.³ Pero esta acción “inconcebible” del filósofo es posible en cuanto que el filósofo puede abstraerse, por su inteligencia, de la determinación de las cosas de la experiencia. Lo que obtiene al hacerlo es la “inteligencia en sí”, es decir, que el “sentimiento de la necesidad” es obra del entendimiento: la determinación obligante de las representaciones de la ciencia es necesaria porque es la propia conciencia la que pone esa misma necesidad en la representación. Esta conclusión permite a Fichte no sólo ontologizar el “yo”, sino fundar lo que se conoce como idealismo alemán:

Yo puedo, es a saber, determinarme con libertad a pensar esta o aquella cosa, por ejemplo, la cosa en sí del dogmático. Ahora bien, si me abstraigo de lo pensado y miro simplemente a mí mismo, vengo a ser para mí mismo en esto que tengo frente a mí el objeto de una representación determinada. El que yo me aparezca a mí mismo determinado justamente de tal modo y no de otro, justamente como pensante y, entre todos los pensamientos posibles, justamente como pensante en la cosa en sí, debe depender, a mi juicio, de mi autodeterminación: yo he hecho de mí con libertad un objeto semejante. Pero a mí mismo “en sí” no me he hecho, sino que estoy obligado a pensarme por anticipado como aquello que debe ser determinado por la autodeterminación. Yo mismo soy para mí un objeto cuya constitución depende, en ciertas condiciones, simplemente de la inteligencia, pero cuya existencia hay que suponer siempre.⁴

³ FICHTE, *Ibidem*, p. 119.

⁴ FICHTE, *Ibidem*, p. 121.

Para nosotros, lo que realiza Fichte es un avance ontológico respecto de Kant, al establecer una realidad que se constituye a sí misma, sin ayuda de nada exterior a ella: el Yo, que como realidad incondicionada, en tanto es lo no-objetivo⁵ mismo, abre la posibilidad filosófica de pensar lo absoluto en cuanto que el “yo=yo” fichteano es lo incondicionado. Esta realidad, separada del mundo del “mero ser“, es lo primario en cuanto fundamento y, por consiguiente, deduce Fichte es lo incondicionado mismo o lo absoluto. No es casualidad que en varias partes de sus dos introducciones a la *Doctrina de la ciencia* Fichte caracterice esta nueva realidad como la libertad misma:

Quien llega a ser consciente de su independencia frente a todo lo que existe fuera de él –y sólo se llega a esto haciéndose algo por sí mismo, independientemente de todo - , no necesita de las cosas para apoyo de su yo, ni puede utilizarlas, porque anulan y convierten en vacua apariencia aquella independencia.⁶

Esta independencia del “yo” respecto de lo otro es la posibilidad misma del pensar sobre lo “absoluto” y, con ello, de inaugurar una filosofía nueva más allá de Kant. Fichte, así, abre un camino a una filosofía del absoluto que va a continuar por caminos diferentes Hegel y Schelling.⁷

Ahora bien, para Fichte este ámbito absoluto expresado como “yo soy yo” y que es una realidad sustantiva y primaria que tiene la capacidad de contemplarse a sí misma no puede, sin embargo, pensarse al margen de lo otro de sí o de la cosa. En efecto, aunque Fichte habla de dos mundos, el Yo y la cosa, y que deben distinguirse necesariamente, no quiere decir esto que no haya punto de unión entre ambos, sino lo que quiere decir es que esos mundos nunca estarán en el mismo plano ontológico en tanto que uno es superior al otro y, por esa razón, deben estar subordinados uno al otro. Al respecto Fichte dice:

⁵ Fichte dice: “la inteligencia (esta capacidad de volver absolutamente sobre sí y para sí) y la cosa son, pues directamente opuestas. Residen en dos mundos entre los cuales no hay puente” *Loc. cit.* , 127

⁶ FICHTE, *Ibidem* , Pág. 125

⁷ Hegel dice al respecto: “(Fichte) estableció de forma pura el concepto de la razón y de la especulación y, consiguientemente, hizo posible la filosofía “(*Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*, Tecnos Madrid, 1990, p. 7)

Puede existir, sin duda la representación de la independencia del yo, y de la cosa, pero no la independencia del uno y de la otra juntamente. Solo uno de los términos puede ser lo primero, lo inicial, lo independiente; aquello que es lo segundo viene a ser necesariamente, por ser lo segundo, dependiente de lo primero, con que debe ser unido.⁸

Fichte intenta evitar un dualismo entre la “inteligencia” y la cosa que impediría toda posibilidad de una ciencia filosófica, cosa que podría suceder si se entiende el principio filosófico fichteano, “yo soy yo”, como una simple abstracción separada irremediamente de las cosas y de las experiencias del mundo vivido. Para explicar aún más lo que acabamos de decir, volvamos a nuestra primera cita de este apartado; ahí constatamos que para Fichte la naturaleza de la filosofía consiste en explicar este tránsito entre la representación y la experiencia; o como Fichte va a decir: el problema filosófico es explicar el fundamento del saber en sí mismo. En efecto, en su *Segunda introducción a la doctrina de la ciencia*, Fichte sostiene que “el objeto inmediato de la conciencia es simplemente la conciencia misma”, esto es, para Fichte es un completo contrasentido considerar un ser “sin relación ninguna con la conciencia”.⁹

En Fichte, ontológicamente hablando, hay un Ser en sentido estricto, el yo “primitivo” o el “yo soy yo”, al cual no le antecede un yo real o efectivo a quien se agregaría después la conciencia, sino un actuar que se constituye a sí mismo como tal, en cuanto es relación inmediata e incondicionada a sí, y que debemos entender finalmente como autoconciencia. Este actuar no sólo es primitivo respecto del mero ser, sino que además es anterior a todos los demás actos de la conciencia y es su condición. Es decir, si me represento esta o aquella cosa determinada y la representación tiene lugar efectivamente como me lo propuse, sé, que tal determinado pensamiento, correspondió con la nota determinada de la cosa en cuestión; lo que indica de un modo inmediato el desdoblamiento de la conciencia en un acto fundante y otro condicionado. Pero, como se ve, y esto es fundamental para nuestra tesis, para Fichte no se trata de aislar este Yo “primitivo” y efectuar un análisis detallado de su

⁸ FICHTE, *Ibidem*, p. 124

⁹ FICHTE, *Segunda introducción a la teoría de la ciencia*, Porrúa, México, 1994. p. 139.

consistencia ontológica, sino de fundar mediante él el actuar de la conciencia mediata o natural. Así, la autoconciencia, a la cual el filósofo llega por la intuición intelectual, es: “La conciencia inmediata de que actúo y de qué actúo”.¹⁰

Por tanto, no hay una ciencia en sentido estrictamente ontológico del absoluto, en cuanto tal: no hay solo una realidad absolutamente para sí, sino el ser en sí y el ser para sí mismo “juntamente“. La relación de dependencia o independencia entre el yo y la cosa no es una relación de exclusión. Por tanto, el desenvolvimiento de esta filosofía del absoluto no tiene al final una desembocadura ontológica, una filosofía del ser de lo absoluto, sino que Fichte se orienta a fundamentar desde la realidad del yo, absolutizada, el no-yo. Y a eso reduce el significado de su filosofía, por eso, como veremos más adelante, Hegel va a caracterizar al idealismo fichteano como la unidad subjetiva de objeto y sujeto.

Ahora bien, ¿Qué quiere decir para nuestro planteamiento que Fichte no desemboque en una ontología consecuente de lo absoluto, sino que se limite a tratar de lo absoluto en cuanto principio del saber y solamente desde ahí? A nosotros nos parece fundamental haber presentado el argumento anterior para mostrar que Fichte, si bien intenta evadir el dualismo de un “yo pienso“, y una “cosa en sí“, como parece suceder en el planteamiento kantiano, al final Fichte no logra rebasar ese dualismo al ontificar el resultado de su principio de la ciencia filosófica, esto es, al identificar el “yo soy yo“, con el yo del ser humano. El “yo“ fichteano es una realidad hipostasiada. No una ontología en sentido estricto, sino una ontoteología. En efecto, Fichte logra con una lectura ontológica de la *Crítica de la razón pura* de Kant convertir el “yo pienso“ en un ser con consistencia propia y con ello, como ya vimos, inaugurar la filosofía del absoluto. Pero, al mismo tiempo, Fichte no logra ser consecuente con esa lectura ontológica y recae en un nuevo dualismo, ahora entre la conciencia de sí y la conciencia de algo exterior que lo obliga a establecer un infinito peregrinar de un lado a otro de este doble carácter de la conciencia y que tiene

¹⁰ FICHTE, *Ibidem*, p. 144.

como resultado desplazar al infinito su identidad y, por lo tanto, su reconciliación final. Esta reconciliación nunca acaece en tanto, decíamos que Fichte ontifica el contenido de su principio filosófico.

Es en este escenario filosófico que aparece la figura de Schelling. En efecto, si bien, como veremos, Schelling asumirá lo fundamental de la filosofía fichteana, en cuanto que Schelling se concentra en la independencia absoluta de la realidad de la autoconciencia, al mismo tiempo, su crítica de la tesis de Fichte le permitió construir una filosofía de cuño propio. Así, es a Schelling a quien ahora nos dirigimos.

§ 2. Schelling o la superación ontológica sobre la filosofía del absoluto de Fichte

Lo fundamental del presente apartado se basa en la obra de Schelling: *Sistema del idealismo trascendental* publicada en Jena en el año 1800. La obra en cuestión nos parece un momento muy importante para dar cuenta de la génesis de la ontología del joven Hegel y, como vamos a ver de la ontología misma de la filosofía de Hegel. La obra de Schelling que consideramos ahora es el primer sistema acabado que el autor da a conocer al público y que le permitió a Hegel tener un panorama más profundo y completo de las tendencias de la filosofía de su tiempo. Ahora bien, nuestro objetivo aquí no es exponer la filosofía de Schelling contenida en la obra citada lo cual rebasaría con mucho el objetivo de este apartado. Nuestro objetivo se limita a presentar lo más claro posible la diferencia ontológica en la que Schelling se sitúa respecto de Fichte para, con ello, avanzar a la posición que el joven Hegel asume. Así, nuestro argumento tiene como núcleo central dar cuenta de esta diferencia ontológica con la cual Schelling avanza respecto de Fichte y que nos parece capital para lograr entender la génesis de la ontología del mismo Hegel.

Para nosotros, lo fundamental de la ontología de Schelling es la radicalización de la idea de lo absoluto. Para Kant la actividad teórica no alcanza para remontarse hasta lo absoluto sin que la razón caiga en antinomias. En el caso de Fichte la autoposición del yo no puede ser una

autoafirmación absoluta, hay necesidad de afirmar un segundo principio que dé cuenta de esa limitación exterior al yo puro. En todo caso, para Schelling, tanto en Kant como en Fichte hay un resto de “dogmatismo”, como dice el propio Fichte, en tanto se ve la necesidad de admitir una “resistencia” que viene de fuera, y de la cual la subjetividad que se trata de explicar por sí misma, no da cuenta. Es decir, nosotros vamos a argumentar que Schelling avanza ontológicamente al pensar lo absoluto como realidad autosuficiente de un modo radical, en tanto para él la autoposición del Yo soy es en estricto absoluta en cuanto unifica en el ámbito mismo del Yo lo real y lo ideal. Esta tesis es la que a continuación presentamos.

Schelling nos da una caracterización de su concepto del absoluto con las siguientes palabras:

Dado que tampoco le es propio al Yo ninguno de los predicados que corresponden a las cosas, se explica por ello la paradoja de que no se puede decir del Yo que sea. No se puede decir del Yo que sea precisamente porque él es el ser mismo. El acto eterno de la autoconciencia, no concebido en el tiempo, al que denominamos Yo, es lo que otorga existencia a todas las cosas, por tanto, lo que no necesita él mismo de ningún otro ser que lo sostenga sino que, sosteniéndose y apoyándose en sí mismo, aparece objetivamente como el eterno devenir, subjetivamente como el infinito producir.¹¹

Schelling empieza su *Idealismo trascendental* planteándose una tarea. Esto es, hallar un principio del saber que fundamente tanto a las proposiciones analíticas como a las proposiciones sintéticas y de tal modo que tal principio fundamente a la vez ambas proposiciones como idénticas. Pero, planteado así el problema lleva a contradicciones. En efecto, las proposiciones sintéticas suponen una diferencia entre el sujeto y el predicado, en tanto que el saber basado en tales proposiciones necesita de un objeto real fuera de la conciencia o exterior a ella. Por tanto, en las proposiciones sintéticas no hay la posibilidad de pensar la identidad entre sus términos. El problema planteado como una “tarea” es la posibilidad de pensar un saber que sea sintético y, al mismo tiempo, fuese una identidad en sí mismo. En todo caso, la tarea consistirá en

¹¹ SCHELLING, *Sistema del idealismo trascendental*, Anthropos, Madrid, 1988. p. 183.

llevar las proposiciones sintéticas a una realidad incondicionada en la cual sin perder su carácter sintético alcancen la identidad del pensar incondicionado.

Como se ve, en el planteamiento anterior, la tarea de Schelling rebasa la concepción fichteana del absoluto en tanto que para Schelling el absoluto no se lo debe pensar en ningún momento como opuesto al predicado real de las proposiciones sintéticas. Ahora bien, esta tarea no puede resolverse recurriendo a la proposición analítica suponiendo que, con ello, se logre encontrar un ámbito en el cual ya no hay separación entre el sujeto y el predicado por un algo extraño al sujeto como pasaba con la proposición sintética. En efecto, para Schelling una proposición analítica tal como "A=A" no puede funcionar como el principio buscado en tanto que "A" no tiene realidad ninguna y, por ello, es una proposición puesta por el sujeto y desde él. Así, la proposición analítica no rebasa el ámbito de la subjetividad y, con ello, no piensa algo objetivo. Esto descalifica a la proposición analítica como saber, pues el saber es el encuentro, por lo menos, entre un sujeto y un objeto.

Ontológicamente planteado, lo expuesto por Schelling se podría decir del siguiente modo: el ser se contrapone con el pensar en la proposición sintética, y lo meramente pensado se opone al ser en la proposición analítica. Como se ve, finalmente la tarea consiste en encontrar la conciliación entre pensar y Ser en una proposición absoluta. Esa realidad "una" que no se alcanza en la proposición, se muestra ya de entrada como anterior a lo real, aislado y externo y al mero pensar meramente analítico, o como dice Schelling, se muestra "originariamente". Esa unidad inmediata de sujeto y objeto, del pensar y el Ser sólo puede hallarse para Schelling en la "autoconciencia". La "autoconciencia", es decir, la identidad entre lo representado y lo representante, lo intuido y lo intuyente: la autoconciencia es el acto por el cual el Yo mismo se convierte en objeto, sin dejar de ser, por ello, yo.

Ahora bien, ese yo reflejado en sí mismo no puede identificarse con nada extraño a él, esto es, no le corresponde ningún predicado exterior. La conciencia empírica sólo puede representarse objetos externos a ella. La conciencia de sí, por el contrario, tiene un saber objetivo, ella misma, pero, con

ello, no sale del pensar mismo en cuanto se piensa a sí misma. Esto impide relacionar el “yo soy” con un predicado determinado y le da el carácter de la infinitud y de su originariedad radical respecto del mundo real, pero que no por ello pierde objetividad: “el Yo mismo es un objeto que es porque sabe de sí”.¹²

Por eso dice Schelling que el “Yo soy” no es un ser, sino el Ser mismo.¹³ Es decir, “yo soy” es resultado de un acto autosuficiente que no necesita de nada exterior para producirse porque al efectuarse es idéntico consigo mismo con absoluta necesidad. Esta absoluta necesidad impide separar sin punto de convergencia las proposiciones analíticas de las proposiciones sintéticas. Así, la igualdad formal de la proposición analítica, “yo soy yo”, sólo es posible en tanto existe previamente una identidad en la cual sujeto y objeto no se distinguen ya. Por otro lado, en tanto la proposición sintética admite un predicado posible distinto al Yo, esto no quiere decir que el Yo admita algo absolutamente ajeno a sí, en tanto lo otro que se distingue del Yo es puesto por la actividad del Yo mismo. Así, pues, el yo soy es el Ser mismo porque no puede reducirse a ninguna realidad o verdad particular o determinada ajena, sino sólo a sí mismo, de tal modo que no hay necesidad de salir de ese Yo, y, de ahí, su carácter a la vez sintético y analítico.

Por tanto, para Schelling, la verdad particular sólo se produce en el tiempo en cuanto que el objeto de la conciencia natural sólo se puede representar en un objeto exterior a ella. Es decir, la conciencia empírica sólo puede ir de una representación a otra lo cual le otorga su carácter temporal. Por el contrario, el acto autoconciente se produce a sí mismo de tal manera que es un acto que se da de una sola vez y que rompe con toda sucesión de representaciones, y que, al mismo tiempo, es el “eterno devenir” y que “otorga existencia a todas las cosas”.

Pero, ¿qué quiere decir Schelling con esta aparentemente paradójica frase de “eterno devenir”? y ¿por qué esta autoconciencia que se sustenta a sí misma en su acto absoluto tiene que “otorgar” ser a las cosas? Para poder dar

¹² SCHELLING, *Ibidem*, p. 178

¹³ Hegel, en el prólogo a la *Fenomenología*, dirá lo mismo, pero con un sentido nuevo.

cuenta de estas preguntas creemos necesario avanzar a una parte de la obra en la que Schelling explica lo reunido hasta ahora desde un análisis que rebasa el planteamiento de esta identidad de lo sintético y lo analítico, para pasar a un análisis propiamente ontológico en el cual se colocan como conceptos fundamentales lo “limitado” y lo “ilimitado” del acto de la autoconciencia.

En cuanto la autoconciencia que no necesita salir de sí misma, es el acto originario que se pone a sí mismo, nada exterior le correspondería como momento de su reflexión. Esto tiene como consecuencia que el hecho de que se objete la autoconciencia, sea un acto que ella misma pone y, en tanto tal, no sea la autoconciencia originariamente objeto. Es en este momento que Schelling hace aparecer la negatividad como determinante en este acto absoluto de la autoconciencia. En efecto, el Yo es en su originariedad radical acto puro. Que sea objeto es algo que el Yo realiza; es él el que introduce con su acción la objetividad. Pero, en el momento en que el Yo se objetiva se limita en cuanto se determina como yo. Con esta limitación se fractura el carácter absoluto del principio de la autoconciencia y, con ello, aparecería la negatividad en cuanto se contrapone el carácter infinito del Yo con la limitación de su objetivación. Pero, a diferencia de Fichte, Schelling no necesita instaurar un segundo principio que dé cuenta de este objeto enfrentado al yo absoluto.

El Yo es un mundo enteramente encerrado en sí, una mónada que no puede salir de sí ni en la que tampoco puede entrar nada de fuera. Por consiguiente, nunca llegaría a ella algo opuesto (algo objetivo) si no fuera puesto también por la acción originaria del autoponerse.¹⁴

El Yo en tanto acción se pone a sí mismo como limitado. Es en principio, en tanto actividad pura, ilimitado, pero por ese mismo acto llega a ser limitado. La introducción de la negación lleva a la contradicción, y su solución por Schelling nos lleva a nosotros ante la aportación ontológica schellingiana, fundamental respecto de Fichte, y que se proyectará en la constitución de la filosofía del joven Hegel, aportación que, llevará a Hegel, de sus

¹⁴ SCHELLING, *Ibidem*, p. 189.

preocupaciones “antropológicas” a las propiamente ontológicas de su sistema filosófico.

La contradicción sólo se puede resolver en el movimiento mismo del Yo, como acto absoluto, en el cual el yo se pone a sí mismo como limitado. Este hacerse a sí mismo, que va más allá del límite por la acción que suprime lo finito para volver a la infinitud de la acción del yo absoluto, es lo que Schelling entiende por “devenir eterno”. La limitación que se introduce con la necesaria objetivación del Yo en el acto de la autoconciencia sólo se puede superar en cuanto se oscila o se mueve constantemente o eternamente de lo limitado a lo ilimitado. El Yo en cuanto limitado se convierte en “fijo”, sin actividad, pero en cuanto el Yo reconoce su limitación como un autoponerse, suprime y se remonta a la infinitud propia de su “yoidad” para volver, como autoconciencia que es, a limitarse nuevamente. El Yo es a la vez real en cuanto limitado e ideal en cuanto suprime con su saber de sí esa limitación. Pero, en tanto ese Yo es uno, lo real y lo ideal sólo pueden ser pensados como uno. La existencia de las cosas no es independiente de este acto de autoposición del Yo y, por ello, es el acto de este Yo quien “otorga” realidad a las cosas. El desarrollo de esta unidad en sus consecuencias teóricas y prácticas es lo que Schelling propone como lo distintivo de su filosofía o lo que en esa época va a llamar *idealismo trascendental*.

Así, el Yo de Schelling se radicaliza como absoluto en cuanto no sale de sí mismo y en cuanto la resistencia o la contraposición respecto del Yo es un acto que es el Yo mismo quién lo realiza o es el resultado de su acción. Aquí Schelling resuelve el resto de dogmatismo que Fichte no puede superar, en cuanto la actividad del Yo fichteano es identificada con la conciencia humana. Con Schelling ya no queda entre el pensar y el Ser resto alguno de una realidad extraña al Yo, como podría serlo la conciencia humana como realidad finita y contingente, sino que pensar y Ser coinciden en el ámbito del acto puro de una autoconciencia formal.

Es en el marco de esta crítica de Schelling a Fichte que va a aparecer Hegel y, con él, la posibilidad de una tercera postura filosófica. En efecto, la

posibilidad de una filosofía de lo absoluto desarrollada entre Fichte y Schelling, le va a permitir al joven Hegel dar cuenta de la posibilidad de una ciencia filosófica. Es decir, el lenguaje filosófico que proporciona el debate entre Schelling y Fichte es el suelo donde va a aparecer la postura nueva de Hegel. Pero, todavía en este debate falta preguntarse por la específica posición que Hegel asume frente a Schelling. Recordemos que en esa época Hegel está estrechamente vinculado con Schelling ¿esto quiere decir que Hegel asume la crítica de Schelling a Fichte y se limita a subordinar su trabajo filosófico a las “deducciones” del *Idealismo trascendental*? O, de un modo más concreto: ¿Hegel logra hacia 1800 superar el planteamiento de la filosofía de Schelling mismo y, si es así, hasta qué punto?

Una primera respuesta creemos encontrarla en el escrito de Hegel publicado muy cerca de la obra de Schelling. Me refiero a la obra ya mencionada *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Nosotros sostenemos, que en esta obra, en un plano superficial, parece que Hegel toma postura a favor de Schelling y en contra del resto de dogmatismo de Fichte, pero, en el plano profundo Hegel logra superar ambas posturas filosóficas para avanzar hacia una filosofía propia posibilitada, a su vez, por un nuevo avance ontológico.

§ 3. El perfil de la ontología hegeliana en torno al debate entre Fichte y Schelling

En la *Diferencia*, la actitud crítica con la cual Hegel recibe la filosofía de Fichte tiene un doble momento. Un primer momento, positivo, que ve en la filosofía fichteana el inicio de la posibilidad de una nueva filosofía, la del absoluto. Es decir, para Hegel el mérito de Fichte es haber establecido “de forma pura el concepto de la razón y de la especulación y, por consiguiente, hizo posible la filosofía”.¹⁵ A los ojos de Hegel, Fichte posibilita una nueva filosofía en la medida en que posibilita a partir del principio “yo=yo”, el pensar

¹⁵ HEGEL, G. W. F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Tecnos, Madrid, 1990, p. 7.

puro de sí mismo, pensar en el cual se pone de manifiesto de un modo inmediato la identidad de sujeto y objeto. Esta “forma pura” de identidad entre sujeto y objeto no es otra cosa para Hegel que la posibilidad de pensar esta actividad en sí misma sin ninguna mediación con un objeto externo.

Pero hay un segundo momento de la crítica hegeliana, ahora negativo: si Fichte logra inaugurar una nueva filosofía, en tanto el Yo adquiere un carácter sustancial, al final la filosofía del absoluto abierta por Fichte es un intento fallido en razón de que Fichte “puso razón y conciencia pura como una misma cosa y erigió en principio la razón considerada bajo una figura finita”.¹⁶ Así, la crítica a la filosofía de Fichte le da a Hegel la posibilidad, al mismo tiempo, de avanzar a la crítica de Schelling y, por consiguiente, abrir el camino al Hegel de la *Fenomenología del espíritu*. Las críticas de Hegel a Fichte y Schelling las describimos a continuación.

Para Fichte, el Yo subjetivo es sólo la actividad de autoponerse, pero el yo objetivo que surge de esta autoposición es, dice Hegel, “yo + no yo”, con lo cual quiere decir que hay una contraposición irrebasable entre sujeto y objeto, esto es, a la conciencia pura se le opone el mero ser externo imposibilitando toda unidad completa. El intento de Fichte de conciliar conciencia pura o reflexión de sí con el objeto externo, cae en un error al poner uno de los opuestos como lo absoluto. Es esto lo que según Hegel hace Fichte al colocar lo absoluto mismo del lado de la conciencia pura y establecer una relación de lo fundado a lo fundante como un intento de conciliar sujeto y objeto.

Pero, para Hegel este intento de conciliación lleva al fracaso en tanto que los opuestos vistos por separado son cada cual una abstracción de la verdadera totalidad que expresa lo absoluto. Ahora, si bien se introduce la negatividad al negar uno de los términos, no se resuelve, sin embargo, esa negatividad en unidad en tanto la oposición en cuanto tal no se supera en el sentido de que “ni lo subjetivo ni lo objetivo exclusivamente colman la conciencia”.¹⁷ Con esta frase Hegel acentúa su crítica a Fichte en la medida en

¹⁶ *Ibidem*

¹⁷ HEGEL, *Ibidem*, p. 69

que éste excluye lo objetivo de lo subjetivo y, por consiguiente, la relación sujeto objeto sólo se puede pensar en el ámbito de la conciencia pura. Es este el perfil de lo que Hegel va a llamar en la *Diferencia* “Idealismo dogmático”. O en otros términos: un tipo de idealismo en el cual la unidad o identidad de sujeto objeto es subjetiva y deja, en consecuencia, de explicar la naturaleza de lo dado que se contrapone al yo.

Sólo en la oposición real puede ponerse lo absoluto bajo la forma del sujeto y el objeto, por esencia el sujeto puede pasar al objeto, o el objeto al sujeto: el sujeto puede devenir objetivo para sí mismo, puesto que es originariamente objetivo o puesto que el objeto mismo es sujeto-objeto, o el objeto puede devenir subjetivo, puesto que originariamente no es sino sujeto-objeto. La verdadera identidad y, al mismo tiempo, la verdadera oposición de la que ambos son capaces consiste solamente en que ambos son sujeto-objeto. Si ambos no son sujeto-objeto, la oposición es ideal y el principio de la identidad es formal.¹⁸

Con esta cita, nos parece, se muestra de un modo claro lo que para Hegel sería la verdadera identidad que la filosofía formal no puede alcanzar. No hay originariedad absoluta en la cual sólo aparezca uno de los términos, sujeto u objeto, sino una originariedad en la que ya desde el principio sujeto y objeto aparecen en relación necesaria uno del otro. La identidad absoluta no es la identidad de la conciencia pura que se piensa a sí misma, sino un sujeto que se objetiva y un objeto que remite en cuanto tal a una subjetividad. Así, Hegel dice: “que el mundo es un producto de la libertad de la inteligencia, es precisamente el principio explícito del idealismo”.¹⁹

En efecto, el mundo no es una producción de la conciencia pura, en tanto su subjetividad radical le impide obrar en el mundo, sólo la conciencia libre que se realiza en el mundo auto limitándose a sí misma es la verdadera actividad. Pero la libertad no es un acto de limitación como tal, no sólo es objeto, sino que en tanto libertad se eleva “con arbitrio absoluto” por encima del mero ser dado y rebasa con ello la conciencia natural en la cual lo dado aparece como insuperable.

¹⁸ HEGEL, *Ibidem*, p. 118.

¹⁹ HEGEL, *Ibidem*, p. 74.

Así, la crítica de Hegel a Fichte ataca la hipóstasis de uno de los términos en la relación sujeto-objeto que impide la objetivación auténtica del yo. Es decir, el dualismo ontológico en el que desemboca la filosofía de Fichte impide en todo punto explicar el tránsito de la conciencia pura a la conciencia empírica. Dicho de otro modo, el avance fichteano que representa la lectura ontológica del “yo pienso” kantiano desemboca en la finitización de lo absoluto: en la hipóstasis de una parte de la totalidad. No hay una inmanencia pura en la cual refugiarse para resolver las oposiciones, la inmanencia de la conciencia pura se expresa, por ello, como “deficiencia”. En efecto, para Hegel con Fichte no se rebasa aún la filosofía formal en cuanto que la identidad de sujeto y objeto no logra rebasar el ámbito de la inmanencia.

Ahora bien, todo lo anterior no quiere decir que se deba abandonar la filosofía de Fichte como algo falso que se abandona a la curiosidad del historiador. La filosofía de Fichte representa un momento necesario de la verdad tal como la entiende la filosofía hegeliana, y en ese sentido debe ser comprendida la crítica de Hegel a Fichte. Es decir, la finitización de lo absoluto es un momento necesario de la totalidad. Para nosotros la crítica de Hegel es superación en sentido estricto del idealismo fichteano y es, por ello, un momento necesario del concepto de lo absoluto que Hegel va a recoger del debate entre Fichte y Schelling y con el cual elabora su filosofía posterior. Pero, Hegel no sólo critica a Fichte, la acción de la superación es más amplia en Hegel. En efecto, Hegel va a avanzar con su crítica también hacia Schelling y, del mismo modo que con Fichte, conserva la postura de Schelling a través de una crítica a sus limitaciones. Por eso, ahora es necesario determinar cómo la crítica a Fichte le permite a Hegel establecer una posición, igualmente crítica, respecto a Schelling.

Como ya hemos visto, para Schelling, sólo en la interacción del sujeto con su opuesto puede constituirse la conciencia como tal. Es decir, la conciencia es en principio la diversidad manifiesta y, por eso, es una conciencia en el tiempo necesariamente, y, es esa manifestación multívoca y temporal de la conciencia la que hay que superar a los ojos de Schelling. Para Hegel, por el contrario, la

verdadera identidad es aquella en la que “lo absoluto mismo es la identidad de la identidad y de la no-identidad; oponer y ser-uno están en él a la vez”.²⁰ Esto quiere decir, como ya veíamos, que no sólo hay la conciencia pura por un lado y la objetividad externa por el otro en permanente oposición y mutua exclusión, sino que el absoluto es el devenir de la conciencia empírica y que reconoce en lo absolutamente otro de sí a sí misma. Por eso, Hegel le reprocha a Fichte no haber colocado la identidad, alcanzada especulativamente, en la objetividad. Le reprocha, en fin, que esta identidad lograda por Fichte no haya podido manifestarse como tal en la diversidad de la vivencia empírica de la conciencia. Pero, el punto es que la crítica no sólo alcanza a Fichte, sino a Schelling también.

Como ya veíamos, para Schelling el Yo no es originariamente objeto, sino que al objetivarse el yo es un acto de autoposición de tal modo que el Yo absoluto no puede ser mediado por conciencia alguna y, además, la conciencia empírica en cuanto ser particular no puede remontarse hacia la intuición de lo absoluto para Schelling. La conciencia empírica en cuanto natural no puede salir del tiempo y, en consecuencia no puede intuir el eterno devenir de la identidad absoluta: en la conciencia natural como tal siempre hay una limitación constitutiva que la coloca inevitablemente en la inconsciencia radical, esto es, para Schelling, sólo el filósofo con el acto extraordinario que produce la intuición intelectual puede lograrlo. Por tanto, para Schelling no hay posibilidad de vincular la conciencia empírica con lo absoluto en cuanto que el objeto de la conciencia es por esencia limitado, finito y está, por consecuencia, en contraposición necesaria consigo misma.

Frente a la postura filosófica de Schelling, Hegel va a afirmar su propia propuesta filosófica según la cual la conciencia empírica es un momento necesario de la identidad absoluta y, con ello, se quiere decir, también, que la finitud es un momento necesario del absoluto. Es éste el sentido estricto del reproche de Hegel a Schelling. En efecto, no hay identidad absoluta que trascienda radicalmente a la conciencia empírica. La filosofía debe de ubicar lo

²⁰ HEGEL, *Ibidem*, p. 114.

absoluto en la conciencia empírica misma. Por tanto, lo absoluto necesariamente es conocido mediante la reflexión sobre las determinaciones finitas y particulares de la conciencia inmediata y natural. Como se ve, es éste el comienzo mismo de la Fenomenología hegeliana.

En limpio nos queda lo siguiente : el absoluto no puede ser reducido a uno solo de sus momentos , el absoluto no puede ser la conciencia pura fichteana resultado de una hipóstasis de uno de los términos, pero , al mismo tiempo, no podemos comprender el concepto de absoluto sin ver la finitud como un momento necesario; es decir, no podemos reducir el absoluto a la contingencia de la experiencia de la conciencia empírica , pero eso no quiere decir que debemos separar conciencia empírica y absoluto como quiere Schelling.

Es en este punto que se hace claro el contexto filosófico de la primera expresión en la que se concentra en una formula la ontología hegeliana en el sentido de que el ser es esta *identidad* de la identidad y la no-identidad. La expresión hegeliana, como se ve, muestra ya el movimiento infinito que va de lo uno a su contrario y de la diversidad a la unidad, para recomenzar otra vez. Es esta expresión que se alcanza con la *Diferencia* la que nos muestra por primera vez la clave de la ontología hegeliana.

Pero, como ya indicábamos en nuestra parte preliminar a este capítulo, esta primera expresión (“la identidad de la identidad y la no-identidad”) de orden ontológico que alcanza el Hegel de la *Diferencia* no es la única. También en esa época, y por otros medios, Hegel logra desarrollar en una serie de escritos no publicados y en un contexto filosófico totalmente distinto una *segunda expresión* en una formula distinta, pero, al mismo, tiempo, idéntica formalmente hablando. Nosotros a continuación nos dirigimos a reconstruir ese contexto de la segunda expresión ontológica y, para ello, nos remitiremos a la época de juventud de Hegel que va de 1794 a 1801 y de la cual nos habremos de detener preferentemente en el período de Frankfurt en el cual nos vamos a ubicar en un nuevo contexto cuya clave se orienta en torno a lo que podemos llamar una *erótica* de Hegel. De este período todavía es necesario avanzar

hacia el año de 1800 tiempo aproximado de la redacción del *Fragmento de sistema*²¹ en el cual la segunda expresión de la ontología de Hegel se hace presente y, con la cual, culmina los desarrollos conceptuales del período de Frankfurt.

