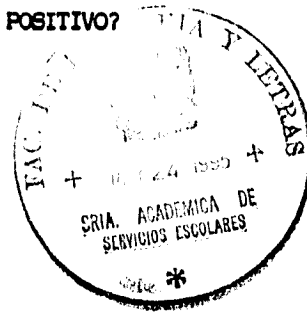


10  
ZEJ

COINCIDENCIAS Y DIFERENCIAS EN HEIDEGGER Y HUSSERL

¿ES EL SER AHI UN SUJETO TRASCENDENTAL

CONSTITUYENTE DEL MUNDO POSITIVO?



Tesis que para optar al grado de

Licenciado en Filosofía

presenta

Jorge Luis Gardea Pichardo.

COLEGIO DE FILOSOFIA



FACULTAD DE FILOSOFIA Y  
LETRAS

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional Autónoma de México

México, mayo de 1995

FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**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.

*DEDICATORIAS*

*A mi madre Olivia Pichardo, a mi tía Maryla Pichardo y a mi hermana Francisca Gardea, a quienes les debo la realización de mis estudios profesionales, por el amor y la comprensión que me han tenido.*

*Para Alicia Zárate Torres, quien ha sido un ejemplo de valor y de amor por la vida.*

*A mis profesores de la Facultad de Filosofía y Letras por su cariño a la enseñanza.*

*Al Maestro Antonio Ziri6n a quien respeto y admiro por su integral dedicaci6n a la filosofa y su inquebrantable voluntad de ir a las "cosas mismas".*

*Al Maestro Juan Manuel Silva, quien me inici6 en el camino de la filosofa.*

*A mis colegas, amigos y alumnos del C.C.H. Sur por el gusto de trabajar con ellos.*

## INDICE

INTRODUCCION.....p. 06

*El problema central de la investigación.....p. 07*

*Cuestiones específicas para investigar.....p. 14*

### CAPITULO I. LOS CONCEPTOS DE TRASCENDENCIA, TRASCENDENTAL Y CONSTITUCION EN HUSSERL

*1.1. El mundo como trascendencia.....p. 18*

*1.2. La epojé fenomenológica y  
la conciencia trascendental.....p. 27*

*1.3. La región trascendental.....p. 32*

*1.4. Las vivencias intencionales  
y la constitución trascendental.....p. 35*

CAPITULO II LA DIFERENCIA ENTRE EL "SER AHI" Y LOS ENTES  
INTRAMUNDANOS COMO POSIBILIDAD DE CONSTITUCION TRASCENDENTAL

2.1.. <i>La existencia como la diferencia entre el "ser ahi" y los entes "ante los ojos".....</i>	p. 48
2.1.1. <i>La diferencia entre el "ser ahi" y el "ser ante los ojos".....</i>	p. 50
2.2. <i>El "ser en el mundo como la posibilidad de constitución trascendental.....</i>	p. 55
2.2.1. <i>La existencia como "ser en el mundo" y como la posible forma en que el mundo es dado originariamente.....</i>	p. 56
2.2.2. <i>Los conceptos de mundo y mundo intramundano.....</i>	p. 63
2.2.3.. <i>Diferencia entre el "ser ahi" y el yo de la fenomenología pura.....</i>	p. 73
2.2.4. <i>La Quinta Meditación cartesiana y el yo concreto.....</i>	p. 83
2.3. <i>Consideraciones finales.....</i>	p. 95

### III. LA EXISTENCIA COMO CONSTITUYENTE DEL ENTE

3.1. <i>El encontrarse, el interpretar y el comprender como posibles formas originarias en las que el objeto es constituido.....</i>	p. 105
3.1.1. <i>El existenciario del encontrarse.....</i>	p. 105
3.1.2. <i>El existenciario del comprender.....</i>	p. 110
3.1.3. <i>El existenciario del interpretar.....</i>	p. 117
3.2. <i>La angustia como modo de encontrarse en la que el "ser ahí" adopta un sentido concreto.....</i>	p. 126
3.3. <i>La temporalidad y el sentido.....</i>	p. 135
3.4. <i>Concepto de ontología en Husserl y en Heidegger.....</i>	p. 142
3.4.1. <i>Ideas generales sobre la ontología en Husserl... </i>	p. 142
3.4.2. <i>Concepto general de ontología en Heidegger.....</i>	p. 147
3.4.3. <i>Consideraciones finales.....</i>	p.152
<b>CONCLUSIONES.....</b>	p. 155
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	p. 167

## INTRODUCCION

El motivo principal de mi tesis consiste en realizar una comparación entre la *fenomenología trascendental* de Husserl y la *ontología fundamental* de Heidegger.

Me parece que son diversos los problemas que nos pueden servir como hilos conductores para esta comparación. Cuando hablamos de comparar la *fenomenología trascendental* y la *ontología fundamental* no dejan de surgir en nosotros las preguntas por la posible "ruptura", "continuidad", "fundamentación" o "crítica" heideggeriana a los planteamientos de H.\*

Heid. no escribió expresamente y en forma desarrollada un texto que nos permita ver la "ruptura", "continuidad" o "crítica".

En este contexto tomamos a la *fga. trascendental* como presupuesto inicial para nuestra comparación. La presente tesis es una interpretación que muestra los planteamientos heideggerianos desde ese presupuesto.

La pregunta: "¿Conserva la ontología fundamental la conciencia trascendental de H.?" no es una pregunta retórica, ni una pregunta que intente "husserlianizar" a la ontología fundamental. Es una pregunta que nos sirve como hilo conductor para la comparación entre la conciencia *trl.* (H.) y el "ser ahí" (Heid.). Consideramos que los conceptos de *trascendencia*, *trascendental*, *epojé*

---

\*. Para facilitar la lectura utilizaremos una serie de abreviaturas: Heidegger por Heid., Husserl por H., fenomenología por fga., trascendental por trl., trascendente por tre.

*fenomenológica, óntico y ontológico* son conceptos clave para mostrar las coincidencias y diferencias entre los planteamientos de ambos autores. Nuestra tesis es también una "propuesta" de comparación.

#### EL PROBLEMA CENTRAL DE LA INVESTIGACION

Si analizamos el planteamiento heideggeriano expuesto en la "Introducción" a *El Ser y el Tiempo*,<sup>1</sup> en la cual expone una breve crítica a la filosofía tradicional, mostrando como una de sus limitaciones la ausencia misma de la pregunta por el sentido del ser del ente, entonces, posiblemente mostraremos que los planteamientos críticos de Heid. a la filosofía tradicional están relacionados con la *fga.* pura. Incluso podemos decir que el significado de la ontología fundamental de Heid. tiene aspectos coincidentes con el concepto mismo de ontología para H.

Habría entonces que ir mostrando esta coincidencia inicial para proponer el asunto a tratar.

Heid. en *El Ser y el Tiempo* comienza por señalar las dificultades que ha enfrentado la tradición para plantearse la pregunta por el sentido del ser del ente. Para ella el ser es el concepto más "universal", "indefinible" y "comprensible de suyo".<sup>2</sup>

1. Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. Traduc. José Gacs. Edit F.C.E. Cfr. "Introducción. 1. Necesidad de reiterar expresamente la pregunta que interroga por el ser". Aquí Heidegger señala brevemente cuáles son las limitaciones de las filosofías aristotélica, platónica y hegeliana para plantearse la pregunta que interroga por el sentido del ser.

2. Cfr. Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*, p. 12-13



A su vez, Heid. nos recordará que la definición por géneros y especies sólo es aplicable al *ente*, y puesto que el ser *no es* un ente, entonces, por principio la tradición no puede dar una *definición* del concepto *ser*.

Por otra parte, el concepto "ser" es el más comprensible porque todos lo "usamos" en nuestra vida cotidiana, en el "cotidiano andar por el mundo". La comprensión cotidiana supone el concepto "ser". La cotidianidad tiene —nos dirá Heid.— una *comprensión* de "término medio".

La inconformidad heideggeriana es "radical", pues la metafísica tradicional no solo no puede responder la pregunta por el sentido del ser del ente, sino también la pregunta misma es "oscura y carece de dirección"<sup>3</sup>. ¿Cuál será entonces la dirección "clara" y "adecuada"?

Para plantear la pregunta por el sentido del ser del ente Heid. toma como punto de partida nuestra comprensión cotidiana del término "ser". Nos atribuye la comprensión del sentido del ser del ente. Somos un ser privilegiado ontico-ontológicamente.<sup>4</sup> A este ser privilegiado lo llama "ser ahí". El "ser ahí somos en cada caso nosotros mismos". Cabe decir que la exégesis de las estructuras del ser del "ser ahí" implica una ontología fundamental.

Considero que este planteamiento, tanto la crítica a la metafísica tradicional, como el buscar el sentido del ser del ente

3. Cfr. Heidegger, Martin. *Op. Cit.* p. 14

4. Cfr. *Ibidem.* p. 21-23.

en la comprensión del ser del "ser ahí", tiene una correlación con la fga. pura.

Podemos anotar, de modo provisional, que Heid. no pretende preguntarse por el sentido del ser del ente como lo hacía la filosofía tradicional, es decir, no toma como punto de partida la pregunta por el ser en general, sino que toma como punto de partida la comprensión del término medio y el análisis de las estructuras de la existencia.

Así, el núcleo central de la investigación del *Ser y el Tiempo* se concentrará en el análisis de las estructuras de la existencia para fundamentar la pregunta que se interroga por el sentido del ser del ente. En todo caso, Heid. trata de mostrarnos por qué debemos preguntar por el sentido del ser del ente y por qué estamos en condiciones de formular esa pregunta.

Para nosotros el nuevo comienzo de la metafísica, que anuncia Heid. en su Introducción al *Ser y el Tiempo*, no es gratuito, porque tiene una relación sustancial con la fga. trascendental.

Así, debemos fundamentar nuestra propuesta de comparación y mostrar por qué consideramos que el planteamiento del *Ser y el Tiempo* está correlacionado con la fga. trascendental.

Con este fin, podemos determinar un tema general que nos sirva como hilo conductor. Un tema que pueda mostrar la relación entre la fga. pura y la ontología fundamental.

De modo provisional, podemos centrar nuestro tema en la pregunta: ¿cuales son las condiciones de posibilidad de la constitución del mundo?

En este contexto, supongo que en ambos filósofos hay un punto en comun: que el mundo es algo constituido. Todo lo que *es en el mundo*, lo *es* en tanto que es constituido.<sup>5</sup>

Así, para H. la afirmación de que el mundo es constituido significa que no hay un mundo independiente de la conciencia, puesto que todo lo que es en el mundo sólo tiene sentido para la conciencia en cuanto dado, como objeto intencional, en la conciencia.

Como "coincidencia" la ontología fundamental no parte de un planteamiento que suponga al ser del ente como algo no dado e independiente del "ser ahí", sino que parte de un ente, del "ser ahí", que tiene una comprensión de "termino medio", en la cual el ser del ente le es dado. Sólo podemos hablar, en este contexto, del ser del ente dado a la conciencia, dado, con mayor precisión para Heid., en la existencia. Dicho en otros términos, solo para la existencia tiene sentido la pregunta que interroga por el sentido del ser del ente.

El mundo y los entes del mundo son dados a la conciencia (H.) o al "ser ahí" (Heid.), por lo cual no hay más mundo y entes del mundo, que aquellos que son dados a la conciencia o al "ser ahí".

5. Cfr. Husserl, Edmund. *El artículo de la Enciclopedia Británica*. Traduc. Antonio Zirion. IIF. UNAM, Mexico 1990. Esta publicación comprende, entre otras cosas, las diferentes versiones del "Artículo...", y una carta de Heidegger a Husserl, en la que Heid. señala que la coincidencia principal entre la *fenomenología pura* y la *ontología fundamental* radica justo en que para ambos el "mundo" es constituido por una subjetividad trascendental, p. 111

De ahí se siguen dos consecuencias:

1. Hay un ente constituyente, la conciencia o la existencia
2. Hay un ente constituido, un objeto constituido. No hablamos de un ente o de un objeto en sí, sino siempre de un objeto constituido.

Para ambos el mundo es algo constituido por un ente constituyente.

Así, podemos comparar las diferentes condiciones de posibilidad de constitución del mundo. En esta comparación se mostrará si y en que sentido el planteamiento de Heid. conserva el sujeto *trl.* de H.

Heid. ha dicho (en una carta a H. fechada el 22 de octubre de 1927), al igual que H., que las condiciones de posibilidad de la constitución del mundo no deben buscarse en lo existente mismo, es decir, en el mundo mismo, porque aquello que constituye a la trascendencia no es ello mismo trascendencia:

Hay coincidencia en lo siguiente: lo existente en el sentido de lo que usted llama "mundo" no puede ser aclarado en su constitución trascendental mediante un retroceso a lo existente de esa misma especie de ser.<sup>6</sup>

Lo cual significa que no se puede mostrar que el mundo, lo existente, se constituye a sí mismo. Se requiere de "algo" que no sea de la misma especie de ser que el mundo, un ente que constituya al mundo como trascendencia y le dé sentido.

Ese ente es para Heid. el "ser ahí";

6. Husserl, Edmund, *Op. Cit.*, p. 111.

¿Cuál es la especie de ser del ente en el cual el "mundo" se constituye? Este es el problema central del *Ser y El tiempo* — es decir, una ontología fundamental del "ser ahí". Se trata de mostrar que la especie de ser del ser-ahí humano es totalmente diferente a la de todos los demás entes y que ella, como la que es, encierra en sí precisamente la posibilidad de la constitución trascendental. 7

Heid. señala explícitamente que el "ser ahí" es de una "especie de ser" que puede constituir trascendentalmente al mundo, por lo que podemos pensar que el "ser ahí" es efectivamente un ente *tri.* constituyente del mundo. La condición de posibilidad radica en que el "ser ahí" es *diferente* a todos los demás entes.

Darle su justo valor a esta *diferencia* implicará mostrar, entonces, la posibilidad de la constitución *tri.*

Para Heid. la *diferencia* consiste en que el "ser ahí" simplemente existe.

La constitución trascendental es una posibilidad central de la existencia del sí mismo fáctico. Este, el hombre concreto, no es nunca en cuanto tal — en cuanto ente, un "hecho real (real) mundano", porque el hombre nunca está solamente ahí adelante, sino existe. Y lo "maravilloso" está en que la composición de la existencia del ser-ahí posibilita la constitución trascendental del mundo positivo 8

En síntesis podemos ya mostrar uno de los puntos centrales de nuestra investigación:

1. Según Heid. el "problema central del *Ser y el tiempo*" consiste en demostrar que es verdad que el "ser ahí" "encierra la posibilidad de constitución *tri.*".

2. Siendo la condición de posibilidad de constitución la existencia, y siendo la existencia definida (en el *Ser y Tiempo*).

7. *Ibidem.* p. 111.

8. *Ibidem.* p. 111.

por el "ser-en-el-mundo" y la "temporalidad", entonces la posibilidad de constitución *tr/*. está dada en los existencialismos del "ser en el mundo" y la "temporalidad".

En contraste H. ha dicho en forma explícita que precisamente la tarea de la *fga.* consiste en mostrar las formas de constitución de la realidad. que el ente solo es dado a la conciencia constituyente y que no hay más ente que el ente constituido:

Esta es en todas partes la tarea: perseguir la abundancia, en primer momento incalculable, de los modos en los cuales se "constituyen" gradualmente como unidades sintéticas de multiplicidades de la conciencia, las respectivas "objetividades intencionales" (lo percibido como tal, lo recordado como tal, lo valorado como tal, etc.)<sup>9</sup>

De este modo, si la tarea de la *fga.* consiste en mostrar los modos en que se constituyen las "objetividades intencionales", y el problema central de *Ser y Tiempo* consiste en mostrar que hay una especie de ser del ente en el cual el mundo se constituye, entonces las "coincidencias" pueden tener un valor sustancial en cuanto que puede resultar que la ontología fundamental se apoye por principio en la constitución trascendental, ya elaborada por Husserl.

9. *Ibidem.* p. 24.

### *CUESTIONES ESPECIFICAS PARA INVESTIGAR*

La coincidencia entre los planteamientos mencionados radica en que ambos autores hablan de un mundo constituido trascendentalmente, pero la diferencia hay que situarla entre la conciencia *trascendental* y la existencia, el "ser ahí" como ente constituyente del mundo. Nuestra tarea consistirá en mostrar si la existencia, con su "ser en el mundo", constituye el mundo.

Lo que tratamos de establecer aquí son nuestras hipótesis de lectura y lo que hemos propuesto aquí son los hilos conductores. Sin embargo, es necesario enumerar los puntos específicos que hay que resolver en esta tesis.

Considerando estos puntos nuestra investigación se divide en los siguientes rubros:

I. Definición de los conceptos de trascendencia, mundo, conciencia trl. y constitución en Husserl.

Aquí hacemos una breve exposición de los conceptos que nos permitirán mostrar si la ontología fundamental conserva la conciencia trascendental de Husserl.

II. La existencia como condición de posibilidad de la constitución trl. en Heid.

En este apartado sólo nos concentraremos en mostrar por que, para Heid., "la especie de ser del "ser ahí" es totalmente

diferente a la de todos los demas entes" encerrando la posibilidad de la constitución *tri*.

Si tomamos como punto de partida la *existencia* como una "especie de ser" diferente a todos los demas entes, podemos suponer que la existencia puede tener un *ser propio* que justo la distinga de los demas entes.

Asi, en un nivel comparativo, una vez mostrando que para H. la conciencia *tri*, tiene un ser propio, y señalando que una forma de acceso es la epoje fenomenológica como recurso metodológico, debemos entonces mostrar si Heid. recurre a una experiencia reflexiva similar para mostrarnos que el "ser ahí" es un ser diferente, que tiene un ser propio y que el mundo es constituido por ese ser diferente. En el caso de que no recurra a una experiencia "reflexiva", "trascendental", debemos mostrar qué es aquello que le permite a Heid. decir que el "ser ahí" encierra la condicion de posibilidad de la constitución trascendental. Aquí compararemos tambien los conceptos de mundo en la *íga*, y en la ontología fundamental.

III. Finalmente, mostrar si se conserva la *conciencia tri*, constituyente del mundo en la ontología fundamental, y si hay coincidencia en la acepción de lo *tri*, entre H. y Heid.

Resta señalar que nuestra comparacion quedará restringida a una serie de obras ubicadas dentro de un periodo bien delimitado.



En cuanto a las obras de Heid., Spiegelberg señala que su obra puede dividirse en tres periodos.<sup>10</sup> El primer periodo comprende el tiempo en que Heid. delimita el tema básico de su investigación, pero sin tener ninguna afinidad con la *fga.* como método de acceso. Es representativo de este periodo, entre otros trabajos, el artículo publicado en 1912 (*Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie*), en el que se interesa, por primera vez, por "el problema del ser" y la forma en que la epistemología tradicional trata el tema de la "realidad".<sup>11</sup>

El segundo periodo corresponde a la maduración del *Ser y el Tiempo*, en la cual ya hay relación con H. y reconoce a la *fga.* como "método". Finalmente, el tercer periodo corresponde al momento en que abandona el proyecto del *Ser y Tiempo*, junto con su "método".<sup>12</sup>

Sin duda es necesario recorrer ese primer periodo para mostrar las orientaciones que Heid. daba a la problemática del sentido del ser (cabe decir que el propio H. tuvo un periodo prefenomenológico) y también es necesario "constatar", por un lado, hasta qué punto hay una "ruptura" con la *fga.* y con el propio *Ser y Tiempo* en el *tercer periodo*, y por otro lado, mostrar qué tan válida es esta división periódica.<sup>13</sup>

Sin embargo, esta tarea sobrepasa los límites de nuestra tesis de licenciatura. Por lo cual nos restringimos a la lectura y análisis de las obras representativas del periodo de maduración

10. Spiegelberg, Herbert, *The Phenomenological Movement*, p. 291.

11. *Ibidem*, p. 293.

12. *Ibidem*, p. 291.

13. Spiegelberg, Herbert, *The Phenomenological Movement*, p. 292.

(como son *el Ser y el Tiempo, Kant y el problema de la metafísica y La esencia del fundamento*).

En cuanto a las obras de H. nuestra tesis se restringe al análisis de las obras publicadas en vida y traducidas al español. Para realizar una comparación más precisa y menos general debe realizarse un estudio profundo de otras obras publicadas sólo postumamente, entre otras el *Tomo II de Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* \*, pues en esta obra H. se dedicará al análisis y exposición detallada del tema de la constitución tri.

---

\*. Obra que actualmente traduce el Maestro. Antonio Ziri6n y pronto saldrá su publicaci6n.

CAPITULO I. LOS CONCEPTOS DE TRASCENDENCIA, TRASCENDENTAL Y  
CONSTITUCION EN HUSSERL.

1.1. El mundo como trascendencia

De principio habría que reiterar que la fga. trl., entre otras cosas, pretende valorar en su justa dimensión la relación entre sujeto y objeto. Para H. no habrá una separación entre *fenómeno* y *cosa en sí*, como ocurre en Kant. A partir de la fga. no podrá hablarse más de una cosa en sí y una realidad fenoménica; más bien, nuestro único objeto de discurso es la realidad fenoménica en tanto constituida por la conciencia, tema del presente apartado.

El mundo, las cosas y los objetos son siempre algo constituido por y para la conciencia:

*Jamás es un objeto existente en sí un objeto tal que no le afecte para nada la conciencia y su yo. La cosa es cosa del mundo circundante, incluso la cosa no vista, incluso la realmente —en sentido estricto— posible, la no experimentada, sino experimentable, o quizá experimentable.*<sup>14</sup>

No podemos hablar del mundo si no hay una conciencia que lo experimente. Sólo podemos hablar del mundo si hay una conciencia para la cual el mundo tiene sentido.

No es posible pensar en un mundo *independiente* del sujeto constituyente. Una de la tesis fundamentales radica justo en

14. Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, p. 109.

admitir que para que el mundo sea mundo se requiere de una conciencia, de un sujeto que lo constituya como tal.

La conciencia es aquel ente constituyente gracias al cual podemos hablar del mundo. Ahora bien, de modo provisional podemos decir que la conciencia tiene como peculiaridad la intencionalidad, esto es, se encuentra "referida a algo", por ejemplo, si pienso, pienso algo.

Sin embargo, la conciencia puede tener distintas formas de estar "referida a algo", la conciencia puede tener también distintos objetos intencionales. Estas formas distintas de estar referida son consideradas por H. como "actitudes". El mundo "real", el mundo espacio temporal nos es dado en la actitud natural. Así, cuando la conciencia se encuentra "referida a algo" en forma "natural", "mundana", decimos que se encuentra en "actitud natural". El mundo nos es dado en la actitud natural. La condición de posibilidad del mundo está dada por la respectiva actitud:

Tengo conciencia de un mundo extendido sin fin en el espacio y que viene y ha venido a ser sin fin en el tiempo. Tengo conciencia de él, quiere decir ante todo: lo encuentro ante mí e intuitivamente lo experimento. Mediante la vista, el tacto, el oído, etc. en los diversos modos de la percepción sensible están las cosas corpóreas, en una u otra distribución espacial, *para mí simplemente*, "ahí delante", en sentido literal o figurado.<sup>15</sup>

Así, no podemos hablar del mundo si no hay una conciencia que lo experimenta, una conciencia que lo viva como tal, como mundo. Recordemos: "en los diversos modos de la percepción sensible *están* las cosas corpóreas, en una u otra distribución *para mí*

15. Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. p. 64.

*simplemente*". De este modo, un mundo, con su horizonte espacio-temporal infinito, no puede ser posible si no hay una conciencia que lo reconozca como tal. El mundo tal y como lo conocemos en nuestra vida cotidiana es dado por la experiencia natural.

El sujeto en actitud natural supone que el mundo es algo que "esta ahí delante" e "independiente" de la conciencia. El sujeto en la "actitud natural" cree que es una especie de ser que no es diferente a los demás entes que están en el mundo, es decir, así como el yo empírico cree que el mundo es independiente de la conciencia, también creará que él mismo es independiente de su conciencia, como si él mismo fuera un ente entre otros entes que "están ahí delante", como si él mismo no fuese constituido por la conciencia.

Cabe decir, el yo empírico ciertamente está en el mundo, ciertamente es parte del mundo; pero el propio yo-empírico es una especie de ser distinta a los demás entes; los entes son dados al yo, y el yo los constituye como entes en el mundo.

Este mundo en cuanto tal tiene ciertas peculiaridades para la conciencia, es algo que está "ahí delante", es algo que tiene una extensión infinita espacio-temporal, es algo referido a la experiencia sensible y es algo compuesto (además) de valores y bienes. El mundo es algo indefinido. La conciencia en la actitud natural tiene una figura del mundo, un esquema, un supuesto no aclarado del mundo; la conciencia en la actitud natural presupone al mundo:

"...una niebla vacía, de oscura indeterminación, se puebla de intuitivas posibilidades o presuntividades, y solo se diseña la "forma" del mundo justamente en cuanto "mundo". El contorno indeterminado es, por lo demás, infinito. El nebuloso horizonte, nunca plenamente determinable, está necesariamente "ahí".<sup>16</sup>

Lo que conocemos en nuestra experiencia natural como "mundo", en realidad es un esquema, una "forma" global de todo lo que compone nuestra experiencia inmediata; un esquema del "horizonte" de nuestra experiencia natural. Decir mundo es algo tan global y tan general como decir "color", "extensión", "sabor", etc.

En la "actitud natural" el yo se considera como parte del mundo, como un ente entre otros entes que simplemente están ahí "adelante". la conciencia en la "actitud natural" no se preocupa por saber cómo llegó a tener, para nosotros, sentido el mundo. Supone un mundo con un "sentido" independiente de la conciencia, supone una "naturaleza" dada e independiente de la conciencia constituyente. Sin embargo, para H. ni siquiera la naturaleza tiene un ser propio independiente de la conciencia:

La naturaleza sólo *existe* en cuanto se constituye en órdenes regulados de conciencia. <sup>17</sup>

H. pondrá entre paréntesis los juicios, las ideas y los prejuicios de la conciencia en la "actitud natural". Y los pondrá entre paréntesis justo porque son un supuesto que no permite ver la forma en que el mundo es constituido; la actitud natural supone el

16. *Ibidem*, p. 65.

17. Husserl, Edmund. *Op. Cit.* p. 118

mundo, no trata de mostrar las condiciones de posibilidad para que el mundo tenga sentido como tal. Podemos señalar las peculiaridades que la actitud natural atribuye al mundo positivo:

1. El yo-empírico, el yo de la actitud natural, se concibe como parte del mundo. Considera que el mundo y él son de la misma especie de ser.

Lo que podemos destacar aquí es que, si hay constitución trl., debemos mostrar justo la diferencia entre el yo y el mundo, entre lo trl. y lo tre. Si no atendemos esta diferencia en especies de ser, podríamos creer, incluso, que el mundo constituye al yo y le da sentido.

2. El mundo es la totalidad de las cosas y valores (morales, prácticos, estéticos etc.) que están en el espacio y el tiempo, en una continuidad infinita.

3. La experiencia sensible hace patente mi existencia en un mundo.

H. tendrá cuidado en recordarnos que la idea de mundo para la "actitud natural" tiene dos presupuestos:

1. Presupone una relación entre sujeto y objeto que no considera la constitución trl.
2. Presupone que el yo no es una especie de ser distinta a los demás seres. No establece la distinción entre sujeto constituyente y objeto constituido.

En este contexto podemos decir que el yo supone que sus actos de conciencia son "sucesos de la misma realidad

natural", es decir, los actos de conciencia pertenecen a la realidad. Así, H. observará que para la actitud natural:

Yo soy —yo, el hombre real, un objeto real en sentido estricto, como otros del mundo natural. Yo llevo a cabo *cogitaciones*, "actos de conciencia" en sentido lato y estricto, y estos actos son en cuanto pertenecientes a este sujeto humano, sucesos de la misma realidad natural.<sup>18</sup>

Sin embargo, para H. la creencia de que nuestros "actos de conciencia son sucesos reales" se fundamenta en la "actitud natural"; en ésta habrá "hábitos consolidados... que nunca han sido puestos en tela de juicio".<sup>19</sup>

La "actitud natural" no se percata de que nuestros actos de conciencia dan sentido a los objetos reales.

Esto se muestra con mayor claridad si nos preguntamos: ¿por qué el mundo es mundo?, y sobre todo: ¿para quién tiene sentido el mundo? El mundo tiene que tener un fundamento exterior al propio mundo. Las cosas del mundo no cobran sentido desde sí mismas:

La realidad en sentido estricto tanto de la cosa tomada en su singularidad como la del mundo entero, carece esencialmente (en nuestro riguroso sentido) de independencia. No es en sí algo absoluto que se vincule a algo distinto, sino que en sentido absoluto no es literalmente nada, no tiene, literalmente una "esencia absoluta", tiene la esencia de algo que en principio es sólo intencional, sólo para la conciencia, algo representable o que parece por o para una conciencia.<sup>20</sup>

Gracias a la conciencia intencional no podrá "separarse" el sujeto y el objeto. Si el mundo está dado en la conciencia y la conciencia está referida al mundo, no podría pensarse en la

18. Husserl, Edmund. *Op. Cit.* p. 75.

19. *Ibidem.*

20. Husserl, Edmund. *Op. Cit.* p. 115



posibilidad de un mundo no dado y un discurso sobre ese mundo no dado, y tampoco sería posible hablar de una conciencia referida a la nada.

Sin embargo, cabe preguntarse entonces, ¿cómo se demuestra que el mundo es algo constituido?, ¿por qué es importante la constitución tri.? y ¿cómo ocurre esa constitución?

Para esto necesitamos, ante todo, mostrar la diferencia entre el sujeto y el mundo.

La conciencia, en la actitud natural, se encuentra referida al mundo. Nos encontramos en el mundo de cosas y pensamos que somos parte de él. Somos una particularidad dentro de la totalidad.

Sin embargo, podemos dejar de estar referidos al mundo y con ello cambiar de actitud. El cambio de actitud muestra la diferencia entre el yo y el mundo. En la conciencia intencional nos encontramos "referidos a algo"; en el percibir, percibimos algo. Con esto H. se percata de algo fundamental; no es igual el *percibir*, como vivencia intencional, como vivencia "dirigida a", que lo *percibido*, aquello que es objeto intencional o aquello a lo cual se refiere nuestra vivencia.

Así, toda vivencia intencional es una *cogitación* y toda cogitación se encuentra referida a un objeto, a un *cogitatum*. Para H. es esencial mostrar que *cogito* y *cogitatum* son por principio diferentes y que el *cogito* siempre constituye al *cogitatum*.

Hay que distinguir entonces entre la vivencia del *percibir* y lo *percibido*, la vivencia de imaginar y lo imaginado, la vivencia de soñar y lo soñado, etc.

Es decisiva la distinción entre el percibir y lo percibido, entre el *cogito* y el *cogitatum*. Porque solo si atendemos a esta *diferencia* nos aproximamos a diferenciar la trascendencia de lo trl., y con ello mostrar la constitución del ente como acto de la conciencia.