§ 4. La erótica hegeliana como posibilidad de una ontología

La filosofía del “joven Hegel” abarca por lo menos tres períodos de tiempo: el período de vida de Hegel que se ubica en primer lugar en la ciudad de Tubinga (aproximadamente de 1792 a 1793 cuando Hegel es estudiante del Stift de Tubinga); posteriormente en la ciudad de Berna (de 1794 a 1796); y, finalmente en Frankfurt de 1796 a 1801 año en el que se traslada a Jena. En lo que sigue, nosotros nos vamos a centrar en el período de vida de Hegel en Frankfurt y que abarca la mitad del texto publicado por Ripalda sobre los escritos del joven Hegel. Este período nos parece fundamental para lograr comprender de un modo distinto las claves conceptuales de la génesis de la ontología hegeliana. Una de estas claves conceptuales la ubicamos en el enunciado: “la vida es la unión de la unión y de la no-unión”. El concepto de “unidad concordante” que Hegel desarrolla a partir de conceptos como “amor”, “religión”, “ley” nos va a permitir perfilar los rasgos de una preocupación ontológica latente en el joven Hegel en el contexto de lo que podemos llamar una “erótica”. Esto es, la importancia, para nosotros, de los escritos de Frankfurt radica en que, como intentaremos probar, en ese período de la vida de Hegel se lleva a cabo un nuevo desarrollo más o menos consistente pero completo de una tesis de carácter estrictamente ontológico.

Para empezar vamos a citar un texto en el que Hegel intenta distinguir la comprensión del amor y la acción del entendimiento. El texto en cuestión Hegel lo escribe a la altura de 1797 y corresponde a un fragmento del período de Frankfurt que los editores titulan: “esbozos sobre religión y amor”:

²¹ Ya hubo un intento antes de generar un “sistema” entre 1796 y 1797 sin saber exactamente quien es el autor Hegel, Schelling o Hölderlin.

Las síntesis teóricas se convierten enteramente en objetivas, en algo que se opone totalmente al sujeto. La actividad práctica destruye el objeto y es enteramente subjetiva; únicamente en el amor somos uno con el objeto: aquí el objeto no domina ni está dominado. Este amor, convertido por la imaginación en un ser, es la divinidad; frente a ella el hombre escindido en sí mismo siente respeto, veneración; el hombre unido consigo mismo, amor.²²

Como se ve en la cita, para Hegel los conceptos teóricos, y siguiendo en esto a Fichte, son aquellos relacionados con el no-yo. Y los conceptos morales son, por el contrario, los relacionados con el Yo. La oposición radical entre estos tipos de conceptos que marca el uso del adverbio “enteramente” indica que lo subjetivo y lo objetivo como dimensiones de la vida humana no pueden reconciliarse si se los mira de uno sólo de ambos lados. Un momento, ya sea el objetivo o el subjetivo, es lo dominante y el otro lo dominado. Sólo una vida que ha logrado unificar de tal modo lo subjetivo y lo objetivo de estas relaciones, es la única que puede conciliarlos de tal modo que no exista ya esta relación de dominación y de dominado. Como se ve, para el joven Hegel, a diferencia del Hegel de la Fenomenología, la lucha entre dominado y dominante, o la oposición entre sujeto y objeto, sólo se concilia en el “amor”.

Los conceptos teóricos parten del supuesto de que el Yo es sólo un momento del mundo objetivo, una cosa entre las cosas. El Yo sería así el lugar de una convergencia de múltiples causalidades que lo determinarían como a cualquier otro objeto. Y con esto el ser de la vida se reduciría a su explicación teórica, a su representación conceptual. La vida humana, así, se fijaría en puntos estables, inmovibles. Por eso, en el “fragmento de sistema” Hegel dice que la vida que ha sido subsumida en los conceptos teóricos, puesta por la reflexión del entendimiento, es la naturaleza que se ha transformado por ese poner en “algo infinitamente finito”.²³ La objetivación total de la vida humana que lleva a cabo esta “vida pensante” impide aprehender la expresión más alta de la vida infinita: la libertad y, con ello, a la vida misma.²⁴

²² HEGEL, *Escritos de juventud*, F. C. E. México, 1998, p. 241.

²³ HEGEL, *Ibidem*, p. 400

La riqueza complejísima de la vida humana no puede esperar a encontrar su sentido en la coherencia de las representaciones que la reflexión tiene de la vida, de un entendimiento que subsume un particular limitado en un universal ilimitado o abstracto. No hay separación entre un entendimiento que reflexiona sobre la vida y la vida misma, esto es, para Hegel no existe esa dualidad entre un sujeto pensante y abstracto que se separa de la vida y lo vivido por un viviente. Lo vivido por el viviente no es una toma de postura teórica deliberada, sino que es el trasfondo en el que se destacan los pensamientos y las acciones de los vivientes y que todos los actos presuponen. El horizonte en el que se piensa se actúa y se “siente“. Así, la vida no puede ser el objeto de un entendimiento que cree encontrar en sí mismo la ley de constitución de toda realidad posible o no.

Aquí debemos avanzar en nuestra argumentación y plantearnos la siguiente pregunta: ¿qué entiende el joven Hegel por “amor“? Y una pregunta más, que nos parece fundamental, ¿el amor es esa unidad que verdaderamente reconcilia el dualismo entre sujeto y objeto?

El concepto de “amor” del joven Hegel sólo se puede entender en el contexto de los estudios sobre sus análisis de la religión judía y cristiana. Por esta razón, en lo que sigue, habremos de intentar profundizar algunos conceptos fundamentales de su análisis de la religión positiva que el joven Hegel lleva a cabo en estos años.

Pasado más o menos un año de haber escrito su análisis sobre el destino del pueblo judío el joven Hegel va a caracterizar la religión positiva y su consecuencia, del siguiente modo:

Toda religión positiva parte de algo opuesto, de algo que no somos y que, sin embargo, tenemos el deber de ser; establece un ideal delante de su ser, y para que este ideal pueda ser creído tiene que ser un poder. En la religión positiva, lo existente, la unificación, es sólo una representación, algo pensado.²⁵

²⁵ HEGEL, *Ibidem* , p. 246.

La religión positiva, como se ve, impone a la vida humana un modo de ser que no se puede cumplir en cuanto lo que pide es ontológicamente irrealizable y, por ese mismo hecho, la religión positiva tiene que violentar la naturaleza de esta vida, oprimirla; situación que para el joven Hegel equivale a escindir la vida en una oposición irreconciliable entre lo que es y lo que debería ser. Así, la acción consecuente de esta religión positiva es la minuciosa determinación de cualquier ámbito de lo viviente. La aparente conciliación entre lo subjetivo y lo objetivo que produce la acción de la religión positiva no es una realidad vívida, sino una conciliación sólo representada.

Con la aparición de Jesús se va a mostrar que la vida no puede ser contenida en un modo de ser único o como limitada irrebasablemente. Y la vía de esta reconciliación de la vida consigo misma sólo puede ser vivida en el amor. La peculiaridad de esta unificación real y vivida del amor sólo puede ser realizada entre seres que no encuentran entre sí diferencias entre uno y otro. Es esta la relación que va a establecer Jesús con la divinidad y lo que le permitirá superar la vida escindida del espíritu judío y, con ello, de la religión positiva. Para Hegel el amor es

La verdadera unificación, el amor propiamente dicho, se da sólo entre vivientes que igualan en poder y que, en consecuencia, son enteramente vivientes uno para el otro, sin que tengan aspectos recíprocamente muertos. El amor excluye todas las oposiciones; no es entendimiento, cuyas relaciones siempre toleran que la multiplicidad siga siendo multiplicidad, y cuyas uniones son oposiciones. No es razón que opone su determinación a lo determinado en general; no es nada limitador, nada limitado, nada finito (...) en el amor lo separado subsiste todavía, pero ya no como separado, sino como unido; y lo viviente siente a lo viviente.²⁶

La dominación en la que se ubicaba la religión positiva de los judíos es sólo una dominación pensada, formal. Es una idea de la divinidad que trata de imponer a la vida humana la separación que mantiene la multiplicidad. La experiencia religiosa es reemplazada por el “entendimiento” que sólo logra la escisión consigo misma de la vida. La “unidad pura” del alma judía finalmente no es otra cosa que oposición sin solución.

²⁶ HEGEL, *Ibidem* , p. 262.

Así, para el joven Hegel no es posible cabalmente la acción moral en el pueblo judío debido a la ausencia de libertad. La ley judía se presenta como algo esencialmente distinto de quien la ejecuta. La acción se realiza, pero los motivos de la acción son ajenos al sujeto. La objetividad que resulta de la acción no es una modificación que venga del sujeto, sino algo con una lógica propia, con una causalidad ajena a las “inclinaciones” de la vida humana. Así, los mandamientos de la ley mosaica no pueden ser sino prohibiciones en cuanto que la ley actúa independientemente de la vida humana, es una relación que supone elementos separados: “es verdad que el mandamiento es subjetivo, que es una ley del hombre; sin embargo, es una ley que contradice a otros elementos que están presentes en el hombre; es una ley que domina. Manda solamente”.²⁷ Para el joven Hegel los actos religiosos son los que más espiritualidad poseen en tanto son el intento de conciliar lo que permanece separado. Son los actos en los que se concilia la vida consigo misma, de ahí su extrema espiritualidad para Hegel. Es decir, son las transformaciones necesarias para que ningún modo de vida se separe, de ahí también su “belleza”. Por eso para Hegel un acto religioso nunca debe de oponerse ni siquiera a las necesidades más básicas de la vida humana como el hambre y la necesidad de trabajar. Así, por ejemplo, el respeto al sábado que prohíbe la satisfacción de estas dos necesidades de las que hablamos, sólo puede existir, para el joven Hegel en una comunidad que se autodesprecia y nunca en aquella comunidad cuyos individuos están “unidos por el corazón” en el sentido de que algo sin importancia no puede afectar ese vínculo.

Este es el sentido en que la ley judía “manda”, en cuanto a que no reconoce ni lo más elemental de la vida, no puede sino oponerse e imponerse como tal. Por eso no es un acto religioso lo que se realiza en cuanto que no unifica nada, sino por el contrario acentúa la separación entre la ley y la vida. Para Hegel, sólo se puede hacer frente a la unidad pura de la religión del pueblo judío, si se dirige la acción hacia los actos que posibiliten “la unidad concordante dentro de lo determinado”.²⁸ En efecto, en esta “unidad

²⁷ HEGEL, *Ibidem*, p. 271.

²⁸ HEGEL, *Ibidem*, p. 269.

concordante” no hay oposición entre la individualidad y la universalidad pensada, sino la elevación de lo individual a lo universal. Esta elevación no es otra cosa para Hegel que la vida en la cual no se distingue ya lo inteligible de lo accidental, lo universal de lo singular. Es decir: la experiencia religiosa, para el joven Hegel, no es la experiencia sobre un ente absolutamente trascendente situado en un mundo del más allá, en un mundo invisible en cuanto no determinado, pero tampoco, la experiencia religiosa debe situarse en la inmediatez de la vida animal de un mundo de más acá. La experiencia religiosa, en tanto vida, es la unidad concordante en la cual lo viviente se arriesga a vivir en la determinación de un mundo de la vida y que ahí se encuentra reconocida, reconciliada, glorificada. Como se ve el carácter negativo de la ley judía, sólo lo puede superar el amor en el cual los amantes no se distinguen, en el cual el sujeto y el objeto se superan como extremos. Por eso dice Hegel:

(el amor) lejos de ser algo inferior al deber y al derecho, es su triunfo no señorear por encima de nada, no ser un poder hostil frente a otro. “el amor ha vencido” no significa lo mismo que el “deber ha vencido”, es decir, que ha subyugado a sus enemigos, significa más bien que ha sobrepasado a la enemistad. Es una especie de deshonor para el amor que el mismo sea mandado, que él, algo viviente, un espíritu, sea llamado por un nombre.²⁹

El amor supera al mandato porque ya no es una oposición de un término con otro. En efecto, el individuo que actúa está totalmente restringido por la imposición del mandato. El mandato supone ontológicamente una única realidad, fija, que impide todo movimiento de lo viviente. Esto es, cuando la ley moral vence quiere decir que ha sido restituida en su universalidad, que lo particular ha sido sometido a la ley, que lo particular ha sido castigado. Por eso la ley moral y los mandamientos objetivos del pueblo judío sólo pueden tener enemigos a quienes subyugar bajo el imperio del mandato. Es el ejercicio de la dominación. En el amor, por el contrario, ya no hay oposición puesto que el amor no pretende convertirse en el “señor” de la acción. El amor, apunta Hegel, no puede ser el resultado de un mandato porque no tiene enemigos con

²⁹ HEGEL, *Ibidem*, p. 338.

los cuales ser hostil. Por lo tanto, la expresión de Jesús “debes amar” tiene la forma de un mandato sólo en su expresión lingüística, en tanto vivencia no expresa ningún mandato. Amar al otro no significa reducirlo al yo propio, psicológico, sino que significa que amar al otro es reconocerse a uno mismo en él. Sólo ama aquel que ve en el otro a su igual.

Para la ley abstracta, por el contrario, el criminal no puede ser considerado al mismo nivel de la ley que lo juzga y lo castiga: “ante la ley, el criminal no es nada más que un criminal”, en el criminal solamente es su acción como fragmento de la vida lo que cuenta. Su pecado o su crimen se presentan separados de él como una objetividad insuperable. Así, no se puede hablar de reconciliación entre el criminal y la ley que lo juzga en cuanto que la ley fija como absoluto su crimen y como imposible ontológicamente de ser superado.

En cambio, lo viviente sólo puede encontrar amor en lo igual a sí mismo, en otro viviente.³⁰ Ahí, no hay relaciones verticales entre la vida humana y la divina, entre un mandamiento divino y una acción humana. Y Hegel va a acentuar esta oposición de lo vivido con lo pensado cuando se refiere al amor como un “sentimiento”, no para quitarle racionalidad, sino para establecer su diferencia de lo mero representado. El amor de los amantes es la multiplicidad conservada como unidad, es la posibilidad del reconocimiento del otro en uno mismo, como iguales. Es la unidad de la vida consigo misma que ha superado la unidad pura de la ética kantiana y la religión judía, las cuales se desgarran en una multiplicidad sin unidad. En esta igualdad de los vivientes o “unidad concordante” se halla la esencia de la ontología hegeliana, como lo habíamos visto ya en el debate entre Fichte y Schelling: con el concepto de amor hegeliano expresado como “unidad concordante”, ni hay una unidad pura al margen de la diversidad, ni hay una diversidad meramente *representada* como unidad.

Pero, el amor a pesar de su fuerza conciliadora, no puede al final conciliar los extremos. Su naturaleza no alcanza a expresar el ser como totalidad. El

³⁰ “Sólo puede producirse amor hacia aquello que es igual a nosotros, hacia el espejo, hacia el eco de nuestro ser” *Loc. cit.* p. 242.

amor sólo expresa un momento de la totalidad, la unidad entre iguales. Es decir, a la “unidad concordante”, clave ontológica del joven Hegel, aún le falta la unidad de los desiguales.

Insistamos, el amor no desembocará finalmente en la vida como infinitud. Su fuerza que supera el mandato objetivo, será una fuerza que en su plenitud se encontrará otra vez con la escisión. Dice Hegel:

El amor no es una naturaleza completa, en los momentos del amor feliz no hay lugar para la objetividad, pero cada reflexión suprime el amor, reconstituye la objetividad y se comienza así, de nuevo, la esfera de las limitaciones. Lo religioso, pues, es el pléroma del amor, es el amor y la reflexión unidos, ambos pensados como vinculados.³¹

El amor no puede ser, sino en el ámbito de la vida pura, de la cual se ha alejado toda particularidad, toda diferencia. Vida en la cual se realiza la “abstracción de todo lo determinado”. La diversidad no es para la vida pura lo absoluto. Por eso cuando el hombre se hace consciente de ese absoluto, no puede realizarlo, sino como objeto representado para la conciencia religiosa. Así, aunque la vida pura se conserve como vivida en el ser del hombre, la reflexión de la conciencia religiosa impide que el objeto infinito y la vida humana, puedan encontrarse en una identidad. Sólo se puede creer en un Dios cuando el hombre renuncia a todo lo determinado, a toda acción. En suma a la objetivación de lo religioso en lo diverso.

Jesús de Nazaret declara su relación con Dios como el vínculo entre el padre y el hijo. Es la vida una que no está separada substancialmente, sino que muestra entre la vida humana y la divinidad, la unidad de naturalezas. Recordemos que el principio vital al que apunta Hegel es aquel en el cual el espíritu no puede ser reconocido sino por el espíritu. Es decir, sólo la vida humana puede tener fe en esta vida pura, si es consciente ya de que hay algo divino en ella misma: “la fe en lo divino proviene, pues, de la divinidad de la naturaleza propia”.³² Los judíos de aquel tiempo, dice Hegel, se dan

³¹ HEGEL, *Ibidem*, p. 344.

³² HEGEL, *Ibidem*, p. 355.

perfectamente cuenta de este anuncio de Jesús de la vida una, pero interpretan el anuncio como una blasfemia que pretende igualar a Jesús con Dios. Esta actitud de los judíos es totalmente explicable:

¿Cómo hubieran podido reconocer algo divino en un hombre, ellos, los pobres, que sólo llevan en sí la conciencia de su miseria y de su profunda esclavitud, de su oposición frente a lo divino; la conciencia infranqueable entre el ser humano y el divino?³³

Así, el mensaje de “amor” de la vida una de Jesús no podía encontrar asilo en el espíritu judío que se complacía “demasiado en el orgullo de su servidumbre”.³⁴ La consecuencia es que la indiferencia inicial con la que los judíos reciben el mensaje de Jesús, pronto se convierte en odio. Odio que tiene el efecto en Jesús de acentuar su lucha contra su mundo y, con ello, dejar que el destino de la nación de Israel, siga “su curso”: Jesús, dice Hegel, “huye del mundo y de todas las relaciones de éste, en la misma medida en que lo ve inalterado”.³⁵ Por lo tanto, el reino de Dios sólo podía existir “en el corazón de Jesús”.³⁶ En el mundo real, las relaciones estaban a tal grado corrompidas que lo único que pudo hacer Jesús es huir de ese mundo, para no mancharse: abandona a su padre y a su madre y no se relaciona con ninguna mujer. La “unidad concordante” con la que inicia la acción de Jesús se convierte en la “unidad vacía” que rechaza las inclinaciones de la vida humana, sólo por el hecho de que éstas se dirigen a un mundo exterior. El resultado es que en el dolor de morir antes del ideal realizado se tiene aún la confianza en que el ideal será cumplido.

Así, la “comunidad del amor”, los discípulos de Jesús, convertirán este ideal en algo imposible al convertir la experiencia religiosa de Jesús en una religión positiva, consecuencia, además, del destino del propio Jesús y su mensaje. En efecto, el amor entre la comunidad no basta, no tiene la fuerza suficiente para establecer una religión. Lo religioso necesita de una expresión determinada, de que lo invisible del espíritu sea visible. De lo contrario, dice Hegel, lo divino se convierte en una “sed” desesperada que busca, sin encontrar a Dios. Pero, en el caso de las comunidades primitivas cristianas esa expresión determinada no podía ser la imagen muerta de Jesús. Sólo algo vivo

³³ HEGEL, *Ibidem*, p. 333.

³⁴ HEGEL, *Ibidem*, p. 366.

³⁵ HEGEL, *Ibidem*, p. 368.

³⁶ La cita completa dice: “Dado el estado corrupto de la vida judía, el Reino de Dios sólo pudo existir en el corazón de Jesús” *Loc. cit.* p. 399.

podía realizarlo. Y es por eso, que cobra carácter religioso para la comunidad, la resurrección a la vida de Jesús: “la veneración de este ser es ahora la religión de la comunidad. La necesidad de religión encuentra su satisfacción en este Jesús resucitado, en este amor configurado”.³⁷ Pero, este ser resucitado ruptura la fuerza de reunificación del amor y muestra sólo una individualidad que se opone a las otras individualidades. Esta figura de la resurrección es la “vinculación monstruosa” de lo ilimitado y una “colección de limitaciones”, que van a caracterizar al cristianismo como una religión positiva. Lo infinito y lo finito se conservan en esta “vinculación”, pero sólo como separados. Es la incapacidad de ver en la divinidad y la vida humana igualdad de naturalezas, lo que hace sucumbir el acto religioso en la trascendencia irrebasable de la divinidad respecto de la vida humana.

Por tanto, el amor o la vida humana reconciliada consigo misma, no tiene la fuerza suficiente para recuperar todas las implicaciones ontológicas de la vida: no sólo el momento de la igualdad como unidad, sino también el momento de la desigualdad. Hegel tendrá que recorrer un nuevo camino para alcanzar todas estas implicaciones. Este camino de madurez tiene su inicio claro en el “fragmento de sistema”. Ahí, se va a mostrar un fenómeno más profundo que el amor y que es, ahora, de orden especulativo: la vida.

El texto del *Fragmento* lo interpretamos dividido en dos sentidos: uno, según el cual Hegel establece la superioridad vital de la religión sobre la filosofía concebida como “entendimiento”; y, otro, en el cual se avanza en una “lógica” de la conciencia religiosa como tal. Nosotros ahora nos detenemos preferentemente en el primer sentido, con el objeto de perfilar, con claridad, el punto nuclear del Hegel que abandona a la altura de 1800 su juventud para avanzar a su madurez filosófica.

Insistamos: lo primero que debemos establecer es que el *Fragmento* para nuestra lectura representa la culminación de una reflexión de orden ontológico que hemos rastreado en los escritos de juventud a partir de la “unidad

³⁷ HEGEL, *Ibidem*, p. 375.

concordante”. Ahora, Hegel mostrará que el amor se supera en el concepto mismo de vida que implica una unidad más profunda. Con el *Fragmento de sistema* Hegel llega a una expresión que encaja perfectamente en la *forma* de aquella otra proposición que analizábamos en el número uno de este capítulo: en medio del debate sobre Fichte y Schelling, Hegel avanza y establece la unidad entre la identidad y la no identidad como resultado ontológico de este debate. La otra cara de este avance ontológico, y a la que ahora nos dirigimos, se muestra en el texto del *Fragmento* con la expresión: “la vida es la unión de la unión y la no-unión”.³⁸

Como se ve, la expresión del *Fragmento* incorpora un nuevo contenido con el concepto de “vida” a la *forma* de la fórmula anterior afirmada en la *Diferencia* como respuesta al debate sobre Fichte y Schelling. Esto nos indica que es la “vida” el concepto central con el que el trabajo del joven Hegel culmina y que, al mismo tiempo, posibilita los avances filosóficos del Hegel de madurez. En efecto, con la “vida” Hegel puede pensar una unidad más profunda que la lograda con el concepto de la unidad concordante por el amor. En este sentido, Hegel dice en un pasaje del *Fragmento*:

La vida no se puede considerar sólo en cuanto unificación, en cuanto relación: tiene que ser considerada simultáneamente como oposición. Si digo que es la unión de la oposición y de la relación, entonces se puede aislar a su vez esta unión y cabe argumentar que se opone, lo que se debería expresar diciendo: la vida es la unión de la unión y de la no-unión.³⁹

La unidad de la vida, como se ve, es el movimiento de la negatividad actuante: la vida no es sólo relación entre iguales, tampoco es la oposición de los desiguales, sino es la unión de ambos, de tal modo que el momento de la igualdad y el momento de la desigualdad son momentos que se niegan a sí mismos en el otro en una unidad dialéctica. Para el Hegel de esa época el “entendimiento” no alcanza a comprender esta unión resultado de la negatividad. El entendimiento sólo alcanza a ser capaz de restituir la unión en momentos fijos y elimina la negatividad actuante. Se necesita otra radical

³⁸ HEGEL, *Ibidem*, p. 401.

³⁹ HEGEL, *Ibidem*, p. 401.

forma de pensar este núcleo ontológico logrado. Es esta nueva manera de pensar que introduce este alcance ontológico sobre el concepto de vida lo que nosotros entendemos como el giro especulativo del joven Hegel. Es en este contexto del giro especulativo que cobran su sentido las palabras de Hegel en una carta a Schelling fechada el 2 de Noviembre de 1800, unas semanas después de la redacción del *Fragmento del sistema*:⁴⁰

Mi formación científica comenzó por necesidades humanas de carácter secundario; así tuve que ir siendo empujado hacia la ciencia, y el ideal juvenil tuvo que tomar la forma de la reflexión, convirtiéndose en sistema. Ahora, mientras aun me ocupo de ello, me pregunto cómo encontrar la vuelta para intervenir en la vida de los hombres.⁴¹

No nos cabe duda que estas palabras dirigidas a Schelling están estrechamente vinculadas con lo conceptualmente alcanzado en el Fragmento de sistema y que acabamos de explorar. Hegel es perfectamente consciente de que su desarrollo intelectual ha desembocado en un camino nuevo, el camino a un tratamiento “científico” de la filosofía. Asimismo, el propio Hegel caracteriza su “juventud” como colocada en el ámbito de la reflexión que ve sólo un momento de lo absoluto, pero no lo absoluto mismo. El ser como totalidad se presenta al final del recorrido de estas circunstancias “secundarias” como la posibilidad de un sistema. Por último, la posibilidad de un sistema y la necesidad de una “vuelta” a los asuntos humanos es lo que va a definir el camino de Hegel en adelante y que consideramos va a desembocar en la redacción de la fenomenología del espíritu.

Por último y para concluir: la “unidad concordante” por el amor relaciona, pero no alcanza la totalidad. La vida como unidad, por el contrario, es la una unidad de orden superior en cuanto incluye en la unidad no sólo el momento de la igualdad, sino también el momento de la desigualdad: “la unión de la unión y la no-unión”. El punto es que Hegel con este avance de la vida sobre el amor se encamina a una filosofía propia en cuanto ha alcanzado el sustento ontológico para llevarla a cabo. Nosotros hemos de probar esta afirmación

⁴⁰ El *fragmento de sistema* fue escrito por Hegel, según Nohl, el 14 de septiembre de 1800

⁴¹ HEGEL, *Ibidem*, p. 433.

avanzando hacia un texto nuclear de toda la filosofía hegeliana: el “prólogo” a la Fenomenología del espíritu.

§ 5. El núcleo ontológico de la unidad dialéctica de la sustancia como sujeto

El movimiento absolutamente inquieto que se realiza en “la unidad de la unión y de la no-unión” como punto culminante del desarrollo conceptual de los escritos de juventud de Hegel, permite al intérprete de esos escritos avanzar hacia la posibilidad de afirmar que hay que instaurar tal enunciado como hilo conductor en el desarrollo conceptual de la filosofía hegeliana misma. El ser como “motilidad”, para usar la expresión de Marcuse, es el hallazgo fundamental del joven Hegel y recorre, como intentaremos mostrar en el desarrollo de este capítulo, pasajes fundamentales de la obra hegeliana y es, como ya se afirmó, un hilo conductor de una interpretación o lectura, entre otras posibles, de la filosofía hegeliana. Ahora bien, nuestra hipótesis de trabajo es que ese “hilo conductor” se puede caracterizar como la dimensión ontológica⁴² de la filosofía de Hegel y que al margen de críticas y de “vueltas a Hegel” es un núcleo filosófico que tiene actualidad suficiente para pensar hoy un planteamiento dialéctico de la ontología.

Ahora bien este enunciado filosófico, “la vida es la unión de la unión y de la no unión”, con el cual finaliza la época de juventud de Hegel a la altura de 1800-1801, es llevado a todas sus implicaciones filosóficas y sistemáticas a partir de esa fecha y hasta 1807, año de publicación de la Fenomenología del espíritu, y que podemos considerar como la primera versión sistemática y madura del enunciado filosófico logrado en la juventud. Nuestro propósito, ahora, es intentar mostrar toda la profundidad que el Hegel maduro da a este enunciado de juventud, en su prólogo a la *Fenomenología del espíritu*.

⁴² Para aclarar lo que nosotros entendemos por ontología remito al lector a la introducción general en la cual intentamos una delimitación lo más precisa posible del concepto de “ontología”.

En la segunda parte del prólogo a la Fenomenología del espíritu Hegel establece el principio fundamental de su filosofía sistemática y que va a ser, al mismo tiempo, el principio rector de toda su filosofía posterior:

Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto. Hay que hacer notar, al mismo tiempo, que la sustancialidad implica tanto lo universal o la inmediatez del saber mismo como aquello que es para el saber ser o inmediatez.⁴³

Para explicar este párrafo nos parece necesario en principio situar, aunque sea brevemente, este texto de Hegel en su contexto filosófico al cual, pensamos, responde de un modo inmediato la afirmación de Hegel de colocar en la misma medida sustancia y sujeto. A nosotros nos parece que, sin duda, ese contexto filosófico tiene como puntos centrales a Spinoza, Kant y el debate Schelling-Fichte. Ahora bien, que hablemos aquí de un “contexto” de la cita de Hegel no nos parece de ningún modo una afirmación arbitraria. El propio Hegel así se lo indica a su lector en las líneas que siguen a la enunciación del núcleo conceptual de su filosofía y que afirmamos hacen alusión, por un lado a Spinoza⁴⁴ o a la influencia de Spinoza en la cultura alemana del tiempo de Hegel y, por el otro lado, a Kant o a la concepción kantiana de la subjetividad actuante en la intelectualidad alemana de la primera década del siglo XIX.⁴⁵ Nosotros de momento vamos a intentar reconstruir el contexto filosófico de la cita de Hegel poniendo atención en Spinoza y Kant.

Decíamos arriba que un punto conceptual fundamental del contexto de la cita de Hegel se puede localizar en la filosofía de Spinoza específicamente en las primeras páginas de la *Ética* y en el sentido preciso en que ahí, en la proposición I, se define la sustancia como: “la sustancia es por naturaleza

⁴³ HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, F.C. E., México, 1997, p. 15.

⁴⁴ Pensamos que Hegel se refiere a Spinoza o a su influencia cuando dice “si concebir a Dios como la sustancia indignó a la época en que esta determinación fue expresada, la razón de ello estriba, en parte, en el instinto de que en dicha concepción la conciencia de sí desaparecía en vez de mantenerse” *Loc.cit.* p. 15

⁴⁵ Pensamos que Hegel se refiere a Kant o a los filósofos kantianos cuando dice: “lo que mantiene al pensamiento como pensamiento, la universalidad en cuanto tal”, *Ibidem*

anterior a sus afecciones“. ⁴⁶ La proposición de Spinoza quiere mostrar básicamente la imposibilidad de movimiento interno de la sustancia, es decir, para el filósofo judío es imposible concebir a la sustancia como “aquello que es en otra cosa” lo que implicaría asimilar falsamente la sustancia a sus “afecciones”. Así, las afecciones de la sustancia no alteran la naturaleza absolutamente independiente de la sustancia, su ser en sí. De ahí, el carácter “infinito” de la sustancia en tanto “no implica ninguna negación”.

Como la sustancia no puede equivaler a ninguna de sus afecciones que implicaría su negación como ser absolutamente independiente y por sí, la negatividad está absolutamente excluida de la sustancia. La sustancia no se mueve y permanece, con ello, inalterable en tanto no hay acción ninguna que la modifique. Por el otro lado, en la filosofía de Kant, y en el contexto de la *Crítica de la razón pura*, la tesis spinoziana de la sustancia se invierte en su extremo. En efecto, pensamos que se puede leer lo que Kant dice sobre la verdadera naturaleza de la “sustancia” como una crítica a la concepción de Spinoza, aunque el propio Kant posiblemente no lo haya tenido en mente al escribir dicha crítica. Una cita de los *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir* podría apoyar nuestra afirmación:

Así, pues, si no tengo el menor concepto de un enlace tal de las cosas en sí mismas tal como pueden existir en cuanto sustancia, o tal como pueden obrar como causa o estar dadas con otras en comunidad (como partes de un todo real), menos aún puedo concebir tales propiedades en los fenómenos como fenómenos (porque aquellos conceptos no contienen lo que está dado en los fenómenos, sino lo que el entendimiento solamente puede pensar)⁴⁷

Ahora bien, antes de proceder a exponer más ampliamente esta “crítica” kantiana a la concepción de Spinoza, nos parece que es necesario hacer notar que aquí no entendemos la crítica de Kant como un paso en línea recta hacia un improbable progreso filosófico, es decir la crítica de Kant no lo coloca en un nivel superior respecto del filósofo judío, sino que plantea un cuestionamiento filosófico en cuanto ambos filósofos se ubican como extremos o hacen

⁴⁶ SPINOZA, *Ética*, F. C. E., México, 1988, p. 12.

⁴⁷ KANT, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, Porrúa, México, 1997, p. 62.

aparecer la contradicción. Nosotros pensamos que es en esa contradicción, resultado de las posiciones extremas, que Hegel piensa la problemática de la “sustancia” y el “sujeto” a la que llega la filosofía moderna.

Retomando la cuestión, y si avanzamos en la filosofía de Kant, nos parece que hay varios textos lo suficientemente claros para mostrar la oposición extrema de Kant respecto de la concepción spinoziana de la sustancia. Nosotros nos vamos a limitar a un pasaje de la *Crítica de la razón pura* que nos parece paradigmático. El texto de la *Crítica* es el siguiente:

El principio supremo de la posibilidad de toda intuición con relación a la sensibilidad era según la Estética trascendental el de que toda diversidad de la intuición está sometida a las condiciones formales del espacio y el tiempo. El principio supremo de esta misma posibilidad con relación al entendimiento es el de que toda la diversidad de la intuición está sometida a las condiciones de la unidad originariamente sintética de la apercepción. Obedeciendo al primero de estos principios están todas las diversas representaciones de las intuiciones, en tanto que se nos dan, y al segundo, en tanto que sea posible reunir las en una sola conciencia. Sin esto nada puede pensarse ni conocerse, porque las representaciones dadas, como no tienen por común a todas el acto de la apercepción yo pienso, no podrán reunirse en una misma conciencia.⁴⁸

La cita de Kant muestra la posibilidad de toda experiencia a partir de una subjetividad constituyente. Así, lo sustancial no es una propiedad de las cosas en sí mismas, sino que lo sustancial es una categoría del entendimiento y una de las funciones de la subjetividad constituyente, unidad de la diversidad proporcionada por la intuición. Con Kant la subjetividad trascendental alcanza el rango máximo en la filosofía.

Una vez que hemos hecho este recorrido que intentó mostrar la oposición extrema a la que había llegado la filosofía moderna en torno al concepto de sustancia y sujeto, afirmamos que el sentido del pasaje del *Prólogo* a la Fenomenología de Hegel, según el cual lo verdadero no se expresa solamente como “sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto”, tiene el sentido de enfrentar o pensar esta separación extrema y, con ello, generar una

⁴⁸ KANT, *Crítica de la razón pura*, Taurus, México, 2006, p. 278.

filosofía que *supere* dicha contradicción. Así, nos parece que pensar la verdad no sólo como sustancia sino también como sujeto, coloca a Hegel no sólo en la posición de generar una filosofía propia, sino también de pensar todas las posibilidades filosóficas del núcleo ontológico del enunciado alcanzado en la época de juventud: “la identidad de la identidad y la no-identidad” como vida que une la unión y la no-unión.

En efecto, se trata de pensar la sustancia y el sujeto como una unidad dialéctica. Es decir, se trata de comprender a partir de Spinoza y Kant que “la sustancialidad implica tanto lo universal o la inmediatez del saber mismo (la sustancia como existente o *causa sui* que es lo que propone Spinoza) como aquello que es para el saber ser o inmediatez (que es lo que Kant propone)”⁴⁹.

Ahora bien, la mera enunciación de que es posible la unidad dialéctica de sustancia y sujeto no basta, es necesario mostrar convincentemente cómo esta unidad es posible. Ciertamente, el propio Hegel al comienzo de la cita advierte que esta unidad dialéctica “deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo” y nosotros no vamos a cometer el error de que mediante un pistoletazo reduzcamos la riqueza de los desarrollos de la Fenomenología con el pretexto de explicar cómo esta unidad es posible. Es evidente para quien se acerca a Hegel, que la “verdad” del enunciado clave de la filosofía hegeliana supone para su cabal comprensión de la totalidad del despliegue de su sistema y el esfuerzo irremplazable del concepto; pero, al mismo tiempo, interpretamos que el propio Hegel en su texto avanza una serie de fórmulas que dan ya idea al lector de la Fenomenología sobre las características estructurales de esa unidad dialéctica. En efecto, y siguiendo el propio proceder de Hegel, pensamos que es posible establecer en este momento, si no el rico contenido que suponen los desarrollos de esta unidad dialéctica, sí, la estructura básica de esta posibilidad de entender en la unidad de sustancia y sujeto. Así, de lo que se trata es de mostrar estructuralmente de qué modo específico puede ser pensada la unidad dialéctica de sustancia y sujeto. Hegel avanza nuevamente en el texto del “prólogo” con una aclaración

⁴⁹ KANT, *Ibidem*, p. 15.

de su principio según el cual se trata de pensar la sustancia también como sujeto. El texto es el siguiente:

La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad sujeto o, lo que tanto vale, que es en verdad real , pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma. Es en cuanto sujeto, la pura y simple negatividad y es, cabalmente por ello, el desdoblamiento de lo simple o la duplicación que contrapone, que es de nuevo la negación de esta indiferente diversidad y de su contraposición. Lo verdadero es solamente esta igualdad que se restaura o la reflexión en el ser otro en sí mismo, y no una unidad originaria en cuanto tal o una inmediata en cuanto tal. Es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin.⁵⁰

La “sustancia viva” es la nueva concepción de la sustancia con la cual Hegel hace frente a la contradicción a la que había llegado la modernidad. Esto es, el filósofo hace frente a la contradicción de la relación de contraposición de sustancia y sujeto, no eliminando la contradicción, sino, por el contrario acentuando la contradicción, pensándola. Esto es, sostenerse en la contradicción se vuelve la vía fundamental para mostrar la unidad dialéctica de sustancia y sujeto: la superación de los extremos no consiste en dejarlos completamente atrás a favor de una nueva posición absolutamente independiente de las dos posturas anteriores, sino superarlas lo que significa aquí conservar las posturas en su radicalidad extrema sin perder, por ello, la unidad de los extremos. Para esto, Hegel, a diferencia de Spinoza, no excluye la “negatividad” de la sustancia, sino que concibe la sustancia como negatividad actuante. Es decir, no hay una sustancia originaria en su unidad que no se altera o que actúa como un soporte inmutable de sus accidentes , sino que la sustancialidad es el movimiento que sólo se pone a sí mismo en lo otro de sí , la sustancia sólo se “pone a sí misma” en la negación de sí misma en lo absolutamente otro de sí, es esa negatividad actuante o el movimiento que pone lo puesto en su absoluto opuesto, la unión en la no-uniión, la identidad en lo no-idéntico, lo que Hegel llama el sujeto, esto es: la sustancia se afirma a sí misma en lo absolutamente otro de sí.

⁵⁰ HEGEL, *Op. Cit.*, p. 16.

Es esta afirmación de sí en lo absolutamente otro la “igualdad que se restaura” en la cual consiste el movimiento de la sustancialidad por el cual la afirmación más extrema de lo diverso afirma su unidad y en la unidad absolutamente excluyente de todo otro de sí se afirma la diversidad. Así, el movimiento va de la unidad negada a la diversidad y de la diversidad negada a la unidad. Ahora bien, es preciso insistir en que aquí no se debe confundir la igualdad que se restaura con una unidad inmóvil como resultado final del movimiento, sino que esa restauración pone en una unidad lo diverso y su unidad, la identidad de lo idéntico unido con lo no-idéntico, la unión de la unión y de la no-unión. De modo que la unidad dialéctica de sustancia y sujeto concilian, por un lado la concepción de la sustancia spinoziana en cuanto no se niega lo sustancial y su necesidad, pero, al mismo tiempo, y con igual fuerza, se afirma la subjetividad que se pone a sí misma en lo otro. La unidad dialéctica no es una “unidad originaria” de la que se parta como si fuese un punto absolutizado como supuesto. De aquí, se desprende la prioridad del movimiento del ponerse a sí mismo y la presencia de la negatividad. Es decir, para Hegel el absoluto no es un punto inicial que dé origen a toda otra cosa, sino que el absoluto es esencialmente resultado y el proceso mismo.

En este punto, aparece un concepto clave que permite comprender las implicaciones de la unidad dialéctica para la filosofía de Hegel y que nos sirve de horizonte para ahondar nuestra argumentación. Me refiero al concepto hegeliano de “devenir”. En efecto, la igualdad restaurada no es una oscilación abstracta que se limite a ir de la unidad a la diversidad y así hasta el infinito, que repita una y otra vez la misma cosa, sino que la igualdad consiste en el desarrollo o tránsito de una contraposición a otra contraposición, movimiento en el cual se “reabsorbe” la riqueza de una contraposición determinada para plantear una nueva contraposición. La contraposición no es en sí misma absoluta, sino que es un momento del desarrollo. Por eso, Hegel inicia la *Fenomenología del espíritu* con la contraposición de la conciencia con el objeto, contraposición que se supera en la autoconciencia, pero para iniciar una nueva contraposición entre las autoconciencias y de ahí a otras contraposiciones. Por eso la *Fenomenología del espíritu* no se comprende si se piensa que consiste en un recorrido en “etapas” por las cuales un “sujeto” se

ajusta o adecua a una realidad ya ahí, sino que lo fenomenológico es el análisis de la experiencia de la realidad que significa un desarrollo de lo más abstracto a lo más concreto o como Hegel lo llama: un “automovimiento”.

Por tanto debemos entender el movimiento de mediación de la sustancia como sujeto no como una negación absoluta que va de un punto a otro sin ningún fin, sino que hay que afirmar su carácter positivo en tanto movimiento ascendente. Es decir, la negatividad actúa sobre cualquier posición unilateral que pretenda hipostasiar su posición como un momento universal encubriendo con ello su postura particular. Ahora bien, si lo absoluto no puede consistir en un punto hipostasiado del desarrollo y si el absoluto exige un fin o es la expresión de un resultado del desarrollo, entonces hay la necesidad de preguntarse qué características deberá presentar lo absoluto en tanto tal. Como se va a ver a continuación, la respuesta la podemos ubicar en el siguiente texto de Hegel:

El que lo verdadero sólo es real como sistema o el que la sustancia es esencialmente sujeto se expresa en la representación que enuncia , lo absoluto como espíritu , el concepto más elevado de todos y que pertenece a la época moderna y a su religión. Sólo lo espiritual es lo real; es la esencia o el ser en sí , lo que se mantiene y lo determinado - el ser otro y el ser para sí - y lo que permanece en sí mismo en esta determinabilidad o en su ser fuera de sí o es en y para sí.⁵¹

El punto culminante de la filosofía moderna radica, así, en el concepto de “espíritu”, expresión de lo absoluto. Como dice Hegel el *espíritu* ya no es mera experiencia de la realidad sino que “lo espiritual es lo real”, la realización de lo absoluto, el espíritu es determinabilidad. Pero esa determinación necesaria no impide que el espíritu se conserve a sí mismo en lo absolutamente otro. Así, para Hegel es sólo el espíritu el concepto realizado *en* una determinación que es, al mismo tiempo, ser en sí y ser para sí o que ha devenido sí mismo desde lo otro y que se realiza en una unidad en la cual está contenida la totalidad viviente, y, que es absoluto no en un sentido cuantitativo, por decirlo así, sino en el sentido de que el espíritu es ser sí mismo en lo otro de sí y no hay nada

⁵¹ HEGEL, *Ibidem*, p. 19.

ajeno a su desarrollo. Por eso, el espíritu realiza de un modo *concreto* la unidad dialéctica de sustancia y sujeto, y, con ello, el espíritu es la expresión viviente de esta unidad y, por ello, su culminación.

La fenomenología hegeliana termina, así, en el saber absoluto del espíritu que se reconoce en lo otro de sí, que supera la conciencia inmediata para progresar a una conciencia de nuevo cuño en la cual logra reconocer el desarrollo de la experiencia de la realidad como el desarrollo de sí mismo. Como se ve el concepto de espíritu correspondiente ya a una etapa de madurez de Hegel, es el “resultado” filosófico de un avance ontológico que el joven realiza frente a la filosofía de su época. Y esto, en tanto, el espíritu es la realización concreta de la unión de la unión y la no- unión.

Por último, la visión estructural que intentamos evidenciar de la unidad dialéctica entre sustancia y sujeto debe pasar, lo consideramos necesario, a una exposición que muestre su riqueza de contenido, es decir, pensamos necesario mostrar, ahora, la unidad dialéctica no en sus términos abstractos o formales, sino en su desenvolvimiento experiencial, y, con ello, mostrar cómo se comporta la unidad dialéctica en un momento concreto. Para esto, parece indispensable introducirnos en el cuerpo de la *Fenomenología del espíritu*, concretamente en el tercer apartado sobre la “infinitud” del capítulo tres y avanzar al capítulo cuarto en torno al concepto de autoconciencia y de una “ontología de la vida”, como le llama Hyppolite. Esta será nuestra meta a cumplir en la primera parte de nuestro capítulo tercero.

A lo largo del presente capítulo hemos intentado mostrar que hay una ontología hegeliana en el sentido de que la concepción hegeliana del ser no es una hipóstasis de un ente, sino el movimiento de la identidad a la no identidad de tal modo que no se justifica atribuir una concepción ontoteológica de la filosofía de Hegel. Una vez realizado este propósito, en el siguiente capítulo, avanzamos hasta el siglo XX, con Husserl y Heidegger, para dar cuenta del desarrollo contemporáneo de la ontología y cuya clave interpretativa creemos encontrarla en algunos conceptos centrales de estos dos filósofos alemanes. Por otro lado, es evidente que hay una serie de filósofos que aparecen entre

la muerte de Hegel y la publicación de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, pero a nosotros no interesa hacer un recorrido de la filosofía de Hegel a la filosofía de Husserl, no es un movimiento en línea lo que intentamos realizar, sino situados en el contexto de la ontología contemporánea plantear el problema ontológico desde el horizonte de la filosofía hegeliana. Hemos iniciado con mostrar la posibilidad de una ontología hegeliana, ahora vamos a intentar situar esta ontología hegeliana en el seno de la ontología contemporánea.

Capítulo II: DE LA INTUICIÓN CATEGORIAL AL SER QUE SE PREGUNTA POR SU SER.

PRELIMINAR

Ahora, con el presente capítulo avanzamos hacia nuestra segunda premisa filosófica. Se trata de reconstruir otra posibilidad de una ontología: lo que vamos a llamar ontología contemporánea y que va de las *Investigaciones lógicas* de Husserl al *Ser y el Tiempo* de Martín Heidegger. Así, “ontología contemporánea” quiere decir el desarrollo crítico que va de la crítica al psicologismo de Husserl a la ontología de la comprensión de ser de Heidegger. En términos estrictamente cronológicos vamos a ubicarnos en un camino que va de 1900 a 1927, año de publicación de *Ser y Tiempo*. Este espacio o camino que va de Husserl a Heidegger no es para nosotros sólo la clave de la filosofía del siglo veinte, sino, también, el núcleo insoslayable de todo planteamiento ontológico actual.

Ahora bien, nosotros intentamos como segunda premisa filosófica plantearnos lo siguiente: Heidegger inicia su obra de 1927 con la propuesta radical de plantear una vez más la pregunta que interroga por el ser en general.

Y para ello, no sólo basta enfrentarse a los prejuicios de la filosofía en torno a la pregunta por el ser, sino también encontrar un ente señalado al cual dirigir la pregunta por su ser y, con ello, la posibilidad de la pregunta por el ser mismo. El ente señalado se localiza en el ámbito mismo de la pregunta por el ser, esto es, en el preguntar mismo. Ese ente señalado es el Dasein y por Dasein Heidegger va a entender el ente que no sólo está en una relación de ser en el sentido de que es un ser al que le va su ser, sino también aquel ser que de algún modo comprende ya el ser aunque no pueda tematizarle en principio en un grupo de conceptos. De tal modo que el Dasein es el ente señalado no sólo por su dimensión ontológica, sino también por su dimensión pre-ontológica. Son estos puntos los que desarrollamos en la primera parte de nuestro capítulo y que consideramos claves de la ontología contemporánea.

Ahora bien, pensamos, al mismo tiempo, que los conceptos desarrollados por Heidegger en su Introducción a *Ser y Tiempo* no alcanzarían su claridad cabal si no los ubicamos en el contexto más amplio del problema de la verdad que tanto Heidegger como Husserl desarrollan por caminos y objetivos diferentes. De ahí, la necesidad para nosotros, en función del concepto de verdad como hilo conductor, de dirigirnos a la obra de Husserl con el objeto de mostrar no sólo el planteamiento husserliano de la verdad del cual Heidegger, con su crítica, produce los conceptos de una ontología, sino también, avanzar con los conceptos alcanzados hacia la posibilidad de pensar una ontología dialéctica. Así, el contenido de los siguientes párrafos del presente capítulo se conduce a partir del siguiente grupo de ideas: el problema del ser es un problema que recorre de un modo latente todas las *Investigaciones lógicas* de Husserl y que tiene su culminación explícita en la última parte de la sexta investigación lógica con el tratamiento husserliano de la “intuición categorial” que llevaría, con Heidegger, del fenómeno de ser a la pregunta por el sentido del ser; en este sentido las investigaciones deben de leerse como el tránsito de la epistemología a la ontología, resultado que no culmina Husserl, sino Heidegger. Por otro lado, y como segundo momento fundamental de nuestra segunda premisa, nosotros vamos a intentar demostrar que la crítica de Heidegger a *Ideas I* de Husserl le permitió alcanzar precisión sobre el concepto de Dasein; de ahí, que Heidegger radicalice los avances de Husserl con su concepto de verdad y de “existencia” de tal modo que se hace posible el

planteamiento ontológico en sentido estricto y, con ello, la posibilidad de una ontología.

§ 1. Excurso sobre las condiciones de la posibilidad de la ontología contemporánea

Si nos preguntamos a partir de qué supuestos conceptuales es posible una ontología resulta obligado recurrir a la filosofía de Heidegger para aclararlo. En especial, parece “obligado” dirigirse a *Ser y Tiempo* como la obra heideggeriana que plantea en términos precisos este perfil nuevo de la ontología contemporánea. Esa es la razón que nos permite a nosotros detenernos en la obra de 1927 como punto de referencia central de todas nuestras apreciaciones de la ontología de Heidegger. Pero, antes, nos interesa solamente dirigirnos al planteamiento clave de las condiciones de la pregunta por el ser en general como posibilidad radical de una ontología. Así, pues, por el momento no vamos a empezar nuestro análisis con la obra heideggeriana de 1927, pues exige, como veremos más adelante, un análisis más amplio. Ahora nuestra intención es mostrar la trama conceptual en la cual se hace posible una ontología actual, y, para ello, vamos a recurrir a un texto posterior a *Ser y Tiempo* el cual tiene, por ahora, la ventaja de que en él Heidegger analiza en perspectiva lo alcanzado un año antes. El texto a que nos referimos corresponde a un curso impartido por Heidegger en el primer semestre del curso de 1928 a 1929 en la Universidad de Friburgo⁵² que el editor publica con el nombre de *Introducción a la filosofía*.

De este texto vamos a detenernos en este momento en el concepto de verdad que Heidegger desarrolla y que tiene la intención de revolucionar el planteamiento tradicional de la verdad y, con él, posibilitar una ontología.

Con este propósito nos ubicamos en la primera parte del curso de Heidegger en el cual intenta establecer la distinción entre la ciencia positiva y la

⁵² Martin Heidegger, *Introducción a la filosofía*, Frónesis. Càtedra Universitat de València, Madrid, 2001, Tr. Manuel Jiménez Redondo.

filosofía misma.⁵³ El texto del que vamos a hablar se inicia con un análisis de la concepción originaria de la verdad como ser-cabe o *Sein-bei* frente al concepto tradicional de verdad.

En el cuerpo del texto, Heidegger distingue el concepto tradicional de la verdad respecto de una esencia originaria de la verdad. Es decir, el concepto tradicional de la verdad establece que el lugar propio de la verdad es el juicio; de ahí, que el objetivo de Heidegger consista en un primer momento en no negar pertinencia al concepto tradicional de verdad, sino avanzar hacia un concepto más originario de la verdad que es el fundamento de la verdad judicativa, fundamento que el mismo concepto tradicional de verdad ignora o pasa por alto, esto es, que el fundamento de la verdad judicativa permanece para ésta oculto. Así, en el caso de un juicio afirmativo “la casa es blanca” la verdad en un primer momento radica, para la tradición, en la “conveniencia” del predicado con el sujeto. Pero, la “conveniencia” no es el único fenómeno que se manifiesta en el juicio afirmado. Para Heidegger es fundamental también caer en la cuenta de un fenómeno más: “la adecuación”. En efecto, en el juicio que nos sirve de ejemplo no sólo hay una relación entre “blanco” y la “casa”, sino que también a esta primera relación se le debe distinguir otra relación más, ahora entre la estructura predicativa “S es P” y el objeto “casa blanca”. Por eso, es necesario distinguir entre sujeto de la predicación y objeto del enunciado.

Ahora bien, con el fenómeno de la adecuación hay que avanzar y ver que la “verdad” en sentido estricto no puede basarse meramente en la relación predicativa, pues esta relación no está determinada en función de “aquello a lo cual se dirige”, sino que está determinada por las reglas o leyes lógicas a las que está subordinada la relación predicativa. Estas leyes lógicas son, como se ve, de carácter formal en sentido estricto, es decir, no necesitan la verdad o la falsedad para establecer una relación válida entre sujeto y predicado. Que el predicado de un juicio afirmativo no esté tomado en toda su extensión, según la lógica tradicional, no depende para su validez de su relación con una cosa o

⁵³ HEIDEGGER, *Ibidem*, p. 208.

“res” a la cual pudiera este tipo de juicio hacer referencia. Todo indica, entonces, que la relación veritativa debe de buscarse en la relación del juicio mismo con la “res” a la que hace referencia, esto es, el fenómeno de la “adecuación” como concepto clave de la concepción tradicional de la verdad. Pero es precisamente esta relación veritativa, la de la “adecuación”, la que Heidegger va a someter a crítica radical.

En efecto, el punto fundamental en el planteamiento heideggeriano es establecer que las dos relaciones que se nos hacían presentes con el problema de la verdad, a saber: “conveniencia” y “adecuación”, no son las únicas relaciones que se imponen al análisis del juicio como lugar de la verdad. Hay una tercera relación que no logra ser explicada ni por la conveniencia del predicado al sujeto, ni por la adecuación del enunciado con la “res”. Este fenómeno Heidegger lo perfila del modo siguiente:

La relación con el objeto que el enunciado vivo encierra, no tiene en absoluto el carácter que la teoría de este conjunto de relaciones le atribuye. Al enunciar “esta tiza es blanca”, nosotros, los enunciantes, no recorreremos todo ese contexto de relaciones; no empezamos dirigiéndonos a una o dos representaciones que después enlacemos para, por medio de este enlace de representaciones, referirnos finalmente a la tiza blanca, sino que la cosa es muy distinta y a la inversa: antes de enunciar la oración estamos ya referidos a la cosa misma, a esta tiza de color blanco, y ello no en el sentido de que tengamos en nuestra alma una “representación” de ella, sino que -enunciando- estamos ya cabe la tiza, estamos ya cabe ella misma en tanto que esta cosa que tenemos ahí delante.⁵⁴

La adecuación y la conveniencia son dos relaciones propias del enunciado como tal. Estas dos relaciones son momentos propios del enunciado y no se entienden al margen de la enunciación: uno al interior del enunciado entre el predicado y el sujeto; otro, al exterior, en cuanto el enunciado admite la posibilidad de una referencia objetiva. Pero, la cuestión fundamental, para Heidegger, en este conjunto de relaciones que muestra el enunciado como totalidad, es establecer si conviene al enunciado como tal la relación con el objeto de la enunciación. Como se ve, en la cita, la respuesta a esta cuestión

⁵⁴ HEIDEGGER, *Ibidem*, p. 75.

es negativa. El acceso al objeto no es, en primera instancia, de orden epistemológico o lógico, sino de orden ontológico en sentido estricto. Yo, antes de formular un enunciado sobre la tiza o sobre la blancura de la casa me hallo previamente, y de modo necesario en un modo de relación prejudicativa con la cosa que queda establecida como enunciada. Es decir, sólo en la medida en que hay un delante de mí originario de la cosa puedo realizar algo como enunciar un juicio. El mismo juicio formulado es una de las “cosas” que pueden estar delante, el juicio cabe mi existencia. La cosa vivida en el modo del cabella es un fenómeno más originario que el conjunto de relaciones de orden teórico que establece el enunciado. Por lo tanto, la cuestión de la esencia de la verdad deberá de dirigirse a esta relación más originaria respecto de la concepción tradicional de la verdad.

Ahora bien, pensamos que el análisis de la esencia originaria de la verdad, realizado por Heidegger en su curso, muestra ya en este caso particular el movimiento de una epistemología a una ontología, como un movimiento característico de la ontología contemporánea. Para mostrar esto nos dirigimos a la relación originaria del “ser cabe”. En un primer momento nos encontramos que este “cabe” no me relaciona en ningún momento con una cosa aislada, sino que el “cabe” lo es de la totalidad de la *res*. La casa blanca que está ahí delante, que se nos manifiesta, no es lo único ahí, la casa forma parte, por decirlo así, de un campo de sentido en el cual la casa adquiere sentido ella misma. Pero, debemos de guardarnos de ver ese “campo de sentido” como si fuera una totalidad cuantitativa a la que tendríamos que enumerar y sumar cosas, más bien, la casa tiene sentido como parte de una calle, de una colonia, de una ciudad, pero, también, tiene sentido en función de la incomodidad o de la familiaridad que me resulta de entrar en ella, del tiempo bueno o malo, de las emociones que me embargan cuando cruzo la puerta, si es de día o es de noche. La casa que se me manifiesta ahí delante, sólo tiene sentido en su “contexto completo” dice Heidegger. Así:

La diversidad del ente que nos es manifiesto no es un simple aparecer ahí por igual las cosas unas junto a otras, siendo esas cosas piedras, plantas, animales, hombres, etc. Si todos estos entes, en cuanto que están en el espacio, aparecen ya unos junto a otros,

o unos delante de otros, o unos detrás de otros, o unos sobre otros, este aparecer unos junto a otros aparentemente igual es diverso en lo que se refiere a cada ente y, por cierto, no sólo en un sentido espacial.⁵⁵

Este campo de sentido o “contexto completo” que no tiene que ver en su sentido con la disposición espacial de las cosas, implica la pregunta por el lugar propio de la verdad. En efecto, habíamos visto como el juicio no era en sentido estricto el lugar de la verdad, esto es, que había que ir más atrás al “ser cabe”, al sentido, para alcanzar una concepción de la verdad más originaria. Ahora, con el *sentido* de una cosa nos hallamos en posibilidad de establecer un nuevo lugar para la verdad, esto es, en la “existencia” o en el *Dasein* mismo:

El desocultamiento de lo que está ahí delante, de la res, de las cosas en este sentido de res, en el sentido de figurar algo ahí entre lo que hay sin ser cosa de uso, no es algo que pertenezca tanto a lo que está ahí delante, es decir, a la res, como a la existencia o *Dasein*⁵⁶.

En efecto, el desocultamiento como esencia originaria de la verdad, no es algo que conviene necesariamente a las cosas ahí delante, lo que hay ahí sin ser objeto de uso. El desocultamiento es, más bien, algo que adviene a las cosas, pero no necesariamente, esto es, la verdad de las cosas sólo es posible debido al carácter abierto del *Dasein* al mundo, pero el estado de abierto puede “caer”. Sólo al *Dasein* le conviene esencialmente el desocultamiento, sólo en la “existencia” se manifiesta lo ahí delante. Pero estos resultados inmediatamente orientan a las siguientes preguntas: ¿este movimiento de colocar la esencia originaria de la verdad no en la “res” ahí delante sino en la existencia, no implica un nuevo subjetivismo o relativismo antropológico, el cual ha sido suficientemente refutado ya por Husserl en las *Investigaciones lógicas*? ¿La crítica de Heidegger a Husserl, suelo de la ontología contemporánea, desembocaría en un callejón sin salida en la medida en que se retornaría, con el planteamiento de Heidegger, a una especie de psicologismo pre-husserliano?

⁵⁵ HEIDEGGER, *Ibidem*, p. 93.

⁵⁶ HEIDEGGER, *Ibidem*, p. 121.

El “callejón sin salida” se muestra con la afirmación de que es imposible no referir la verdad a otra cosa que no sea la *existencia* y, con ello, al mismo tiempo, se acercaría la amenaza de relativismo y subjetivización total de la verdad. El punto clave para resolver esta aparente aporía en el desenvolvimiento del concepto de verdad de Heidegger se ubica, pensamos, en establecer claramente la distinción o en eliminar la confusión entre “Dasein” y “sujeto”. En efecto, Heidegger responde que la aporía sólo es efectiva si se le atribuye al Dasein la concepción tradicional de “sujeto”, según la cual el “sujeto” es lo que esencialmente está encerrado en sí mismo, y, que en función de tal condición se debe de hacer la pregunta de cómo un sujeto “sale” de su encierro para conocer un objeto absolutamente exterior a él. Así, según esta concepción de la verdad el sujeto conoce un objeto en la medida en que dos cosas, una exterior a la otra, se relacionan de algún modo. Pero, para Heidegger el análisis sobre la esencia de la verdad debe de mostrar la superación del concepto de verdad como relación entre dos “sustancias”.

El punto, así, es tratar de mostrar que no se puede pensar el *Dasein* desde el horizonte de una filosofía tradicional del sujeto. El *Dasein* no es lo “encerrado” en sí mismo, sino su esencia es ser “ex -sistencia” des-cubridora, apertura a las cosas, desocultamiento en cuanto tal:

La existencia o Dasein como tal des-cubre lo que está ahí delante, es decir, no es que ocasionalmente la existencia haga el descubrimiento de que también hay cosas ahí delante, sino que la existencia ha descubierto ya siempre lo ahí delante, las res, las cosas, lo “existente” en el sentido de lo que hay, es decir, le ha quitado su encubrimiento. En cuanto que la existencia o Dasein existe, sucede algo así como des-cubrimiento de lo que está ahí delante.⁵⁷

La cita muestra tres cosas fundamentales para una ontología, a saber :

- 1) la aporía del relativismo antropológico o esta especie de retroceso a un psicologismo ya superado se evita en cuanto establecemos que “existencia” no quiere decir dirigirse a la vida interna del yo y describir lo que pasa ahí al

⁵⁷ HEIDEGGER, *Ibidem*, p. 130.

margen de la existencia o no de las cosas, sino que a la existencia le es inherente necesariamente su apertura a las cosas, la “existencia” en cuanto *ex -siste* es ya cabe las cosas, independientemente de si son, estas cosas, objeto de un análisis temático o no. No hay subjetividad, en el mal sentido del término, porque lo que se manifiesta no es algo así como una interioridad. 2) El ser-cabe como fenómeno fundamental de la existencia no es algo ocasional en el sentido de que la “existencia” pudiera ir hacia dentro o hacia fuera en determinadas circunstancias y en otras no. Por el contrario, el ser-cabe no es sino por la “*ex -sistencia*” y la “existencia” no es sino como ser-cabe. Es decir, no es que la “existencia” salga de un encierro y enfrente un mundo. La existencia es ya cabe un mundo, un ser ahí. 3) Esta propiedad de la “*exsistencia*” de ser esencial desocultamiento es la base fundamental de una ontología en la medida en que es la “existencia” la posibilidad ya originaria de apertura al ser. Los demás entes, incluida la conciencia constitutiva misma, están esencialmente encerrados en sí mismos. Sólo es el *Dasein* la única posibilidad de apertura al ser, el *Dasein* es el espacio donde la pregunta por el ser es posible.

Ahora bien, el fenómeno del desocultamiento no lo es sólo del mundo como existencia cabe el mundo, sino que el desocultamiento también es un fenómeno dirigido al *Dasein* mismo. El *Dasein* es en sí mismo desocultamiento. Esto es fundamental. En efecto, uno de los puntos fundamentales para la ontología heideggeriana estriba en que la existencia sea en sí misma desocultamiento, que sea ella misma en sí manifiesta cabe sí, es decir, “existencia”. Y este desocultamiento manifiesto de la “existencia” no quiere decir que se encuentre con otra “existencia” que la desoculte. El desocultamiento lo trae consigo la “existencia” y no es algo que le advenga como sucede con los demás entes.

A este propósito Heidegger, propone un ejemplo simple el cual consiste en mirar a lo lejos una casa y junto a ella “un poste grueso o de algo clavado en el prado delante de la casa”, en el momento en que el “poste” se mueve en dirección de la puerta y entra por ésta, constatamos que es un “hombre”. Lo “sabemos” no porque nuestra percepción de los datos físicos del movimiento,

en cuanto a las medidas de espacio, sean suficientes que permitan “inferir” las peculiaridades del movimiento de un cuerpo humano, sino más bien, el *Dasein* es manifiesto porque lo vemos comprendido en el contexto total de sentido. Es decir: la “existencia” es manifiesta por su comportamiento como ser-cabe-la puerta, “que la puerta para ese ente que se mueve es una puerta”⁵⁸. Así, el “ahí” del *Dasein* no indica un espacio entre otros espacios, sino que es la posibilidad, en cuanto ser-cabe, de una orientación en el espacio. Es en esta esencial manifestación de sí de la “existencia” en la cual se halla la posibilidad de plantear en estricto la pregunta por el sentido del ser en general, en tanto el desocultamiento como existencial, permite, a su vez, la pregunta del *Dasein* sobre su ser.

Heidegger completa todavía su tesis con la afirmación siguiente:” la existencia es esencialmente en la verdad”.⁵⁹ Esta afirmación lo primero que quiere decir es que la verdad, como la concibe Heidegger, no es algo que valga, no es en primer lugar “validez” en cuanto juicio lógico, sino que el concepto de verdad con Heidegger se plantea de un modo más radical en cuanto que ahora la verdad *existe* como *ex -sistencia* . Esto es, no se trata de que el *Dasein* sea un ente encerrado que no pueda ver del mundo más que lo que está en los límites de ese encierro, o, mejor aún, que el *Dasein* no alcance nunca lo que los entes son, que el “mundo” sólo sea una apariencia producida por la constitución fisiológica o psicológica del sujeto. De lo que se trata ahora es de clarificar que la verdad de los entes supone un fenómeno más profundo según el cual los entes manifiestan su ser en el ser cabe un mundo. Y, por lo tanto, ese ser cabe el mundo es, a su vez, manifestación de sí o desocultamiento y en cuanto tal apertura al ser. El *Dasein* en cuanto desocultamiento en sí mismo está en la posibilidad de la pregunta por su ser. Esta posibilidad del ser del *Dasein* de preguntar por su ser es, para Heidegger, al mismo tiempo, la posibilidad misma de una ontología que se pregunta por el ser en general.

⁵⁸ HEIDEGGER, *Ibidem*, p. 143.

⁵⁹ *Ibidem*

En efecto, la concepción de la verdad heideggeriana no es en ningún sentido una regresión a posturas falsas y superadas como por ejemplo el “psicologismo” objeto de ataque por parte del Husserl de las *Investigaciones lógicas*. El *Dasein* es “ex -sistencia” en la cual lo otros entes se manifiestan y ella misma, en cuanto desocultamiento” es manifestación de sí, pregunta. Así, el *Dasein* es ya de suyo “fuera” de sí, es radical “ahí”; y, en cuanto el *Dasein* es radical desocultamiento es, con ello, el fundamento originario de lo verdadero en el juicio.

Como se ve, la pregunta por el ser en general es posible en la medida en que se entienda la esencia de la verdad en un sentido originario como *patencia* de ser, como *ex -sistencia*. Por eso, intentar reconstruir los momentos claves de la ontología contemporánea consistirá en recorrer el movimiento que va del ocultamiento de la pregunta por el ser a su formulación explícita: esto es, el movimiento de una epistemología a una ontología.