Por trascendencia debe entenderse lo referido por los actos intencionales: si percibo, percibo algo: aquello que percibo, aquello a que se refiere mi vivencia de percibir, es la trascendencia. Toda trascendencia es dada en los actos de conciencia:

<<Trascendente>> significa lo objetual a que se dirigen los actos intencionales, y que es puesto entre paréntesis con el único fin de que los actos de la conciencia se presenten en su peculiaridad.<sup>21</sup>

Filósofos como Szilasi y Landgrebe afirmaran que esta distinción no implica una separación entre "sujeto" y "objeto". Se dice que solo son "polos" distintos de una unidad indisoluble, la unidad de "sentido" y "estado de cosas"; lo cual significa que, por ejemplo, así como no puede haber un "percibir" "en sí" desligado de lo percibido, tampoco puede haber un objeto *percibido* sin la correlativa vivencia del "percibir", y esto tendría que ser válido en todas las vivencias de la conciencia trl. Así, el *soñar* y lo *soñado*, el *imaginar* y lo *imaginado* son unidades inseparables. En realidad, la epojé fenomenológica las "separa" con la intención de mostrar que hay una unidad constituyente y un objeto constituido. Por eso se habla de una trascendencia *inmanente*, porque en realidad

21. Szilasi. *Introducción a la fenomenología de Edmund Husserl*. p. 91.

no podemos hablar de la trascendencia como lo "exterior" al sujeto, ni un "más allá del sujeto", ni mucho menos de una exterioridad o trascendencia absoluta (en cuanto independiente de la conciencia) como lo es para Kant la "cosa en sí".

El sujeto sólo puede hablar de lo que le es dado como correlato a su vivencia. Así, la única trascendencia posible para la experiencia y las ciencias del mundo es el *fenómeno*, y no el *noúmeno* y la *nada*. La *nada* y el *noúmeno*, en este sentido, resultarán ser similares, en la medida en que ambas no son propiamente trascendentes: por serlo absolutamente.

Así, podemos conjeturar que si afirmamos como Parménides que "No podrás pensar jamás que el ser sea y no sea", que "el ser es y el no ser no es", encontramos que estos juicios se cumplen en la medida en que hay una conciencia intencional. Si todo pensar es pensar algo, si todo soñar es soñar algo, entonces no podré soñar, pensar o imaginar *nada*. Aunque parezca extraño, la prohibición "no podrás pensar en la nada" se fundamenta en la conciencia intencional. Si fuese posible, el cogito tendría como objeto intencional, como *cogitatum* a la nada. Ciertamente podemos hablar de la nada, pero como una referencia negativa, como ausencia de algo, como indeterminación. Todo lo que es resulta entonces relativo a un cogito que lo constituye como tal. Si percibo, en el mundo natural, un objeto dulce, agrio, feo, bello, etc, esto se debe necesariamente a la conciencia intencional que lo constituye como tal, es decir, como dulce, bello, agrio, feo, etc.

1.2. *La epojé fenomenológica y la conciencia trascendental.*

La trascendencia, el mundo como trascendencia, sólo puede ser posible, decíamos anteriormente, si es dado en los actos de la conciencia, si la conciencia se encontraba "referida a algo", entonces era posible hablar de un "algo" dado para la conciencia, o un "algo" constituido por la conciencia.

El interés de H. consiste en mostrar que la conciencia tiene un carácter trl., es decir, que la conciencia tiene necesariamente un ser propio y distinto de los demás entes del mundo. Y también hay que mostrar que en la conciencia, con su ser propio, se constituyen los entes en cuanto tales.

La epojé fenomenológica es aquella instancia metódica que nos permite el acceso a la región trl. Por eso, para H. la epojé fenomenológica será correlativa a la reducción trl.

Así, H. nos reiterará que, sobre la base de la reducción trl. o fenomenológica, puede mostrarse la región trl. como "región" o "polo" constituyente:

Tan sólo sobre la base de la reducción fenomenológica está la fenomenología en condiciones de reclamar universalidad, es decir, de poder aclarar el sentido de todo hablar sobre el ser y el ente mediante el retroceso de efectuaciones de la subjetividad en las que el ente se constituye.<sup>22</sup>

Esto significará, entre otras cosas, que la fga. tiene que ir mostrando, uno a uno, los actos en que la subjetividad constituye al ente.

---

22. Landgrebe, Ludwig. *Op. cit.* p. 41.

No partimos del presupuesto de que el mundo es dado en forma inmediata. El punto de partida consiste en mostrar que el mundo es constituido por los actos de conciencia y que sólo podemos hablar de los entes constituidos por la conciencia.

Por otra parte, la epojé fenomenológica no debe confundirse con la duda metódica de Descartes. La única coincidencia que encuentro entre la epojé fenomenológica y la duda de Descartes consiste en que ambas permiten un retorno a la subjetividad.

Así, en el contexto de las *Conferencias de París* o de las *Meditaciones Cartesianas*, H. retoma la duda cartesiana, tomando distancia de la misma, es decir, sin aceptarla como *duda universal*.

Hay que reiterar que la duda metódica no es un fin de la fga., antes bien, es un medio anecdótico que nos permite mostrar la región de la conciencia pura o trl. nos permite mostrar qué tiene de *propio* la conciencia y qué la distingue de los demás entes del mundo.

La epojé fenomenológica es una puesta entre paréntesis de la tesis de la actitud natural respecto del mundo. Esto significa que pone en suspenso los juicios de la actitud natural; implicando desde luego que las cosas del mundo, los entes mundanos no tienen independencia de la conciencia.

En este sentido ponemos entre paréntesis el prejuicio de que somos parte del mundo, el prejuicio de que el mundo nos constituye y nos da sentido.

Bajo el supuesto de que podemos dudar del mundo, nos dirá H., podemos descubrir algo esencial: Si dudo puedo "dudar" de los entes del mundo, pero no puedo dudar del acto mismo del dudar. "Dudar del dudar", implicaría reiterar, en todo caso, el acto del dudar. En el contexto de la duda me reconozco como un yo dudante.

La epojé es, así también puede decirse, el método radical y universal por medio del cual yo me capto puramente como yo, y con mi propia vida pura de conciencia en la cual y por la cual es para mí el entero mundo objetivo y tal y como es precisamente para mí, esto es, vale para mí y precisamente por el hecho de que yo lo experimento, lo percibo, lo recuerdo, pienso de algún modo en él, lo juzgo, lo valoro, lo deseo.<sup>23</sup>

Lo relevante, para H., es que con la epojé fenomenológica se revierte el sujeto a sí mismo. La epojé como actitud reflexiva muestra que la realidad, el mundo tienen sentido para el sujeto y sólo para el sujeto. Podemos no recurrir a Descartes para ejemplificar el giro a la subjetividad. Porque si pienso, si deseo, si valoro puedo reflexionar y descubrir que en todo caso el yo es quien desea, valora y piensa. Si analizo el deseo descubro que yo soy el sujeto deseante y que sólo para mí el objeto de deseo es algo deseado, así como si dudo descubro que yo soy el sujeto dudante y que sólo para mí el objeto de duda es algo dudado. En este sentido dirá H.:

Consideraciones radicales de la índole de las que hemos hecho son, pues, necesarias para llegar a conocer que hay, incluso que puede haber, algo así como el campo de una conciencia pura que no es una parte integrante de la

23. Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. p. 59.

naturaleza, y que no lo es hasta el punto de que la naturaleza sólo es posible como una unidad intencional motivada en él por relaciones inmanentes" 24

La región pura, la región de la conciencia trl. es la región que subsiste a la duda porque ella es la subjetividad dudante. Si se anulara la conciencia sería imposible la duda, si se anulara al sujeto de deseo sería también imposible el objeto deseado. Por ejemplo si percibimos un árbol, tenemos conciencia de él, lo vivenciamos, el árbol nos es dado. Ese árbol puede cambiar, se puede destruir pero nuestra vivencia del percibir no cambia ni se destruye. Lo que permanece es el fenómeno trascendentalmente reducido.

H. llama a la epojé fenomenológica como reducción trl. o pura porque en este acto reflexivo nos apropiamos de la conciencia, de las vivencias del yo depuradas de contenidos de la naturaleza o del mundo. Nos encontramos con nosotros mismos sin tener una relación empírica con el mundo. El yo empírico cree que es parte del mundo, el yo puro, por el contrario, se reconoce como sujeto constituyente, como sujeto sin el cual el mundo o la naturaleza no tendría sentido. La diferencia entre el yo y el mundo radica entonces en que el yo, al dudar del mundo, se reconoce como un sujeto indubitable, como un sujeto no susceptible de duda, es decir, la diferencia radica en que mientras podemos dudar del mundo, no podemos dudar de nosotros, en tanto que somos el sujeto dudante. Este sujeto será para H. una base "apodícticamente cierta"

---

24. *Ibidem*, p. 116.

en la medida en que conduce al sujeto trl. y lo afirma como no empírico, no relativo, no "subjetivo":

En este punto realizamos, siguiendo a Descartes, el gran giro que, llevado a cabo de modo correcto, conduce a la subjetividad trascendental: la vuelta hacia el *ego cogito* en cuanto base apodícticamente cierta y última de todo juicio, sobre la cual ha de fundamentarse toda filosofía radical. 25

Habría que agregar que la epojé fenomenológica es un acto reflexivo. En este sentido en la actitud natural me encuentro "referido al mundo", "tengo conciencia de mí como un ser en el mundo", pero si cambio de actitud, puedo *no* encontrarme "referido al mundo", puedo encontrarme "referido a mi propio ser". Si analizo el acto del desear descubro que yo soy el sujeto deseante.

En estos actos reflexivos que se encuentran "referidos a mí mismo", "a mi propio ser", me descubro como un yo trl.

Así, descubrimos la conciencia trl. en la reflexión y no la buscamos en el mundo. Por lo cual el yo-empírico se concibe como parte del mundo, pero el yo-trl. no es parte del mundo (no porque esté fuera del mundo) sino porque tiene una cualidad específica de ser, esto es, la de ser el sujeto constituyente del sentido del mundo. De este modo el yo-empírico es un sujeto constituido por la conciencia trl. El yo puede concebirse a sí mismo como parte del mundo, sólo porque su conciencia lo constituye y le da sentido como un ente entre otros entes:

La subjetividad trascendental debe ser, ante todo, descubierta; cada cual debe descubrirla alguna vez por sí mismo, y debe ante todo descubrir la suya propia. Y la

25. Husserl, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. p. 55.



descubre sólo mediante un método que lo libere de la coacción de la motivación, coacción que es propia de la vida natural.<sup>26</sup>

Este punto es muy importante cuando nos planteamos establecer la relación entre la fga. pura y la ontología fundamental.

En los siguientes capítulos, necesitamos mostrar que efectivamente Heid. propone una vivencia o un acto reflexivo en el cual se pueda mostrar que el "ser ahí" tiene un ser propio, que el "ser ahí" conforma una región propia y que a esta región propia no le afecta, por ejemplo, la epojé fenomenológica.

### *1.3. La región trascendental*

Como resultado de las reflexiones anteriores tenemos que profundizar y mostrar con mayor claridad el significado del residuo fenomenológico (la conciencia trl.) y la diferencia entre la conciencia trl. y la trascendencia. Nos concentraremos en describir la diferencia entre conciencia trl. y trascendencia con la finalidad de mostrar cómo los problemas ontológicos son reducidos a problemas del sentido y cómo se convierte la conciencia trl. en conciencia constituyente del sentido.

Para H. es claro que el primer resultado de la reflexión fenomenológica, esto es, de la epojé fenomenológica será la captación de la región de la conciencia pura o el residuo fenomenológico; a través de la epojé fenomenológica nos es dada la región trl. Este residuo no es una parte del mundo; de ser una

<sup>26</sup> Husserl, Edmund. Hua. Tomo VIII, p. 79. Cit. por, Funke, Gehard. *Op. cit.* p. 115.

parte del mundo él mismo quedaría sujeto a duda o quedaría entre paréntesis. El residuo fenomenológico es por principio diferente del ente real y tiene un ser propio y *sui generis*:

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.*<sup>27</sup>

La reducción fenomenológica nos dio por resultado el reino de la conciencia trascendental como reino de un ser "absoluto" en un sentido muy preciso.<sup>28</sup>

La conciencia trl. no será una parte del mundo. Antes bien, será la instancia que dé sentido al ente. Las ciencias del mundo y la "actitud natural" están "ocupadas" en el mundo, están dirigidas al mundo. Se refieren al mundo; comienzan y terminan en el mundo. La reflexión o la reducción trl., por el contrario, están dirigidas a la conciencia y por eso "representan algo *no-natural*", no dirigido al mundo.<sup>29</sup>

En este sentido la conciencia trl. es aquella instancia constituyente del sentido del mundo. La actitud fenomenológica, a través de la reducción trl., nos muestra la región trl.; la conciencia no se encuentra "dirigida al" mundo natural, sino dirigida a sí misma, para describir los elementos y los actos constituyentes del mundo:

27. Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. p. 76.

28. *Ibidem*. p. 169.

29. Furke, Gehard. *Op. cit.* p. 51.

Esta se denomina subjetividad *trascendental* porque en ella se constituye el ser de todo aquello que para el sujeto es experimentable en diferentes modos.<sup>30</sup>

En un caso inverso, por ejemplo, los entes del mundo darían sentido a la conciencia. Una forma que encuentra H. para verificar el caso es a partir de la duda. Nosotros podemos dudar de nuestros juicios acerca del mundo pero no podemos dudar del acto o la vivencia del dudar. Es en la vivencia donde acontece el acto del dar sentido, el acto de la constitución:

Por la epojé fenomenológica yo reduzco mi yo natural humano y mi vida psíquica... a mi yo fenomenológico-trascendental, al reino de la *experiencia fenomenológica-trascendental de mí mismo*. El mundo objetivo que para mí existe, que siempre existió y existirá, que siempre podrá existir con todos sus objetos, extrae, como ya he dicho, todo su sentido y validez de ser —aquel que en cada caso tiene para mí— de mí mismo, de mí en cuanto yo trascendental, el yo que emerge únicamente con la epojé fenomenológica-trascendental. 31

Lo que nos está mostrando H. es que el mundo adquiere su validez de ser de mi ser tri. Y esto significa simplemente que las cosas del mundo adquieren su sentido por una conciencia tri. y sólo tendrán ese sentido para una conciencia:

En la actitud trascendental estamos, pues, dirigidos a la conciencia como el "lugar" en que se puede hacer patente el ente en general. 32

30. Cfr. Biemel, Walter. "El artículo de la Enciclopedia Británica de Husserl y las anotaciones de Heidegger al mismo". En Husserl, Edmund. *EL artículo de la Enciclopedia Británica*. p. 138.

31. Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, p. 66.

32. Biemel, Walter. *Op. cit.* p. 164.

Si nos preguntamos ¿cómo ocurre la constitución trl.?, mostraremos en qué sentido la conciencia es el lugar en el que "se puede hacer patente el ente en general".

#### 1.4. *Las vivencias intencionales y la constitución trascendental*

En los apartados anteriores hemos señalado que la conciencia es aquella instancia que constituye el mundo. Sin embargo, aún no hemos mostrado qué significa constituir trascendentalmente al mundo, tema del presente apartado.

Las vivencias intencionales como actos de conciencia son la condición de posibilidad de la constitución. Sólo en los actos de conciencia es dado el mundo, sin actos de conciencia nos es imposible pensar en la posibilidad de hablar sobre el "mundo" o la "realidad".

Las vivencias intencionales tienen dos elementos esenciales:

1. Por una parte, tienen contenidos *hyléticos*, esto es, contenidos materiales, contenidos de sensación, por ejemplo, contenidos de color, contenidos de tacto, datos de sensación.

2. Por otra parte, tienen formas, elementos *noéticos*; formas que ordenan los datos sensibles dándoles un sentido y conformando una determinada vivencia.

Así, por ejemplo, la percepción tiene elementos *hyléticos*, en cuanto datos sensibles y elementos *noéticos* en cuanto que hay sentidos que ordenan estos elementos para constituir un objeto intencional; el nóema.

En consecuencia los contenidos materiales, los datos *hyléticos*, no tienen un sentido por sí mismos; sólo pueden tener sentido, si hay una conciencia que los anime:

Encontramos semejantes datos concretos de las vivencias como componentes de vivencias concretas más amplias que en un conjunto son intencionales, siéndolo de tal suerte que sobre estos elementos sensibles hay una capa, por decirlo así, "animadora", que les da *sentido* (o que implica esencialmente un darles sentido), capa mediante la cual se produce de lo *sensible, que en sí no tiene nada de intencional*, justo la vivencia intencional concreta. 33

Sólo a través de las vivencias intencionales es posible la constitución trascendental. En este sentido constitución significará la forma en que un objeto es dado a la conciencia como objeto consciente. Sin las *nóesis animadoras* no podríamos decir que un objeto nos es dado, tampoco podríamos predicar propiedades de ese objeto; se requiere de un sentido que constituya al objeto de percepción. Así, por ejemplo, una experiencia sin *nóesis animadoras* sería una experiencia incommunicable; una "experiencia" de puras sensaciones sin sentido.