Por eso ahora, después de nuestro excursus, intentaremos reconstruir este movimiento que es para nosotros la clave de la ontología contemporánea: nosotros pensamos que se puede hablar de una “ontología latente” en el método husserliano a lo largo de todas las investigaciones lógicas de Husserl y que esta ontología latente alcanza su expresión máxima en la sexta investigación en torno al concepto de “intuición categorial”. Este desenvolvimiento hacia la pregunta por el ser, pensamos, es una premisa filosófica para Heidegger, premisa que se completa con otra, resultado de un “segundo” movimiento de la filosofía de Husserl según el cual la fenomenología como ciencia estricta se dirige a la conciencia como inmanencia. Ambos movimientos de la filosofía de Husserl le permiten a Heidegger a través de un proceso crítico posesionarse de dos tesis fundamentales para su ontología: La posibilidad de replantear la pregunta por el ser en general y proponer al *Dasein* como acceso privilegiado a esa pregunta. De este modo, vamos a intentar exponer la complejidad del movimiento de la ontología contemporánea que va de Husserl a Heidegger. Nuestra exposición comenzará con el análisis de los puntos clave de las Investigaciones sexta y quinta de las *Investigaciones lógicas*,

para continuar con las *Ideas I* de Husserl en torno al concepto de “inmanencia” de la conciencia trascendental.

§ 2. De la vivencia intencional a la intuición categorial

Nuestro propósito en este apartado es sustentar una hipótesis de trabajo básica: la ontología contemporánea que tiene su punto clave en el planteamiento heideggeriano sobre la necesidad de la pregunta por el sentido del ser, supone para su cabal comprensión del estudio de los desarrollos conceptuales del Husserl de las *Investigaciones lógicas* e *Ideas I*. La obra de Husserl de 1913 la dejamos para más adelante y, por ahora, nos concentramos en la obra de 1900. Como se sabe, las *Investigaciones* de Husserl se dividen en unos “prolégomenos” y en seis investigaciones. Nosotros no vamos, en ningún sentido a exponer una obra tan compleja e ingente, lo que vamos a intentar es concentrarnos en las dos últimas investigaciones, Investigación quinta y sexta, bajo dos supuestos fundamentales: que en puntos clave del cuerpo de esas investigaciones se hallan los conceptos fundamentales que dieron a Heidegger los elementos fundamentales de un planteamiento ontológico riguroso en torno a la posibilidad de la pregunta por el sentido del ser en general. En segundo lugar, pensamos que en esas Investigaciones husserlianas se plantea de un modo riguroso el problema de la verdad y que tal problema nos conduce a una problematización suficiente de una ontología posible y rigurosa.

1. Así, pues, nuestro hilo conductor en el tratamiento de las Investigaciones de Husserl es la problemática del conocimiento y su relación con el concepto de verdad como puntos nodales de la Investigación sexta y, al mismo tiempo, cómo los conceptos en los cuales los desarrollos hechos por Husserl en las investigaciones precedentes, tienen su culminación o sistematización acabada. En efecto, Husserl en el espacio correspondiente a la introducción de la sexta investigación presenta la problemática que intentará resolver en el cuerpo de esta su última investigación. El texto que aparece en la introducción de la sexta investigación es el siguiente:

La significación de las expresiones reside innegablemente en la esencia intencional de los actos correspondientes. Pero todavía no ha sido considerada la cuestión de qué especies de actos son en general aptos para desempeñar la función significativa, o de si en este respecto no se hallan más bien al mismo nivel los actos de toda especie. Ahora bien, tan pronto como queremos atacar esta cuestión, tropezamos con la relación entre la intención significativa y el cumplimiento de la misma; o con la relación entre el concepto o pensamiento –entendido aquí como intención intuitivamente incumplida - y la intuición correspondiente.⁶⁰

Que el problema de la relación entre intención significativa y su cumplimiento es entendido por Husserl en términos de “conocimiento” y “verdad” lo muestra el texto siguiente, unas líneas más adelante:

El cumplimiento definitivo representa un ideal de perfección. Reside siempre en una percepción correspondiente. La síntesis de cumplimiento en este caso es la evidencia o el conocimiento en el sentido estricto de la palabra. En él está realizado el ser en el sentido de la verdad, de la concordancia bien entendida de la *adaequatio rei ac intellectus*; en él está dada ella misma, es directamente intuible y aprehensible.⁶¹

Si vemos las dos últimas líneas de esta última cita vemos que, Husserl, en la sexta investigación, se dirige a plantear el problema del conocimiento desde los estudios fenomenológicos logrados en las investigaciones precedentes. Esto es, sólo hay conocimiento de lo verdadero, cuando hay una relación de adecuación entre el concepto y la intuición, la cosa y el intelecto. Ahora bien, el planteamiento problemático con el que Husserl se encuentra al principio de la investigación sexta consiste en establecer que en relación al conocimiento y a la verdad no basta sólo con procurar una coherencia lógica de las expresiones, sino que es preciso, al mismo tiempo, y de un modo fundamental, poder decir: esto es así o esto no es así. Es decir, no hay verdad con solo la coherencia del discurso, sino que sólo podemos hablar cabalmente de verdad y, con ello, de conocimiento, cuando al discurso se le exige la presencia misma de la cosa.

⁶⁰ HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, Vol. 2, Alianza, Madrid, 2001, p. 598.

⁶¹ HUSSERL, *Ibidem*, p. 599.

El problema de Husserl al principio de la Investigación sexta no es un problema que podamos sólo ubicar como pertinente a una parte particular de las *Investigaciones lógicas*, más bien, nosotros pensamos que es uno de los problemas claves de toda la obra de Husserl y que, como veremos, es el antecedente absoluto de la ontología contemporánea. Así, el problema de la verdad en Husserl se puede expresar, tomando en cuenta la lógica del planteamiento de Husserl, diciendo que no hay conocimiento sólo cuando entendemos al objeto como significado, sino también dado presencialmente, en persona, intuido. Es decir, el problema de la verdad.

Esta esquemática presentación del concepto de verdad como hilo conductor de nuestra exposición de Husserl es el marco de tres conceptos claves de la fenomenología husserliana que son explícitamente los que vamos a seguir y exponer ya que consideramos que esos tres conceptos y el concepto de verdad es donde cabe hallar la clave interpretativa de la fenomenología husserliana. Estos tres conceptos son: la *intencionalidad*, la *intuición categorial* y el concepto de *constitución* o el a priori de la correlación. Ahora, nos dirigimos al primer concepto y lo vamos a perfilar con ayuda de las *Investigaciones lógicas* de Husserl y tomando como referencia específica los desarrollos conceptuales de la Investigación quinta.

La *Investigación quinta* tiene como propósito criticar y con ello precisar una serie de conceptos claves de la fenomenología husserliana como conciencia, representación, cualidad y materia del acto y los actos objetivantes, Nosotros, no vamos a exponer estos conceptos en sus detalles complejíssimos, sino que los vamos a tratar en el marco de la Investigación quinta en función del papel que cumplen en relación a la inteligibilidad del concepto de intencionalidad. Ahora bien, nos parece necesario comenzar con el siguiente texto de Husserl ubicado al principio de la Investigación quinta:

Es en todo caso arriesgado y con bastante frecuencia erróneo, hablar de que los objetos percibidos, fantaseados, juzgados, deseados, etc., en forma respectivamente perceptiva, representativa, etc., entran en la conciencia; o a la inversa, de que la conciencia entra en relación con ellos de este o de aquel modo y de que son recibidos en

la conciencia de este o de aquel modo , etc. ; y asimismo hablar de que las vivencias intencionales contienen en sí algo como objeto, etc. Semejantes expresiones nos empujan hacia dos malentendidos: primero, que se trata de un proceso real o de un referirse real que tiene lugar entre la conciencia o el yo y la cosa consciente; segundo, que se trata de una relación entre dos cosas que se encuentran por igual realmente en la conciencia, un acto y un objeto intencional, algo así como dos contenidos psíquicos encajados el uno en el otro. Si bien es cierto que no cabe prescindir de hablar aquí de una referencia, debemos al menos evitar las expresiones que invitan formalmente a interpretar de un modo falso la relación, como si fuese una relación real psicológica o una relación inherente al contenido real de la vivencia.⁶²

Aquí se hace presente un tema que no sólo aparece ya en los *Prolégomenos* de las Investigaciones de Husserl, sino que es una constante en las preocupaciones filosóficas de Husserl: la crítica a todo naturalismo relativista, positivismo o empirismo o como se le quiera llamar. En efecto, el “psicologismo”, como Husserl ubica este fenómeno cultural, pretende “ceñirse” a los hechos y al hacerlo convierte la razón misma en un hecho ya sea psíquico o biológico. Este espíritu naturalista lo ubicamos como un fenómeno cultural que estaba extendiéndose ampliamente en la segunda mitad del siglo XIX en planos fundamentales como la moral, el arte y la ciencia. Es en este último ámbito que Husserl ubica un tipo de naturalismo como “psicologismo”. El “psicologismo” es en primer lugar la afirmación de que la ciencia se puede fundamentar en las propiedades psíquicas de la especie humana. Esto quiere decir, que los problemas tanto en el ámbito del conocimiento matemático como en el ámbito de la lógica, son problemas que pueden plantearse y resolverse a partir del estudio de la mente humana o del cerebro del hombre.

En efecto, el principio de contradicción según el cual dos proposiciones contradictorias no pueden ser verdaderas ambas sería según el criterio psicologista, no una verdad con validez por sí , sino una verdad de hecho , en el sentido de que nuestro cerebro, por ejemplo, estaría constituido de un modo peculiar que nos obligase a pensar según el principio de contradicción. Pero, no sólo eso: el psicologismo al reducir las leyes lógicas o las proposiciones matemáticas al ámbito absoluto de los hechos fundaba la lógica y las

⁶² HUSSERL, *Ibidem*, p. 494.

matemáticas en supuestos contingentes, pues, que nuestro cerebro funcione de un modo, no implicaba que no pudiera funcionar de otro modo.

Ahora bien, Husserl refuta la tesis psicologista en el marco de una precisión conceptual del concepto de conciencia. En efecto, la vivencia intencional, como esencia de la conciencia, no implica en absoluto la convergencia de dos cosas exteriores una a la otra, es decir, la vivencia intencional no tiene nada que ver con dos realidades empíricas, una conciencia empírica y una cosa del mundo natural, que se relacionan en el sentido de que un objeto externo “entre en la conciencia”. Por el contrario, la conciencia y su objeto intencional no pueden entenderse como un fenómeno “real”, sino, y únicamente, como un fenómeno *ideal*. Por eso, dice Husserl, al final de la cita última, que si bien no es posible evitar, en el ámbito de la conciencia, hablar de “referencia” ésta nunca puede interpretarse como referencia a un objeto exterior por parte de la conciencia que percibe.

La crítica a esta concepción naturalista de la conciencia le permite a Husserl avanzar hacia el campo fenomenológico propiamente dicho. Y, con ello, hacia la conceptualización estricta del concepto de intencionalidad que implica el análisis del concepto de “vivencia intencional”. Así, dice Husserl:

Prescindiendo de ciertos casos excepcionales, no hay dos cosas que estén presentes en el modo de la vivencia, no es vivido el objeto y junto a él la vivencia intencional que se dirige a él. Sino que sólo hay presente una cosa, la vivencia intencional, cuyo carácter descriptivo esencial es justamente la intención respectiva. Esta constituye plena y exclusivamente el representar este objeto, o el juzgar sobre él, etc., según la naturaleza específica de la misma. Si está presente esta vivencia, hállase implícito en su propia esencia, que quede *eo ipso* verificada la referencia intencional a un objeto, que haya *eo ipso* un objeto presente intencionalmente; pues lo uno y lo otro quieren decir exactamente lo mismo. Pero, naturalmente, dicha vivencia puede existir en la conciencia con esta su intención, sin que exista el objeto, y aun acaso sin que pueda existir.⁶³

Si no hay, por un lado, un ser psíquico que existe realmente como una cosa y, por otro lado, un mundo de cosas, sino un acto que contiene en sí

⁶³ HEUSSERL, *Ibidem*, p. 495.

mismo una objetividad que le corresponde no se puede hablar de “dos cosas”, por el contrario “sólo hay presente una cosa, la vivencia “. La *intención* no es, por tanto, ni una asociación entre dos hechos en el sentido de que la intencionalidad consista en algo así como un “espacio” de síntesis que une la diversidad empírica proporcionada por una sensibilidad. La vivencia intencional es referirse a un objeto, referencia en la cual el objeto no puede separarse de su intención correspondiente de tal modo que “objeto” nunca se trata de un objeto externo que se presente como un hecho independiente de la vivencia intencional.

Hay un ejemplo que explora Husserl que nos puede aclarar la imposibilidad de pensar un objeto independiente de la conciencia y, al mismo tiempo, permite comprender que el hecho de que no hay un objeto independiente de la vivencia intencional no quiere decir tampoco que el objeto sea “creado” o “inventado” por la vivencia intencional al margen de toda objetividad. El ejemplo de que hablamos se refiere a la representación del “dios Júpiter”. En efecto, si analizo mi representación del dios Júpiter, y esto quiere decir que se verifica la representación del dios Júpiter, veo que no es un objeto ahí en el mundo natural, no es real, esto es, decimos vulgarmente que es “producto de mi imaginación”. Pero, la expresión coloquial es imprecisa: si bien “Júpiter” es un objeto imaginado, esto no quiere decir que la imaginación pueda saltarse, por decir así, los rasgos esenciales del dios romano. Hay una lógica de la representación del objeto imaginado y esta conclusión evita que el objeto imaginado se reduzca a una simple expresión de un hecho psicológico. Ahora bien, que no se pueda rebasar la lógica de un objeto imaginado no quiere decir, tampoco, que el objeto intencional debamos tomarlo como un objeto que “existe extrañamente”: el objeto imaginado es un objeto intencional. Esto es, “Júpiter” es un significado que se abre a la conciencia.

Pero, pensamos, que un ejemplo más puede darnos aún más claridad: se trata del análisis fenomenológico de Husserl sobre la expresión “el cuchillo encima de la mesa”. El contexto del ejemplo tiene que ver con un análisis del contenido intencional, pero extendido a los actos complejos según el cual no se trata ya de objetos parciales, como en el ejemplo del dios Júpiter, sino que,

ahora, el análisis se dirige a un “estado de cosas” como objeto intencional completo, esto es, un acto que tiene como correlato un objeto, pero que es un acto compuesto de actos parciales. No vamos a exponer esta idea husserliana de los actos parciales lo que queremos enfatizar sobre el ejemplo es una parte del texto de Husserl que hablando de la expresión “el cuchillo sobre la mesa” dice así:

El juicio entero tiene por objeto pleno y total la situación de hecho sobre la que se juzga y que puede ser lo representado como idéntico en una mera representación, lo deseado en un deseo, lo preguntado en una pregunta, lo dudado en una duda, etc. En este último respecto el deseo: el cuchillo debería estar sobre la mesa, correspondiente al juicio, concierne sin duda al cuchillo, pero en él no deseo el cuchillo, sino que el cuchillo esté sobre la mesa, que la situación sea ésta de hecho. Y es notorio que esta situación no debe confundirse con el juicio respectivo, ni menos con la representación de juicio; no se desea, en efecto, juicio ni representación alguna. La pregunta correspondiente se refiere igualmente al cuchillo; pero aquello porque se pregunta no es el cuchillo, sino que lo preguntado es si efectivamente el cuchillo está sobre la mesa.⁶⁴

En el ejemplo, la representación particular de “cuchillo” correspondería a un objeto intencional de un acto parcial, situación que es completamente distinta de la expresión “el cuchillo encima de la mesa” que notoriamente no se refiere al “cuchillo” como objeto único y aislable, sino que la expresión hace referencia a un situación más compleja, esto es, a un estado de cosas. Pero, lo que ahora nos interesa subrayar es que un idéntico “estado de cosas” admite una variedad de significados de acuerdo a la dirección de la intencionalidad correspondiente y que este significado no es algo que se le “atribuya” a un objeto ahí, sino que el significado es lo objetivo mismo. En efecto, no significa lo mismo preguntar si el cuchillo está sobre la mesa o desear que sea así. El juicio mismo es un modo de la intencionalidad en cuanto el juicio afirma la verdad o falsedad de que ese estado de cosas sea de ese modo, pero este modo de significar no es el único significado. No hay una realidad a la que se agregue artificialmente el significado. Es decir, no es que haya primero un estado de cosas y que sea el referente absoluto en el cual se comprobaría el deseo o la pregunta, sino modos de significar diferentes. La afirmación de que

⁶⁴ HUSSERL, *Ibidem*, p. 515.

el cuchillo esté sobre la mesa es uno de los modos en que la situación se puede significar. Y tan es así, que el mismo estado de cosas puede ser inexistente, esto es, que no haya un cuchillo ni ninguna mesa ahí, pero esto no invalidaría el significado del deseo, por ejemplo. La objetividad depende en cada modo de la significación de la intención correspondiente y no de la existencia o la inexistencia. La locución “Pedro cierra la puerta” puede significar un deseo, una pregunta, la afirmación de un estado de cosas, pero no hay un referente absoluto ajeno a la vivencia que determine el carácter “real” de la proposición. La objetividad es inmanente a la vivencia y, por ello, no se puede hablar de una dualidad entre sujeto y objeto. La objetividad como se ve no es una realidad ahí afuera que la conciencia reproduciría al modo de un espejo, sino que lo objetivo es lo significado.

Para nosotros este desarrollo implica que la intencionalidad es la clave del problema de la verdad, y, por ello, el fundamento del conocimiento mismo. En efecto, con el Husserl de las *Investigaciones lógicas* se supera la separación tradicional entre sujeto y objeto. No hay un sujeto y un objeto uno exterior al otro, sino, como ya veíamos arriba, una sola cosa, la vivencia intencional. Pero, no sólo se ha superado la dualidad entre sujeto y objeto, sino que con el análisis de la vivencia intencional desarrollado por Husserl, se ha transitado de lo ontológico a lo fenomenológico en el sentido de que la existencia o no existencia del objeto no son determinantes para hablar o no de una objetividad intencional. Por eso, el sentido de la investigación quinta es subordinar el orden ontológico al epistemológico o fenomenológico puro.

Ahora bien, y una vez concluido en lo anterior, debemos avanzar al concepto husserliano de “intuición categorial” en la medida en que es este concepto el que permite complementar el concepto ya alcanzado de “intencionalidad” y que nos va a mostrar un segundo movimiento, ahora inverso, entre lo ontológico y lo fenomenológico. En efecto, el concepto de *intencionalidad* llevado a su afirmación radical podría hacer parecer que Husserl hace con este concepto un movimiento de retroceso al plantearse la posible objeción según la cual la intencionalidad sería en el mejor de los casos una especie de análisis de la subjetividad irrebasable en nuestro acceso al

mundo, y en el peor de los casos que se trata de un modo sofisticado de solipsismo. En este sentido nos parece necesario avanzar a la investigación sexta de las Investigaciones lógicas de Husserl para recuperar la articulación entre “intencionalidad” e “intuición categorial” en el hilo conductor del concepto de verdad expuesto al principio de nuestro apartado.

2. En la segunda sección, “sensibilidad y entendimiento“, de su investigación sexta, Husserl se hace la siguiente pregunta: “¿ qué es lo que da y puede dar cumplimiento a esos momentos de la significación, que constituyen la forma de la proposición como tal, a los momentos de la forma categorial a los cuales pertenece, por ejemplo, la cópula?“. ⁶⁵ Nuestra hipótesis de trabajo es que esta pregunta planteada desde una estricta preocupación epistemológica llevará a Heidegger a plantearla desde un sentido estrictamente ontológico más adelante:

No sabemos lo que quiere decir “ser”. Pero ya cuando preguntamos “¿qué es ser?”, nos mantenemos en cierta comprensión del “es”, sin que podamos fijar en conceptos lo que el “es” significa. Ni siquiera tenemos noción del horizonte desde el cual debemos apresar y fijar el sentido. Esta comprensión del ser, “de término medio” y vaga, es un factum. ⁶⁶

Como se ve, en la pregunta Husserliana el “es” tiene un sentido epistemológico fundamentalmente y no estrictamente ontológico como Heidegger lo hace al interpretar este “es”. Ahora bien, como es obvio en la cita que presentamos de Husserl la pregunta que se formula ahí no es una pregunta que tenga como orientación preguntarse algo así como “¿qué es el ser?”, pero lo que para nosotros es sí sostenible consiste en que el desarrollo de la fenomenología tal como es expuesto en las *Investigaciones lógicas* se coloca en el umbral de la pregunta que interroga por el sentido del ser en general. Dicho de otro modo, Husserl no podría hablar, según los desarrollos de su fenomenología filosófica, sobre el ser en tanto tal o de lo que significa “es” en sí mismo y no en relación de su función copulativa, pero, sí , pensamos, que sus investigaciones llevan a Husserl a la conciencia de que el

⁶⁵ HUSSERL, *Ibidem*, p. 693.

⁶⁶ HEIDEGGER , *Ser y tiempo* , p. 15.

“es”, aunque sea identificado con el “es” de la cópula, alcanza una significación o lo que para Husserl es lo mismo un “cumplimiento adecuado”.

En efecto, Husserl sostiene que no toda la intención significativa contenida en la expresión de un juicio tiene su cumplimiento en la percepción. La intención significativa cuando se usa la expresión “papel-blanco”, por ejemplo, muestra que “la intención de la palabra blanco sólo parcialmente coincide con el momento de color del objeto aparente; queda un resto de la significación, una forma que no encuentra en el fenómeno mismo nada en que pueda confirmarse”.⁶⁷ Por eso, el cumplimiento de la significación en el objeto sensible es sólo y *necesariamente* parcial. Es decir, es una ilusión empirista creer que “papel-blanco” tiene una total correspondencia o cumplimiento perfectamente adecuado entre lo significado en el juicio y lo percibido. Ante esta suposición naturalista que establece una correspondencia absoluta entre la significación y la percepción Husserl responde que “papel-blanco” siempre y necesariamente quiere decir o significa “papel que es blanco” cuya expresión “que es” no tiene cumplimiento en la percepción. Como se ve, este excedente en la significación, en cuanto no puede hacerse corresponder en sentido estricto con el objeto perceptual, se halla en el ámbito mismo de la intención de significación de las expresiones, es una de sus “formas” como dice Husserl.

En efecto, Husserl ha descubierto en el seno mismo del juicio, y en el marco estricto de un objeto lógico, al ser como expresión de una intención de significación formal imposible de ignorar en cuanto significación necesaria para todo juicio. En suma, el “es” es un “fenómeno positivo” o como también lo dice Heidegger un “factum”.

Ahora bien, que términos como el de “ser” no encuentren cumplimiento en la percepción, para Husserl eso no significa que no se deba exigir su cumplimiento en tanto significación: “las formas complementarias, aunque en cuanto formas significativas piden asimismo cumplimiento”.⁶⁸ Esto es, así como hay la posibilidad de una intuición o presencia inmediata en la percepción de

⁶⁷ HUSSERL, *Ibidem*, p. 695.

⁶⁸ HUSSERL, *Ibidem*, p. 698.

un objeto mentado como “blanco”, asimismo hay una intuición de la forma de la significación. Pero, la problemática se amplía en cuanto se formula la siguiente pregunta: ¿cómo hallar esta presencia inmediata que cumpla la significación formal de la expresión judicativa, es decir, es posible “la intuición categorial”?⁶⁹ Husserl explica:

Puedo ver el color, no el ser coloreado. Puedo sentir la lisura, pero no el ser liso. Puedo oír el sonido, no el ser sonoro. El ser no es nada dentro del objeto, ninguna parte del mismo, ningún momento inherente a él, ninguna cualidad ni intensidad; pero, tampoco ninguna figura, ninguna forma interna en general, ninguna nota constitutiva, como quiera que se lo conciba. Pero el ser tampoco es nada fuera de un objeto; así como no es una nota real interna, tampoco es una nota real externa, ni, por ende, una nota en sentido real y en general. Pues tampoco se refiere a las formas reales de unidad que agrupan objetos en otros objetos más amplios, los colores en figuras coloreadas, los sonidos en armonías, las cosas en cosas más amplias o en órdenes de cosas. En estas formas reales de unidad radican las notas externas de los objetos, la derecha y la izquierda, lo alto y lo bajo, lo fuerte y lo suave, etc., entre los cuales no se encuentra, naturalmente nada parecido a un es (...) el ser no es absolutamente nada perceptible.⁷⁰

La cita presenta tres tesis fundamentales: una que tiene que ver con el ser como un fenómeno positivo como ya se hacía notar arriba; otra que indica que ese ser, como fenómeno positivo que es, no corresponde absolutamente a nada en el ámbito de la percepción; y, por último: aunque no hay ningún correlato objetivo en el ámbito de la percepción que cumpla la forma significativa del ser, éste cumplimiento, sin embargo, no debe de buscarse más allá del objeto. Nos parece que esta última afirmación lleva a Heidegger a establecer la posibilidad de una ontología estricta en cuanto el ser no es un trascendente fuera de toda posibilidad de aprehensión y, con ello, como se ve le permite a Heidegger evadir la posibilidad de volver a una metafísica ya puesta absolutamente en duda como posibilidad por Kant. La conclusión es que aunque el ser no es una nota perceptible del objeto, sí está presente en el objeto como correlato objetivo de la significación.

⁶⁹ Nos parece que Heidegger se hace la misma pregunta, pero en un sentido ontológico cuando se plantea: “¿en qué ente debe leerse el sentido del ser, de qué ente debe tomar su punto de partida el proceso que nos abra el ser?” *Vid. Ser y tiempo*, p. 16.

⁷⁰ HUSSERL, *Ibidem*, p. 699.

Pero, ¿en dónde debemos encontrar el correlato objetivo o el cumplimiento de la intuición categorial? Husserl responde:

El origen de los conceptos de situación objetiva y de ser no está verdaderamente en la reflexión sobre los juicios, o más bien sobre los cumplimientos de los juicios, sino en los cumplimientos mismos de los juicios”.⁷¹

Según nuestra interpretación, con lo dicho, Husserl se encamina decididamente al ámbito de la ontología misma. En efecto, el cumplimiento intuitivo del ser no podría encontrarse en la reflexión, esto es, en una subjetividad que pusiera el concepto de “ser” ahí donde no puede hallarse, esto es, no se trata el ser de una mera mención “simbólica” dirá Husserl, sino que el concepto de ser es tan objetivo como el correlato objetivo de una expresión de la percepción. Es decir, el “es” es el resultado de un “acto” que pone “delante de nuestros ojos” al ser como “algún ser”. Esto es, el ser aparece en el juicio como resultado de una situación objetiva. Esta conclusión tiene como consecuencia que Husserl retome ahora el concepto de percepción en un sentido amplio.⁷² En efecto, el concepto de la percepción se va a dirigir

A todo acto impletivo, que lo sea en el modo de la presentación confirmativa, e intuición a todo acto impletivo en general, siendo entonces un correlato intencional del objeto”.⁷³

Esto quiere decir que el objeto en su ser nos es presentado como él mismo, esto es, no es meramente mentado, “sino intuido o percibido” como un ser (algún ser). La intuición categorial no es, así, algo que se agregue a las cosas, que se coloque desde fuera y menos aún que se deba tomar al “es”, que cumple la función copulativa en el juicio, como un *flatus vocis*. La intuición categorial está fundada en la cosa misma. Revelar al “es” como una situación objetiva cumple con la consigna metodológica de toda fenomenología: ir a las cosas mismas. Por tanto, la presencia del ser en el juicio no es un simple

⁷¹ HUSSERL, *Ibidem*, p. 702

⁷² El sentido estricto o estrecho sería la percepción del “ser individual, o sea, temporal”

⁷³ *Ibidem*

término operativo de los juicios que tendría a lo sumo un valor sincategoremático, sino la presentificación del ser y la intencionalidad del acto como acceso al ser: ir a las cosas mismas implica, así, la posibilidad de pensar la fenomenología misma como método riguroso de una ontología. Pero, como se sabe, Husserl no da ese paso a la ontología en sentido estricto. En efecto, Husserl después de las *Investigaciones lógicas* va a tomar un camino contrario a una ontología en términos heideggerianos, esto es, hacia un “idealismo trascendental” explicitado en su libro de 1913, *Ideas I*.

Ahora bien, nosotros nos dirigimos a esa obra con el propósito de explorar el tercer concepto fundamental de la fenomenología husserliana, a saber: el concepto de *constitución* o el a priori de la correlación. Pero, antes nos parece necesario establecer un puente entre las *Investigaciones lógicas* e *Ideas I*, con el pequeño escrito husserliano del año 1911 *La filosofía como ciencia estricta*. Ahí, Husserl, escribe:

La conciencia misma es precisamente la que debe hacer evidente y completamente inteligible qué es la objetividad y que ella se manifiesta de un modo cognoscible como siendo y como siendo así. Para ello es necesario el estudio de toda la conciencia, pues ella interviene, de acuerdo a todas sus formas, en las funciones posibles de conocimiento⁷⁴

Como se ve, en la cita muestra Husserl ya la orientación que iba a tener en adelante el desarrollo de su pensamiento. En efecto, la cita indica cómo para Husserl la filosofía en tanto ciencia estricta debe orientarse definitivamente no ya a la cuestión del ser, sino a la fenomenología de una “conciencia pura”, libre de todo vínculo con lo existente en “la naturaleza”. El ser no es ya la presentificación del ser a la intuición categorial, sino que ahora el ser es la conciencia pura misma, fundamento absoluto de toda objetividad: de lo que se trata para alcanzar una filosofía como ciencia estricta, es fundamentalmente de desnaturalizar lo psíquico, esto es, comprender “que de hecho es posible una investigación puramente inmanente de lo psíquico”.⁷⁵ La filosofía para Husserl debe recogerse en un ámbito absoluto si lo que

⁷⁴ HUSSERL, *La filosofía como ciencia estricta*, Ediciones Almagesto, Buenos Aires, 1992, p. 26

⁷⁵ HUSSERL, *Ibidem*, p. 47

quiere es alcanzar el rigor de ciencia máxima. Esto sólo lo podrá llevar a cabo si el conocimiento se dirige a la “esencia” y logra eliminar de su contenido toda existencia de facto o existencialmente individual:

El individuo por cierto no es esencia, sino que tiene una esencia que puede predicarse de él con validez evidente, Pero, fijarlo como individuo, darle un lugar en un mundo del existir individual, es cosa que evidentemente esta subsunción pura no puede realizar. Para ella lo singular es eternamente *a-peirón*.⁷⁶

Aquí, aparecen los elementos básicos del “idealismo trascendental” que Husserl va a desarrollar acabadamente en las *Ideas I* a la altura de 1913. La immanencia de la conciencia pura no sólo significa que no hay objeto independiente o exterior a la conciencia, sino, también, que la filosofía fenomenológica sólo alcanza un nivel de ciencia estricta en la medida en que su objeto de análisis no sea la existencia individual, sino las esencias propias del ámbito absoluto de la conciencia pura.

Ahora con lo dicho, nos es imprescindible avanzar en la obra de Husserl publicada en 1913, *Ideas I*. Pensamos necesario ir hacia ese texto en la medida en que en él no sólo se matiza el concepto de verdad de Husserl como hilo conductor, sino que se plantea una posición radical sobre el sentido de la verdad y del “ser” en relación con una subjetividad trascendente y constitutiva. Pero, además, este tercer concepto clave de la fenomenología husserliana, el *a priori de la correlación*, no sólo nos va a ubicar en el concepto de verdad de Husserl, sino que nos va a permitir ver el despliegue del concepto heideggeriano de Dasein como resultado de la crítica de Heidegger a Husserl.

§ 3. Del mundo de la actitud natural a la conciencia pura

1. A partir del capítulo dos de *Ideas I* Husserl recorre los rasgos más sobresalientes de lo que llama “la actitud natural”. La primera entre todas estas propiedades es que el mundo está “para mí simplemente ahí, ahí delante”. Este mundo de la actitud natural se compone de “ordenes del ser”

⁷⁶ HUSSERL, *Ibidem*, p. 54

como los llama Husserl que van desde los “objetos” dispuestos en el espacio y el tiempo hasta la presencia de otros yo. En lo que respecta al orden del ser espacial el mundo se expande entre una intuición constante y presente de un contorno inmediato proporcionado por la percepción actual y la “copresencia” de un “horizonte oscuramente consciente de realidad indeterminada”.⁷⁷ En lo que respecta al ámbito del tiempo, las cosas no son diferentes: hay un presente inmediato y actual, a la vez que un horizonte más o menos indeterminado de tiempo pasado y futuro. Y, de un mundo de cosas, pasamos a un mundo “práctico de valores, bienes y personas que ocupan significados muy diversos y complejos como “padre”, “jefe”, “amigo”. Más aún : el mundo de la actitud natural no sólo se dirige a un mundo circundante de cosas, valores y personas, sino también tiene una dimensión interior, por decirlo así, ahora en el ámbito propio de la conciencia misma. En ese ámbito interno Husserl distingue las regiones del *cogito* en el sentido cartesiano: contar, clasificar, inferir, juzgar, pero también, entristecerse, alejarse, desear, resolverse. Pero las regiones de la vida de la conciencia no terminan con las dimensiones teorizantes, volitivas o emotivas, además hay regiones peculiares como el mundo aritmético o lógico que no son seres “reales” en sentido estricto, y, sin embargo, son un modo de ser. El mundo exterior, ahí delante, no estorba la actitud aritmética del matemático, pero, al mismo tiempo, permanece constantemente ahí delante aun a pesar de la actitud matemática, lo cual quiere decir que el mundo de la actitud matemática no altera sustancialmente al mundo de la actitud natural el cual permanece.

En conclusión: el mundo de la actitud natural está constante e ininterrumpidamente ahí delante y de eso no cabe duda posible : puede suceder que ese mundo se presente como una alucinación; o que se manifieste y luego se muestre como mera apariencia de ser ; o que el mundo que creo ver es sólo el resultado de una confusión y , más aún, alternar con una actividad teorizante extrema como la actitud matematizante, el punto es que la “tesis del mundo natural” no se altera por estas posibilidades de vivirlo .

⁷⁷ HUSSERL , *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*, F. C. E. , México 1986, p. 65.

El mundo permanece ahí constante, tal como se me da, y es esta tesis de la actitud natural el supuesto esencial del ejercicio de las diversas ciencias que no tienen otro propósito que desentrañar las leyes y las relaciones de este mundo de la actitud natural. De lo anterior despunta la siguiente pregunta como desembocadura de nuestra exposición : ¿al hablar de una “tesis” sobre el mundo de la “actitud natural”, Husserl muestra ya, aunque aún latente hasta ahora, la posibilidad de una actitud distinta a la actitud del mundo natural , y , si esto fuese posible, no existiría el riesgo, a su vez, de descubrir , a lo sumo, una región del ser insignificante para la filosofía, en cuanto todo indica que la tesis de la “actitud natural” parece abarcar casi la totalidad del orden del ser ? Respuesta: Husserl no sólo va a sostener y desarrollar una “tesis” distinta a la de la actitud natural, sino que, también, va a intentar mostrar que esa nueva actitud, la fenomenológica, es no sólo distinta a la actitud natural, sino, también, infinita en sus consecuencias. Pero, el problema ahora es ver cómo se puede acceder y controlar esa nueva actitud y si ésta tiene la suficiente consistencia para convertirse en una actitud nueva frente a “la actitud natural”. A Husserl le queda claro que esto sólo es posible si se procede radicalmente.

2. Husserl parte de un concepto clave que permite el acceso al ámbito de ser que proporciona la actitud natural: la reflexión. Así, Husserl escribe:

Consideramos las vivencias de conciencia en toda la plenitud de la concreción con que aparecen en su conexión concreta y en que se funden e integran por obra de su propia esencia. Resultará entonces evidente que toda vivencia de la corriente que logre alcanzar la mirada reflexiva tiene una esencia propia, intuitivamente aprehensible, un contenido susceptible de que se lo contemple por sí en lo que tiene de peculiar. Nos interesa aprehender este contenido propio de la *cogitatio* en su peculiaridad pura y caracterizarlo en general, o sea, con exclusión de cuanto no entre en la *cogitatio* de acuerdo con aquello que ella es de suyo.⁷⁸

Como se ve, de lo que se trata es de acceder por la reflexión a la *cogitatio* misma. Esto es, no se trata de vivir la percepción de la silla propia del “mundo natural”, sino que de lo que se trata es no vivirla, sino sólo contemplarla. En efecto, la reflexión se dirige al acto mismo y lo pone como

⁷⁸ HUSSERL, *Ibidem*, p. 78.

objeto temático en su doble momento: como acto perceptivo y objeto percibido. Esta posibilidad de la reflexión de colocarse por encima de la actitud natural o de la vivencia vivida es lo que Husserl llama “epojé”.

Pero, ¿qué queda una vez puesta entre paréntesis la tesis del mundo de la actitud natural? Todo indica que nada. Parece que no hay nada más allá del ámbito de la vida natural de la conciencia y de las cosas, valores y personas que componen el mundo. Pero, para Husserl las cosas no son tan simples, pues hay un procedimiento más de la fenomenología que echa abajo la pretensión de totalidad de la actitud natural: la reducción. ¿En qué consiste la reducción fenomenológica y qué reduce?

Lo que hace la reducción es impedir que la *cogitatio* quede absorbida por el mundo y dirigirse a los actos mismos. En efecto, el mundo de la actitud natural en el cual yo mismo me encuentro en cuanto realidad psicofísica, lo vivo a través de una amplísima diversidad de *cogitationes*, que son, en sentido estricto, actos concretos de la vivencia intencional absorbida por el mundo de “la realidad natural”. Pero esa “vivencia intencional” que vive el mundo de las cosas, de las personas, valores y saberes y que, además, vive la alegría, la tristeza y que vive las actividades teorizantes, esa vivencia intencional misma, decimos, no es afectada por la epojé sobre la tesis de la actitud natural, es el residuo que resta a la desconexión del mundo de la actitud natural. La *cogitatio* pura es así la nueva región del ser buscada. Husserl sin haber liberado todos los argumentos a favor de este resultado de su reflexión expone él mismo al final del § 33 de *Ideas I* lo siguiente:

En estos estudios vamos hasta donde es necesario para obtener la visión que nos hemos propuesto, a saber, la visión de que la conciencia tiene de suyo un ser propio, que, en lo que tiene de absolutamente propio, no resulta afectado por la desconexión fenomenológica. Por ende, queda este ser como “residuo fenomenológico”, como una región del ser, en principio sui generis, que puede ser de hecho el campo de una nueva ciencia de la fenomenología.⁷⁹

⁷⁹ HUSSERL, *Ibidem*, p. 76.

Ahora bien, a reducción es de carácter progresivo, esto es, “metódicamente se descompondrá esta operación en diversos pasos que desconectarán o colocarán entre paréntesis, con lo que nuestro método tomará el carácter de una reducción progresiva”⁸⁰. Husserl a continuación va a mostrarnos este carácter progresivo de la reducción a partir del § 34 y hasta el § 56. Nosotros pensamos que seguir este recorrido de Husserl sobre el carácter progresivo de la reducción, no sólo nos va a permitir aclarar el camino fenomenológico hacia la conciencia pura, sino que, al mismo tiempo, nos va a permitir acceder a los conceptos fundamentales de la filosofía husserliana.

La progresión de la reducción consiste en ir de la “reducción trascendental” a la “reducción eidética”. Nosotros vamos a distinguirlas para explicarlas por separado, para unir las posteriormente con el objeto de mostrar el sentido de la progresión de la reducción, esto es, la conciencia inmanente. Respecto a la aclaración de la reducción trascendental podemos ir a su nivel más elemental, la conciencia ingenua:

Medito, por lo pronto, como hombre ingenuo. Veo y cojo la cosa misma en persona. Sin duda que a veces me engaño, y no sólo respecto de las propiedades percibidas, sino también respecto de la existencia misma. Sucumbo a una ilusión o alucinación. La percepción no es entonces una auténtica percepción. Pero sí lo es, y esto quiere decir que se deja confirmar en el curso actual de la experiencia, eventualmente con la ayuda del correcto pensar empírico, entonces existe la cosa percibida realmente y está dada en la percepción realmente ella misma y en persona.⁸¹

La conciencia ingenua vive la percepción de tal modo que sólo puede establecer una distinción entre ilusión y percepción adecuada, con el criterio de que lo verdadero es lo dado en el mundo natural. Frente a la actitud ingenua Husserl va a realizar un recorrido sobre la naturaleza de la percepción como *cogitatio* con el objeto de superar la posición ingenua.

Así, Husserl vuelve al análisis de la percepción en la actitud natural. Pero, aclara el sentido de su análisis, Husserl establece “una distinción de esencial

⁸⁰ HUSSERL, *Ibidem*, p. 77.

⁸¹ HUSSERL, *Ibidem*, p. 89.

radicalidad entre el ser como vivencia y el ser como cosa".⁸² Así, manteniéndonos en la intuición de una cosa en el espacio, vemos que al percibir la cosa y aunque ésta permanece idéntica, como mesa por ejemplo, no muestra a la percepción esa omnilateralidad que se hace presente en la identidad para la conciencia, la omnilateralidad posibilita ver un objeto idéntico, pero la percepción de la cosa en el espacio requiere de una multiplicidad de percepciones en el modo de la retención. Esta necesidad de lateralidad es una propiedad de los objetos trascendentes a la vivencia y no una necesidad psicológica de la vivencia misma:

A la cosa en cuanto tal , a toda realidad en su auténtico sentido estricto es inherente , por esencia y de todo punto por principio , la incapacidad de ser inmanentemente perceptible y, por ende, de encontrarse con ella dentro de la complejidad de las vivencias en general. En este sentido se dice que la cosa es, en sí y puramente trascendente.⁸³

La necesidad esencial de lateralización inherente a las cosas permite distinguir a Husserl con absoluta certeza el modo de ser de la vivencia intencional y el modo de ser de la vivencia como cosa real : la cosa en tanto ser espacial sólo puede mostrarse a un yo o hacerse perceptible en lados y matices. Esto implica que la vivencia intencional, que tiene como objeto una cosa espacial, se encuentra con la necesidad de prolongar indefinidamente su actividad intencional en el sentido de que las cosas del mundo empírico siempre, por esencia, serán susceptibles de profundidad y de riqueza sin solución de continuidad. Y, esto, como se ve, también implica que a la percepción de cosas le sea también esencial una cierta inadecuación. En efecto, lo realmente presente a la intuición supone necesariamente y siempre un halo de percepciones potenciales co-presentes en el acto intencional concreto. El movimiento es, así, doble: por un lado, la cosa percibida puede ir de lo indeterminado a lo más determinado, pero, al mismo tiempo, puede ir de lo claro a lo oscuro.

Cosa distinta sucede con la vivencia intencional misma. Esta no se exhibe en escorzos ni en matices, sino siempre en su totalidad: el objeto intencional de una percepción en tanto vivencia inmanente presenta siempre su objeto como

⁸² HUSSERL , *Ibidem*, p. 95.

⁸³ *Ibidem*

absoluto. En efecto, Husserl usa el ejemplo de un sentimiento en contraste con la emisión sonora de una nota de violín. En el primero, y en el caso de la tristeza por ejemplo, se presenta en toda su esencia, no hay matiz que muestre la tristeza vivida como indeterminada o indefinida, el sujeto vive el momento triste en su totalidad. Cosa distinta sucede con la nota de un violín que al oírla de cerca tiene un carácter más definido que al oírla de lejos. Una nota de violín es siempre inadecuada en cuanto su gradación sonora es siempre posible, a diferencia de la vivencia intencional misma que en cuanto no se presenta en lados es siempre adecuada.

Así, ha llegado el momento de aclarar el sentido preciso del análisis husserliano de la vivencia intencional. En efecto, no se trata de separar en dos mundos inconmesurables el ser de la cosa y el ser de la vivencia. Esto sería un error. En Husserl, en cambio, no hay un mundo de lo absoluto que se excluya totalmente del mundo de las cosas, sino que hay en la percepción de una cosa espacial la posibilidad esencial de dirigir la mirada a la dimensión absoluta de esa percepción en la cual no hay una "cosa espacial", sino un objeto intencional. En efecto, el objeto de la vivencia podrá prolongarse todo lo indefinidamente que se quiera y presentarse indefinidamente en el modo de lo inadecuado, esto es, el objeto podrá no estar presente a la intuición actual como realmente dado en sentido estricto, pero aun si esto pasa, lo que permanece con absoluto carácter de evidencia o de certeza absoluta es la vivencia intencional misma.

Así, para el hombre ingenuo de la actitud natural cabe siempre la posibilidad de que lo percibido no lo sea efectivamente y que su objeto percibido que el creía "real" sea en realidad una alucinación. Pero, el punto es que lo que el hombre ingenuo no alcanza a ver es que la no-existencia del objeto percibido no anula la vivencia intencional misma del percibir. La percepción misma como vivencia intencional no depende de la existencia o no de su objeto. Esto quiere decir, que la vivencia intencional, tiene, entonces, la posibilidad de encerrarse en sí misma y no alterarse por los cambios del mundo natural.

En suma: el darse siempre en lados del objeto espacial implica que la existencia de ese objeto captada por la vivencia, “no es nunca una existencia requerida como necesaria por su darse, sino siempre contingente”, es decir, siempre hay la posibilidad abierta de un cambio en el objeto atendido que impide aprehenderlo en su estado actual como definitivo: siempre hay la posibilidad esencial de que lo que se muestra como “lo que es” en la percepción actual sea de otro modo. Así:

La ley esencial es la que dice: la existencia de una cosa no es nunca una existencia requerida como necesaria por su darse, sino siempre contingente en cierta forma. Lo que quiere decir: siempre puede ser que el curso ulterior de la experiencia fuerce a abandonar lo ya afirmado con derecho empírico. Era, se dice después, mera ilusión, alucinación, un mero sueño coherente, etc. Añádase que dentro de este círculo existe con posibilidad constantemente abierta algo como el cambio de la apercepción, la reversión de una apariencia en otra que no puede unirse coherentemente con ella, y por tanto un influjo de las posiciones empíricas posteriores sobre las anteriores, mediante el cual los objetos intencionales de las anteriores padecen ulteriormente, por decirlo así, una transformación – todos, procesos, que en la esfera de las vivencias están esencialmente excluidos. En la esfera absoluta no hay espacio para la pugna, la falsa apariencia, el ser de otra manera. Es la esfera de la posición absoluta. Así resulta perfectamente claro que todo cuanto en el mundo de las cosas está ahí para mí, es por principio sólo una presunta realidad; que, en cambio, yo mismo, para quien ese mundo está ahí, o que la esfera de actualidad de mis vivencias es una realidad absoluta, dada por obra de una posición incondicionada, absolutamente incontrastable. Frente a la tesis del mundo, que es una tesis “contingente”, se alza, pues, la tesis de mi yo puro y de la vida de este yo, que es una tesis “necesaria”, absolutamente indubitable. Toda cosa dada en persona puede no existir: tal es la ley esencial que define esta necesidad y aquella contingencia.⁸⁴

Así, la reducción trascendental consiste en distinguir la actitud ingenua del mundo natural, de la vivencia intencional misma en el sentido de que la primera no es absoluta en tanto no se puede eliminar la posibilidad de la no existencia. La vivencia intencional tomada en sí misma nunca se exhibe en escorzos y, por ello, es absolutamente indubitable. De aquí, nuestra pregunta: ¿Qué reduce la reducción trascendental? Reduce la realidad del mundo natural a la *cogitatio* pura.

⁸⁴ HUSSERL, *Ibidem*, p. 106.

Ahora bien, podemos avanzar a una reducción más: la reducción eidética. Husserl escribe:

Lo que las cosas son, las cosas únicas sobre las cuales hacemos proposiciones, sobre cuyo ser o no ser, ser de un modo o ser de otro, y sólo sobre él, disputamos y podemos decidirnos racionalmente, lo son en cuanto cosas de la experiencia. Ésta, únicamente, es la que les impone su sentido, y como se trata de cosas fácticas, también se trata de la experiencia actual con sus complejos sometidos a un orden determinado. Pero , podemos someter las formas de vivencia empírica, y en especial la vivencia fundamental que es la percepción de cosas, a una consideración eidética, viendo en ellas necesidades y posibilidades esenciales , o persiguiendo eidéticamente las variantes esencialmente posibles de los procesos motivados de la experiencia: el resultado es el correlato de nuestra experiencia fáctica llamado “el mundo real” como caso especial de una multiplicidad de posibles mundos y no mundos, que por su parte no son nada más que correlatos de variantes esencialmente posibles de la idea “conciencia empírica” con sus complejos sometidos a un orden mayor o menor. No se debe dejarse engañar, pues, por la expresión de trascendencia de la cosa frente a la conciencia o “ser en sí” de la cosa.⁸⁵

Así, la reducción trascendental permite acceder al ámbito absoluto de la conciencia pura reduciendo todo objeto trascendente a la vivencia intencional misma. La reducción eidética completa la reducción trascendental al reducir la individualidad contingente a la esencia de la vivencia misma. Esto es, la reducción eidética suspende, por decirlo así, la pretensión de universalidad del acto individual concreto, y, lo convierte en un ejemplo o “caso especial” de una infinitud de casos lógicamente posibles.

Ahora bien, el que exista algo potencialmente perceptible en el horizonte de la percepción actual implica que no hay ser en sí al margen, por decirlo así, de toda conciencia. Es decir, hay un tipo esencial de la vivencia de la percepción, resultado de la variación eidética, que permite establecer un orden el cual consiste en “trazar de antemano” la lógica de toda percepción de un objeto espacial por mucho que se acentúe su carácter inadecuado en la percepción concreta. La experiencia natural puede ir hasta el infinito en sus matices y escorzos, pero los actos intencionales que hacen posible la

⁸⁵ HUSSERL, *Ibidem*, p. 109

percepción actual actúan “según formas y reglas esencialmente determinadas o ligadas a tipos a priori”⁸⁶. Así:

Si en general hay mundos, cosas reales en sentido estricto, las motivaciones empíricas que las constituyen tienen que poder entrar en mi experiencia y en la de cualquier yo, del modo caracterizado más arriba en términos generales. Cosas y mundos de cosas no susceptibles de comprobarse con toda determinación en ninguna experiencia humana, las hay seguramente, pero esto tiene razones de ser meramente fácticas en los límites fácticos de esta experiencia.⁸⁷

La cosa trascendente así está totalmente referida a la conciencia y en este sentido “el ser inmanente es, pues, ya sin duda, ser absoluto en el sentido de que por principio *nulla re indiget ad existendum*.”⁸⁸ Esta propiedad de la conciencia de no necesitar de ninguna cosa existente más allá de ella, le otorga no sólo un carácter absoluto, sino, también un carácter a priori. Así, por “pureza de la conciencia” debe entenderse un “orden del ser encerrado en sí mismo” y que es lo que le da su independencia respecto de cualquier otro ser y, con ello, el rango de “ser absoluto”. Aquí, aparece el concepto de “constitución” como el resultado de las reducciones en el sentido de que la constitución quiere decir que toda realidad trascendente posible es necesariamente un correlato de la conciencia pura.

Con todo lo dicho hasta ahora, tenemos que avanzar en la crítica de Heidegger a Husserl, crítica que posibilita la explicitación de una ontología en sentido riguroso. Y, para esto nuestro avance consistirá en remitirnos al texto de *Ser y Tiempo*.

§ 4. El Dasein como ente señalado de la pregunta que interroga por el sentido del ser

⁸⁶ HUSSERL, *Ibidem*, p. 110

⁸⁷ HUSSERL, *Ibidem*, p. 111

⁸⁸ HUSSERL, *Ibidem*, p. 113

Nuestro desarrollo que a continuación presentamos se concentrará fundamentalmente en algunas premisas de *Ser y Tiempo* de Heidegger que ubicamos en la introducción de dicha obra. Nosotros pensamos que la “introducción” a *Ser y Tiempo* es el lugar en el cual se presentan de un modo suficiente los conceptos fundamentales de la ontología heideggeriana y, con ello, de la ontología contemporánea misma. En efecto, ya sea para refutar la filosofía de Heidegger, refundarla o decisivamente sostenerla, el pensamiento contemporáneo ha vuelto una y otra vez a este texto de Heidegger con el objeto de trabar un diálogo, que tal vez podamos pensar como el diálogo fundamental del siglo XX.

Es en función del alcance conceptual de la *Introducción* a *Ser y Tiempo* y a su obvia influencia en el discurso ontológico de nuestro tiempo que nosotros intentaremos en este apartado reconstruir las líneas fundamentales de la red conceptual con la cual Heidegger dio al discurso contemporáneo los cimientos rigurosos de un discurso ontológico. Ahora bien, nuestro interés fundamental no es un recorrido expositivo del texto de Heidegger, lo que queremos dejar claro son las condiciones indispensables de la pregunta por el ser en general. Son las implicaciones filosóficas de la pregunta por el ser en general lo que nos va a interesar en el desarrollo de este apartado.

Lo primero con lo que empieza la *Introducción* de *Ser y Tiempo* es que “la mencionada pregunta está hoy en el olvido” y que ese “olvido” data desde la filosofía antigua misma. Ahora bien, ese “olvido” tiene su explicación en tres prejuicios que han recorrido casi toda la tradición filosófica y que, en el momento de la redacción de la obra de Heidegger, siguen todavía actuando: el ser es el concepto más universal, esto es, el concepto cuyo significado es tan abarcador que es el de más pobre contenido posible, esto es: que una cosa sea, parece ser la nota más ínfima e intrascendente que se le pueda adjudicar a un objeto.

Los otros dos prejuicios que Heidegger menciona son consecuencia directa de este primer prejuicio sobre la universalidad máxima del concepto de ser. En efecto, el segundo prejuicio según el cual el ser es “indefinible”,

responde a la imposibilidad de definir el “es” porque no hay modo de adjudicarle un predicado, como exige el procedimiento de la diferencia específica y el género próximo de la lógica tradicional. Ahora bien, en tanto el concepto de ser no es sujeto de predicables, entonces no es posible entenderlo como un ente, esto es, encerrarlo en ciertos límites como cualquier otro ente. Así, el tercer prejuicio expresaría la solución tradicional al problema del ser: preguntar por el ser es ocioso e intrascendente porque la pregunta como la respuesta serían de una simplicidad inútil: que diga que la casa es blanca no implica un problema sobre la suposición de ser en esta proposición, el ser es algo comprensible de suyo y es ir a ninguna parte detenerse a examinar ese supuesto de la proposición.

Pero, los “prejuicios” sobre el concepto del ser, lejos de descartar la pregunta por el ser en general lo que hacen es reforzar la necesidad de plantearla. Y, al mismo tiempo, debemos tener claridad en que la pregunta por el ser no significa que una respuesta “doctrinal” se tenga ya bajo el brazo al hacerla. El filósofo no hace la pregunta porque vaya a darle en seguida una respuesta, sino porque es necesario hacerla y sólo por eso. Que sea posible armar un grupo de conceptos que respondan a la pregunta por el ser en general no es algo que el filósofo deba anticipar en su explicitación de la pregunta por el ser en general. De hecho, todo indica que la pregunta por el ser en general está rodeada en todos sentidos por una enigmaticidad radical.

Pero esta enigmaticidad radical que implica la pregunta por el ser no quiere decir que la pregunta muestre en su formulación un distanciamiento insalvable entre la pregunta y aquello a lo que se dirige la pregunta. Más aún, la pregunta que interroga por el ser ni siquiera es un asunto que sólo convenga al filósofo o exclusivamente al hombre culto. Por el contrario, el problema del ser es una cuestión que no tiene su origen en una deducción filosófica hecha allá en un pasado remoto y dirigida a un público exclusivo. Para Heidegger, por el contrario

Nos movemos siempre ya en cierta comprensión del ser. De ella brota la pregunta que interroga expresamente por el sentido del ser, y la tendencia a forjar el concepto

correspondiente. No sabemos lo que quiere decir “ser”. Pero ya cuando preguntamos “¿qué es ser?“, nos mantenemos en cierta comprensión del “es” sin que podamos fijar en conceptos lo que el “es” significa. Ni siquiera tenemos noción del horizonte desde el cual debemos apresar y fijar el sentido. Esta comprensión del ser, de término medio y vaga, es un *factum*.⁸⁹

En todo caso, al movernos ya en nuestra cotidianidad en una cierta comprensión del ser, Heidegger quiere indicar que la pregunta por el sentido del ser tiene una raíz profunda en la experiencia cotidiana. Es decir, antes de avanzar hacia un concepto o sustentar un “saber” acerca del ser, esto es, antes de toda filosofía explícita, la pregunta por el sentido del ser es ya previamente vivida en la *ex-sistencia*. En todo caso, cuando se formula explícitamente la pregunta “¿qué es ser?” ya hay un horizonte desde el cual la pregunta se hace posible: la “comprensión” del ser. Esto nos lleva a un punto importante de la exposición de Heidegger: como la pregunta que interroga por el ser es ya como comprensión de ser o como comprensión de “término medio”, Heidegger quiere mostrar a su lector que la necesidad de replantear la pregunta que interroga por el sentido del ser no es una fórmula que a él, Heidegger, se le haya ocurrido, o, que en cuanto filósofo “profesional” la haya deducido como un residuo todavía sin explicar en la larga y saturada lista de problemas filosóficos que la tradición occidental nos ha legado. Más bien, la pregunta que interroga por el ser “es un *factum*”, lo que quiere decir es que la pregunta es un fenómeno que ha estado siempre *ahí* y que reclama un planteamiento filosófico radical.

La comprensión de ser como *factum* lleva a un problema más: se debe de resolver la necesidad de encontrar una instancia que muestre al ser como un fenómeno al cual dirigir explícitamente la pregunta por su ser y, con ello, la posibilidad de plantear la pregunta por el ser en general. Por tanto, la pregunta por el ser es una pregunta que en principio se dirige a preguntar por el ser de un ente. En efecto, en la cotidianidad preguntamos por el ser cuando algo que nos aparece dudoso lo cuestionamos en relación a si es así o de otro modo, o cuando en un estado de felicidad suponemos que lo que lo que nos hace

⁸⁹ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, F C E, México, 2002, Tr. José Gaos, p. 15.

felices es de algún modo. El punto es que la pregunta por el ser aparece como una pregunta por el ser de un ente. Parecería, entonces que al replanteamiento de la pregunta que interroga por el ser sólo le basta dirigirse a un ente cualquiera e interrogar sobre los caracteres que le hacen ser.

Pero, es precisamente en este punto de la exposición de Heidegger que el texto muestra un giro radical respecto del modo tradicional de plantear la pregunta por el ser. En efecto, plantear la pregunta por el ser en general como una pregunta en torno al ser del ente nos coloca en una situación de arbitrariedad, en el sentido de que

La pregunta que interroga por el ser pide, por lo que respecta a aquello a que se pregunta, que se gane y se asegure por anticipado la recta forma de acceso a los entes. Pero, entes llamamos a muchas cosas y en distinto sentido. Ente es todo aquello de que hablamos, que mentamos, relativamente a lo que nos conducimos de tal o cual manera; ente es, también, aquello que somos nosotros mismos y la manera de serlo.⁹⁰

En efecto, hay una enorme cantidad de entes con modos y condiciones diferentes y múltiples. El problema, ahora, es establecer cuál de todos esos entes es el señalado para interrogarlo por su ser. Para Heidegger ese ente ejemplar, como se sabe, es el Dasein. Heidegger llega a este ente ejemplar al realizar lo que él llama “retro o pro-ferencia” que lo que quiere decir con esta expresión es ir de la pregunta por el ser al ser que se pregunta por su ser. El fenómeno del Dasein que “pregunta” por su ser indica ya de algún modo cierta comprensión del ser y, al mismo tiempo, el “preguntar” como fenómeno muestra un ente al que “en su ser le va este su ser”,⁹¹ de tal modo que el preguntar mismo muestra ya una “relación de ser” y que es el sentido riguroso que Heidegger le da al concepto de Dasein.

El punto crucial aquí es que el Dasein como fenómeno no sólo se muestra como un ente, en lo que coincidiría con los otros entes, sino que el Dasein mismo como fenómeno también muestra una relación de ser, en el Dasein el ser se manifiesta en tanto tal y no oculto bajo el aparecer de un ente.

⁹⁰ HEIDEGGER, *Ibidem*, p. 16.

⁹¹ HEIDEGGER, *Ibidem*, p. 21

Así, el Dasein no sólo tiene un carácter óntico, sino, también, ontológico en la medida en que el Dasein se caracteriza como comprensión de ser. Así, se entiende que en sentido estricto es un error hacer equivaler “Dasein” con lo “humano” o con el “hombre” sin más. Dasein, en principio es el ente que tiene una relación de ser y que esta relación consiste en preguntar por su ser mismo. Al preguntar por su ser el Dasein muestra su dimensión ontológica y, al mismo tiempo, esa posibilidad de preguntar por su ser convierte al Dasein en el “ente” señalado para explicitar la pregunta por el ser en general. Ahora bien, si al Dasein se le puede preguntar explícitamente por su ser se debe a que el Dasein es ya una comprensión de ser antes de toda explicitación. Así, el Dasein como fenómeno no sólo admite una dimensión óntica, sino también ontológica y pre-ontológica, y, es ahí, donde radica su triple “preeminencia” sobre todo otro ente para explicitar la pregunta por el ser en general. De modo que:

El ser ahí es un ente que no se limita a ponerse delante de otros entes. Es, antes bien, un ente ónticamente señalado porque en su ser le va su ser. A esta constitución del ser del ser ahí es inherente, pues, tener el ser ahí, en su “ser relativamente a este su ser”, una “relación de ser”. Y esto a su vez quiere decir: el ser ahí se comprende en su ser, de un modo más o menos expreso. A este ente le es peculiar serle, con su ser y por su ser, abierto éste a él mismo. La comprensión del ser es ella misma una “determinación de ser” del “ser ahí”. Lo ónticamente señalado del “ser ahí” reside en que éste es ontológico.⁹²

Este “irle el ser” hace del Dasein un ser que no puede rebasar nunca la pregunta por su propio ser. La pregunta del Dasein por el propio ser no es una pregunta que en ocasiones se haga y en otras no. Preguntar por el propio ser es constitutivo del Dasein y esto quiere decir que la pregunta es siempre radical “enigmaticidad”. En un pasaje de *Ser y Tiempo*, Heidegger escribe:

Ni siquiera en el caso de ser el “ser ahí” “seguro” de su “adónde” en una fe, o de conocer el “de dónde” en una ilustración racional, choca nada de todo ello contra el

⁹² HEIDEGGER, *Ibidem*, p. 22

hecho fenoménico de que el estado de ánimo coloca al “ser ahí” ante el “que es” de su “ahí” como ante algo que permanece frente a él con inexorable enigmaticidad.⁹³

Esta “enigmaticidad” del “qué es” del ser del ser ahí es radical, es decir, no es momentánea mientras llegue “lo seguro”, sino que es inherente al ser del ser ahí mismo. Esta “constitución” del ser ahí hace imposible toda constitución en el sentido husserliano, no hay una “lógica” previa a esta posibilidad radical de ser, sólo hay el Dasein como oquedad insuperable. Por eso, el ser ahí no es nunca en un primer momento una conciencia trascendental que constituya el sentido de las cosas, sino un ser en vilo y al que le va su ser. El ser ahí es radical cuestión de sí: no hay nada más radical, entonces, en el Dasein, que la pregunta por su ser y la necesidad de plantearla. Por tanto, el Dasein es de carácter ontológico no porque sea capaz de hacer algo así como un discurso ontológico, sino más bien, porque el ser que se pregunta radical y constitutivamente por su ser es la vía señalada para plantear la pregunta que interroga por el ser en general. De este modo, los fenómenos del Dasein como ente “señalado” y como radical pregunta de sí son la condición o la posibilidad de una ontología en sentido estricto. Con esta posibilidad se alcanza, al mismo tiempo, la posibilidad de rebasar una ontología latente y consolidar una ontología explícita conceptualmente

Hemos, con lo dicho, alcanzado nuestra segunda premisa filosófica según la cual la ontología es posible como explicitación conceptual del problema del ser.

⁹³ HEIDEGGER, *Ibidem*, p. 153

Capítulo III: ONTOLOGÍA DIALÉCTICA ENTRE UNA DIALÉCTICA DEL DESEO Y UNA ONTOLOGÍA DE LA FACTICIDAD

PRELIMINAR

En este capítulo vamos a avanzar hacia dos premisas filosóficas más. Una, en el horizonte de la Fenomenología hegeliana (tercera premisa), y otra, en el marco de la ontología de la facticidad de Heidegger (cuarta premisa). Así, respecto de nuestra tercera premisa nos movemos de una ontología de la vida a una ontología de la autoconciencia viva. Y, para esto nos vamos a dirigir al capítulo cuarto de la Fenomenología del espíritu de Hegel. Nosotros pensamos que el capítulo cuarto de la Fenomenología hegeliana es un texto privilegiado en relación a un análisis que permita hacer una lectura ontológica de lo alcanzado por Hegel. En efecto, nosotros vamos a intentar demostrar que el capítulo cuarto se puede leer como una clave ontológica de la Fenomenología del espíritu. Nuestra premisa, así, se va a conformar en el sentido de cómo la

autoconciencia es el nivel superior que supera el carácter cíclico de la vida universal y que permite por ello avanzar a la realidad del espíritu. Hasta aquí nuestra tercera premisa.

Por otro lado, nuestra cuarta y última premisa, tiene como propósito mostrar los elementos claves de la ontología de la facticidad de Heidegger. Para esto hemos de exponer el sentido de conceptos como los de “temple”, “encontrarse”, “estado de yecto”, “inhospitalidad” y “angustia” fundamentalmente. Aquí, de lo que se trata es subrayar el carácter insuperable de la facticidad del Dasein. En efecto, la existencia es el movimiento de la inautenticidad y la autenticidad, pero la facticidad, que propiamente hace “evidente” la angustia es algo que se presenta en el modo de la “inhospitalidad”. Y, esto quiere decir que la facticidad no permite una interpretación teórica o constitutiva. La facticidad es la oquedad irrebasable y en tanto tal no puede ser llevada en sentido estricto a un saber, sino explicitada en su radical “enigmaticidad”.

Ahora bien, nuestro capítulo no sólo va a mostrar el contenido de nuestras dos últimas premisas, sino que va a avanzar al planteamiento de una ontología dialéctica, planteamiento que se va desprender de nuestras cuatro premisas que hemos desarrollado a lo largo del presente trabajo.

§ 1. Excurso sobre la experiencia dialéctica

En una parte importante de lo que vamos a exponer en este tercer capítulo, el concepto de “experiencia dialéctica” va a ser central, por lo que ahora, y antes de comenzar, vamos a intentar reconstruir con un texto clave de Hegel un fenómeno fundamental de la experiencia dialéctica: la inversión. Decimos “experiencia dialéctica” porque pensamos que “lo dialéctico” no puede ni debe ser comprendido como un movimiento de abstracciones, sino que “lo dialéctico” aparece en el ámbito de un contenido vivido y solamente ahí. Dicho esto, se puede entender que cuando se habla de “lo dialéctico” es en tanto dialéctica de lo vivido.

Vamos a intentar precisar el sentido del fenómeno de la inversión en la experiencia dialéctica con un texto que nos parece central. Me refiero a la “Introducción” a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. En un pasaje de esa Introducción Hegel escribe:

La ciencia no puede rechazar un saber no verdadero sin más que considerarlo como un punto de vista vulgar de las cosas y asegurando que ella es un conocimiento completamente distinto y que aquel saber no es para ella absolutamente nada, ni puede tampoco remitirse al barrunto de un saber mejor en él mismo (...) Por esta razón debemos abordar aquí la exposición del saber tal y como se manifiesta ... Ahora bien, puesto que esta exposición versa solamente sobre el saber que se manifiesta, no parece ser por ella misma la ciencia libre, que se mueve bajo su figura peculiar, sino que puede considerarse, desde este punto de vista, como el camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber o como el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones como otras tantas estaciones de tránsito que su naturaleza le traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu y llegando, a través de la experiencia completa de sí misma al conocimiento de lo que en sí misma es⁹⁴.

Aquí, como se ve, para Hegel el saber filosófico no puede erigirse por encima del fenómeno mismo de saber, sino que tiene que comprenderse como ciencia en la medida en que expone las manifestaciones mismas del saber. Así, la posible objeción que puede esgrimirse contra lo que afirma Hegel, plantearía un argumento según el cual parecería un sin sentido detenerse en un tipo de saber que no es verdadero y que en lugar de un saber real es más bien detenerse inútilmente en prejuicios por parte de aquel que pretende ser saber. Ese sería “el punto de vista vulgar” según el cual la filosofía, como la expresión máxima del saber no debe detenerse en un saber que no produce más que error. Este argumento contra Hegel, rechaza, a su vez, iniciar la ciencia con la consideración de la conciencia natural la cual ingenuamente se dirige a las cosas como objetos exteriores e independientes. Hegel, como lo muestra la cita anterior, se opone radicalmente a este punto de vista y a su argumento.