Así, dirá H., toda vivencia intencional es noética en la medida en que alberga un "sentido". 34

El elemento noético es la instancia dadora de sentido, podrá haber distintas operaciones que se encontrarán referidas al mismo objeto, es decir, puedo encontrarme referido al mismo objeto pero en distintos sentidos, por ejemplo, puedo percibir, recordar o imaginar un mismo objeto y, en cada caso, habrá un sentido perceptivo, un sentido imaginativo, un sentido rememorativo, etc.

33. Husserl, Edmund. *Op. Cit.* p. 203.

34. Husserl, Edmund. *Op. Cit.* p. 213.

Así, la vivencia del percibir, el recordar y el imaginar darán distintos sentidos al mismo objeto:

Elementos noéticos son, por ejemplo: el dirigir la mirada el Yo puro al objeto "mentado" por él en virtud del dar sentido, al objeto que "tiene en la mente"; aprehender este objeto y fijarlo mientras que la mirada se vuelve a otros objetos que se han hecho presentes al "mentar"; análogas operaciones de explicar, referir, juntar, tomar posición variadamente en el creer, conjeturar, en el valor, etc" 35

Con esto H. nos muestra que distintas "operaciones" pueden constituir o dar sentido al objeto, al nóema. En este sentido, puede decirse que desde la percepción de un objeto espacio-temporal, hasta la construcción de las objetividades de conocimiento de las ciencias, serán objetos constituidos por y para la conciencia. Los objetos serán correlatos de las vivencias y el sentido de cada objeto será dado por el tipo de vivencia que lo anima o constituye.

Cabe destacar que el nóema es aquello a lo que se refiere la vivencia intencional, el objeto de la intención. Si el percibir es siempre un percibir algo, ese "algo" es el objeto entendido como nóema, "lo percibido en cuanto tal":

La percepción, por ejemplo, tiene su nóema, en lo más bajo su sentido perceptivo, es decir, *lo percibido en cuanto tal*. Igualmente tiene cada recuerdo *lo recordado en cuanto tal*, justo como suyo, exactamente como está "mentado" como es "consciente" en él; a su vez, el juzgar, lo juzgado *en cuanto tal*, el agrado, lo grato en cuanto tal. 36

35. *Ibidem*.

36. Husserl, Edmund. *Op. Cit* p. 214.

Así, en la percepción podemos encontrar contenidos materiales, sensaciones que serán ordenadas por las nóesis y el nóema, lo percibido en cuanto tal.

Pero también podemos recordar, imaginar, dibujar, describir, etc.; cada una de estas operaciones implicará distintas nóesis, y distintos nóemas. Puedo, por ejemplo, percibir un "papel blanco"; en la percepción me es dado el objeto en forma originaria. Puedo modificar mi percepción y recordarlo, soñarlo, imaginarlo etc., pero en cada caso son distintos mis actos intencionales, el objeto tendrá la misma identidad a la cual se encuentran referidas distintas operaciones o actos intencionales. Pero, los correlatos noemáticos serán "esencialmente distintos" en el entendido de que no en todos los casos el objeto aparece en persona; el mismo objeto aparecerá como sueño, como recuerdo etc.

Para H., cada nóesis tiene un correlato noemático:

Pero los correlatos noemáticos son esencialmente distintos en la percepción, la fantasía, la imaginación reproductora, el recuerdo, etc. En un caso está lo que aparece caracterizado como "realidad" "en persona", en otro como ficción, en otro como representación onírica, etc. 37.

La constitución es, en términos generales, el acto intencional que da sentido a algo: el acto en el que nos es dada una objetividad como objetividad consciente. Nuestro lenguaje, nuestro conocimiento del mundo se refiere siempre a esa objetividad consciente.

37. Husserl, Edmund. *Op. Cit.* p. 221.

Así, por ejemplo, cuando afirmo "he visto un árbol" en realidad acontece una cosa; constituyo una objetividad consciente, una objetividad que sólo tiene sentido para mi conciencia; "un árbol".

Ese árbol tiene sentido para mí, y ese sentido permanece *inalterado*, esto es, no está sujeto a las condiciones espacio-temporales de los objetos materiales, el sentido no es real. Porque el sentido no es dado por la "realidad" sino por mis actos intencionales:

El árbol pura y simplemente puede arder, descomponerse en sus elementos químicos, etc. Pero el sentido —el sentido de esta percepción, algo necesariamente inherente a su esencia— no puede arder, no tiene elementos químicos, ni fuerzas, ni propiedades reales en sentido estricto. 38

Este punto es fundamental, porque de la validez de lo que aquí se dice depende la validez, la justificación y la necesidad de la conciencia tri. Si el "sentido" no tiene "elementos reales", y el sentido depende de la conciencia, entonces será necesario que la conciencia aporte la unidad formadora, aporte la unidad de sentido.

Lo que conocemos como "realidad" es algo constituido por la conciencia; si no hay conciencia, entonces no es posible la constitución, ni es posible el discurso sobre la "realidad". Hablar de una realidad en sí, por ejemplo, de la cosa en sí, implicaría hablar de una "realidad" no constituida, no consciente, no intencional, no dada, y esto al entender de H., es imposible.

---

38. *Ibid.* p. 216



El residuo de la reducción fenomenológica es justo la conciencia trl. El análisis de las vivencias trascendentalmente reducidas, implica el análisis del sentido constituyente de la realidad, en el análisis de las operaciones subjetivas que nos permiten hablar de una "realidad", de un "mundo" en tanto que "realidad" y "mundo" son constituidos por la conciencia. Para H. la posibilidad del conocimiento estará condicionada por la posibilidad de una conciencia trl.:

El designar la reducción fenomenológica e igualmente la esfera de las vivencias puras como "trascendentales", descansa justo en que en esta reducción encontramos una esfera absoluta de materias y de formas noéticas a cuyos enlaces, de formas determinadas por una necesidad esencial inmanente, es inherente este maravilloso ser conscientes de algo determinado o determinable y dado de tal o cual manera, que es relativamente a la conciencia misma algo fronterizo, en principio extraño, no ingrediente trascendente, y que ésta es la única fuente original de la solución concebible de los problemas más profundos del conocimiento, los concernientes a la esencia y la posibilidad de un conocimiento objetivamente válido de lo trascendente. 39

Sin la conciencia trl., sin las vivencias intencionales trascendentales, inmanentes, no será posible la posibilidad del conocimiento válido. Sin la constitución trl. es imposible hablar del conocimiento del mundo, del mundo intersubjetivamente válido. Porque las objetividades del conocimiento, del discurso teórico, del discurso estético, del discurso moral etc., tienen que comenzar por ser objetividades conscientes para una subjetividad trl. que les dé sentido.

Finalmente habrá distintas formas en que los objetos serán dados o constituidos. La forma originaria en que las objetividades

39. *Ibid.* p. 239

nos son dadas es la *percepción*. De la modificación de la percepción se originarán distintas formas en las que el objeto se constituye, por ejemplo, el recuerdo será una modificación de una percepción:

En todas las escalas graduales de esta índole, que contienen sus miembros reiteradas modificaciones representativas, se constituyen patentemente *noemas de una complicación gradual paralela*. 40

La fga. se ocupará de estudiar "las relaciones esenciales entre lo noético y lo noemático, entre vivencia de la conciencia y correlato de conciencia" 41

La fga. se ocupará de estudiar los actos constitutivos de objetividades en sus formas eidéticas o esenciales. Por lo cual, la fga. dará origen a una serie de ontologías regionales:

El resultado de todo esto es que *todos los actos en general* — *-incluso los actos del sentimiento y de la voluntad—* son "objetivantes", "constituyentes", *originalmente de objetos*, fuentes necesarias de diversas regiones de ser y, por lo tanto, de las ontologías correspondientes. 42

Para algunos intérpretes, la fga. implica una ontología en cuanto que analiza las condiciones de posibilidad de constitución del mundo. De este modo la subjetividad trl. constituye el ser de la "unidad de sentido" del mundo:

Anterior a toda reflexión temática el "mundo natural" del mundo de la vida (*Lebenswelt*) es una "unidad de sentido" cuya

40. *Ibid.*, p. 247

41. Cfr. Husserl, Edmund. *Op. Cit.*, p. 239

42. Husserl, Edmund. *Op. Cit.*, p. 283.

esencia y ser son "constituídos" en la vida pura de la subjetividad trascendental.<sup>43</sup>

A nuestro parecer esta cuestión es relevante para comparar la fga. pura y la ontología fundamental. Podemos decir que la fga. implica una ontología, y la fga. propone una nueva forma de entender los problemas ontológicos. En este contexto, la ontología fundamental, que tiene como fin reiterar la pregunta por el sentido del ser del ente, posiblemente tendrá una coincidencia inicial con la fga. pura: la necesidad del análisis de las estructuras de la conciencia, dicho en términos heideggerianos, la necesidad del análisis de las estructuras de la existencia como posible fuente originaria de la constitución del mundo.

Por último, es necesario mencionar que en la última obra de H., *La crisis de las ciencias europeas y la filosofía trascendental*, H. no se alejará de la idea de una subjetividad trl. constituyente del mundo.

Se tiene la creencia de que H. renuncia en esta obra a la subjetividad trl. y regresa a la facticidad. En realidad, en esta obra reitera que lo trl. siempre será unidad constitutiva de la trascendencia.

Así por ejemplo, "lo frío", "lo dulce", "lo bello", "lo feo", "lo bueno" o "lo malo" —podemos decir— son relativos en un doble sentido:

1. Son relativos a la subjetividad que los constituye.

43. Murphy, S.J. Richard. *Philosophy and Phenomenological Research*. "Husserl and Pre-Reflexive Constitution". P. 105.

2. Son relativos al mundo cultural que los produce. Cada cultura, podemos creer, establece diferentes criterios para distinguir lo "bello" de lo "feo", lo "bueno" de lo "malo" etc. Y con ello afirmar que no hay una constitución trl., en tanto que toda constitución es relativa a cada mundo cultural.

Me parece que esto solo es un prejuicio. La belleza, por ejemplo, puede constituirse en diferentes culturas; adquirir una forma particular, original y propia en cada cultura, pero esta "realidad" no implica la negación de la constitución trl. Pues, cada cultura, finalmente, constituye lo bello y no lo encuentra en la "realidad" como algo dado. Si este fuera el caso, si encontrara lo bello en la realidad, entonces no hablaríamos más de conciencia trl. y todas las culturas tendrían una misma belleza en el espacio y en el tiempo.

Hay que decir que para el H. de la *Lebenswelt*, la relatividad de los mundos culturales es relativa si la entendemos en un sentido "restringido". El último H. (el H. de *Crisis de las ciencias europeas...*) retoma este problema y lo conjunta con la posibilidad de hablar de un "mundo común", un mundo "intersubjetivo" pero trl.

A pesar de que en el "mundo de la vida" pueden existir diferencias culturales, donde los hechos, las cosas, los valores pueden cambiar y ser "relativos" a cada "mundo de la vida", subsiste —nos dirá H.— una estructura general.

Esta estructura general, en la cual todo lo que existe relativamente es delimitado, no es ella misma relativa.<sup>44</sup>

44. Husserl, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, p. 139.

La relatividad del mundo de la vida y su supuesta dependencia de la facticidad es "restringida" en la medida en que el mundo de la vida depende de una "estructura general". Esta "estructura general" se basa en la conciencia trl. Aunque la conciencia trl. no es entendida aquí solo como *mi conciencia*, sino como la correlación entre conciencias trascendentales para conformar un mundo intersubjetivamente constituido.

Para que haya un mundo común, un mundo de nosotros, un mundo de verificación y constatación, debe haber una constitución intersubjetiva trascendental.<sup>45</sup>

El mundo no adquiere validez de ser por sí mismo, pero tampoco adquiere validez general de ser sólo para mí mismo; su validez general está fundada en la intersubjetividad. Y esta intersubjetividad se apoya en la necesidad de que cada yo-trl. trascienda su propio yo, salga de su propio yo, para coincidir con el mundo constituido por el otro yo trl.:

El mundo objetivo (objektive) mío propio sólo puede obtener validez general sobre la base del acuerdo general, es decir, de la intersubjetividad. Para ello tiene que poder ser trascendido el *Lebenswelt* propio, con todas sus immanencias y trascendencias. Quien no logre este rebasamiento no tendrá acceso al mundo del otro: Su propio *Lebenswelt* permanecería incomparable con el *Lebenswelt* del otro. <sup>46</sup>

El mundo sólo tiene sentido para la conciencia trl., pero el sentido del mundo, sólo puede tener *validez general* si hay intersubjetividad, si no hay intersubjetividad no podemos hablar de un mundo "común" y un mundo de "nosotros". Sólo se puede hablar de *solipsismo* cuando afirmamos que el yo no ha trascendido su propio

45. *Ibidem.* p. 184.

46. Szilasi. *Op. Cit.* p. 129.

yo, cuando el mundo constituido por el yo individual sólo tiene validez para ese yo. Un "mundo común", un sentido "común" se constituye en la intersubjetividad.

Para H., el mundo de la vida y la conciencia trl. no están separados, la reflexión trl. es una reflexión que nos da acceso a la región de constitución. En este sentido, la conciencia en la "actitud" natural constituye objetividades, constituye el mundo, sin percatarse de que la condición de posibilidad de constitución del mundo es algo "puesto" por ella. Como ejemplo esquemático para aclararnos esta situación, H. propone en *Crisis...* la imagen de Helmholtz en la cual se nos dice que si hubiera seres-planos, estos no tendrían la menor idea de lo que es una dimensión-profunda o una tercera dimensión.<sup>47</sup> En este sentido, H. diría que nuestra vida natural cree vivir en un mundo *plano*, cuando en realidad vive en un mundo de *cuatro dimensiones*, es decir, la vida natural no tiene conciencia reflexiva de la región trl. y por eso tiene la creencia de que sólo es parte de un mundo en el cual no hay constitución trl. No se puede hablar de la conciencia trl. como un "realidad" entre otras "realidades", se debe hablar de ésta como conciencia dadora de sentido, y se accede a ella a través de los actos reflexivos.

En resumen podemos sintetizar lo expuesto en los siguientes puntos:

47. Husserl, Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, p. 119.

1. El mundo, en cuanto trascendencia, es constituido por la conciencia trl. No hay más "mundo", ni más "realidad" que los constituidos por la conciencia trl.

2. Toda vivencia intencional contiene elementos materiales y formas dadoras de sentido; cada objeto intencional es un objeto dado y constituido por y para la conciencia, en cuanto objeto consciente o intencional.

3. Las nóesis dadoras de sentido son aportadas por la conciencia y no por la "realidad", incluso los datos *hyléticos* son siempre dados para la conciencia trl.

4. La constitución trl. implica la formación de objetos noemáticos que no dependen de la "realidad" en tanto que son constituidos por la conciencia, y en tanto que sólo tienen sentido para la conciencia.

Podemos ahora especificar los puntos a contrastar con la ontología fundamental

1. Constatar si Heid. propone que las objetividades sean constituidas por actos de conciencia. En el caso negativo tenemos dos alternativas, primero mostrar qué ente será la instancia constituyente y en qué actos o "vivencias" se constituye el mundo, y segundo, puede ser que Heid. niege la posibilidad de constitución. En el primer caso, sí habrá una coincidencia en los planteamientos de Heid. y H., aunque haga falta aclarar que tan *diferente* será el ente constituyente en uno y en otro filósofo, pero en el segundo caso tendríamos que decir que no hay coincidencias en los planteamientos de ambos autores.