⁹⁴ HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, pp. 53- 54

En efecto, la cita que acabamos de presentar de Hegel creemos que cobra todo su sentido si tomamos en cuenta lo que Schelling argumentaba muy cerca de la publicación de la *Fenomenología del espíritu*. En la introducción al *Idealismo trascendental* Schelling sostiene que es un prejuicio suponer que hay cosas fuera de la subjetividad originaria, prejuicio propio de la conciencia común o natural. Por el contrario, para Schelling hay sólo una realidad originaria a la cual se remite toda otra realidad posible y la cual es objeto del saber trascendental:

Para la filosofía trascendental la subjetividad reflexiva es lo primero y el único fundamento de toda la realidad, único principio de explicación de todo lo demás, ella comienza necesariamente con la duda universal sobre la realidad de lo objetivo ⁹⁵.

La subjetividad como realidad originaria es la que “produce” al objeto, por lo que es un sin sentido para el filósofo empezar por la conciencia natural que considera el objeto como lo originario, y que, para Schelling, es sólo un prejuicio o error. En efecto, para Schelling

Es fácil ver que la filosofía trascendental ‹ que para Schelling es la filosofía misma › no puede partir de un teorema desde el momento en que parte de lo subjetivo, es decir, de lo que puede objetivarse sólo mediante un acto especial de libertad. Un teorema es una proposición que se refiere a una existencia. Pero la filosofía trascendental no comienza con una existencia sino con un actuar libre y éste sólo puede ser postulado. Toda ciencia que no es empírica tiene que excluir ya todo empirismo mediante su primer principio, es decir que no ha de presuponer su objeto como ya existente sino producirlo.⁹⁶

La cita habla de la absoluta espontaneidad de la subjetividad originaria, modo de ser que Schelling identifica con la libertad misma; y, es esa misma “libertad” a la que Hegel se refiere en la cita, al principio de nuestro párrafo, y que muestra que es a Schelling directamente a quien dirige su argumento. Esta subjetividad actuante es “libre” en la medida en que se remonta por encima de la “existencia” o de lo “manifiesto” como parafrasea Hegel a Schelling en la cita. Pero, para Hegel, y en contra de Schelling, la filosofía no

⁹⁵ SCHELLING, *Op. cit*, p 152

⁹⁶ SCHELLING, *Ibidem*, p. 179.

comienza con un primer principio del cual deducir el objeto produciéndolo, Hegel, por el contrario, parte del fenómeno mismo, de la manifestación ínfima del saber, de aquella según la cual hay para la conciencia natural una realidad exterior, que no puede hallarse para Schelling más que en el plano de la mera “existencia”. En oposición a esta postura filosófica, es a esa expresión ínfima de saber a la cual en principio la Fenomenología de Hegel se dirige en franca fractura con el ambiente intelectual en el que se halla en ese momento en el cual Schelling era, sin duda, su representante más brillante.⁹⁷

Pero, Schelling agrega un argumento más por el cual la filosofía no debe empezar por el saber manifiesto e ingenuo, y, que, Hegel, una vez más rechaza: la autoconciencia pura, dice Schelling, “es un acto que se encuentra fuera de todo tiempo y que lo constituye; la conciencia empírica es lo que se produce sólo en el tiempo y en la sucesión de las representaciones”.⁹⁸ En efecto, el saber manifiesto de la conciencia es un saber que experimenta una serie de sucesiones, como Schelling dice, pero aquí estas “sucesiones” deben de entenderse en un modo absolutamente diferente al que está pensando Schelling. En efecto, la cita de Schelling indica que para él “sucesión “ es un pasar de una determinación a otra sin posibilidad de conexión alguna o a través de un vínculo meramente contingente entre una y otra. Es en este punto preciso que Hegel va a iniciar su filosofía concebida como ciencia sistemática. Es decir, para Hegel la serie de configuraciones que va a experimentar el saber manifiesto, ínfimo y que se presenta como inicio del recorrido fenomenológico no es una sucesión que pasa de un saber falso a otro, sino que el desenvolvimiento de la experiencia del saber manifiesto es un proceso *necesario* de la experiencia de la conciencia.

Por estas razones, Hegel se niega a reducir la ciencia filosófica a una subjetividad constituyente, abstracta, aislada y solipsista y, por el contrario, se dirige a la experiencia de la conciencia tal como se da, en su relación con la cosa, es decir, como fenómeno sin más. Así, para una fenomenología de la

⁹⁷ No es, por tanto, extraño que a partir de la publicación de la *Fenomenología del espíritu* Schelling rompa todo vínculo con Hegel.

⁹⁸ SCHELLING, *Sistema del idealismo trascendental*, p. 182.

experiencia no hay una subjetividad transempírica que constituya los objetos desde sí misma o deduciéndolos. La filosofía comienza con la conciencia inmediata o natural según la cual el objeto es exterior e independiente, como manifestación sin más del saber, como fenómeno de saber en tanto tal. En este sentido, Hegel comienza su fenomenología del espíritu con una fenomenología de la conciencia ingenua.

Así, como se ve, la fenomenología de la experiencia de la conciencia natural, como veremos adelante, es de naturaleza dialéctica que no se entiende como una “subjetividad” por encima del mundo, ajena en absoluto al mundo vivido directamente y que se excluya de toda manifestación vivida. Por el contrario, la conciencia es comprendida como una manifestación de lo vivido como experiencia directa, como una expresión concreta del espíritu. Por eso, Hegel empieza su primer capítulo de la *Fenomenología del espíritu* con la “certeza sensible” en cuanto ésta como fenómeno o manifestación de saber “lo único que enuncia de lo que sabe es esto: que es”.⁹⁹

El filósofo, por su lado, sólo se limita a describir esta experiencia de la conciencia como una manifestación del saber mismo. De este modo, el filósofo no intenta “corregir”, por así decir, el saber de la *certeza sensible* a partir de una deducción o a partir de una subjetividad trascendental u originaria. El filósofo en tanto contempla no intenta eliminar como un error la posición inmediata de la conciencia natural. “contemplar” significa que el filósofo se limita a describir la experiencia de la conciencia natural para la cual algo “es” y cuya certeza no puede ir más allá de eso.

Con esta breve exposición sobre la fenomenología de la conciencia natural avanzamos a una pregunta clave para nosotros: ¿en qué consiste o cómo podemos comprender ese movimiento que describíamos arriba como un “ascenso” de la experiencia natural a la ciencia filosófica, o sea, cuál es la naturaleza dialéctica del movimiento que la conciencia natural realiza?

⁹⁹ HEGEL, *Op. cit.*, p. 63

Para intentar responder a esta pregunta vamos a avanzar a un pasaje más de la introducción a la Fenomenología de Hegel: “la conciencia natural se mostrará solamente como concepto del saber o saber no real”.¹⁰⁰ El término “concepto” presente en esta cita es la clave para comprender lo que Hegel entiende por la conciencia como manifestación necesaria en su experiencia y, con ello, la naturaleza dialéctica de esa “necesidad” en tanto fenómeno de inversión. En efecto, ya Schelling señalaba, en nuestra última cita sobre él, que la conciencia natural era una sucesión contingente de una representación a otra. Ahora bien, si ese fuera el caso la posibilidad de empezar la filosofía con la manifestación más ingenua del saber estaría condenada desde un principio al fracaso, en tanto que no habría posibilidad de un tratamiento científico del saber manifestado en tanto vamos de una manifestación contingente a otra y así hasta el infinito. Según este modo de ver tendríamos que hacer lo que exige Schelling, esto es remitirnos a una subjetividad trascendental que se separa por un acto espontáneo de toda finitud empírica y que abre un ámbito de apodicticidad, de cuya pureza se elimina toda amenaza de contingencia. Para Hegel, por el contrario, el movimiento de la conciencia natural no sólo es intrínsecamente necesario, sino también, es necesario para el saber filosófico. Ahora, vamos a explorar un rasgo más de este movimiento dialéctico de la experiencia de la conciencia.

El concepto no sólo requiere de la manifestación del saber sin más, sino que también, y de modo fundamental, que el saber ascienda a un nivel en el cual la conciencia se manifiesta como manifestación del absoluto. En efecto, la conciencia en su aparente contingencia en cuanto saber no real, manifiesta no sólo este saber no real, sino que, al mismo tiempo, la conciencia natural en sí misma muestra en el desarrollo de su manifestación, el concepto del saber verdadero en tanto la conciencia es ir más allá de su límite. En efecto, la conciencia en su movimiento de depuración se muestra como

el ir más allá de lo limitado y, consiguientemente, más allá de sí misma, puesto que lo limitado le pertenece; con lo singular, se pone en la conciencia, al mismo tiempo, el más allá, aunque sólo sea, como en la intuición espacial, al lado de lo limitado. Por

¹⁰⁰ HEGEL, *Ibidem*, p. 54

tanto, la conciencia se ve impuesta por sí misma esta violencia que echa a perder en ella la satisfacción limitada¹⁰¹.

Como se ve, la conciencia para Hegel es esa inquietud de sí misma, ese movimiento incesante de un contenido a otro en el cual la conciencia se eleva por encima de sí misma en cada nueva configuración. Así, la experiencia de la conciencia de un saber que consideraba verdadero lleva a la conciencia de la satisfacción limitada a la insatisfacción y, con ello, al saber absoluto.

Pero, este alcance de la conciencia natural como concepto no es algo comprensible para la conciencia natural misma : la conciencia tiene que renunciar a su satisfacción inicial o limitada, la cual experimenta como una violencia en tanto que la figura siguiente no está aún perfilada y la anterior ha sido superada . En efecto, experimentar su saber como saber no real lleva a la conciencia al “sentimiento” de quedarse con nada al final de su resultado, es decir, que la experiencia ha tenido como fin un resultado puramente negativo, esto es, “este camino tiene para ella un significado negativo y lo que es la realización del concepto vale para ella más bien como la pérdida de sí misma, ya que por este camino pierde su verdad”.¹⁰² Así, frente a esta situación, la conciencia ingenua tiene dos posibilidades de salvar esta desesperación: una, negándose al cambio hacia un nuevo contenido o nivel de profundidad, posibilidad que no es una vía adecuada en cuanto que lo que resulta es una inercia sin sentido racional; la otra vía, consiste en que la conciencia se hunda en el nuevo contenido de su saber de tal modo que “olvide” el anterior estadio, olvide su limitación y asuma el nuevo saber sobre el ser como necesario, es decir, su posición como la realidad misma o como posición absoluta que en realidad es limitada.

Este movimiento, vivido así por la conciencia natural, puede llevarnos a la idea falsa de que el movimiento es una contingencia irrebasable en cuanto es un movimiento de una posición vital limitada a otra posición igualmente limitada. Pero, para el filósofo que se limita a describir la experiencia de la

¹⁰¹ HEGEL, *Ibidem*, p. 56

¹⁰² HEGEL, *Ibidem*, p. 54

conciencia natural, la conciencia, sin saberlo ella misma o “a sus espaldas” como dice Hegel, realiza este ascenso de depuración de su experiencia del saber, lo que Hegel llama su proceso de “formación”. Para el filósofo que atestigua el movimiento de la conciencia lo que es satisfacción limitada es satisfacción enriquecida y lo que es desesperación es ascensión. Pero, el problema aquí no es la mirada del filósofo sino lo que importa es establecer cómo la experiencia de la conciencia ingenua va objetivamente de un nivel manifiesto a otro más profundo, esto es: ¿cómo asciende la conciencia natural a la ciencia? La respuesta es el fenómeno de “inversión de la conciencia misma” desarrollado en esta misma introducción a la Fenomenología por Hegel.

Al final de su “introducción” Hegel va de la perspectiva del filósofo a la experiencia misma de la conciencia, pues es en ella, en la experiencia misma, donde se produce el ascenso de la conciencia natural a la ciencia, y no, como pudiera pensarse, el ascenso de la conciencia natural a la ciencia como un resultado de la intervención crítica del filósofo. Es en este sentido que la conciencia misma es la “pauta” o el único espacio donde es posible la comparación entre un saber verdadero y uno no verdadero. En efecto, la conciencia no tiene la posibilidad de mirar por encima de sí misma para ver lo que es el ser en sí y diferenciarlo del ser para la conciencia. Es decir, es fundamental darse cuenta de que el movimiento de *ascensión* no consiste en que, por un lado, la conciencia se mueva de una figura a otra y, por otro lado, se manifieste un objeto siempre el mismo en todo el recorrido de modo que la conciencia sólo se mueva para ajustarse a ese objeto que no se mueve y que sería la cosa en sí, “cosa en sí” que en cuanto “verdadera” permanece inmóvil y ajena a la conciencia o independiente. El punto crucial es que

La conciencia es, de una parte, conciencia del objeto y, de otra, conciencia de sí misma; conciencia de lo que es para ella lo verdadero y conciencia de su saber de ello. Y, en cuanto que ambas son para ella misma, ella misma es su comparación; es para ella misma si su saber del objeto corresponde o no a éste.¹⁰³

¹⁰³ HEGEL, *Ibidem*, p. 58

Aquí, se hace claro el fenómeno de la inversión: ante la limitación que la conciencia experimenta como un error en cuanto el saber pretendidamente universal se limita a una expresión particular, la conciencia no es sólo saber del ser, sino conciencia de ese saber. La conciencia de ese saber es “la pauta” que establece si ese saber es verdadero o no, esto es, si corresponde o no a un saber del ser. Y, la inversión ocurre precisamente porque lo que pasa como un ser en sí, como independiente para la conciencia, es en realidad, en la inversión, un ser en sí para la conciencia. El movimiento de inversión de la conciencia misma consiste en que se invierte el objeto de un ser en sí, exterior e independiente a la conciencia, en un contenido para la conciencia misma. En efecto:

Si, en esta comparación, encontramos que los dos términos no se corresponden, parece como si la conciencia se viese obligada a cambiar su saber, para ponerlo en consonancia con el objeto mismo, ya que el saber presente era, esencialmente, un saber del objeto; con el saber, también el objeto pasa a ser otro, pues el objeto pertenecía esencialmente a este saber. Y así, la conciencia se encuentra con que lo que antes era para ella el en sí no es en sí o que solamente era en sí para ella. Así, pues, cuando la conciencia encuentra en su objeto que su saber no corresponde a éste, tampoco el objeto mismo puede sostenerse.¹⁰⁴

Así, cuando la conciencia se ve “obligada” a cambiar su saber para ajustarse a un nuevo objeto que exige el movimiento de la conciencia, sucede la *inversión* en cuanto el objeto cambia o no se sostiene con el movimiento de la conciencia. Como se ve, el movimiento de la conciencia no es el paso de una subjetividad contingente de un momento limitado a otro, sino el paso de un saber a otro saber que incluye al anterior y que por ello es más rico en cuanto reconoce el límite de su posición anterior.

En suma: el movimiento de inversión de la experiencia de la conciencia no es el paso de una experiencia contingente a otra, ni el paso de la contingencia a la necesidad, sino el paso de la necesidad a la contingencia. El objeto que consideramos como exterior y contingente se invierte, en tanto resultado de una experiencia limitada, en momento de un movimiento

¹⁰⁴ *Ibidem*

necesario. Así, la contingencia de la experiencia ingenua se invierte en el momento necesario de un movimiento de ascensión y la necesidad que tiene para la conciencia natural su saber se invierte en limitación y particularidad: la dialéctica como la inversión de la necesidad en contingencia y la inversión de la contingencia en necesidad.

Debido a que el concepto de “dialéctica” en Hegel no puede entenderse como separado del contenido, en el sentido de un método formal que se puede pensar como separado de los objetos a los que se aplica, el significado del concepto de dialéctica implicaría, por esta razón, una compleja exposición que es el sentido de la *Fenomenología del espíritu*. Nosotros no vamos a intentar dicha exposición, nos hemos limitado hasta este punto de nuestra exposición a subrayar el concepto de “inversión” como uno de los conceptos claves de la experiencia dialéctica. Es este fenómeno de la experiencia dialéctica el que va a darnos guía en todo el recorrido que vamos a empezar. En adelante habremos de ensayar lo expuesto hasta ahora sobre la inversión en el contenido mismo en la medida en que no sólo se hace más claro el fenómeno de la inversión, sino que el movimiento dialéctico alcanza, en el contenido mismo de la experiencia, su inteligibilidad máxima. Es esta inteligibilidad del fenómeno de la inversión la clave de nuestra tercera premisa.

§ 2. De la ontología de la vida al saber absoluto

Una vez que en nuestro primer capítulo hemos intentado mostrar que la ontología del joven Hegel tiene un papel central en la *Fenomenología del espíritu* y en el sistema hegeliano mismo, vamos a orientarnos ahora por la Fenomenología hegeliana e intentar demostrar a su vez que esa ontología de juventud se realiza como *vida* y *deseo* para de ahí avanzar hasta la realidad del espíritu. Nuestro avance, así, tiene un primer propósito según el cual la ontología hegeliana producida en el período de juventud y que tiene en la “vida” su concepto clave desemboca en el deseo, esto es, en el nivel emergente de la autoconciencia. En efecto, para nosotros, el deseo, y no una idea falsa de una autoconciencia originariamente “cognitiva”, es el punto nuclear que explica

el movimiento de ascensión de la conciencia natural a la ciencia. Es decir, para nosotros el capítulo cuarto de la Fenomenología hegeliana debe de leerse como un subtexto del texto que va en línea inmediata de los tres primeros capítulos al quinto y de ahí hasta el último capítulo. De modo que nos parece fundamental establecer que no afirmamos que hay dos textos uno junto a otro, como si fueran textos paralelos, sino un movimiento de sentido que se mueve hacia dentro del texto, por decirlo así, para encontrar su sentido en un texto subyacente. Ese texto subyacente que da sentido ontológico a toda la fenomenología hegeliana pensamos encontrarlo en la misma Fenomenología, a saber: en su capítulo cuarto. En este capítulo, pensamos, se encuentra la clave *ontológica* de toda la *Fenomenología del espíritu*. Por eso vamos a empezar nuestro recorrido con el capítulo cuarto de la fenomenología hegeliana sin perder de vista lo alcanzado con nuestro excursus sobre el fenómeno de la inversión de la experiencia de la conciencia.

Pensamos que para empezar, es necesario detenernos en el movimiento que consiste en el paso de la “vida universal”, como Hegel la llama, a la “autoconciencia viva”; que no sólo permite comprender la unidad dialéctica de sustancia y sujeto como unidad vivida, sino que complementa conceptualmente de un modo importante, como vamos a ver, la exposición sobre la unidad dialéctica que se presenta en el *prólogo* y que ya estudiamos en la última parte de nuestro capítulo primero.

Al principio de la parte final del capítulo tercero de la Fenomenología se puede leer lo siguiente:

Hay que pensar el cambio puro o la contraposición en sí misma, la contradicción. En efecto, en la diferencia que es una diferencia interna lo opuesto no es solamente uno de dos - pues, de otro modo, sería un algo que es, y no un opuesto -, sino que es lo opuesto de algo opuesto; lo otro es dado inmediatamente en él mismo. Indudablemente, coloco lo contrario del lado de acá y del lado de allá lo otro, con respecto a lo cual es lo contrario; por tanto, pongo lo contrario de un lado, en y para sí

sin lo otro. Pero, cabalmente al tener aquí lo opuesto en y para sí es lo contrario de sí mismo o tiene ya de hecho inmediatamente lo otro en él mismo.¹⁰⁵

Este texto recoge la dialéctica de la experiencia del entendimiento según la cual no hay un objeto, por un lado, y “entendimiento” por otro lado, sino que el objeto es lo que el entendimiento mismo ha puesto ahí. En efecto, Hegel muestra la inversión de la experiencia de la conciencia natural según la cual lo “verdadero” es el objeto como independiente de la conciencia o como lo exterior mismo. La experiencia de la conciencia al nivel del entendimiento manifiesta que la necesidad de la ley no tiene otro resultado, sino que “el entendimiento expresa, pues, solamente la propia necesidad”¹⁰⁶. El objeto como exterior e independiente de la conciencia se muestra en la experiencia del entendimiento como un “objeto para la conciencia como lo que ella es, la conciencia es autoconciencia”¹⁰⁷. El objeto como diferente de la conciencia es una diferencia inmediatamente superada. La conciencia pone al objeto como distinto de ella, pero, en el momento en que lo hace, lo “distinto” se *invierte* en lo “indistinto”: la conciencia de lo otro se invierte en “conciencia de sí misma en su ser otro”¹⁰⁸. Así, la experiencia de la conciencia al nivel del entendimiento da como resultado que en realidad “el entendimiento sólo se experimenta a sí mismo”¹⁰⁹ o como autoconciencia para la cual lo distinto no es distinto.

Este movimiento de la inversión en la experiencia de la conciencia natural pone de manifiesto a la experiencia misma como contradicción. Ahora bien, para Hegel no se trata de evitar ahora tal contradicción como un error conceptual y alcanzar una postura adecuada, por decirlo así, que no se contraponga más con otra. Por el contrario, de lo que se trata es de afirmar la contradicción misma, pensándola. Y pensar la contradicción implica por ahora comprenderla, es decir: la cuestión no consiste en separar los términos contrarios para evitar su contradicción, sino verlos como “lo opuesto de algo opuesto”, esto es, un término no se le opone simple y unilateralmente a otro, sino que ese otro que se opone se afirma a su vez en oposición con otro. La

¹⁰⁵ HEGEL, *Ibidem*, p. 100

¹⁰⁶ HEGEL, *Ibidem*, p. 96

¹⁰⁷ HEGEL, *Ibidem*, p. 102

¹⁰⁸ HEGEL, *Ibidem*, p. 103

¹⁰⁹ *Ibidem*

negación de uno por el otro no es exterior a ambos, la negación es esencial a su respectiva afirmación, es oposición “interna“. Por eso, Hegel usa el concepto “diferencia interna” para nombrar este movimiento en el cual algo es negado en sí mismo por otro. A este resultado del movimiento Hegel lo caracteriza como “infinitud”. La infinitud en este nivel del que hablamos es comprender lo otro de sí no como un objeto exterior, pero tampoco como objeto interior, esto es, lo infinito no es ya la repetición incesante de un objeto exterior e independiente a la conciencia, sino que, sin salirse de la relación con el objeto, “la conciencia distingue, pero distingue algo que para ella es, al mismo tiempo, algo no diferenciado”¹¹⁰.

Es en este punto de avance, el cual consiste, como veíamos, en el paso de la conciencia a la autoconciencia, que Hegel escribe: “con la autoconciencia entramos, pues, en el reino propio de la verdad”¹¹¹. Para comprender el sentido de esta expresión es indispensable remitirse a la segunda parte del “prólogo” a la Fenomenología. En relación con dicho apartado del prólogo, nosotros habíamos visto en nuestro apartado anterior que “verdadero” sólo puede ser comprendido en la unidad dialéctica de sustancia y sujeto. Esta unidad dialéctica se hace explícita en el movimiento concreto de la experiencia fenomenológica con el paso de la conciencia a la autoconciencia, en el sentido de que la autoconciencia como resultado de la experiencia es la unidad en la cual las contraposiciones ya no tendrán el carácter de un interior y un exterior a la conciencia, sino que las contraposiciones se experimentarán a la largo de la fenomenología como momentos en la unidad misma de la autoconciencia. Es decir, lo que antes, en esta experiencia de la conciencia natural y su objeto exterior e independiente, se presentaba con el carácter de necesidad, ahora es una afirmación que ve en el objeto una realidad llamada a desaparecer. Esto es, la necesidad de un objeto externo e independiente resultó ser una contingencia en el nivel superior de la autoconciencia.

Ahora bien, entrar al “reino” de la verdad con la emergencia de la autoconciencia no significa que la autoconciencia en su emergencia al

¹¹⁰ HEGEL, *Ibidem*, p. 107.

¹¹¹ *Ibidem*

principio del capítulo cuarto sea un resultado definitivo; por el contrario, con la emergencia de la autoconciencia, sólo “entramos” al reino de lo verdadero. En efecto con la emergencia de la autoconciencia a partir de la experiencia del entendimiento, la autoconciencia sólo es la abstracción sin movimiento del “yo soy yo”:

Como autoconciencia, es movimiento; pero, en cuanto se distingue solamente a sí mismo como el sí mismo de sí, la diferencia es superada para ella de un modo inmediato como un ser otro; la diferencia no es, y la autoconciencia es solamente la tautología sin movimiento del yo soy yo; en cuanto que para ella la diferencia no tiene tampoco la figura del ser, no es autoconciencia.¹¹²

En efecto, la autoconciencia es movimiento en la medida en que es la reflexión sobre sí desde el ser otro del mundo sensible. Ahí aparece el movimiento de la sustancialidad como sujeto, pero el movimiento desaparece cuando la autoconciencia “olvida” su mediación con lo otro y se circunscribe en la “tautología” formal que sólo afirma el yo como yo. La autoconciencia sólo es autoconciencia en mediación con otro como otro o ese otro es lo otro de la conciencia. Ese otro inmediato para la conciencia natural es el mundo sensible. En este punto aparece un primer momento de diferenciación entre la conciencia y el mundo sensible que se presenta como lo otro, pero en un segundo momento lo otro, el mundo sensible, es sólo “manifestación” u objeto para el entendimiento, es decir no tiene consistencia propia, no es ser en sí ya como pasaba con la experiencia de la conciencia natural. Con el mundo como mera manifestación la autoconciencia conserva su unidad consigo misma: el mundo sensible está ahí sólo para afirmarla en su unidad consigo misma. El mundo sensible es esa realidad cuya consistencia inmediata, o “lo que es” de un modo inmediato para la conciencia, lo es precisamente para una conciencia. Esto es, la verdad de ese mundo sensible es la afirmación de la autoconciencia o su unidad consigo misma: la apetencia.

En Hegel, como veremos, la apetencia o el deseo sólo se comprende como vida, es decir, como la experiencia de la autoconciencia que se hunde en

¹¹² HEGEL, *Ibidem*, p. 108.

el ser, como deseo que se dirige a un objeto del mundo sensible. Pensamos que es aquí en este punto que se hace necesaria para una fenomenología del espíritu una “ontología de la vida” como plataforma fundamental en el desarrollo de la fenomenología de la experiencia de la autoconciencia. En efecto, la “apetencia” o el deseo es expresión de la vida y, en tanto tal, Hegel ve la necesidad de realizar un análisis sobre el concepto de la vida en general. La vida, como se va a ver a continuación, tiene, por decirlo así, una lógica propia que está por encima del deseo de la autoconciencia de afirmarse a sí misma. Por eso, Hegel al principio del apartado que el editor coloca como “la vida” , y pensando en esa lógica de la vida, escribe lo siguiente:

El objeto, que para la autoconciencia es lo negativo, es a la vez, para nosotros o en sí, algo retornado a sí mismo, como por su parte la conciencia. A través de esta reflexión en sí mismo, el objeto ha devenido vida.¹¹³

La dialéctica del entendimiento exige a la conciencia que sepa de sí. El saber de sí misma de la conciencia implica un retorno de la relación entre la conciencia y su objeto como un ser otro distinto de ella misma. De tal modo, que inicialmente en este retorno se ubica la autoconciencia y su sí mismo y el objeto de la conciencia natural correspondiente al mundo de la certeza sensible y de la percepción. Pero, el objeto, con este retorno de la conciencia natural a su saber de sí, no puede ya restringir su significado a objeto del mundo sensible. Hay otro objeto, la autoconciencia misma, el sí mismo: el objeto de la autoconciencia como sí mismo es la autoconciencia misma o como dice Hegel en la cita, deviene vida. Pero, ese objeto vivo es aún independiente de la autoconciencia como objeto de la apetencia es “la sustancia universal inextinguible, la esencia fluida igual a sí misma”.¹¹⁴ De ahí que el carácter independiente de la vida *universal* coloque nuevamente a una autoconciencia al nivel de la conciencia natural en cuanto que el objeto como vivo se presenta como absolutamente distinto a la autoconciencia abstracta. En efecto, la autoconciencia que en su esencia es la afirmación de sí ante el mundo sensible va a experimentar la necesidad del “movimiento en sí mismo” de la

¹¹³ HEGEL, *Ibidem*, p. 108.

¹¹⁴ HEGEL, *Ibidem*, p. 112.

vida universal o de la vida en tanto tal. Hegel dice de la vida universal y de su proceso, lo siguiente:

La esencia de la figura individual es la vida universal y lo que es para sí es en sí sustancia simple, al poner en sí lo otro supera esta simplicidad o su esencia, es decir, la desdobra, y este desdoblamiento de la fluidez indiferenciada es precisamente el poner la individualidad. Por tanto, la sustancia simple de la vida es el desdoblamiento de esta misma en figuras y, al mismo tiempo, la disolución de estas en diferencias subsistentes.¹¹⁵

La universalidad de la vida quiere decir que es siempre ella misma y lo otro de sí, “la unidad absolutamente negativa o infinita”, dice Hegel. Esto es, la vida está presente en cuanto tal en todo viviente particular en cuanto es el movimiento de la vida a la muerte para comenzar otra vez. Así, la independencia que podría presentar el viviente particular es sólo una independencia que se da en el seno de la vida misma que es creadora de vida y destructora de vidas particulares: “la sustancia simple de la vida es el desdoblamiento de esta misma en figuras y, al mismo tiempo, la disolución de estas diferencias subsistentes”.¹¹⁶ No hay una sustancia sólida, por decirlo así, que se llame vida, sino una totalidad que se autocrea y se destruye en un movimiento fluido, en un ciclo interminable:

Todo este ciclo constituye la vida, que no es lo que primeramente se había dicho, la continuidad inmediata y la solidez de su esencia, ni la figura subsistente y lo discreto que es para sí, ni el puro proceso de ellos, ni tampoco la simple agrupación de estos momentos, sino el todo que se desarrolla, disuelve su desarrollo y se mantiene simplemente en este movimiento.¹¹⁷

Esta unidad inmediata en la que consiste la vida no tiene la posibilidad de desarrollarse como ser para sí, es sólo “su ser”. Así, con la vida universal u orgánica o la vida como ser y no como ser para sí el movimiento de la experiencia en sentido estricto está ausente en la medida en que el proceso cíclico de la vida no genera nuevas figuras en una línea ascendente, por decirlo

¹¹⁵ HEGEL, *Ibidem*, p. 110.

¹¹⁶ HEGEL, *Ibidem*, p. 110

¹¹⁷ HEGEL, *Ibidem*, p. 111.

así, sino que toda diferencia no lo es en cuanto se subsume totalmente toda individualidad en el flujo de la vida que crea y destruye. El movimiento de la vida universal o de la vida en general no es experiencia vivida resignificada por otra, sino la “repetición inextinguible, la esencia fluida igual a sí misma”,¹¹⁸ la infinitud sin solución. De este modo, la autoconciencia viva se manifiesta como vida otra de la vida que es lo que es.

En este sentido, la autoconciencia emerge de la vida, pero ya no es la simple individualidad que se disuelve en el flujo cíclico e inextinguible de la vida universal: es ya vida universal en sí misma, que “es para sí misma género”. Así la autoconciencia abstracta es igualdad consigo misma. Pero, es sólo una igualdad formal o abstracta. La autoconciencia abstracta no ha conseguido todavía superar la inmediatez de la vida. Es decir, la igualdad consigo misma de la autoconciencia es un resultado, esto es, es una igualdad que la autoconciencia conquista. Para alcanzar esto la autoconciencia incorpora el deseo en el sí mismo. El deseo es la inquietud que mueve a la autoconciencia a independizarse de su objeto.¹¹⁹ Pero, el deseo no se puede satisfacer, no hay objeto del mundo sensible que lo cumpla, no es deseo de un objeto determinado, sino deseo en general. El deseo lleva a la contradicción: lo que resulta afirmándose no es la autoconciencia, sino su objeto que se presenta, así, como lo exterior e independiente de la autoconciencia. La unidad se invierte en no-unidad, la identidad en no-identidad, la armonía en desarmonía. Y, con ello, se hace presente una vez, con el deseo, más la contradicción que la autoconciencia abstracta aparentemente había superado. La unidad de la autoconciencia como afirmación de sí mismo y como negación de su objeto o como deseo resulta ser una contradicción a otro nivel. En efecto, la experiencia de la autoconciencia, como deseo, revela la dependencia de la autoconciencia de su objeto. Lo que se afirma, como resultado de esa experiencia, no es la autoconciencia sino su objeto:

La apetencia y la certeza de sí misma alcanzada en su satisfacción se hallan condicionadas por el objeto, ya que la satisfacción se ha obtenido mediante la

¹¹⁸ *Ibidem*

¹¹⁹ Nos parece que el uso de deseo en lugar de “apetencia” es más adecuado en la lectura de la fenomenología hegeliana en cuanto permite evitar un arcaísmo.

superación de este otro; para que esta superación sea, tiene que ser este otro. Por tanto, la autoconciencia no puede superar el objeto mediante su actitud negativa ante él; lejos de ello, lo reproduce así, como reproduce la apetencia¹²⁰.

La autoconciencia como deseo es insatisfacción en cuanto que lo que ella desea no la afirma, sino que se manifiesta siempre como lo otro de sí. El deseo escinde a la autoconciencia, la duplica. En cuanto el objeto del deseo es un objeto exterior a la autoconciencia, el deseo es imposible colmarlo. Así, la relación del deseo y su objeto no tiene otro destino que la repetición infinita del mismo resultado. La autoconciencia emerge como deseo frente a la vida universal y aparece en principio como negación de la subsistencia y la independencia del mundo sensible y, con ello, se afirma en y a sí misma como vida universal, pero, al mismo tiempo, en tanto que la autoconciencia es en principio apropiación de la vida universal el deseo no puede rebasar la fluidez inextinguible del ciclo de la vida universal. La insatisfacción de la autoconciencia tiene que experimentar un nuevo movimiento que ahora va del objeto vivo a la autoconciencia viva.

La autoconciencia al no encontrar la igualdad consigo misma con el deseo de lo otro, se mueve del objeto externo a ella misma en tanto el objeto vivo que ella experimenta como lo otro no es otra cosa que ella misma. El deseo de lo otro, es así, deseo de sí misma. En efecto, ahora la satisfacción del deseo no está fuera del deseo, sino en el deseo mismo, en el deseo de la autoconciencia de sí misma:

La autoconciencia es también absolutamente para sí, y lo es solamente mediante la superación del objeto y éste tiene que llegar a ser su satisfacción, puesto que es la verdad. Por razón de la independencia del objeto, la autoconciencia sólo puede, por tanto, lograr satisfacción en cuanto que este objeto mismo cumple en él la negación; y tiene que cumplir en sí la negación de sí mismo, pues el objeto es en sí lo negativo y tiene que ser para otro lo que él es. En cuanto que el objeto es en sí mismo la negación y en la negación es al mismo tiempo independiente, es conciencia.¹²¹

La autoconciencia como deseo de sí misma se niega a sí misma y, al

¹²⁰ HEGEL, *Ibidem*, p. 113.

¹²¹ HEGEL, *Ibidem*, p. 112.

hacerlo, se escinde en sí misma, se duplica en dos autoconciencias, es decir: sólo otra autoconciencia puede satisfacer a la autoconciencia, el deseo se supera como deseo del deseo de otro. La imposibilidad de la satisfacción se manifiesta como satisfacción alcanzada en la experiencia de otra autoconciencia resultado de la negación de sí de la autoconciencia. En efecto, no es ya un objeto del mundo sensible el que da plena satisfacción al deseo, sino que la satisfacción sólo la alcanza en otro deseante, que no por ello deja de ser sensible.

He aquí, la clave ontológica de la autoconciencia: la igualdad verdadera de la autoconciencia no se halla en el objeto externo, sino en el deseo de sí misma: la autoconciencia sólo alcanza la satisfacción en otra autoconciencia. En efecto, el mundo sensible en cuanto manifestación de la vida universal no está diseñado, por decirlo así, para satisfacer el deseo, con lo cual es imposible en él la satisfacción de la autoconciencia. Sólo negándose absolutamente como mero deseo la autoconciencia supera la insatisfacción que produce la necesidad del ciclo de la vida universal y asciende al mundo de la vida del espíritu. La afirmación de la autoconciencia por otra autoconciencia es la unidad de la autoconciencia viva. Pero, ahora debemos responder la siguiente pregunta: ¿qué quiere decir eso del deseo de otro deseo? y otras dos más ¿qué clase de satisfacción es la del deseo del deseo, es decir, satisface? ¿qué papel va a jugar en el desarrollo de esta experiencia de la autoconciencia viva el carácter “inextinguible” de la vida universal ?

Intentemos responder la primera pregunta: La autoconciencia se afirma, en principio, en la forma del yo soy yo. Pero, la simple forma de la afirmación no puede dar satisfacción a esa afirmación. La satisfacción, como ya veíamos, sólo puede venir de una nueva afirmación que niegue la unidad de la abstracción inicial de la forma del yo soy yo. La autoconciencia sólo puede ser tal como “retorno desde el ser otro”, de modo que la afirmación de la autoconciencia no puede ser otra que “yo soy yo en lo absolutamente otro de mí”. Ya veíamos cómo sólo se podía alcanzar la posibilidad de satisfacción del deseo con el deseo y como mutuo deseo que es la verdadera afirmación de sí de la autoconciencia. Así, sólo el deseo de otro puede dar satisfacción a la

autoconciencia como afirmación de sí en lo absolutamente otro de sí que implica la negación de toda otra cosa que no sea la autoconciencia, pero en esta lógica no hay una sino dos autoconciencias, puesto que el otro de la autoconciencia sólo puede ser otra autoconciencia, de modo que

cada una de ellas, dice Hegel, ve a la otra hacer lo mismo que ella hace; cada una hace lo que exige de la otra y , por tanto, sólo hace lo que hace en cuanto la otra hace lo mismo; el hacer unilateral sería ocioso, ya que lo que ha de suceder sólo puede lograrse por la acción de ambas.¹²²

El mero deseo ha alcanzado, con la duplicación de la autoconciencia, un nivel superior, el del reconocimiento. Yo soy por el otro y el otro es por mí y en esta mediación de término medio se afirma el reconocimiento mutuo. Como se ve, esta manifestación del reconocimiento mutuo tiene un claro antecedente en el joven Hegel del período de Frankfurt cuando la erótica de Hegel mostraba la posibilidad de la “unidad concordante” que producía el amor. Pero, para el Hegel de la Fenomenología hay una realidad subyacente a este concepto “puro” y todavía abstracto de reconocimiento: un “proceso” que exige ya no coincidir, sino escindir; no la armonía de la unidad concordante, sino el movimiento de la identidad abstracta a la no identidad de los autoconciencias o como Hegel lo dice “la desigualdad” de las autoconciencias.

En efecto, la autoconciencia sólo puede afirmarse plenamente por medio de otra autoconciencia que la reconozca, pero la afirmación de la autoconciencia es una afirmación absoluta, esto es, unilateral: quiere que se le afirme o se le reconozca, pero no quiere a su vez afirmar ella misma otra realidad que no sea ella misma. Busca reconocimiento sin reconocer. A la duplicación de las autoconciencias sigue irremediabilmente la lucha entre las autoconciencias:

La presentación de sí mismo como pura abstracción de la autoconciencia consiste en mostrarse como pura negación de su modo objetivo o en mostrar que no está vinculado a ningún ser allí determinado, ni a la singularidad universal de la existencia en general, ni

¹²² HEGEL, *Ibidem*, p. 114.

se está vinculado a la vida. Esta presentación es el hacer duplicado; hacer del otro y hacer por uno mismo.¹²³

Es importante comprender para acceder a la clave interpretativa del texto que la palabra “presentación” tiene en este contexto de la cita un sentido más amplio del que tendría en el lenguaje cotidiano. En efecto, “presentación” aquí quiere decir que es un efecto que se produce por el enfrentamiento de las autoconciencias y que ese efecto sólo es efectivo en ese “entre” y sólo ahí: la autoconciencia se muestra a sí misma como absoluta negación de la otra y la otra hace lo mismo, ambas actúan como si estuvieran suspendidas, por decirlo así, más allá de su determinación contingente en tanto momentos de la vida universal, esto es, como si no pudiesen morir en el enfrentamiento. Así el enfrentamiento es a muerte porque ambas autoconciencias se han presentado, cada una por su lado, como desvinculadas de la vida, dispuestas a morir aunque ambas por su lado consideran que su muerte, en cuanto cada autoconciencia es afirmación absoluta de sí, es imposible. Insistamos la lucha es a muerte porque una autoconciencia trata de reducir a la otra a la condición de cosa.

El resultado es que: “en esta experiencia resulta para la autoconciencia que la vida es para ella tan esencial como la pura autoconciencia”.¹²⁴ Como se ve, la lucha a muerte de las autoconciencias resulta sólo apariencial: la autoconciencia en cuanto vida determinada no está dispuesta a perder la vida, comprende que la vida le es necesaria, pues fuera absolutamente de la vida determinada no es nada. De esta doble necesidad, la de la vida y la del reconocimiento, se desprende el resultado según el cual “una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el señor, la segunda el siervo”.¹²⁵ En este punto es importante comprender que el amo se muestra como independiente de la vida, pero que la vida no es cancelada en ningún sentido, sino que es el esclavo quien se hace dependiente de ella. El amo no sufre más la independencia de la cosa, su satisfacción parece plena en tanto que mediada por el trabajo del esclavo, el amo se limita a gozar de la

¹²³ HEGEL, *Ibidem*, p. 116.

¹²⁴ HEGEL, *Ibidem*, p. 117.

¹²⁵ HEGEL, *Ibidem*, p. 117.

cosa. Así, con el amo se alcanza, en principio, la satisfacción. Pero, el amo es una realidad insostenible en tanto se invierte en lo contrario de sí y de independiente se invierte como dependiente del trabajo del esclavo. Es así que la experiencia del esclavo es la verdad de la dialéctica del amo y el esclavo. Es decir, habrá que buscar la satisfacción en el trabajo transformador del esclavo.

Y es en este punto en el de la doble necesidad de la experiencia de la autoconciencia - la vida y el reconocimiento - que tiene lugar la experiencia crucial del esclavo: el esclavo hundido en la vida experimenta la angustia en cuanto que

Esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo a la muerte, del señor absoluto. Ello la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma y ha hecho estremecerse cuanto había en ella de fijo. Pero este movimiento universal puro, la fluidificación absoluta de toda subsistencia es la esencia simple de la autoconciencia, la absoluta negatividad, el puro ser para sí, que es así en esta conciencia.¹²⁶

Hundida en la vida, la conciencia servil experimenta la muerte, su contingencia radical, lo cual significa que el mundo en tanto tal pierde su consistencia como algo fijo: todo se reduce a nada, es dice Hegel “la fluidificación absoluta de toda subsistencia”. Esta nihilización total podría entenderse como una renuncia radical a la vida y que implicaría la desaparición de la autoconciencia, pero es precisamente esta experiencia angustiosa la que muestra a la conciencia servil que es “puro ser para sí”. Es la conciencia misma de la libertad. Ahí, dice Hegel comienza la sabiduría de la experiencia de la conciencia servil. Es decir, es el trabajo la clave de la verdadera satisfacción en cuanto no consiste en la negación absoluta del objeto, sino en su permanencia: el trabajo formativo como satisfacción contenida.

¹²⁶ HEGEL, *Ibidem*, p. 119.

En efecto, ya que hemos recorrido los puntos esenciales de la dialéctica del amo y el esclavo, pensamos que una vez más se repite la lógica que hemos descubierto en la dialéctica del deseo, a saber: la unidad pura del reconocimiento mutuo de las autoconciencias produce una nueva contradicción, implica una desarmonía o desdoblamiento y la satisfacción total del mero deseo esperada con la duplicación de las autoconciencias es nuevamente imposible. La dialéctica del deseo muestra cómo lo que se afirma como contenido de ser tiene como resultado una contradicción que vuelve a afirmar en un nivel superior otro contenido de ser. Esta contradicción sita en el contenido de ser disuelve una y otra vez la particularidad que se afirma como el ser mismo, para iniciar o re-andar el movimiento de la experiencia. La dialéctica de la experiencia de la autoconciencia no consiste en la idea vulgar según la cual Hegel ve todo el proceso de ascenso como una necesidad lógica que justificaría casi cualquier cosa, sino que la dialéctica es comprender que la necesidad se invierte en contingencia en un nivel superior en el sentido de que lo que para la experiencia vivida era lo verdadero mismo no es sino apariencia.

Dicho de otro modo, el contenido de ser no puede sino realizarse en una manifestación contingente y poco sostenible que produce necesariamente contradicción. El deseo, como veíamos, avanza hacia un nivel superior que consiste en encontrar satisfacción en otro deseo, pero no puede satisfacer ese deseo, si no es en otra autoconciencia sensible. La autoconciencia en su pretensión de absoluta afirmación de sí no puede despegarse, pensamos, de su radical determinidad. El amo parece sobrepasar el deseo al gozar del trabajo del esclavo y el esclavo parece reducirse al nivel de la animalidad, pero el proceso se invierte y la verdad del amo es el esclavo y la satisfacción del mero deseo se niega para encontrar satisfacción en otra satisfacción de orden superior. Así, la sabiduría del esclavo consiste en la posibilidad de ponerse por encima de lo natural a través del trabajo como capacidad de transformación del mundo natural. Pero, la satisfacción alcanzada por el trabajo se abre siempre a una nueva insatisfacción. Es decir, el trabajo como el camino verdadero de la satisfacción no cierra las contradicciones, sino abre nuevas contradicciones.

Con esto, pensamos que hemos perfilado suficientemente nuestra tercera premisa: la experiencia de la autoconciencia como movimiento es el desdoblamiento y la contradicción. Es decir, desde el análisis que hemos intentado de esta parte del capítulo cuarto alcanzamos la idea de que no hay un paraíso metafísico en el cual las contradicciones se disuelven para dar paso a una armonía definitiva. El movimiento de la experiencia de la autoconciencia es el movimiento del desdoblamiento incesante y de la contradicción insuperable.

Lo que nuestra cuarta premisa implica en cuanto a sus consecuencias para una lectura de la Fenomenología de Hegel es algo que pondremos a consideración en nuestro último apartado sobre el planteamiento de una ontología dialéctica. Pero, antes de avanzar a nuestro planteamiento, aún debemos de dar forma al contenido de nuestra cuarta y última premisa, ahora, desde el horizonte de la ontología de la facticidad de Heidegger

§ 3. Aproximación a la estructura de la vida fáctica y la ontología de la facticidad

1. Para desarrollar este acercamiento al concepto heideggeriano de “vida fáctica” vamos a empezar con el “informe Natorp” escrito 1922. El texto que en su momento tiene el propósito para Heidegger de agenciarle un puesto titular de profesor presenta dos momentos: uno, dedicado a mostrar los rasgos fundamentales del concepto de la “vida fáctica” y, el otro, proponer a partir de esos rasgos una lectura de la ética aristotélica. Nosotros nos vamos a concentrar en el primer momento en cuanto sólo nos interesa alcanzar las bases conceptuales sobre las que se va a plantear una ontología de la facticidad en *Ser y Tiempo*.

En las primeras páginas del “Informe Natorp” Heidegger escribe una primera conceptualización de la “vida fáctica”:

Una vida fáctica que se comporta de tal modo que , en la temporización concreta de su ser , se preocupa por su ser, incluso en los casos en que evita el encuentro consigo misma. La vida fáctica se caracteriza ontológicamente por la dificultad con la que se hace cargo de sí misma.¹²⁷

Como se ve en la cita, Heidegger establece “vida fáctica” como la expresión misma del ser. En efecto, la vida fáctica es el ser que limitado por el tiempo accede al ser en la medida en que se “preocupa” por su propio ser. Esto quiere decir, que para Heidegger el acceso al ser no es el resultado de una cuestión formulada en conceptos de orden “teórico” como si se pudiese hacer desde algún lugar. Por el contrario, el ser es una “vivencia” hiperdeterminada o “singularizada” en la medida en que el Dasein del caso es manifestación de ser. El Dasein es el ser que se preocupa por su ser de modo que “el Dasein fáctico es lo que es siempre y solamente en cuanto propio, jamás en cuanto una existencia general de una humanidad universal cualquiera”.¹²⁸

Dos años más tarde en una conferencia pronunciada el 25 de julio de 1924 ante la sociedad teológica de Manburgo, Heidegger establece en la cuarta estructura fundamental del Dasein, lo siguiente:

El ser ahí es un ente que se determina como yo soy. Para el ser ahí es constitutivo el carácter respectivo de cada uno que va inherente al “yo soy”. El ser ahí, tan primariamente como es en-el-mundo, es también mi ser ahí. Es en cada caso propio y, como propio, respectivo de cada uno. Si este ente ha de ser determinado en su carácter ontológico no puede abstraerse, pues, del carácter respectivo como mío en cada caso.¹²⁹

En la comparación de estos dos textos separados uno del otro por dos años , se puede establecer que la preocupación por el ser propio de la vida fáctica, como el acceso al ser, es una preocupación en todo caso mía y de ahí el carácter no sólo concreto o determinado del acceso , sino su naturaleza irrebasable de singularidad. En efecto, mi singularidad radical a través de la cual accedo al ser preocupándome por mi propio ser es intransferible y, por

¹²⁷ HEIDEGGER , *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* , Trotta , Madrid 2002 , p. 32.

¹²⁸ HEIDEGGER, *Ibidem*, p. 33.

¹²⁹ HEIDEGGER, *El concepto de tiempo*, Trotta, Madrid, 2003, p. 38.

ello, insuperable. Es en esta medida que el Dasein más tarde reclame una analítica existencial.

Esta singularidad radical del Dasein muestra que la investigación filosófica del ser es, al mismo tiempo, un modo más de esa singularidad de tal manera que el filósofo no puede hacer filosofía si no como “yo soy”. La ontología, entonces, no es en principio una red coherente de conceptos explícitamente expresados, sino antes de eso es una manifestación de la vida fáctica, es decir, el acceso al ser no es un planteamiento que el filósofo construye en su gabinete a la luz de la tradición, sino que la pregunta por el ser es una vivencia irreductiblemente mía de acceso al ser. De ahí, que una cuestión fundamental consista en preguntarse cómo en cada caso se accede al ser, cómo mi “yo” accede al ser en la preocupación por mi propio ser.

Una expresión como “yo en cada caso” parece decir que ese yo está antes de algo o que puede ser ese “yo” abstraído de algo. En realidad, la expresión “yo en cada caso” debe leerse adecuadamente como “yo en el mundo” y sólo de ese modo. En efecto, no hay un yo antes del mundo o después como resultado de una abstracción, sino originariamente un yo en su mundo y en vilo. La preocupación por el propio ser es en principio una preocupación de un yo en el mundo. De tal modo que “mundo” no puede comprenderse una vez más como un concepto universal del cual se ha encontrado una fórmula abstracta que contiene formalmente lo común a todas las posibilidades de expresión del mundo. El mundo, una vez más, no puede ser entendido como un concepto general, sino como una vivencia situacional:

El cuidado mira alrededor suyo, es decir, es circunspecto; y en cuanto circunspecto se preocupa, a la vez, por el modo en que se despliega la circunspección, por afianzar y por acrecentar la familiaridad con el objeto del trato. En la circunspección, el asunto propio del trato se aprehende, de entrada, de tal o cual manera, se orienta hacia tal o cual dirección, se interpreta como esto o aquello. Lo que es objetivo se da aquí significando tal o cual cosa; el mundo sale al encuentro con el carácter de la significatividad. En virtud de una tendencia originaria de la actividad de la vida fáctica, el trato cuidadoso no sólo dispone de la posibilidad de renunciar al cuidado estrictamente ejecutivo, sino que es propenso a comportarse de esta manera. Cuando el trato propio del cuidado se

comporta así, se transforma en un puro mirar en derredor, carente de orientación y sin ningún propósito ejecutivo. La circunspección adquiere entonces el carácter de un simple observar desprovisto de cualquier finalidad práctica¹³⁰

La cita presenta varios conceptos esenciales sobre la estructura ontológica del Dasein. En primer lugar, se destaca el uso del adjetivo “ejecutivo”: un acto ejecutivo en términos formales es el acto concreto de un “yo soy” en su mundo. En efecto, el acto ejecutivo es un acto primario u originario, en relación con otro tipo de actos que se despegan de todo interés práctico y, como señala el mismo Heidegger, no debemos tomarlo como una mera casualidad en la vida fáctica, sino como una propensión insoslayable del Dasein mismo. Ahora bien, si pensamos en un ejemplo, como podría ser la experiencia del dolor físico, el acto ejecutivo consiste en la vivencia del dolor físico que conlleva vivencias de significatividad singularizada que son la condición de la circunspección o el mirar en torno o derredor, el orientarse en el mundo o tomar una dirección. Pero, la “circunspección” puede, al mismo tiempo, realizar un movimiento de desvío de este interés primario en el mundo y alcanzar la condición de *circunspección pura*. En esa situación la circunspección pura aparece como un acto de segundo orden; es decir, la circunspección pura en torno al dolor físico ya no duele, la vivencia y su significatividad han desaparecido o se han difuminado en una aprehensión que no alcanza a mostrar la significatividad situacional de la vivencia misma como dolorosa. Así, el “mirar”, como circunspección pura, es un momento secundario, esto es, suspende la vivencia primera para pasar a un acto “teórico” que como se ve es un despegamiento de la vivencia misma o del estar en las cosas mismas.

Ahora bien, es importante dar cuenta de que la circunspección, en las dos acepciones que hemos presentado, no debe comprenderse como si hubiese un lugar adentro y un lugar allá afuera. Es decir, “circunspecto” quiere decir que en principio el Dasein no es una interioridad que en un siguiente acto va hacia el mundo allá afuera, como si se desplazara de un aquí interno a un allí externo, sino que el Dasein, en cuanto circunspecto, es ya radical volcadura

¹³⁰ Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, p. 41.

hacia el mundo : el yo soy es ya en sí mismo la dirección en el mundo que me empeño en seguir o lo que una cosa significa para mí y no puede ser de otro modo.

Esto nos lleva a plantearnos la siguiente pregunta: ¿cómo es posible que una filosofía en general pueda dirigirse a una vivencia singularizada radicalmente? El punto es lo que ya Heidegger dice en la cita recién presentada: en el mundo de la vida fáctica lo “objetivo” es esta cosa o la de más allá que son para mí no en cuanto objetos con una consistencia “esencial” e inalterable, sino objetos con un significado vivido para el Dasein del caso. Por eso, se requiere de una fenomenología de la vida fáctica en la medida en que se requiere interpretar la significatividad que del mundo vivido realiza el Dasein de cada caso. Se trata así de comprender el significado que el Dasein fáctico da de su mundo desde la circunspección del mundo vivido de ese y sólo de ese Dasein fáctico y no desde la circunspección pura del que contempla. Pero, este ejercicio fenomenológico es ya hermenéutico en la medida en que no hay una esencia u objetividad radical de la vida fáctica, sino que nunca se rebasa el plano de las interpretaciones o de la significatividad, es decir, no hay posibilidad de aprehensión de una esencia universal del Dasein fáctico, en tanto se presenta como ser en cada caso mío.

Ahora bien, el movimiento de “desvío” del mundo vivido no es sólo un movimiento de despegue por la percepción pura, sino que también hay que dar cuenta de un movimiento más, éste ya no de despegue, sino de un deslizamiento que produce una “absorción” del Dasein en el mundo. A este movimiento de deslizamiento, como se sabe, Heidegger lo nombra “caída”:

En la actividad del cuidado se manifiesta una inclinación hacia el mundo que se plasma en una propensión a quedar absorbido por él, a dejarse arrastrar por él. Esta propensión del cuidado expresa una tendencia fáctica fundamental de la vida que la conduce hacia su propio declive y por la que se produce un movimiento de caída en el mundo que, a su vez, desemboca en el desmoronamiento de la vida misma.¹³¹

¹³¹ HEIDEGGER, *Ibidem*, p. 38.

Este doble movimiento de la vivencia ejecutiva que va de la circunspección pura a la caída muestra el carácter dinámico de la vida fáctica. Ahora bien, el punto crucial de la caída como el “destino íntimo” de la vida fáctica es el “olvido” que produce. Pero, ¿“olvido” de quién o de qué? Es en este punto que Heidegger nos va a dirigir a una estructura más de la vida fáctica y que a nosotros nos va a aclarar más aún el concepto de vida fáctica que queremos alcanzar.

La caída, que consiste en el absorberse en el mundo, tiene por efecto que la vida fáctica se extraña de sí misma, se olvide de sí misma. Y esto quiere decir que

En el mundo al que la vida se abandona y en el término medio por el que circula, la vida se oculta, se esconde de sí misma. La tendencia hacia la caída conduce a la vida al desencuentro consigo misma. La manifestación más relevante de esta movilidad fundamental se plasma en el modo en el que la vida fáctica misma hace frente a la muerte.¹³²

La vida fáctica se olvida de sí en la caída. Y, se oculta de sí misma porque su muerte es inminente. Pero, “muerte” para la vida fáctica no quiere decir que la muerte sea el efecto de un proceso de deterioro y que “naturalmente” la muerte se haga presente como una consecuencia necesaria e imposible de evitar. Tampoco quiere decir que la muerte interrumpa la vida como si la vida y la muerte fueran una pareja de acontecimientos que se puedan separar y distinguir uno del otro: la vida fáctica, por el contrario es en sí misma negación absoluta de sí. De ahí, que, para Heidegger, desde un plano fenomenológico, la muerte es “inminente” para la vida, esto es, siempre está presente la muerte como posibilidad radical, y, aún cuando el Dasein fáctico la rechace o cubra con velos de comodidad o de consistencia, la muerte siempre está presente para la vida fáctica, es su posibilidad misma; es más, en ese afán de olvido de sí, de desencuentro consigo misma de la existencia es cuando de modo más manifiesto se hace presente la muerte.

¹³² HEIDEGGER, *Ibidem*, p. 41

Así, la vida ante la presencia inminente de la muerte huye de sí misma y se hunde o se deja absorber en las preocupaciones del mundo de la vida cotidiana. Pero, al mismo tiempo, la absorción no es absoluta porque “la vida presta una atención más o menos expresa y no confesada hacia aquello ante lo que huye” y esto quiere decir, que la vida, se enfrenta siempre ante su posibilidad radical de no ser expresándola como pregunta por el propio ser. Y aquí se muestra la posibilidad de alcanzar a comprender al Dasein como ente privilegiado para acceder al ser.

Ahora bien, esta “atención” a la propia muerte que no desaparece completamente en la absorción de la vida fáctica por el mundo en su caída, no quiere decir que la vida consista en nimiedades solamente y que el mundo preinterpretado de la caída sea una instancia absoluta, sino que la vida fáctica en cuanto nunca deja de tener presente aquello ante lo que huye, puede por este hecho llevar a cabo un “contramovimiento” que se opone al movimiento de la caída y que le permite la posibilidad auténtica de que la vida fáctica se aprehenda a sí misma como posibilidad radical. Pero este *contramovimiento* no quiere decir ahora que, en lugar de absorberse en el mundo la vida fáctica, se abstraiga del mundo. La vida fáctica es cura en el mundo, pero con la “inquietud” cambia su actitud en la medida en que esa inquietud no es preocupación por esto o aquello, sino que es inquietud “por el sí mismo”. Y esta su existencialidad a la cual accede la aprehensión auténtica de la vida como inquietud de sí, puede, sin embargo, ser una existencia errada, es decir:

La realización de esta comprensión interna de la facticidad y de la aproximación comprensiva a la vida tiene, desde la óptica de sus posibilidades existenciales, el carácter de una interpretación de la vida que se preocupa por el sentido de su ser. Facticidad y existencia no significan, pues, la misma cosa, ni el carácter ontológico y fáctico de la vida está determinado por la existencia; la existencia es sólo una posibilidad que se despliega temporalmente en el ser de la vida que se ha definido como fáctico. Pero esto significa que la posibilidad de un planteamiento radical de la problemática ontológica de la vida descansa en la facticidad.¹³³

¹³³ HEIDEGGER, *Ibidem*, p. 45.

Nosotros pensamos que este texto es capital para la comprensión del planteamiento de una ontología estricta en la medida en que se distingue el carácter existencial y no existencial de la facticidad. En efecto, es en la facticidad como existencial que la pregunta por el ser se hace posible en la medida en que el Dasein se explicita como ontológico.

Quizá, una cita más que pueda resumir lo que hemos expuesto hasta ahora, también nos permita avanzar a precisar esta posibilidad de una ontología basada en la distinción entre existencial y existencial. El texto al que ahora recurrimos forma parte de las lecciones que Heidegger imparte en el año de 1925 en la Universidad de Marburgo y que el editor titula como *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. La cita muestra el intento por parte de Heidegger de caracterizar lo más preciso posible el fenómeno del Dasein:

Ese "Dasein" con el que nombramos al ente peculiar citado no significa *qué* alguno; distingue a dicho ente no por lo que sea, como silla frente a casa, sino que lo que a su modo expresa tal denominación es la *manera de ser*. Se trata de una expresión absolutamente específica del ser, que se ha elegido aquí para ese ente, mientras que en principio lo ente siempre lo denominamos según el contenido de lo que es, dejando indeterminado su ser específico, por considerarlo obvio y darlo por supuesto. Esa relación de ser para con el ente que yo mismo soy determina que ese "ser" sea "siempre el mío". El modo de ser -serlo- es esencialmente serlo siempre mío, con independencia de que lo sepa expresamente o no, de que me haya perdido o no en mi ser. Así, pues, de primeras se recoge de manera suficiente el carácter fundamental del ser del Dasein en esta definición: *Ente que es – y que ha de serlo-- siéndolo-en – cada-ocasión*. Estos "siempre", "en cada ocasión", "o, lo que es lo mismo, la estructura de la *ocasionalidad* , son constitutivos del carácter de ser de ese ente; es decir , no hay en absoluto Dasein alguno que en cuanto Dasein no sea por su propio sentido *ocasional*. Este carácter es inherente al Dasein y, mientras existe, imborrable.¹³⁴

Lo existencial es lo en cada caso mío y no de otro, pero también, el otro, a su vez, es radical ocasionalidad. Pero, elevada al plano ontológico la ocasionalidad no es un modo existencial de situarse entre los entes intramundanos, sino una estructura de ser del Dasein por encima de la expresión óptica de cualquier existencia dada. Ese carácter estructural es el

¹³⁴ HEIDEGGER , *Prolegómenos para una historia del tiempo*, Alianza , p. 192.

que posibilita el análisis existencial del Dasein y, con ello, la posibilidad de una ontología en sentido estricto.

Una vez en este punto, podemos avanzar a los términos estrictos de una ontología de la facticidad, pero, ahora en su versión más acabada y precisa. Es decir, debemos dirigirnos, ahora, a los análisis realizados por Heidegger en *Ser y Tiempo*.

2. Comencemos presentando una pregunta que nos oriente en nuestro recorrido: ¿cómo acceder a la explicitación de la ontología de la facticidad? La respuesta a esta pregunta, pensamos, nos ubica en un desarrollo que Heidegger establece en *Ser y Tiempo* en torno a conceptos como “temple”, “encontrarse”, “temor” y “angustia”. Es la articulación de la ontología de la facticidad a partir de estos conceptos lo que vamos a intentar esclarecer

El temple abre al ser. Y esto no quiere decir un modo superficial de sentirse a sí mismo que sólo tiene que ver con estados subjetivos en grado máximo, según los cuales, y en tanto “sentimientos”, no habría relación estricta con la realidad o que simplemente serían en tanto tales sentimientos una especie de suspensión del vínculo con la “realidad”. Por el contrario, para Heidegger el “temple” es ya en principio apertura al ser en el sentido originario de que “el ser es vuelto patente como una carga” en tanto el ser ahí es “insufrible” para sí mismo. Así, el ser del Dasein como encontrarse es patente como “ahí”.

Pero, este abrir al ser del Dasein del encontrarse no es un “conocimiento”, esto es, no hay objeto intramundano que se compare con la apertura al ser como ahí, sólo esto: el Dasein es y ha de ser como hecho bruto que no responde a un desde dónde o a un hacia dónde. Es este el sentido de la cita siguiente en la cual el Dasein se muestra, al mismo tiempo, como radical enigmaticidad:

Ni siquiera en el caso de ser el Dasein seguro de su “adónde” en una fe, o de creer conocer el “de dónde” en una ilustración racional, choca nada de todo ello contra el

hecho fenoménico de que el estado de ánimo coloca al Dasein ante el “que es” de su “ahí” como ante algo permanente frente a él con inexorable enigmaticidad.¹³⁵

Que no haya conocimiento en el “encontrarse” quiere decir que el Dasein se encuentra ante sí mismo, pero nunca en el modo de la intuición o de un encontrarse perceptivamente consigo mismo. Es decir, el Dasein no se encuentra consigo mismo o ante sí mismo en el sentido de que se perciba como un objeto del mundo, sino que ante lo cual se abre el encontrarse es ante el ser del Dasein mismo: no hay objeto posible del mundo que puede presentarse como objeto de una intuición de la facticidad. Ni siquiera el tener o no conciencia de esta facticidad modifica en nada el carácter de “evidencia” no objetual del encontrarse:

La facticidad no es la “efectividad” del *factum brutum* de algo “ante los ojos”, sino un carácter del ser del Dasein acogido en la existencia, aunque inmediatamente repelido.¹³⁶

Ahora bien, si no hay intuición alguna que nos muestre la evidencia de la facticidad del Dasein, cómo es posible este acceso a la facticidad del Dasein. Como ya se vió lo que abre el encontrarse es al ser del Dasein como ser ahí , pero, como vamos a intentar exponer más adelante, esta apertura va de la dimensión óptica del encontrarse como temor al nivel ontológico propiamente dicho del encontrarse como angustia.

En primer lugar, Heidegger va a mostrar que la caída es la “prueba más elemental” de que el ser ahí existe fácticamente, aunque en el modo de la impropiedad. En efecto, el resultado de la caída es la certeza aquietadora de las posibilidades del ser ahí. El Dasein como el ser al que le va su ser queda ocultado en la caída:

La presunción que tiene el uno de alimentar y dirigir la plena y auténtica “vida”, aporta al ser ahí un “aquietamiento” para el que todo es “de la mejor manera” y al que le están francas todas las puertas. El cadente “ser en el mundo” es para sí mismo, en cuanto tentador, al par “aquietador” “. ¹³⁷

¹³⁵ HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, p. 153.

¹³⁶ HEIDEGGER, *Ibidem*, p. 152.

¹³⁷ HEIDEGGER, *Ibidem*, p. 197.

Pero, con la caída la experiencia cotidiana no rebasa el ámbito de lo óntico:

La experiencia cotidiana del mundo circundante que permanece óntica y ontológicamente dirigida a los entes intramundanos, no puede darle al análisis ontológico el ser ahí con originalidad óntica.¹³⁸

Como se ve, para Heidegger es crucial, entonces, en el trayecto hacia la pregunta por el ser en general diferenciar el plano óntico del plano ontológico. En efecto, en la caída, el Dasein no se abre a sí mismo, lo cual significa que la caída no es otra cosa que la huída del Dasein ante sí mismo. El uno es la impropiedad del estado de abierto del Dasein y parecería así que la huída del Dasein cierra toda posibilidad de captar el ser del Dasein en su originariedad radical. Pero, es precisamente este desvío existencial óntico el hilo conductor, en tanto tal “desvío” es ya un carácter de estado de abierto. Esto es, se trata de analizar el ante qué de la huída. Así, Heidegger va a mostrar en el análisis del Dasein el movimiento que va del ámbito de los entes intramundanos al ámbito ontológico en sentido estricto. Para lograr describir tal movimiento Heidegger va a ir del análisis del temor al de la angustia.

El temor es un modo de encontrarse en el mundo. Pero, esto no quiere decir que el temor sea algo así como un estado interno, un “sentimiento” que se encerraría en una subjetividad aislada y que daría la espalda a un pretendido “mundo externo”. El temor es un modo de poder ser en el mundo.

En efecto, el temor nos lanza a lo intramundano en tanto lo “temible” es *algo* amenazador. Ahora bien, qué teme el temor: “aquello por lo que teme el temor, dice Heidegger, es el ente mismo que se atemoriza, el Dasein. Sólo un ente al que en su ser le va este mismo puede atemorizarse (...) el temor es un modo del encontrarse”.¹³⁹ El temor, en tanto temple, me muestra mi ser como “ser temeroso”. Este encontrarse como *ser* temeroso es lo que Heidegger va a identificar con la “comprensión”, en tanto se comprende el “poder ser” del

¹³⁸ HEIDEGGER, *Ibidem*, p. 201.