2. Verificar si Heid. distingue contenidos materiales y elementos *noéticos inmanentes* dadores de sentido.

3. Mostrar si Heid. habla de elementos noéticos o si propone otro tipo de "formas" constituyentes y, a su vez, mostrar en qué se fundamentan esas "formas constituyentes"

4. Indagar si Heid. considera a la percepción como forma originaria de constitución o propone otra forma originaria de constitución, en el caso de que hable de formas originarias.

5. Comparar, finalmente, el concepto que ambos autores tienen de la ontología.



## CAPITULO II LA DIFERENCIA ENTRE EL "SER AHI" Y LOS ENTES INTRAMUNDANOS COMO POSIBILIDAD DE CONSTITUCION TRASCENDENTAL

### 2.1. La existencia como la diferencia entre el "ser ahí" y los entes "ante los ojos"

Quisiera retomar algunos puntos expuestos en la *introducción* de la presente tesis y relacionarlos con lo expuesto en el *capítulo I*.

Heid. había señalado en una carta a H., fechada el 22 de octubre de 1927, que existe una "coincidencia inicial" entre sus planteamientos y los de H.:

... lo existente en el sentido de lo que usted llama "mundo" no puede ser aclarado en su constitución trascendental mediante un retroceso a lo existente de esa misma especie de ser.<sup>48</sup>

En el capítulo I habíamos resaltado que para H. el mundo no podía ser constituido desde sí mismo, porque la "realidad" y el "mundo" tienen sentido para una conciencia que los constituye. De este modo se requiere una instancia no "real" que constituya lo real. Por eso, podemos decir, se requiere de "otra especie de ser" distinta del mundo para "aclarar la constitución trascendental".

Nosotros sabemos que para H. esa "otra especie ser distinta del mundo" es la conciencia trl.

48 . Husserl. Edmund. *El artículo de la Enciclopedia Británica* p. 111.

En la carta mencionada Heid. nos indicará cual es la especie de ser que encierra la posibilidad de constitución trl. del "mundo":

¿Cuál es la especie de ser del ente en el cual el "mundo" se constituye? Este es el problema central del *Ser y el tiempo* —es decir, una ontología fundamental del "ser ahí". Se trata de mostrar que la especie de ser del ser-ahí humano es totalmente diferente a la de todos los demás entes y que ella, como la que es, encierra en sí precisamente la posibilidad de la constitución trascendental. 49

En este orden de cosas Heid. señalará dos puntos esenciales:

1. El mundo es constituido. Esto implica una coincidencia esencial: no se considera al mundo como "dado", no se presupone el mundo como trascendencia independiente del ente constituyente, sino que se considera que el mundo es algo constituido.

2. Hay un ente constituyente. En este sentido el mundo será constituido por un ente. Para Heid. este ente es "totalmente diferente a los demás entes", y "encierra en sí la posibilidad de constitución trl.",

Cuando revisamos estas referencias en relación con lo expuesto anteriormente (Cap.I), encontramos que las "coincidencias" son sustanciales. Sin embargo, cabe destacar que Heid. toma un camino distinto para fundamentar la posibilidad de la constitución trl. En este sentido, dirá:

La constitución trascendental es una posibilidad central de la existencia del sí mismo factico. Este, el hombre concreto, no es nunca en cuanto tal —en cuanto ente, un "hecho real (real) mundano", porque el hombre nunca está solamente ahí adelante, sino existe. Y lo "maravilloso" está en que la composición de

la existencia del ser-ahí posibilita la constitución trascendental del mundo positivo 50

Aquí, Heid. nos muestra sus coincidencias respecto de H., pero también señalará sus diferencias. Heid. al igual que H. considerará que la constitución trl. no puede depender de lo "real", depende de un ente que de sentido a lo "real". Para H. ese ente es la conciencia trl., para Heid. será el "ser ahí".

El "ser ahí" encierra la posibilidad de constitución trl. porque "nunca está ahí solamente delante. existe".

Así, la condición de posibilidad de constitución trl. está dada, para Heid., en el "ser ahí". Y nuestro trabajo consistirá en mostrar hasta qué punto el "ser ahí" conserva la idea de una conciencia trl., hasta qué punto Heid. describe actos constituyentes como los actos intencionales, las vivencias intencionales y sus respectivos correlatos constituidos, los objetos constituidos.

En el presente capítulo expondremos las características esenciales que distinguen al "ser ahí" del mundo, la definición de mundo, la relación entre los conceptos de mundo de H. y de Heid. y, por último, la posible constitución trl. para Heid.

### 2.1.1. La diferencia entre el "ser ahí" y el "ser ante los ojos"

Para Heid., el "ser ahí" no puede definirse a partir de una esencia que señale *géneros próximos y diferencias específicas*. La definición aristotélica es inadecuada para caracterizar el ser del

"ser ahí". Para Heid. la definición griega del "hombre" es inadecuada en la medida en que supone o presupone un concepto de "hombre" como "ser ante los ojos":

Los orígenes decisivos de la antropología tradicional y el hilo conductor teológico, indican que por el afán de obtener una definición de la esencia del ente "hombre", permanece olvidada la cuestión de su ser como "comprensible de suyo" en el sentido del "ser ante los ojos" de las restantes cosas creadas.<sup>51</sup>

De acuerdo con el significado del "ser ante los ojos", Heid. objetará a la tradición su concepto de "hombre" en tanto que ésta no caracteriza al "hombre" como un ser que tiene la peculiaridad de la existencia; para Heid. la existencia será el carácter propio que determina la esencia del "ser ahí".

Para Heid. no puede hablarse de la existencia del "ser ahí" como *presencia*, como "ser ante los ojos", como ser que sólo está ahí ubicado en el espacio y en el tiempo junto con los otros entes.

Lo que constituye al "ser ahí" como "ser ahí" es su existencia en cuanto es un "ser en el mundo", no un "ser ante los ojos":

La "esencia" de este ente está en su "ser relativamente a". El "qué es" (*essentia*) de este ente, hasta donde puede hablarse de él, tiene que concebirse partiendo de su ser (*existentia*). El problema ontológico es justamente el de mostrar que si elegimos el término de existencia para designar el ser de este ente, este término no tiene y no puede tener la significación ontológica del término tradicional *existentia*; *existentia* quiere decir ontológicamente "ser ante los ojos", una forma de ser que por esencia no conviene al ente del carácter del "ser ahí".<sup>52</sup>

51. Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*, p. 61

52. Heidegger, Martin. *Op. Cit.* p. 54.

Cuando Heid. afirma que "el 'qué es' del "ser ahí" tiene que concebirse partiendo de su existencia", no significa que su ser cambie de tal forma que el "ser ahí" deje de ser "ser ahí". Desde luego que Heid. delimitará, posteriormente, una diferencia de "cualidades" de existencias; la existencia propia e impropia, pero existir en forma propia o impropia no hace al "ser ahí" *ser más o menos* "ser ahí".

Probablemente decir que la esencia del "ser ahí" es su existencia significa que la existencia es el *a priori trascendental* o, dicho en los términos de Heid., la "existencia encierra la posibilidad de la constitución trascendental".

La condición de posibilidad de la constitución debemos buscarla en las estructuras de la existencia, no en estructuras cambiantes y relativas en el mundo, sino estructuras esenciales:

En esta (en la cotidianidad) deben ponerse de manifiesto, no estructuras accidentales y arbitrarias, sino estructuras esenciales, que se corroboren determinantes del ser en toda forma de ser del "ser ahí" fáctico".<sup>53</sup>

Con la existencia como característica esencial del "ser ahí" Heid. pretende asegurar la *diferencia* del "ser ahí" frente a otros seres o entes que están en el mundo.

Para Heid. era necesaria cierta ruptura con los planteamientos de la filosofía tradicional. La existencia es un rasgo peculiar del "ser ahí". Los demás entes no existen a la manera del "ser ahí": los demás entes son "ante los ojos":

<sup>53</sup>. Heidegger, Martin. *Op. Cit.* p. 27.

Evitamos la confusión usando siempre en lugar del término *existentia* la expresión exegetica "ser ante los ojos" y reservando el término de existencia, como determinación del ser, para el "ser ahí". 54

En la existencia del "ser ahí" debe mostrarse las características esenciales que constituyen su ser, debe mostrarse el modo de ser peculiar del "ser ahí", modo de ser que lo hace distinto de los otros entes:

Los dos esbozados caracteres del "ser ahí", la preeminencia de la "existencia" sobre la *essentia* y el "ser, en cada caso mío", indica que una analítica de este ente se halla ante un sector fenoménico de peculiar índole. Este ente no tiene nunca la forma de ser de lo simplemente "ante los ojos" dentro del mundo. 55

La diferencia entre el "ser ante los ojos" y el "ser ahí" radica en la existencia de este último. Si no atendemos esta diferencia de modos de ser, podemos correr el riesgo de concebir al "ser ahí" como un ente entre otros entes. Y si caracterizamos al "ser ahí" como un ente que *no* difiere de otros entes, entonces le suprimimos la posibilidad de la constitución trl.

Podemos decir, entonces, que "tener como carácter esencial la existencia" significa:

1. Ser diferente a los demás entes que tienen la forma de ser "ante los ojos"
2. Ser un ente que encierra la posibilidad de la constitución trl.

54. Heidegger, Martín. *Op. Cit.* p. 54.

55. Heidegger, Martín. *El Ser y el Tiempo*, p. 55.

El punto de partida de la *ontología fundamental* consistirá en el análisis de las estructuras de la existencia para mostrar los componentes esenciales de la misma y su diferencia frente al "ser ante los ojos".

Para Heid. el punto de partida del análisis de las estructuras de la existencia debe ser el análisis de la cotidianidad del "ser ahí" .

Segun Heid., la cotidianidad nos puede mostrar la forma inmediata de ser del "ser ahí" y las estructuras esenciales de la existencia:

De el (del "ser ahí") recibe la exegesis *ontológica* de este ente la indicación de desarrollar los problemas de su ser partiendo de la existencialidad de la existencia. Mas esto no puede querer decir construir el "ser ahí" partiendo de una posible idea concreta de la existencia. Justamente en el punto de partida del análisis, (...) debe ponerse al descubierto en su indiferenciada modalidad "inmediata" y "regular". Esta indiferenciación de la cotidianidad del "ser ahí" *no es una nada*, sino un carácter fenomenico positivo de este ente (...) llamamos esta cotidiana indiferenciación del "ser ahí" "termino medio", 56

A partir de la cotidianidad del "termino medio", de la cotidianidad en cuanto "actitud natural", en cuanto forma de ser "inmediata" y "regular" podemos describir la estructura de la existencia.

La estructura fundamental de la existencia es el "ser en el mundo". En este sentido, lo que hace diferente al "ser ahí" de otros entes, de los entes "ante los ojos", será el existencial "ser en el mundo".

Debemos anotar que Heid. hace una distinción entre *categoría* y *existenciario*; el uso de las categorías es apropiado cuando nos referimos a los entes que son "ante los ojos"; los existenciaros serán los conceptos para determinar una forma de ser propia y exclusiva del "ser ahí". El existenciario "ser en el mundo" denota, entonces, una forma de ser propia del "ser ahí"; el "ser ahí" es una especie de ser que no puede ser aprehendida con categorías como las cosas que son "ante los ojos". el "ser ahí" requiere de existenciaros como conceptos en los que son aprehendidos sus rasgos esenciales.

## 2.2. El "ser en el mundo" como posibilidad de constitución trascendental

A partir del análisis del "ser en el mundo" podemos mostrar la diferencia del "ser ahí" frente a los demás entes, podemos mostrar la posibilidad de la constitución trl.

De este modo en los siguientes apartados nos ocuparemos de mostrar la estructura general del "ser en el mundo".

En estos apartados mostraremos las primeras coincidencias y diferencias entre H. y Heid; la diferencia entre el concepto de "vivencia intencional" de H. y los existenciaros "curarse de" y "procurar por" de Heid.; la coincidencia entre el concepto de "mundo" para Heid. y "mundo" para H.. la coincidencia y diferencia entre el *yo trascendental* de H. y. el *si-mismo* y el *uno-mismo* de Heid. como posibles entes constituyentes del mundo.



2.2.1.. *La existencia como "ser en el mundo" y como la posible forma en que el mundo es dado originariamente*

Para Heid. el existenciario "ser en el mundo" comprende un fenómeno unitario dividido en tres partes: el "ser en", el "mundo" y el "quién es en el mundo".

Para Heid. el "ser en" del "ser en el mundo" no significa que el "ser ahí" se encuentre ocupando un lugar *en* el espacio y *en* el tiempo. Significa, más bien, la forma peculiar de *ser en el mundo*.

"Ser en" no es un estar pasivo en el espacio como presencia "ante los ojos". "Ser en" no es un "reposar sobre algo", "tener un sitio o un lugar", significa "curarse de", "habitar en"; "ser en" refiere a una acción, a una actividad de la existencia:

Por ser esencialmente inherente al "ser ahí" el "ser en el mundo", es su "ser relativamente al mundo" en esencia "curarse de". 57

El estar pasivo "ante los ojos" será propio de los entes que no son "seres ahí"; estos entes pueden estar "en algún lugar", "en algún sitio", pero el "ser en" del "ser ahí" no refiere a esa forma pasiva de estar "uno en otro", "uno junto a otro":

Estos entes cuyo ser unos "en" otros puede determinarse así, tienen todos la misma forma de ser, la del "ser ante los ojos", como cosas que vienen a estar dentro del mundo (...) "Ser en", en nuestro sentido, mienta por el contrario, una estructura del ser del "ser ahí" y es un existenciario. 58

57. Heidegger, Martin. *Op. Cit.* p. 70.

58. Heidegger, Martin. *Op. Cit.* p. 66.

Esta forma de ser nos muestra la peculiaridad óntica-ontológica del "ser ahí". Puesto que el "ser ahí" no se limita a *estar en* el espacio y el tiempo, será un ente que "habita con", se "cura de".

El "ser en el mundo" del "ser ahí" se ha dispersado y hasta desplazado en cada caso ya, con su facticidad en determinados modos de "ser en". La multiplicidad de tales modos de "ser en" puede mostrarse por vía de ejemplo con la siguiente enumeración: tener que ver con algo, abandonar y dejar que se pierda algo, encargarse y cuidar de algo, emplear algo, emprender, imponer, examinar, indagar, considerar exponer, definir (...) Estos modos de "ser en" tienen la forma del "curarse de" 59

De este modo el "ser en" no define una situación espacial sino una forma de ser; el "ser ahí" no es un ente que está "ante los ojos", el "ser ahí" es un ente que existe, que se "cura de" y "procura por". El "ser en" refiere al existencial "curarse de", porque el "ser ahí" es esencialmente, dirá Heid., "cura". El fenómeno de la "cura" debe comprenderse en las expresiones del "curarse de" y "procurar por"

Para Heid. el "curarse de" debe mostrar dos elementos:

1. Debe mostrar "aquello por lo cual" el "ser ahí" se "cura de", y
2. Aquellos medios que utiliza para "curarse de".

El "curarse de" será siempre una forma de ser de todo "ser ahí". El "ser ahí" no podrá "salir" o "evadir" su "curarse de". El "ser ahí" se "cura de" por una necesidad esencial. El "curarse de" conforma una característica esencial. En este contexto podemos

59. Heidegger, Martin. Op. Cit. p. 69

decir que el "curarse de" es el *a priori* de la existencia. Sin el "curarse de" no existiría el "ser ahí".

El "ser ahí" requiere, en la necesidad de "curarse de", de algo que le permita "despachar la obra", "realizar la obra". El "ser ahí" es un ente que "anda" por el mundo. "ve en torno" de sí para usar aquello que le permita realizar una obra. Por ejemplo, requiere de un instrumento que le sirva para coser un zapato. Debe "curarse de" producir un zapato "para" calzar y no "encontrarse" en estado precario.