¹³⁹ HEIDEGGER, *Ibidem*, p. 159.

Dasein. El temor es temor ante un ente, el ser ahí mismo. Se teme que el ahí del ser lo ponga en peligro. Pero, en tanto es un ente intramundano ante lo que el temor se atemoriza, no logra el temor cómo encontrarse avanzar hacia el estado originario que exige el análisis del Dasein. Es decir, el temor no es una huída del mundo en sentido estricto en tanto lo que se teme es un ente intramundano. El temor, así, retrocede ante un ente:

El ante qué de este retroceder no puede tomarse como temible, porque lo temible hace frente siempre como un ente intramundano. La única amenaza que puede ser temible, la que se descubre en el temor proviene siempre de entes intramundanos. Por eso el desvío de la caída no es tampoco un huir fundado en un temor ante entes intramundanos. Tanto menos le conviene al desvío un carácter de fuga así fundado, cuanto que justamente se vierte hacia los entes intramundanos como un absorberse en ellos. El desvío de la caída se funda, antes bien, en la angustia que es por su parte lo único que hace posible el temor.¹⁴⁰

El desvío de la caída no puede explicarse por el temor porque el temor es un modo del absorberse en el mundo en tanto se atemoriza ante un ente intramundano, el Dasein mismo. Pero, es la angustia la que va a tener la fuerza suficiente para avanzar al plano ontológico estricto en cuanto va a abrir al ser mismo del Dasein oculto por la caída.

Decíamos que el temor esquiva un ente intramundano y, sin embargo, permanece absorbido en el mundo. La angustia, por el contrario, como modo señalado del encontrarse comprensor se desvía de lo intramundano mismo. En la angustia si hay algo amenazante no es un ente intramundano como en el caso del temor, sino que lo que angustia a la angustia es lo absolutamente indeterminado, indeterminación que vuelve irrelevantes los entes intramundanos:

El ante qué de la angustia no es ningún ente intramundano. Por eso no cabe esencialmente guardar conformidad alguna con él. La amenaza no tiene el carácter de una nocividad determinada que concierna a lo amenazado en determinado respecto a un especial poder ser fáctico. El ante qué de la angustia es absolutamente indeterminado. Esta indeterminación no sólo deja tácticamente indeciso qué ente intramundano

¹⁴⁰ HEIDEGGER, *Ibidem*, p. 206.

amenace, sino que quiere decir que en general no son relevantes los entes intramundanos. Nada de lo que es a la mano o ante los ojos dentro del mundo funciona como aquello ante que se angustia la angustia. La totalidad de conformidad de lo a la mano y lo ante los ojos descubierta dentro del mundo carece en cuanto tal de toda importancia. Se hunde toda en su propio seno. El mundo tiene el carácter de una absoluta insignificatividad. En la angustia no hace frente tal o cual ente con que cupiera guardar una conformidad como amenazador.¹⁴¹

La significatividad amenazante del ente intramundano ante el cual el temor teme, se torna con la angustia en la insignificatividad total, como si las cosas del mundo perdieran peso ontológico. Lo amenazador en la angustia no está en ninguna parte y, por lo tanto, la angustia implica un desconocimiento en tanto no sabe qué es lo que la angustia. Y, sin embargo, lo que angustia a la angustia no por indeterminado es nada, sino que lo que angustia está ahí “tan cerca que angustia y corta la respiración y, sin embargo, en ninguna parte”.¹⁴². En efecto, que lo ante qué de lo que se angustia la angustia sea indeterminado no quiere decir que la angustia se angustie ante la nada absoluta, más bien ante lo que se angustia la angustia es ante el ser como ser “ahí”.

Lo que angustia a la angustia es el ser en el mundo con lo cual el mundo aparece en toda su pureza, por decirlo así, y no se trata ya de un ente intramundano, sino de lo que Heidegger llama la “mundanidad” del mundo. Y, esto quiere decir, que el mundo se hace presente como algo en lo cual no hay anclaje alguno, sino la posibilidad nuda. Las cosas del mundo y los otros han perdido su significatividad como “ser a la mano” y como “ser con”. En la angustia ya no hay un mundo preinterpretado al cual “caer” seguro, sino el poder ser en el mundo mismo. Así, el Dasein queda abandonado a sí mismo en cuanto es intransferible su angustia o como Heidegger lo dice: como “singularizado en la singularización”¹⁴³. En efecto, el Dasein en la angustia no sólo se abandona a sí mismo, singularizándose, sino también queda libre para “poder”, esto es, como posibilidad radical.

¹⁴¹ HEIDEGGER, *Ibidem*, p. 206.

¹⁴² *Ibidem*,

¹⁴³ HEIDEGGER, *Ibidem*, p. 208.

Finalmente, qué muestra la apertura al ser ahí del encontrarse, esto es, cómo le va al Dasein en su ser con la apertura de la angustia: la angustia me abre a la inhospitalidad radical de ese ser que es y ha de ser. . En efecto, la angustia al mostrar la insignificatividad del mundo intramundano, y, sobre todo, con la experiencia de la absoluta indeterminación de lo que amenaza en la angustia alcanza la evidencia del no habitar, del no-estar-en-casa. Y, con ello, la imposibilidad de absorberse en un ente intramundano : en la cotidiana publicidad del uno el Dasein se halla como en casa, es decir, en el hundimiento del Dasein en el mundo preinterpretado del uno el Dasein se siente seguro, inteligible en la familiaridad de la cotidianidad. El Dasein en lo cotidiano invierte la inquietud, por la “aquietada familiaridad”. Esto tiene como consecuencia que en la cotidianidad del público “uno”, el Dasein se halla como en su casa y, con ello, la angustia ha sido ocultada “impropiamente”. Por eso, dice Heidegger, que de lo que huye el Dasein en la caída es de lo que angustia a la angustia, de la evidencia de la inhospitalidad del mundo como evidencia imperceptible del estado de yecto. Por tanto, la angustia es la huida del Dasein de la “responsabilidad” de su ser propio, de su tener que ser.

Como se ve, con el análisis del encontrarse como núcleo de la ontología de la facticidad, el Dasein comprende su ser como existencia, como ser que tiene que habérselas con su ser, como ser al que le va su ser. Esta comprensión de ser del ser del Dasein mismo es atemática, preconceptual, originaria. Es decir, no hay una aprehensión intelectual del fenómeno que provoque algo así como una respuesta afectiva, sino que el modo de acceso al ser del Dasein es ya afectivo originariamente. La ontología es, así, el paso atrás hacia la originariedad olvidada, esto es, un retroviraje hacia el fundamento constitutivo de la ontología fundamental.

Con este último párrafo hemos alcanzado nuestra última premisa. Ahora, lo que sigue es la articulación de nuestras premisas. En nuestros apartados siguientes vamos a intentar mostrar la trabazón de nuestras premisas filosóficas y , al mismo tiempo, desarrollar las implicaciones filosóficas de nuestras premisas que hasta ahora han quedado esbozadas, en

el mejor de los casos , y en el peor en un estado de insinuación. Es momento, pues, de avanzar a la última parte de este trabajo.

§ 4. El planteamiento de una ontología dialéctica

Si recapitulamos: vemos que con nuestra primera premisa intentamos explicitar la ontología hegeliana a partir de su período de juventud. Nuestra segunda premisa que nosotros trabajamos bajo el título: “De la intuición categorial al ser que se pregunta por su ser“, tuvo como resultado mostrar la única alternativa de un camino riguroso hacia una ontología, o hacia la posibilidad de conceptualización del ser. En efecto, Heidegger establece a partir de una doble crítica que el único acceso riguroso al problema de la pregunta por el sentido del ser en general , es tomando como acceso la comprensión del ser propia de la relación de ser del Dasein: esto es, no se trata de absorber lo óntico en lo ontológico como Hegel lo hace en la *Ciencia de la lógica*, según la perspectiva Heidegger, ni reducir el ser a un ente como sucede desde el nacimiento de la filosofía con el “agua” de Tales de Mileto, sino de acceder al ser por el análisis del ser del ente. Pero, como intentamos mostrar en el desarrollo de nuestra segunda premisa el camino a una ontología rigurosa, esto es, a establecer las condiciones esenciales de una ontología científica como la llama Heidegger, no pudo ser posible sin la vía delimitada por la fenomenología husserliana . La cara completa de nuestra segunda premisa es aquella en la cual la ontología científica sólo comienza con la cuestión del acceso óntico a la pregunta por el ser, es decir, la cuestión de la comprensión del ser. Con la tercera premisa avanzamos a la idea según la cual la autoconciencia viva no es un mero ente en tanto es negación de sí.

Ahora bien, con nuestra cuarta premisa avanzamos hacia la posibilidad de comprender el grado de originalidad de la pregunta por el ser. En efecto, la fenomenología de la angustia revela la radical dimensión preontológica de la pregunta por el ser. Pero, la comprensión afectiva del ser posibilitada por la experiencia de la angustia, aunque nos señala la dirección hacia lo originario, sin embargo, ese señalamiento, como se sabe, no es suficiente. Hay un

movimiento más hacia atrás hacia una originalidad última y que es la condición o el fundamento de la comprensión de ser: el horizonte extático de la temporalidad. Para guiarnos en este complejo conceptual vamos a recurrir a unos cuantos pasajes de dos cursos que Heidegger dio en torno a su publicación de *Ser y Tiempo* en 1927: uno, *Lógica. La pregunta por la verdad* curso impartido en el semestre de invierno de 1925/1926 en Marburgo; y otro, *Los problemas fundamentales de la fenomenología* impartido en el semestre de verano de 1927, también en Marburgo.

El curso de Heidegger sobre lógica inicia con una pregunta guía: “¿cómo se capta la verdad tanto en el psicologismo como en su crítica?”¹⁴⁴ Para el psicologismo, posicionado en la actitud natural, lo verdadero sólo se justifica a través de la vía segura de los hechos. El pensamiento como fundamento de la concepción científica del mundo es un hecho entre otros. En efecto, la inseguridad de una construcción filosófica del concepto de pensamiento sólo se puede evitar en la medida en que interpretemos el pensamiento como sujeto a las leyes de lo psíquico en tanto su carácter de hecho. El resultado, dice Heidegger, es la confusión de esferas: se confunde lo real con lo ideal, se confunde lo apodíctico con lo asertórico, la ley con la constancia empírica, lo necesario con lo contingente. Pero, la crítica de la concepción psicologista del pensamiento para Heidegger debe de avanzar a una crítica de la crítica al psicologismo. En efecto, la crítica al psicologismo llevada a cabo por Husserl en el primer tomo de las *Investigaciones lógicas* no parece ser suficiente para superar la concepción psicologista del pensamiento.

Ahora bien, la crítica de Husserl contra la concepción psicologista de los principios del pensamiento es ya un avance sobre el concepto de verdad. La esencia de la verdad para Husserl, y dicho de un modo esquemático, no es del orden de lo real, sino del orden de lo ideal. Dicho de un modo más preciso: la verdad debe de buscarse no en el acto psíquico de pensar una proposición, sino en la proposición en sí, la verdad proposicional como ser ideal. Heidegger, como se ve, interpreta la crítica de Husserl como un avance porque

¹⁴⁴ HEIDEGGER, Martín, *Lógica. La pregunta por la verdad*, Alianza Universidad, Madrid, 2003, p. 58.

Husserl plantea su crítica al psicologismo en los términos de una diferencia ontológica entre el reino de lo real psíquico y lo validez ideal de la proposición. Pero, el avance husserliano tiene que ser criticado, a su vez, para avanzar a un distinción ontológica aún más profunda, la distinción entre el ser y el ente.

En efecto, para Heidegger la respuesta de Husserl a la tendencia naturalista de concebir la ciencia es ella misma insuficiente. La tarea es replantear, una vez más, la pregunta por la verdad, pero de un modo más originario: la pregunta por la verdad en enlace con la pregunta por el ser. Al respecto Heidegger plantea lo siguiente: “¿aquello que se designa como pensar, juzgar, etc., esto “psíquico” tiene en tanto que psíquico una estructura y un modo de ser propios?”¹⁴⁵ Esto es, para Heidegger tanto la crítica al psicologismo, como la crítica a Husserl tiene que pasar por una vuelta a la pregunta por la naturaleza ontológica de lo psíquico mismo. Si recurrimos a lo percepción cotidiana y nos dirigimos a este pizarrón, que está frente a nosotros, en lo primero en que debemos caer en cuenta es que al percibir el pizarrón se hace presente corporalmente y nunca en principio algo así como la idea del pizarrón o la representación de un pizarrón; esto es, en la percepción del pizarrón es el ente mismo el que se hace presente y no mi representación de un ente. Esto es, la percepción es la intuición en la que comparece lo mentado mismo en ella. El resultado para Heidegger es que “la verdad es la mismidad de lo mentado e intuido.”¹⁴⁶

Ahora bien, hay que decir que la proposición como morada de la verdad es sólo un fenómeno derivado de la prioridad fenomenológica que muestra que la proposición supone ya la identidad de lo intuido y lo mentado. La verdad hay que buscarla en un movimiento hacia atrás, en el ámbito de un a priori radical. Entonces hay que preguntar: ¿cuál es el punto al que se llega con este moverse atrás de la proposición como morada de la verdad? El pizarrón que se me hace presente en la intuición es primariamente un “tener que ver con”, en él escribo algo que quiero que mi alumnos retengan como importante, esto es, mi ser *cabe* el pizarrón no es nunca en principio un enunciado: es el

¹⁴⁵ HEIDEGGER, *Ibidem*, p. 84

¹⁴⁶ HEIDEGGER, *Ibidem*, p. 94

pizarrón sujeto de un enunciado cuando deja de ser un “utensilio” para fijarme en su propiedad de ser blanco. Una vez más el enunciado como explicitación de la identidad entre lo intuido y lo mentado es un fenómeno derivado de la intuición atemática de la relación intuitiva con el utensilio. Como se ve, ese movimiento hacia atrás a la búsqueda de las condiciones de la verdad es el núcleo fundamental de una concepción analítica del método fenomenológico.

Pero, la analítica debe moverse aún más al preguntar por la naturaleza ontológica del enlace entre la pregunta por la verdad con la pregunta por el ser. El enlace se hace presente en la analítica existencial en la medida en que en el Dasein no sólo se manifiesta como ser cabe, sino como ser ya sí mismo por anticipado cabe su mundo. En efecto, la analítica llega al resultado que la existencia, ser del Dasein, es anticipación de sí misma. Y esa anticipación como ser de la existencia es, como se ve, un fenómeno temporal. Es decir, la analítica de la ontología fundamental tiene que moverse aún más hacia un a priori u originalidad radical: el tiempo como fundamento originario de la pregunta por el ser.

Para lograr claridad en nuestro planteamiento ontológico es innecesario exponer los detalles complejíssimos del concepto filosófico de tiempo en la filosofía de Heidegger, a nosotros nos basta con indicar el sentido de la analítica de la ontología fundamental en la radicalidad de su planteamiento. Ahora sólo queremos avanzar de la comprensión de ser al fundamento originario de ese comportamiento del Dasein como ser cabe y como existencia que se anticipa a sí misma. Para esto, vamos a recurrir a algunos pasajes fundamentales para nuestro propósito contenidos en el curso de 1927, *Problemas fundamentales de la fenomenología* de Heidegger.

Decíamos arriba que quien enuncia una proposición se comporta respecto del ser que se enuncia, esto es, la proposición supone una develación previa de la comprensión del ser. Pero este resultado sólo es preparatorio pues debe conducir al horizonte originario de la pregunta por el ser, a su fundamento último. El punto fundamental es pues el siguiente: para la posibilidad de elaborar un concepto de ser se hace imprescindible remontarnos al tiempo. En

efecto, el tiempo como temporalidad es la condición originaria de la comprensión del ser y, con ello, condición originaria de la pregunta por el ser. Al respecto Heidegger escribe:

En tanto que unidad extático-horizontal de la temporalización, la temporalidad es la condición de la posibilidad de la trascendencia y, de ese modo, es también la condición de la posibilidad de la intencionalidad, que se funda en la trascendencia. En razón de su carácter extático, la temporalidad hace posible el ser del ente que existe como un yo junto con otros y que, como tal existente trata con el ente como lo a la mano o lo subsistente. Hace posible el comportamiento respecto del ente, ya sea respecto de sí mismo, respecto de los otros y o respecto de lo a la mano o lo subsistente.¹⁴⁷

Como se ve, la intencionalidad como comprensión predicativa del ser es posible en la descripción fenomenológica de la naturaleza extática de la temporalidad cuyo concepto consecuente es el de trascendencia o la posibilidad de sobrepasarse a sí mismo del Dasein. Heidegger en el análisis del Dasein se da cuenta que la comprensión del ser propia de la relación de ser del Dasein no es , pese a su importancia para una ontología científica, el fenómeno originario que anticipa absolutamente la pregunta por el ser. Ese fenómeno originario, por el contrario, es para Heidegger el tiempo o, más preciso, la temporalidad. Y esto se demuestra con la fenomenología de los éxtasis de la temporalidad.

En efecto, el pasado constituye una determinación esencial del ser del Dasein, esto es, el pasado no es un algo subsistente del cual uno se podría desprender a voluntad, sino que el haber sido pertenece necesariamente al ser del Dasein. Si bien el comportamiento del Dasein respecto de su haber sido puede dirigirse a intentar suprimirlo con el olvido o con la represión esos comportamientos son ya en sí mismos modos de comportarse del haber sido. El Dasein es su haber sido. Y, así como el Dasein no puede desprenderse de su haber sido, tampoco puede desprenderse de su poder ser último, la muerte. El futuro es tan originario como el haber sido. En el futuro el Dasein está por delante de sí mismo; anticipándose a sí mismo es un poder ser de aquello que

¹⁴⁷ HEIDEGGER, Martín, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta , P. 378.

se espera. Por lo que en el presente el Dasein se abre a la presencia del ser subsistente y de los otros y tiene que habérselas con ellos.

Es en esta fenomenología del tiempo propio del Dasein que Heidegger se halla con el fenómeno radicalmente originario de la temporalidad: los extásis de la temporalidad. En efecto, el pasado, el presente y el futuro como *retro*, *ad* y *prae* muestran, en su unidad de sentido, al Dasein fuera de sí:

El Dasein, en tanto futuro, es arrebatado fuera de sí hasta su poder ser pasado, en tanto que pasado, es llevado fuera de sí hasta su haber sido, en tanto que presente es llevado fuera de sí hasta otro ente. La temporalidad, como unidad del futuro, del haber sido y del presente, lleva fuera de sí al Dasein no sólo de forma esporádica u ocasional, sino que ella misma, en tanto que temporalidad es el originario fuera de sí.¹⁴⁸

El arrebatamiento propio de los extásis del Dasein es apertura al ser. El extásis abre al ser y mantiene esa apertura. La comprensión del ser no es el fenómeno originario, sino el abrirse al ser propio de los extásis de la temporalidad. En los extásis el Dasein se trasciende al abrirse al ser. La temporalidad es, pues, el fenómeno originario que resulta de una analítica existencial de una ontología fundamental y en la cual se devela la temporalidad como el fenómeno constitucional de una ontología científica.

Hasta aquí, hemos alcanzado la primera mitad de nuestro planteamiento ontológico. En efecto, el Dasein como ente privilegiado o preeminente con el cual se accede a la posibilidad de plantear la pregunta por el ser en general en tanto temporalidad, es el resultado último de una analítica existencial del Dasein. Esto es, la conclusión que se desprende de este recorrido es que la analítica existencial o este retroviraje al fenómeno originario constitutivo del Dasein, y condición de toda posibilidad de hacer la pregunta por el ser, es el camino o método para una ontología rigurosamente científica. Pero, para nosotros el planteamiento de la ontología contemporánea debe leerse, a su vez, como una *inversión* del planteamiento heideggeriano. Es decir, vamos a

¹⁴⁸ HEIDEGGER, *Ibidem*, p. 372.

intentar mostrar que un planteamiento ontológico puede transitar de una analítica existencial a una dialéctica de la pregunta por el ser.

El sentido de una analítica existencial como la búsqueda de un a priori trascendental en el sentido heideggeriano exige su movimiento contrario: el antes exige su después. Es decir, el Dasein como relación de ser que se abre al ser en el extásis de la temporalidad se comprende también como sujeto. Dicho de otro modo: el Dasein comprende al ente como utensilio o como “ser ante los ojos”, o, comprende al otro en tanto “ser con”. Pero, en la vida intencional que supone la comprensión del ser al Dasein se le hace presente un “ente” incomparable con los otros modos de ente que se le hacen presentes: el sujeto. Si admitimos, con Heidegger, la originalidad radical del Dasein como ya fuera de sí, como *ex sistere*, como ser-en-el-mundo, y, en razón de esto rechazamos una esfera interior subjetiva que primariamente actuaría en nuestra relación con el mundo, esto no impide que a la intencionalidad se le haga presente el sujeto.

El propio Heidegger se topa con la realidad del sujeto cuando para exponer el segundo problema de la ontología se remite al concepto de persona en Kant. En efecto, en el concepto de respeto a la ley consistente en someterme a mí mismo a la ley en tanto que yo libre, es el punto crucial donde se hace presente la contradicción en la cual los términos contrapuestos se mueven en la contradicción en la medida que el término es el opuesto de sí mismo o que lo otro absolutamente es dado inmediatamente en el sí mismo. Heidegger se detiene en el umbral de esta presencia ontológica:

Este autosometimiento, en conformidad con el contenido de aquello a lo que yo me someto y con aquello por lo que tengo el sentimiento de respeto, es a la vez un enaltecerme a mí mismo en tanto que me manifiesto en mi dignidad más auténtica. Kant ve claramente esta curiosa tendencia de doble sentido en la estructura intencional del respeto como un enaltecerse al someterse.¹⁴⁹

¹⁴⁹ HEIDEGGER, *Ibidem*, p. 175.

Como se ve, para Heidegger la realidad del sujeto sólo se presenta como una “curiosidad”, y no, como un modo de ser que trastoca los otros modos de ser y el planteamiento ontológico mismo. Al mismo tiempo, Heidegger evita referir la *contradicción* que alimenta el concepto de respeto kantiano y pone en su lugar una caracterización inícuca del fenómeno. Pero, lo nuestro no es una simple discusión terminológica, por el contrario, queremos mostrar que la contradicción núcleo del movimiento de la sustancia como sujeto es una presencia que si bien no se muestra, en principio, en la radical originalidad de los extásis de la temporalidad arrojada por la analítica existencialista, esto no quiere decir que no sea menos radical en la medida en que el sujeto es la identidad de la identidad y la no-identidad.

Ahora bien, si el “sujeto” como dirección de la intencionalidad puede pasar como un “ente” es porque inmediatamente se niega la subsistencia del sujeto como mero ente con el paso de la unidad de identidad y no-identidad, la negatividad expresa en el movimiento de la contradicción eleva al plano de lo ontológico el fenómeno del sujeto al negarse éste como ente. El ser como absoluta negación de sí en sí mismo es el resultado del movimiento que va de la radical originalidad de los extásis de la temporalidad a una ontología de la presencia del sujeto para el Dasein. Una nueva ontología se hace posible en el movimiento del antes al después.

Ahora, convenimos con Heidegger en la necesidad de re-plantear la pregunta por el ser, pero a pesar de Heidegger mismo. Esto es, la negatividad como fenómeno que se hace presente al Dasein en tanto comprensión del ser obliga a replantear la pregunta por el ser en el horizonte de la unidad de la radical originalidad y la negatividad actuante. Por lo que, así, la ontología fundamental reclama una ontología de nuevo cuño, la analítica existencialista reclama una dialéctica de la experiencia: la pregunta por el ser se vuelve necesariamente a plantear.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

I. BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

FICHTE, Johann Gottlieb, *Introducciones a la doctrina de la ciencia*, Porrúa, México, 2001, Traducción: José Gaos.

_____, *Doctrina de la ciencia 1811*, Akal, Madrid, 1999, Traducción: Alberto Ciria.

HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, F. C. E., México, 1997, Traducción: Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra.

_____, *Ciencia de la lógica*, Solar/Hachette, Argentina, 1968, Traducción: Augusta y Rodolfo Mondolfo

_____, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Tecnos, Madrid, 2005, Traducción: María del Carmen Paredes Martín.

_____, *Escritos de juventud*, F. C. E., México, 2000, José María Ripalda.

_____, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Vol. I, F. C. E., México, 1999, Traducción: Wenceslao Roces.

_____, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza Universidad, Madrid, 2000, Traducción: Ramón Valls Plana.

_____, *Filosofía real*, F. C. E., México, 2008, Traducción: José María Ripalda.

HEIDEGGER, Martín, *El ser y el Tiempo*, F. C. E., México, 1998, traducción: José Gaos.

_____, *Prolégomenos para una historia del tiempo*, Alianza Universidad, Alianza Editorial, Madrid, 2006, Traducción: Jaime Aspiunza.

_____, *Lógica. Lecciones de Martín Heidegger (Semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss*, Anthropos, Barcelona, 1991, Traducción e introducción: Víctor Farías.

_____, *Lógica. La pregunta por la verdad*, Alianza Universidad, Madrid, 2004, Traducción y notas J. Alberto Ciria.

_____, *Introducción a la fenomenología de la religión*, F. C. E., México, 2006, Traducción: Jorge Uscatescu.

_____, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. Informe Natorp*, Ediciones Trotta, Madrid, 2001, Traducción: Jesús Adrián Escudero.

_____, *Introducción a la filosofía*, Frónesis Cátedra de València, Madrid, 1996, Traducción: Manuel Jiménez Redondo.

_____, *La pobreza*, Amorrortu, Argentina, 2006, Traducción: Irene Agoff.

_____, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 1983, Traducción: Ángela Ackermann Pilári.

_____, *Estudios sobre mística medieval*, F. C. E., México, 2003, Traducción: Jacobo Muñoz.

_____, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000, Traducción y prólogo de Juan José García Norro.

_____, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza, Madrid, 2007, Traducción: Jaime Aspiunza.

_____, *Hitos*, Alianza, 2001, Traducción: Helena Cortés y Arturo Leyte.

HUSSERL, Edmund, *Experiencia y juicio. Investigación acerca de la genealogía de la lógica*, UNAM, México, 1980, Traducción: Jas Reuter.

_____, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, F. C. E., México, 1986, Traducción: José Gaos,

_____, *El artículo de la Encyclopaedia Británica*, UNAM, México, 1990, Traducción: Antonio Ziri6n.

_____, *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*, UNAM, México, 2000, Traducción: Antonio Zirión.

_____, *Meditaciones cartesianas*, F. C. E., México, 1986, Traducción: José Gaos.

_____, *Investigaciones lógicas*, 2 Vols., Alianza Universidad, Madrid, 2000, Traducción: José Gaos.

KANT, Emmanuel, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir. Crítica del juicio*, Porrúa, México, 1997, Traducción: Manuel García Morente.

_____, *Crítica de la razón pura*, Taurus, Madrid, 2006, Traducción: Pedro Ribas.

_____, *Crítica de la razón práctica*, UAM, México, 2005, Traducción: Dulce María Granja Castro.

_____, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, UAM, México, 2006, Dulce María Granja Castro.

SHELLING, F. W. J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Anthropos, Madrid, 2005, Traducción: Arturo Leyte.

_____, *Sistema del idealismo trascendental*, Anthropos, Madrid, 2003, Traducción: Arturo Leyte.

_____, *Las edades del mundo*, Akal, Madrid, 2002, Traducción: Jorge Navarro Pérez.

SPINOZA, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, F. C. E., México, 1980, Traducción: Oscar Cohan.

II. BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

ADORNO, Th. W., *Dialéctica negativa*, Akal, Madrid, 2006, Traducción: Alfredo Brotons Muñoz

AGUILAR-ALVAREZ BAY, Tatiana, *El lenguaje en el primer Heidegger*, F. C. E., México, 1998.

BATAILLE, Georges, *Escritos sobre Hegel*, Arena libros, México, 2006, Traducción: Isidro Herrera.

BEAUFRET, Jean, *Al encuentro de Heidegger*, Monte Avila Editores, Caracas, 1988, Traducción: Juan Luis Delmont.

- BLOCH, Ernst**, *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*, F. C. E., México, 1985, Traducción: Wenceslao Roces.
- CAMUS, Albert**, *El hombre rebelde*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, Traducción: Josep Escué.
- CONSTANTE, Alberto**, *Martín Heidegger en el camino del pensar*, UNAM, México, 2004.
- DILTHEY, Wilhelm**, *Hegel y el idealismo*, F. C. E., México, 1999, Traducción: Eugenio Ímaz.
- _____, *Introducción a las ciencias del espíritu*, F. C. E., México, 1998, Traducción: Eugenio Ímaz.
- DERRIDA, Jacques**, *De la gramatología*, Siglo XXI, México, 1993, traducción: Oscar del Barco y Conrado Ceretti.
- _____, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Madrid, 2002, Traducción: Patricio Peñalver.
- FOUCAULT, Michel**, *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collage de France (1981 – 1982)*, F. C. E., México, 2002, Traducción: Horacio Pons.
- FREUD, sigmund**, *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, 2002, Traducción: Ramón Rey Ardid.
- GADAMER, Hans-Georg**, *Verdad y Método*, 2 Vols., Ediciones Sígueme, Salamanca, 1999, Traducción: Ana Aparicio y Rafael de Agapito.
- _____, *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 2001, Traducción: Arturo Parada.
- GAY, Peter**, *The enlightenment. An interpretation. The Science of Freedom*, Norton and Company, London, 1977.
- GUERRA, Ricardo**, *Filosofía y fin de siglo*, UNAM, México, 1996.
- HABERMAS, Jürgen**, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus Humanidades, Madrid, 1992, Traducción: Jaime Nicolás Muñiz.
- HYPOLITE, Jean**, *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel*, Península, Barcelona, 1988, Traducción: Francisco Fernández Buey.
- _____, *Lógica y existencia. Ensayo sobre la lógica de Hegel*, BUAP, Puebla, 1987, Traducción: Jesús Rodolfo Santander Iracheta.
- HENRICH, Dieter**, *Hegel en su contexto*, Monte Avila, Caracas, 1987, Traducción: Jorge Aurelio Díaz.

KOSIK, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México, 1998, Traducción: Adolfo Sánchez Vázquez.

KOJEVE, Alexandre, *La dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel*, Ediciones Fausto, Buenos Aires, 1999, Traducción: Juan José Sebrelli

LACAN, Jacques, *Escritos I*, Siglo XXI, México, 2001, Traducción: Tomás Segovia.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe, *Heidegger. La política del poema*, Ediciones Trotta, Madrid, 2007, Traducción: José Francisco Megías Flórez.

LEYTE, Arturo, *Heidegger*, Alianza Universidad, Madrid, 2005.

LEVINAS, Emmanuel, *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México, 2003, Traducción: Daniel Enrique Guillot.

_____, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Ediciones Sígueme, Barcelona, 2002, Traducción: Daniel Guillot.

MÁSMELA, Carlos, *Hegel: la desgraciada reconciliación del espíritu*, Editorial Trotta, Madrid, 2001.

_____, *Martín Heidegger. El tiempo del ser*, Ediciones Trotta, Madrid, 2005.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1995, Traducción: Jean Cabanes.

NIETZSCHE, Friedrich, *Más allá del bien y el mal*, Alianza, México, 1990, Traducción: Andrés Sánchez Pascual.

_____, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 2000, Traducción: Andrés Sánchez Pascual

_____, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1994, Traducción: Andrés Sánchez Pascual.

_____, *La gaya ciencia*, Akal, Madrid, 2001, Traducción: Charo Greco y Ger Groot.

_____, *La voluntad de poder*, EDAF, Buenos Aires, 2000, Traducción: Aníbal Froufe.

_____, *Consideraciones intempestivas*, Alianza, Madrid, 1999, Traducción: Andrés Sánchez Pascual.

_____, *Ecce Homo*, Alianza, Madrid, 1994, Traducción: Andrés Sánchez Pascual.

NOËL, Georges, *La lógica de Hegel*, EUN, México, 1995, Traducción: Jorge Aurelio Díaz.

ORTEGA Y GASSET, José, *¿Qué es la filosofía?*, Porrúa, México, 1994.

PINKARD, Terry, *German Philosophy 1760–1860. The Legacy of Idealism*, Cambridge University Press, UK, 2002.

PEÑALVER, Patricio, *Del espíritu al tiempo. Lecturas de el ser y el tiempo de Heidegger*, Anthropos, Madrid, 2000.

RICOUER, Paul, *Finitud y culpabilidad*, Taurus humanidades, Madrid, 1986, Traducción: Alfonso García Suárez y Luis M. Valdés Villanueva

_____, *Caminos del reconocimiento*, Tres estudios, F. C. E., México, 2006, Traducción: Agustín Neira.

_____, *Freud: una interpretación de la cultura*, F. C. E., México, 1999, Traducción: Miguel Olivera.

_____, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, F. C. E., México, 2002, Traducción: Pablo Corona.

_____, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayo de hermenéutica*, F. C. E., México, 2002, Traducción: Alejandrina Falcón.

SAN MARTÍN, Javier, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Anthropos, Barcelona, 1987.

SCHILLER, Friedrich, *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, Anthropos, Madrid, 1999, Traducción: Jaime Feijóo y Jorge Seca.

SCHNÄDELBACH, Herbert, *La filosofía de la historia después de Hegel*, Ediciones Alfa, Madrid, 1988, Traducción: Ernesto Garzón Valdez.

TAYLOR, Charles, *Hegel*, Cambridge University press, London, 1986.

UNAMUNO, Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida*, Porrúa, México, 2003.

XOLOCOTZI, Ángel, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*, Plaza y Valdés, México, 2004.

_____, *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*, Plaza y Valdés editores, México, 2006.

ZUBIRI, Xavier, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 1984.

_____, *Naturaleza, historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1990.

ZAHAVI, Dan, *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press, 2003.

ZIZEK, Slavoj, *Visión de Paralaje*, F. C. E., México, 2006, Traducción: Marcos Mayer.

_____, *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, México, 2001, Traducción: Isabel Vericat Núñez.

_____, *El acoso de las fantasías*, Siglo XXI, México, 2005, Traducción: Clea Braunstein Saal.