Los entes tendrán sentido en la "cura". Así, sólo porque hay necesidad de "curarse de" algo, los entes tendrán sentido como útiles que sirven para algo. Por ejemplo, un zapato servirá como zapato, será útil, sólo si hay necesidad de "curarse de" no encontrarse en forma precaria. El zapato se convierte en el "útil" en la medida en que "sirve para" "curarse de" algo. El "útil" se convierte, según Heid., en un "ser a la mano". Todos los entes serán utilizados por el "ser ahí" en su andar por el mundo "curándose de":

A la forma de ser del útil, en que éste se hace patente a sí mismo, la llamamos "ser a la mano"...Pero el "andar" manipulando y usando no es ciego, tiene su peculiar forma de ver, que dirige el manipular y le da esa específica adaptación a las cosas que posee.<sup>60</sup>

En esta descripción del existencial "ser en", "curándose de", Heid. nos muestra que los entes no tienen un sentido propio o un sentido dado por sí mismos; su *ser* útil, su "servir para" como

60. Heidegger, Martin. *Op. cit.* p.83.

"ente a la mano" depende del "ser ahí"; el "ser ahí" "dirige el manipular" y da específica "adaptación a las cosas que posee".

Por otra parte, los útiles no están dados en forma aislada. Cada útil depende del uso que se le da. El martillo o el zapato están siempre "referidos a" alguna utilidad. Si tienen sentido en nuestro mundo, es decir, si tienen sentido en nuestro andar cotidiano es porque están "referidos a" una necesidad. El ente tiene sentido, mientras y solo mientras este referido al "curarse de". La "referencia", el hecho de que los útiles y los "seres a la mano" están "referidos" al "curarse de", implica que son útiles que tienen un sentido para el "ser ahí" en su mundo:

La "constitución del útil" que tiene lo "a la mano" era, se mostró, una constitución de "referencia"...El "para qué" de un "servir para", el "ser empleable" diseñan en cada caso la concreción de la referencia. 61

Es importante señalar que los útiles no son determinados útiles por tener "propiedades" como cosas, sino que son útiles que, en principio, están dados en la "referencia". Lo que da soporte ontológico al ente es la referencia, el sentido que tiene para el "ser ahí". Pero, a la vez, hay que reiterar que esa referencia depende siempre del "curarse de". Los útiles, entonces, son dados como tales si y sólo si hay necesidad de "curarse de". Incluso, dirá Heidegger, la naturaleza no puede ser *La Naturaleza* si no se encuentra referida al "curarse de":

Pero la naturaleza no debe comprenderse aquí como lo "no más ante los ojos", ni tampoco como el "poder de la naturaleza". El bosque es parque forestal, la montaña cantera, el río fuerza hidráulica, el viento es "viento en las velas". Con el

61. *Ibidem.* p. 98.

descubierto "mundo circundante" hace frente la así descubierta "Naturaleza" . 62

Cuando el "ser ahí" requiere del útil para "curarse de", conformará al útil como un "ser a la mano", como un ser que sirve "para algo". Cuando el "ser ahí" toma el útil y le da validez como útil que "sirve para algo", cuando acepta o reitera su "utilidad" se dice que el "ser ahí" guarda conformidad con el útil que "sirve para":

El ser de lo "a la mano" tiene la estructura de la referencia — quiere decir: tiene en sí mismo el carácter del "ser referido". El ente es descubierto en cuanto que, como ente que él es, es referido a algo. Uno se conforma con él en algo... La conformidad implica: "conformarse con" algo "en" algo. La relación "con...en" es lo que indica el término de referencia. 63

No hay para Heid. entes dados en forma independiente del "ser ahí".

Incluso el espacio no es considerado como algo dado "ante los ojos" sino como algo conformado por el "ser ahí" en su cotidiano "curarse de":

El permitir que hagan frente dentro del mundo entes, constitutivo del "ser en el mundo", es un "dar espacio". Este "dar espacio", que llamamos también "espaciar", es el dar libertad a lo "a la mano" en su espacialidad... Si en cuanto "curarse de" el mundo, "viendo en torno", puede el "ser ahí" "trasladar", "apartar" y "colocar", es tan sólo porque a su "ser en el mundo" es inherente el "espaciar" comprendido como existencial. 64

62. *Ibidem*. p. 84.

63. *Ibid.* p. 98.

64. Heidegger, *Op. Cit.* p. 127.

Cabe destacar aquí que para Heid. decir que el "ser ahí" es espacial no significa que el "espacio es en el sujeto", sino que el "ser ahí" "conforma" el espacio. "hace" el espacio en su cotidianidad. El mundo —dirá Heid— no es en el espacio, sino que el espacio *es* en el mundo, en tanto que el "ser ahí" abre el espacio.<sup>65</sup>

La caracterización que hemos expuesto aquí puede sugerirnos una relación con la *conciencia trl* y con la *constitución trl*.

Recordemos que en las vivencias intencionales los objetos son constituidos por y para la conciencia. Algunas vivencias como las de "exponer", "definir", "emprender", que señala Heid. como ejemplos del "curarse de", serán actos constituyentes para H., en tanto que son "vivencias de algo", en tanto que implican un "emprender...algo", "definir...algo", "exponer...algo"; lo que nos hace suponer que si mostramos que el existenciario "curarse de" es un existenciario *intencional*, entonces podemos mostrar que efectivamente hay un ente constituyente del mundo, hay un ente para el cual el mundo tiene sentido como mundo, en cuanto que es constituido por ese ente.

El "ser ahí" en su cotidiano "curarse de" utiliza los entes dándoles un sentido. El zapato, en nuestro ejemplo, no tiene sentido por sí mismo, su sentido es dado en el "curarse de" producir un zapato para no estar en forma precaria. El posible "objeto intencional" del "curarse de" es el objeto constituido por el "ser ahí". Podemos preguntarnos; ¿podrían encontrarse útiles en

---

65. Cfr. *Ibidem*.

cuanto tales sin la existencia del "ser ahí"?, ¿podría tener sentido el zapato para un ser distinto del "ser ahí" que *no lo utiliza como zapato?*

Así, por ejemplo, si el "ser ahí" requiere de un ente para martillar, entonces el ente martillo tendrá sentido como tal, como martillo. El "martillo" depende del "uso" que el "ser ahí" le da:

El martillar no se limita simplemente a tener un saber del carácter del útil del martillo, sino que se ha "apropiado" este útil como *más adecuadamente no es posible.* 66

En este contexto puede entenderse que la forma *adecuada* en que el útil le es *dado* al "ser ahí", o dicho en términos de Heid. "apropiado", no será el *saber* como vivencia, sino el *usar* como "curarse de", el martillar.

Ciertamente los entes sólo tienen sentido para el "ser ahí" cuando están referidos al "curarse de" del "ser ahí". Pero, ¿esto implica ya una constitución trl. del ente?, el usar los entes y darles el sentido de útiles o "seres a la mano", ¿implica una constitución trl?

Hasta ahora no hemos visto ni referencias a las estructuras noéticas, ni referencias a las vivencias en que se constituye el ente: hasta aquí Heid. no ha propuesto vivencias en las que se de originariamente el ente, por ejemplo, la percepción.

Por otra parte, no hay que descartar la posibilidad de que Heid. hable de un ente constituyente, un ente que aporte el sentido al mundo, pero que no se refiera a vivencias como unidades de sentido, sino a ciertos existenciales que dan sentido al ente en

66. Heidegger, Martin, *Op. Cit.* p. 82.

cuanto tal. Esto puede revisarse en el capítulo III del presente trabajo; ahí hacemos una exposición de los existencialistas del "encontrarse", del "comprender" y del "interpretar" como *formas originarias* en las que el objeto es dado al "ser ahí".

Atendiendo a esto último, podemos pensar que el "curarse de" implica un acto en el que "algo" tiene validez de ser como "algo" para el "ser ahí". Así, por ejemplo, la naturaleza es un "algo" que tiene validez de ser "fuerza hidráulica" o "viento en las velas", tiene un sentido y ese sentido, "fuerza hidráulica" o "viento en las velas", no le es dado por sí misma; ese sentido es "aportado" por la existencia fáctica del "ser ahí", por su "curarse de". ¿Puede la naturaleza tener el sentido de "viento en las velas" o "fuerza hidráulica" sin el "curarse de" del "ser ahí"? ¿Es efectivamente el "curarse de" un acto constituyente del ente, una forma de dar sentido al ente?

#### 2.2.2.. *Los conceptos de mundo y mundo intramundano.*

Si intentamos ubicar el mundo como un horizonte espacio-temporal en el que el "ser ahí" se encuentra junto con otros entes, en el que el "ser ahí" simplemente *está ahí*, "ante los ojos", nuestra ubicación será inadecuada. Para Heid. el fundamento del mundo no refiere ni a un lugar, ni a una situación espacio-temporal. Para Heid. el fundamento del mundo implicará que la existencia del "ser ahí" tiene como carácter inherente el "ser en el mundo"; el "ser ahí", dirá Heid., no "está en" el mundo, el "ser



ahí" es mundano. La mundanidad del "ser ahí" será la base ontológica del mundo.

Esta caracterización del "ser ahí" como ser-mundo, ser-mundano, será fundamental para Heid.

En su cuestionamiento a la idea de mundo de Descartes 67 Heid. nos mostrara que si partimos del *ego cogito* separado del mundo, dificilmente podriamos recuperar el concepto de mundo, nos encontrariamos ante la dicotomia ego-mundo, ante la separacion sujeto-objeto. Se debe, segun Heid., comenzar por mostrar que el "ser ahí" no puede separarse del mundo y el mundo no está separado del "ser ahí".

Puesto que el mundo no es un horizonte espacio-temporal, sólo le corresponde ser un elemento estructural del propio "ser ahí". El mundo debe entenderse como un caracter que sólo le es propio al "ser ahí". Sólo el "ser ahí" es mundano. La mundanidad define la forma de ser del "ser ahí". Y esta forma de ser es, como deciamos anteriormente, la cura.

En este sentido se puede decir que sólo porque el "ser ahí" es cura, sólo porque el "ser ahí" se "cura de" y "procura por", puede decirse, entonces, que el "ser ahí" es mundano. La mundanidad del "ser ahí" se define como el cotidiano "curarse de" y "procurar por". Sólo al "ser ahí" le es propio el "curarse de" y el "procurar por". En este contexto se puede decir que sólo el "ser ahí" *es en el mundo*.

"Mundanidad" es el concepto ontológico y mienta la estructura de un elemento constitutivo del "ser en el mundo". Pero ya sabemos que este es una determinacion existencial

67. Cfr. Heidegger, Martín *Op. Cit.* p. 103

del "ser ahí". La mundanidad es, según esto, ella misma un existenciario (...). El "mundo" no es ontológicamente una determinación de *aquellos* entes que el "ser ahí" por esencia no es, sino un carácter del "ser ahí" mismo. 68

Para Heid. el mundo es un carácter propio del "ser ahí" y puede describirse como "ser mundano". Hay "mundo" porque el "ser ahí" es mundano, porque el "ser ahí" se "cura de" y "procura por". Para Heid. el mundo deja de ser un horizonte espacio-temporal, y el "ser ahí" deja de ser aquel sujeto que se puede agregar secundariamente al mundo. Mundo y "ser ahí" quedan integrados en la mundanidad.

Como resultado del "curarse de" habíamos afirmado que todo útil tiene sentido de acuerdo con la forma en que es dado para el "ser ahí", es "apropiado" por el "ser ahí" en el manipular del "curarse de". Todos los útiles se encuentran referidos a las formas en que el "ser ahí" se "cura de": un útil tiene sentido como un ente que "sirve para". El "servir para" será la referencia que conforma al útil. Cabe decir, la totalidad de referencias adquieren su significado cuando se descubre el "para qué último del útil". En nuestros ejemplos, el zapato es para calzar, calzar para que el "ser ahí" no se encuentre en forma precaria. El para qué último del útil es lo que determina su sentido; el zapato es para que el "ser ahí" no se encuentre en forma precaria.

La significatividad del útil, sus referencias "para", estarán dadas por el "ser ahí". El "ser ahí" en su "curarse de" *comprende* la totalidad de referencias y en este *comprender*, que significa dejar abierto al ente en cuanto tal, conformará al mundo.

68. Heidegger, Martin. *Op. Cit.* p. 77.

Sin embargo, puede preguntarse, ¿qué ocurre con los entes que no son como el "ser ahí"? ¿Estos entes también son mundanos? En la medida en que Heid. elige como carácter propio del "ser ahí" el ser mundano, los entes que no son como el "ser ahí" no podrán ser llamados mundanos, estos entes serán intramundanos:

El término derivado "mundano" mentará, entonces, una forma de ser del "ser ahí" y nunca una de los entes "ante los ojos" "en" el mundo. A estos entes los llamamos pertenecientes al mundo o intramundanos.<sup>69</sup>

Decíamos, en su cotidiano "curarse de" el "ser ahí" da sentido a los entes en cuanto útiles que "sirven para"; estos útiles son *intramundanos* en el entendido de que tienen sentido para el "curarse de" del "ser ahí". Así, "pertenecer al mundo" quiere decir tener sentido para el "ser ahí".

La *naturaleza* es algo que se encuentra referida al "curarse de" del "ser ahí" y, como tal, es un ente *intramundano*:

La naturaleza es —comprendida ontológica-categorialmente— un caso límite del ser de los posibles entes intramundanos. A los entes naturales solo puede descubrirlos el "ser ahí" en un modo determinado de su "ser en el mundo".<sup>70</sup>

Incluso podemos hablar del espacio como *espacio-intramundano*, como perteneciente al mundo, a la mundanidad del "ser ahí" que "abre", que "conforma" el espacio intramundano:

*Ni el espacio es en el sujeto, ni el mundo es en el espacio.* El espacio es, antes bien, "en" el mundo, en tanto que el "ser en el mundo", constitutivo del "ser ahí", ha abierto un espacio.<sup>71</sup>

69. *Ibid.* p. 78.

70. *Ibidem.*

71. *Ibid.* p. 127.

El espacio visto como algo abierto por el "ser ahí" significará que sólo tiene sentido para el "ser ahí". Las distancias cotidianas; la "lejanía" y la "cercanía", los tiempos cotidianos, "una media hora", "el tiempo que tarde el transporte en llevarnos", tendrán sentido como "medidas" intramundanas, como "medidas" que tienen sentido para el "ser ahí". La distancia *intramundana* entre dos puntos será relativa al tiempo *intramundano* y el tiempo *intramundano* será relativo a los útiles que sirven para transportarse *intramundanos*.

Podemos entender, entonces, el concepto de mundo como un existencial del "ser ahí", como el "curarse de" del "ser ahí", como la mundanidad en la que los entes nos son dados como entes intramundanos, como la mundanidad en la que los entes nos "salen al encuentro" \*;

Para Heidegger, el mundo no puede entenderse como la totalidad de las cosas reales conocida de un modo indeterminado, sino como la condición ontológica para que los entes intramundanos nos salgan-al-encuentro. (*begegnen*). Esta salida-al-encuentro es correlativa de las diferentes formas de dirigirnos-a (*Zugang*). La forma de dirigirnos-a tiene el carácter existencial ontológico del ocuparse-de (*Besorgen*).<sup>72</sup>

¿Hay coincidencia entre el concepto de mundo para Heid. y el concepto de mundo para H.?

\*. Cabe decir que el "salir al encuentro" refiere al "estado de abierto" del "ser ahí" y a lo que Heid. llama "descubrimiento" del ente en cuanto tal. Heid. no habla literalmente del "ser ahí" como ente "constituyente", sino más bien como un ente que "descubre a los entes". Este "ser descubridor" será analizado posteriormente. Ver más abajo *capítulo III*.

72. Bengoa Ruiz de Azua, Javier. *De Heidegger a Habermas*. "Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea". p. 49.

H. no tiene tanto interés \*\*, como Heid., en realizar un análisis del mundo como mundo correlativo de la actitud natural, como el mundo en que habita el yo-empírico; para H. el interés fundamental debe centrarse en las *condiciones de posibilidad* del mundo y no en el mundo empírico.<sup>73</sup>

Para H., como decíamos en el capítulo I, el mundo es correlativo a la actitud natural; el mundo es aquel horizonte espacio-temporal de toda posible experiencia natural. El mundo es algo que "está ahí" y que el yo empírico experimenta:

Tengo conciencia de un mundo extendido sin fin en el espacio y que viene y ha venido a ser sin fin en el tiempo.<sup>74</sup>

Pero el mundo no sólo es "algo" que descubro "ahí adelante", sino que también "yo mismo me encuentro" en el mundo, "estoy en el mundo"; en el mundo hay cosas, bienes, valores, otros sujetos; el mundo es un mundo común del "nosotros", nuestro mundo:

Acerca de todo esto nos encontramos con los prójimos, poniendo en común una realidad espacial y temporal objetiva como el *mundo circundante de todos nosotros, que está ahí y al que pertenecemos nosotros mismos*.<sup>75</sup>

\*\* . Cabe recordar que aquí solo consideramos las obras que H. publicó, ya que en el tomo II, de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, obra que actualmente traduce el Mtro. Antonio Zirión, si se ocupará de analizar el mundo como correlativo de la actitud natural.

73. Cfr. Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. p. 69.

74. Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. p. 64.

75. Husserl, Edmund. *Op. Cit.* p. 68.

Sin duda la forma en que *el yo empirico pertenece* al mundo es distinta a la forma en que pertenecen los restantes entes que no son como el yo-empírico. Los entes siempre son constituidos por las vivencias intencionales. El yo-empírico también tendrá una forma de ser en el mundo distinta a los demás entes. Finalmente la conciencia trl., en la actitud natural, constituye al mundo natural y al mundo circundante. Pero hay tantos mundos posibles como actitudes pueda haber; así, por ejemplo, las ciencias constituyen al mundo de una forma distinta al yo-empírico. El mundo circundante es constituido por la conciencia trl. en la actitud natural, y el mundo físico, por ejemplo, es constituido en forma distinta por las ciencias. De ahí que en H. también habrá distintos mundos para distintas subjetividades constituyentes.

En el mundo de la percepción encontramos cosas, animales, hombres y a uno mismo. Pero yo, además de ser un objeto del mundo-de-la-vida, soy un sujeto para el mundo-de-la-vida, pues este aparece en mis actos de percepción, valoración, decisión, etc., gracias a los cuales las cosas reciben su sentido de ser como cosa material, utensilio, objeto cultural, animal, etc.76

Podemos decir que también en H. los entes y el yo-empírico no tienen la misma forma de "ser en" el mundo, los entes siempre son constituidos por el yo trl. Pero, cuando vivo en "actitud natural", constituyo un mundo natural y me constituyo como sujeto en el mundo natural:

Pero el mundo *natural*, el mundo en el sentido habitual de la palabra, está *constantemente para mí ahí* mientras me dejo vivir naturalmente. Mientras este es el caso, estoy "en actitud natural"; es más, ambas cosas quieren decir exactamente lo mismo. 77

76. Bengoa Ruiz De Azúa. *Op. Cit.* p. 47.

77. Husserl, Edmund. *Op. Cit.* p. 67.

Cabe decir que Heid. insistirá en delimitar una diferencia.

Heid. insistirá en diferenciar dos formas de ser en el mundo; el "ser ahí" es un ser que se "encuentra" en el mundo, se "cura de" y "procura por". el "ser ahí" da sentido a los entes en su "curarse de", pero los entes que usa para "curarse de" no tienen su misma forma de ser. Así, los entes no "son en el mundo", tienen sentido para el "ser ahí" en su "curarse de"; así, los entes que tienen sentido para el "ser ahí" serán entes *intramundanos*. *Intramundano* significa que el ente tiene sentido para el "ser ahí" como útil que "sirve para", el ente recibe sentido de la "cura". Así, a pesar de que el "ser ahí" es inseparable del mundo no tendrá la misma forma de ser que los entes *intramundanos*.

Si el "ser ahí" fuera intramundano, recibiría sentido de un ente intramundano, y como hemos visto ya en la carta a H. (referida en la *Introducción* de nuestro trabajo y en el comienzo de este *Cap.*), para Heid. el mundo no recibe sentido de un ente que sea de la misma especie de ser del mundo.

Así, mientras que para H. el "mundo" estará siempre fundado en la subjetividad trl.; hay mundo porque las vivencias del yo constituyen a los entes y les dan sentido, para Heid. el "mundo" estará fundado en la mundanidad del "ser ahí": hay mundo porque el "ser ahí" es mundano, el "ser ahí" es "cura", y en el "curarse de" adquiere sentido los entes mundanos.

Esta diferencia entre los conceptos de "intramundano" y "mundo" radicará, según Biemel, en que H. trata de mostrarnos las condiciones de posibilidad del mundo desde la conciencia trl., desde el "ego puro", y Heid. intentar  mostrarnos un análisis de las *condiciones de posibilidad* del mundo desde la existencia misma, desde el "ser ahí" concreto:

Así pues, mientras que Husserl separa el ego trascendental del mundo para mantenerlo puro de todo lo mundano, para Heidegger el ser-ahí es aquel ente que antes que nada abre el mundo, precisamente en tanto que lleva o compele a todo ente al ámbito de la patencia. Esta referencia al mundo (...) es tan esencial que Heidegger define al "ser ahí" precisamente como "ser-en-el-mundo", donde, sin embargo, "ser-en-el-mundo" nunca jams quiere decir el mero encontrarse entre otros entes (lo que el término mienta usualmente y también en Husserl). (...) El "yo puro", pues, tiene que ser para Heidegger en cierta forma un no-concepto, una abstracción artificiosa que impide aprehender al hombre en su totalidad y en su existencia concreta. 78

Aparentemente hay diferencias entre ambos autores. Por un lado, en tanto que Heid. tiene el interés —según Biemel— de "aprehender al hombre en su totalidad y en su existencia concreta", no puede separar, con fines analiticos o "artificialmente abstractos" al "ser ahí" de su mundanidad, de su "ser en el mundo", de su cotidiano "curarse de" y "procurar por", de su ser, la cura. Pero, por otro lado, —según Biemel— H. depurar  al yo del mundo y "separar  al ego trl. del mundo para mantenerlo puro de todo lo mundano". Sin embargo, estas posibles diferencias tienen que ser valoradas en su justo sentido. Así, cabe mencionar, desde ahora, que en las *Meditaciones cartesianas*, particularmente en la *Quinta*

78. Biemel, Walter. "El articulo de Husserl y las anotaciones de Heidegger". Tomado de, Husserl, Edmund. *El articulo de la enciclopedia britanica*, p. 176-177.



*Meditación*, H. nos mostrara que además de la *reduccion trl.* podemos efectuar una *reduccion especial* en la que el "yo" no estará separado del "yo concreto", sino que, por el contrario, la reducción nos muestra al "yo propio", al "yo corporeo" y al "yo concreto" junto con su mundo *primordial*:

Husserl lleva aun mas lejos la investigación de la constitución. El yo nunca es incorpóreo. En los actos constitutivos debe hacerse evidente que el yo se encuentra, en todos los grados de la autoobservación, «apareado» (*ge paart*) a elementos psicofísicos.<sup>79</sup>

Hay que revisar, entonces, la idea de que H. parte de una "abstracción artificiosa": en todo caso, hay que mostrar qué significa "abstracción" para H. y en qué sentido y en qué contexto hace "abstracciones".<sup>80</sup>

Así, pues, hay coincidencia en la necesidad de que el mundo deba ser aclarado en su constitución trl. por una especie de ser distinta al "mundo" mismo. Hay coincidencia en el concepto de constitución. Pero, habría que proponer dos cuestiones para seguir investigando:

(1) Por una parte, Heid. tratara de agudizar la diferencia entre el "ser ahí" y los entes que no tienen su misma forma de ser al utilizar para el "ser ahí" el término "ser en el mundo", y para los entes que no tienen la forma de ser del "ser ahí", el concepto

79. Cfr. Szilasi, Wilhelm, *Introducción a la fenomenología de Husserl*, Edit. Amorrortu, Traduc. Ricardo Maliandi, Buenos Aires Argentina, 1973, p. 133.

80. Hemos preferido exponer el asunto del yo concreto, del mundo primordial y la caracterización de la abstracción, a la luz de la Quinta meditación cartesiana en el punto "2.3.4. La Quinta meditación cartesiana y el yo concreto" del presente capítulo.

"ser intramundano". Pero habría que anotar que esta distinción tiene importancia para Heid. en la medida en que su propuesta de que el "ser ahí" es un "ser en el mundo" corre el riesgo de perder la posibilidad de constitución trl.

(2) Por otra parte, queda abierta la pregunta de qué tan válido es identificar el "yo puro", el "yo trl." con una simple *abstracción*.

Así, si el interés de Heid. es mostrarnos al ser del "ser ahí" en su existencia fáctica, en su cotidianidad, entonces Heid. no intentará acceder a una región trl., no recurre a la *epojé fenomenológica* como forma de acceso a la región de la constitución trl.

### 2.2.3. Diferencia entre el "ser ahí" y el yo de la fenomenología pura

Hay que decir de principio que el asunto fundamental del yo no es, para Heid., un asunto de "identidad", de certeza del yo en la *reflexión inmanente*, el asunto del yo refiere, antes bien, al asunto de la *misidad*, al asunto del sí mismo propio.

Así como hay una división en el concepto del mundo, el mundo propio del "ser ahí" y el mundo intramundano, también habrá una división en el "ser ahí"; el "ser ahí" en cuanto *si-mismo* y el "ser ahí" en cuanto *uno-mismo*.

Anteriormente hacíamos una referencia a Biemel en la que éste reiteraba el interés principal de Heid.; la "aprehensión del hombre en su totalidad y en su existencia concreta". Debemos decir que

esta necesidad de aprehensión implicará también mostrar al "yo" en su existencia concreta.

El existenciario "ser en el mundo" alcanza su comprensión "total" en la respuesta a la pregunta ¿quién es el "ser ahí"? Heid. no se pregunta ¿qué es la conciencia? o ¿qué es el yo?, se pregunta ¿quién es el "ser ahí"?

En algunos pasajes del *Ser y el Tiempo* Heid. dirá que el "ser ahí" "es un ente que en cada caso soy yo mismo; el ser del "ser ahí" es en cada caso mío".<sup>81</sup>

Sin embargo, para Heid. la afirmación; "el ser ahí" es en cada caso mío", "yo mismo" soy el "ser ahí", puede resultar inadecuada en la concreción de la existencia.

Para Heid. el "quién" cotidiano del "ser ahí" puede no ser "en cada caso mío"<sup>82</sup>. Puede ser que el "ser ahí" en su cotidianidad no sea "yo".

Según Heid. si queremos saber quién es el "ser ahí" en su cotidianidad, no lo mostraremos en la simple *percepción refleja del yo*:

Dentro del presente cuerpo de una analítica existencial del "ser ahí" fáctico se suscita la cuestión de si dicho método de darse el yo abre el "ser ahí" en su cotidianidad, abre en general el "ser ahí". ¿Es de suyo comprensible *a priori* que el acceso al "ser ahí" haya de ser una simple reflexión perceptiva sobre el yo de los actos? <sup>83</sup>

Cuando Heid. habla de "dicho método" se refiere a la "fenomenología formal de la conciencia"<sup>84</sup>; en la que el "yo" puede

81. Heidegger, Martin. *Op. Cit.* p. 130.

82. *Ibid.* p. 131.

83. *Ibidem.*

84. *Ibidem.*

ser captado en la reflexión inmanente. Heid. se cuestiona si éste método "abre" el "ser ahí" en su cotidianidad, se cuestiona por la posibilidad de que en la reflexión perceptiva sobre los actos se pueda tener "acceso" al "ser ahí".

Ahora bien, recordemos que para H. la reflexión inmanente da por resultado la captación del propio yo trl., pero no pretenderá captar al yo en su *cotidianidad*. Sin embargo, la reducción trl., no hay que olvidarlo, sí captará al yo en su "ser propio" y "concreto". Lo que tenemos que verificar, en todo caso, es si el "yo concreto" de la fenomenología pura *coincide* con la *existencia cotidiana* del "ser ahí", a pesar de que ambos conceptos refieren a lo "concreto", bien podría ser que justo lo "concreto" sea entendido en diferente forma por ambos autores.

H. no trataba de mostrar las condiciones de posibilidad del mundo en la cotidianidad de un ente que por esencia es "en el mundo"; trataba de mostrar esas condiciones de posibilidad en la conciencia trl. Esto hay que considerarlo para no atribuir a H. la respuesta *equivoca* a un problema que no se planteó.

En consecuencia, como Heid. tiene el interés de "captar" al yo en su cotidianidad, el "método de acceso" mencionado no será adecuado para responder a la pregunta ¿quién es el "ser ahí"?, para acceder hasta el ser del "ser ahí" concreto:

El "yo" sólo debe comprenderse en el sentido de un provisional *índice formal* de algo que quizá se desemboce como su "contrario" dentro del orden de fenómenos relativos al ser en el caso, sin que el "no-yo" quiera decir en manera alguna otro tanto que un ente por esencia privado del "ser yo", sino mienta una determinada forma de ser del "yo" mismo, por ejemplo la pérdida de "sí mismo". 85

85. Heidegger, Martin. *Op. Cit.* p. 132.

Heid. no niega el "yo", solo lo concibe como un *índice formal*; podemos decir, como una abstracción que no muestra al ser del "ser ahí" en su cotidianidad. Así, la "pérdida de sí mismo" sólo es una forma de ser del "yo" mismo en la cotidianidad. Habría que decir que el hecho de intentar mostrar al yo en su existencia concreta no implica negar al yo como yo trl., como yo constituyente, implica mostrar determinaciones concretas si, pero podemos considerar al yo concreto, al yo-empírico o al yo trl., y en todo caso siempre hablamos del yo constituyente.

Para mostrar en forma adecuada el "quién" del "ser ahí" en su cotidianidad no se debe tomar como punto de partida la reflexión inmanente, sino la exégesis de la existencia en la cotidianidad; mostrando la forma de ser del "ser ahí" en la cotidianidad:

Si sólo *existiendo* es el "ser ahí" en cada caso su sí mismo, entonces piden tanto la constancia del "sí mismo", cuanto su posible "estado de ser no sí mismo", que se plantee la cuestión de un modo ontológico existencial, como el único acceso adecuado a los problemas entrañados por ella. 86

Podemos decir que el "ser ahí" no será analizado desde la reflexión inmanente, ni desde la reducción trl., el "ser ahí" se mostrará en su facticidad, en su existencia concreta. Podemos saber quién es el "ser ahí" concreto en su cotidianidad y mostrar su cotidiana forma de ser en el mundo.

En este contexto dirán algunos interpretes, como Peñalver, que hay una supuesta "ruptura" en el planteamiento de ambos autores, en la medida en que:

86. *Ibid.*, p. 133.

El Dasein no es el cogito, no es la autoconciencia autopensante en cuya certeza se apoya la filosofía moderna desde Descartes hasta Husserl.<sup>87</sup>

¿El hecho de que Heid. muestre al "ser ahí" en su cotidianidad, en su facticidad, será motivo suficiente para pensar que Heid. niega la función constituyente de la conciencia trl.?

Expondremos ahora el resultado que arroja el análisis ontológico de la existencia respecto al "quién" del "ser ahí" cotidiano.

Para Heid. el existenciario que responde a la pregunta del "quién" del "ser ahí" es el "ser con".

El existenciario "curarse de" muestra la forma inmediata y cotidiana en la que el "ser ahí" es en el mundo. En el "curarse de" el "ser ahí" descubre los entes como útiles, como "seres a la mano". Para Heid. el "ser ahí" no se "cura de" en forma aislada o solitaria, el "curarse de" refiere siempre a otro "ser ahí":

La "descripción" del inmediato mundo circundante, por ejemplo, del mundo del trabajador manual, arrojó este resultado: que con el útil que se encuentra en el trabajo *hacen frente concomitantemente* los otros a quienes se destina la obra del trabajador.<sup>88</sup>

El *concomitante* no significará que el "ser ahí" es con otro "ser ahí" en un horizonte espacio-temporal; significará, antes bien, que compartimos los "seres ahí" un mundo común.

El existenciario "ser en" se transforma en el existenciario "ser con": no se es "en el mundo" en el "curarse de" en forma

87. Peñalver, Patricio. *Del Espíritu al Tiempo*. "Lecturas del «Ser y el Tiempo» de Heidegger, p. 117.

88. Heidegger, Martin. *Op. Cit.* p. 133.

aislada, sino que se es "en el mundo" en relación con otro "ser ahí". El "ser ahí" siempre estará relacionado *con otro* "ser ahí".

Sin embargo, cuando Heid. describe el significado del "ser con" otro "ser ahí" en la cotidianidad, descubre que este existenciario define al "yo" en la proyección que éste mismo tiene de sí mismo en el otro. El otro no refiere a la "totalidad de los restantes fuera del yo, en la que se destaca el yo"<sup>89</sup>. El otro "ser ahí", dira Heid., soy yo mismo, es *uno mismo*:

...los otros son, antes bien, aquellos de los cuales regularmente *no* se distingue uno mismo, entre los cuales es también uno. Este "ser ahí" "también" con ellos no tiene un carácter ontológico de un "co-ser" "ante los ojos" dentro del mundo. El "con" es algo que tiene la forma de ser del "ser ahí", el "también" mienta la igualdad de ser, en el sentido del "ser en el mundo" "curándose de" y "viendo en torno".<sup>90</sup>

El "curarse de" refiere a la forma en que el "ser ahí" se relaciona con los entes que no tienen su forma de ser. Cuando el "ser ahí" se relaciona con otros "seres ahí" no se dirá que se "cura de" ellos; pues esto implicaría que los utiliza como "seres a la mano", que "sirven para". Cuando el "ser ahí" se relaciona con otros "seres ahí" no se "cura de" ellos, sino "procura por" ellos:

También el *curarse de* alimentar y vestir, el cuidar el cuerpo del enfermo es "procurar por". Mas esta expresión la comprendemos como término técnico para designar un existenciario, paralelamente al ejemplo del "curarse de".<sup>91</sup>

En la cotidianidad del término medio el "ser ahí" tiene diferentes posibilidades de "procurar por"; puede ser indiferente

89. *Ibid.* p. 134.

90. *Ibidem.*

91. Heidegger, Martin. *Op. Cit.* p. 137.

ante el otro. puede ser deficiente. puede "ser uno para otro", "uno contra otro", dominador del otro, ser atento, liberador, etc.

En su "ser con" el "ser ahí" es siempre ya "por mor de otros" 92. Este "por mor de otros" significa que el "ser ahí" es siempre "relativamente a otros". En esta relación hay una relación de "ser ahí" a "ser ahí".

Por otra parte, la forma en que el "ser ahí" se relaciona con otros "seres ahí" mostrará la forma en que el "ser ahí" es consigo mismo:

El "ser relativamente a otros" se torna entonces "proyección" del peculiar "ser relativamente a sí mismo" *en otro*. El otro es una doublette del "sí mismo". 93

El "ser con" implicará, entonces, una doble relación; la forma en que el "ser ahí" es "con otro" "ser ahí" y la forma en que el "ser ahí" es "consigo mismo". Así, la forma en que el "ser ahí" "procura por" otro, implicará la forma en que el "ser ahí" "procura por sí mismo". De acuerdo con los ejemplos anteriores, si nuestra forma de ser en el mundo es "ser indiferente" ante el otro "ser ahí", implicará ser indiferente "ante sí mismo". Nuestra forma de "ser en el mundo" con nosotros mismos se muestra patente en nuestra forma de ser con otro "ser ahí": el conocimiento de sí mismo, implica el conocimiento de la forma en que somos con otro "ser ahí".

En la cotidiana forma de "ser uno con otro" se encuentra el "ser ahí" "bajo el señorío de los otros". El "ser ahí" no será el

92. *Ibid.* p. 140.

93. *Ibid.* p. 141.



mismo", no será el "yo" que se asume como un "yo" propio; el "ser ahí" pierde su ser en el "señorío del otro". Ahora, este otro no es un otro determinado; puede ser cualquier otro, incluso "uno mismo". La forma impersonal en que se refiere el "ser ahí" a sí mismo, la forma del *uno*: *uno vive, uno muere, uno camina, uno es así, etc.*, será la forma en que el "ser ahí" se evade de sí mismo. Pero esta pérdida del *si mismo* y la adopción del *uno mismo* serán, para Heid., formas que el propio "ser ahí" acepta regularmente:

Uno mismo pertenece a los otros y consolida su poder. "Los otros", a los que uno llama así para encubrir la peculiar y esencial pertenencia a ellos, son los que en el cotidiano "ser uno con otro" "son ahí" inmediata y regularmente. El quién no es este ni aquel; no uno mismo, ni algunos, ni la suma de otros. El "quién" es cualquiera, es "uno".<sup>94</sup>

El "ser ahí" evade su ser en el "uno mismo". El "ser ahí" impersonal no decide ni juzga por sí mismo, sino "por mor de otros" "seres ahí". Esta forma impersonal de ser delimita quién es el "ser ahí".

El "quién" del "ser ahí" no es el yo empírico o el yo trl., el quién no asume su yo, sino que lo evade en la figura del uno. El uno, dirá Heid., son los otros y los otros no son ninguno en particular:

Todos son el otro y ninguno el mismo. El "uno", con el que se responde a la pregunta acerca del "quién" del "ser ahí" cotidiano, es el "nadie", al que se ha entregado en cada caso ya todo "ser ahí" en el "ser uno entre otros".<sup>95</sup>

94. *Ibid.*, p. 143.

95. *Ibid.*, p. 144.

Por eso Heid. considera que el "quién" del "ser ahí" no es el "yo" o el yo no es "él mismo". Cuando el "ser ahí" se refiere a sí mismo *como uno mismo*, el "ser ahí" evade su ser propio.

El "ser ahí" se encuentra, en la cotidianidad, disipado en el "uno", perdido de sí mismo en el mundo, y por lo tanto, para ser sí mismo requiere de "encontrarse" a sí mismo fuera de toda la disipación en la que ha perdido su yo propio:

El "sí mismo" del "ser ahí" cotidiano es el "uno mismo" que distinguimos del "sí mismo" propio, es decir, realmente empuñado, en cuanto "uno mismo" es el "ser ahí" del caso "disipado" en el "uno" y tiene primero que encontrarse. Esta disipación caracteriza al "sujeto" de la forma de ser que conocemos como "absorberse", "curandose de" en el mundo que hace frente inmediatamente", 96

El "uno mismo" responde a la forma inmediata en que el "ser ahí" se encuentra en el mundo. El "sí mismo" propio "realmente empuñado" refiere a la forma de ser en que el "ser ahí" no se evade de sí mismo, no se pierde en el "señorío de los otros", asume, dirá Heid., la responsabilidad de su ser, arriesga su ser.

Sin embargo, el "ser ahí" propio no es un ente absolutamente diferente del "uno mismo", el "sí mismo" propio sólo es una *modificación existencial* del "uno";

El "*ser sí mismo*" propio no descansa en un estado excepcional del sujeto desprendido del "uno", sino que *es una modificación existencial del "uno" en cuanto este es un esencial existencial*. 97

96. *Ibid.* p. 146.

97. *Ibid.* p. 147.

Así, Heid. no hablará de la diferencia entre un sujeto trl. y un sujeto empírico, no hablará de la actitud natural y la actitud fenomenológica, pero sí hará una distinción entre el "ser ahí" como "ser uno mismo" y el "ser ahí" como "ser sí mismo". Cabe insistir en que Heid. además de mostrarnos que el "ser ahí" es una subjetividad constituyente, también pretenderá mostrar la existencia en su forma concreta, en la cotidianidad del "término medio". Heid. no señala como límite del análisis existencial el acceder a una región trl., sino acceder a una forma de ser propia y auténtica. La *modificación existencial* tiene la intención de mostrarnos las dos posibilidades de conformar la existencia concreta; el "uno mismo" y el "sí mismo". Podemos decir que tanto el "uno mismo" como el "sí mismo" constituyen de igual forma al mundo, ambos le dan sentido. Pero la forma concreta de existencia sí tendrá una diferencia importante. El "uno mismo" y el "sí mismo" nos muestran distintas formas de existir del "ser ahí". Así, mientras el "uno mismo" huye de su ser, el "sí mismo" lo precursa, lo asume como su única posibilidad de ser; se hace responsable de su ser, no evade la responsabilidad de su ser en el impersonal "uno es así".

El "ser propio" "abre" al "ser ahí" ante sí mismo y le quita los encubrimientos y desfiguraciones que el "uno mismo" antepone a su ser:

Quando el "ser ahí" descubre y se acerca realmente el mundo, cuando se abre a sí mismo su ser propio, siempre tiene lugar este descubrir el "mundo" y abrir el "ser ahí" como un quitar de en medio los encubrimientos y oscurecimientos, como un

destruir las desfiguraciones con que el "ser ahí" se echa cerrojo a sí mismo. 98

La *modificación existencial* arroja como resultado el ser propio del "ser ahí". El "ser propio" no refiere a una identidad sino a lo que Heid. llama *mismidad*.

El "yo" en la ontología fundamental tiene características, digámoslo así, *adicionales* al "yo" de la fenomenología pura. A modo de ver de Heid. el "yo" de la fenomenología no muestra al "ser ahí" en su existencia cotidiana; el "yo" de la fenomenología es — según Heid. — un *índice formal*, el yo es abstraído del mundo. En esta abstracción, dirá Heid., la fenomenología mantiene al yo en una "multiplicidad de vivencias" pero no muestra ni cómo es el "yo" en la cotidianidad, ni quién es el "yo" en el mundo:

La "mismidad" del "sí mismo" existente propiamente está, entonces, separada por un abismo ontológico de la identidad del Yo que se mantiene en medio de la multiplicidad de las vivencias.99

Para no caer en falsas interpretaciones y desfiguraciones de los planteamientos de H., debemos mostrar algunos análisis que H. desarrolló en torno al "yo concreto" y al problema del *otro*.

#### 2.2.4. *La Quinta meditación cartesiana y el yo concreto*

H. sí realiza un análisis del yo en su existencia concreta. En las *Meditaciones cartesianas*, precisamente en la *Quinta meditación*, H. tendrá la preocupación de mostrarnos que la fenomenología trl. no encierra la posibilidad de un *solipsismo*, y en estos análisis

98. *Ibid.* p. 146.

99. *Ibid.* p. 147.

mostrará como ocurre la constitución del *yo concreto*, del *otro* y del *mundo objetivo*.

En la *Quinta meditación* H. se planteará como tema central el problema del *otro* y el tema de una *teoría trascendental de la experiencia del extraño*, de la llamada *empatía*. 100

Así, consideramos necesario exponer aquí los puntos centrales de la *Quinta meditación* para mostrar el desarrollo del "yo concreto", la existencia del *otro yo* \*, el *mundo objetivo* y la intersubjetividad para, y finalmente, mostrar las coincidencias o diferencias del concepto del "yo concreto" en H. y Heidegger.

El punto de partida del análisis de H. consistirá en mostrarnos en primer lugar la existencia concreta del yo, en segundo lugar la existencia del *otro*, y finalmente, la existencia del *mundo objetivo*.

Según H. para mostrar la existencia del *otro* y del mundo objetivo siempre debemos partir de que:

...todo sentido que algún ser tiene y puede tener para mí (...), es un sentido *en o desde* mi vida intencional, desde las síntesis constitutivas de esa vida; un sentido que se aclara y se descubre para mí, en los sistemas de verificación concordantes. 101

Lo que nos muestra aquí es precisamente que el proyecto de la fenomenología no tendrá ninguna modificación: tanto los entes del

100. Cfr. Husserl, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. Traduc. Mario Presas. Edit. Paulinas. Madrid, España 1979. p.153

\*. Con la finalidad de facilitar la lectura ponemos en cursivas la expresión el *otro*, donde debe entenderse que hablamos de *otro yo*, de otra subjetividad.

101. *Op. cit.* p. 153.

mundo objetivo como el *otro*, sólo tienen sentido si hay una vida de conciencia que les da sentido; justo desde mi vida intencional doy sentido al *mundo objetivo* y al *otro*. El *otro*, entonces, tiene sentido como *otro* siempre en relación conmigo; precisamente tengo conciencia de que *hay alguien extraño, alguien que no soy yo*, y descubro, entonces, que se trata de *otro*, y ese *otro* tiene sentido como *otro* para mí; yo lo constituyo como *otro*. Sin duda, la actitud natural, presupone al *otro* como algo *dado*, pero, precisamente la tarea de la fenomenología consiste en mostrarnos que ese *otro* es un *otro* constituido por la subjetividad *trl.* y que cuando hablamos del *otro*, no sabemos del todo qué queremos decir con *el otro*. Aquí H. tratará de mostrarnos qué significa el *otro para y desde* la fenomenología *trl.*

Tomando como punto de partida esta tesis hay que mostrar entonces cuales son las condiciones de posibilidad del *otro*, hay que mostrar los distintos *actos constituyentes* y los respectivos grados de constitución del *otro* y del *mundo objetivo*.

El comienzo de este análisis consistirá en hacer "una clase peculiar de epojé temática"<sup>102</sup>; gracias a esta epojé podré acceder a la región *trl.* Sin embargo, esta región *trl.* es entendida de un modo peculiar; accedo a lo que *me es propio*, a lo *no-extraño*, a mi *yo concreto*:

La reducción a mi esfera trascendental propia, o sea, a mi concreto yo-mismo trascendental. <sup>103</sup>

102. *Op. cit.* p. 155.

103. *Op. Cit.* p. 156.

En esta epojé peculiar hacemos *abstracción* de todo lo que nos es extraño para poder acceder a lo *no-extraño*, a lo propio de cada yo. Esta "abstracción" no consistirá en separar al cuerpo de la conciencia, no consistirá tampoco en separar "propiedades" "esenciales" y "accidentales"; esta "abstracción" no establece una dualidad *cuerpo-alma* o *cuerpo-conciencia*; la epojé no separa al yo de su cuerpo y de su mundo.

Ahora bien, el yo tiene diferentes grados de constitución. La constitución del "yo concreto", del "yo propio", comienza cuando separamos lo extraño de lo *no-extraño*; esta separación implica acceder al "yo propio".

En un principio. —dirá H.— el yo se reconoce como propio en cuanto que es mera naturaleza; el yo percibe su *cuerpo organico* como algo que no es un mero *cuerpo fisico*.

Así, pues, el yo se percibe a sí mismo no como un objeto espacio-temporal, como una cosa "ante los ojos", se percibe a sí mismo como *cuerpo organico*. El yo descubre que lo que no le es extraño es su cuerpo, sus sensaciones, como pueden ser sensaciones táctiles. El yo reducido a lo que le es propio descubre que éstas sensaciones son sentidas por el y no por otro. El *siente calor* o *frío*, el yo *manda* y *gobierna* sus movimientos corporales, gobierna sus órganos. Por su actividad perceptiva el yo experimenta la naturaleza y corporalidad que siempre esta referida a sí misma:

Yo percibo *con* las manos, tocando cinestésicamente lo mismo que mirando cinestésicamente percibo *con* los ojos, etc. y puedo percibir siempre así. Estas cinestesias de los órganos transcurren en el yo *hago* y están sujetas a mi yo *puedo*; además, al poner en juego estas cinestesias, yo puedo empujar, impeler, etc. y en virtud de ello, obrar corporalmente, de modo inmediato y luego mediato. Por mi actividad perceptiva

experimento (o puedo experimentar) toda la naturaleza, inclusive mi propia corporalidad orgánica, que en tal proceso está, por tanto, referida a mí mismo. 104

El sujeto trl., por medio de la reducción especial, se constituye a sí mismo, se descubre como yo concreto.

La reducción especial nos muestra al yo en su existencia concreta porque reduce al yo a lo único que le es propio y *no-extraño*; su cuerpo. Así, pues, la reducción especial no significará negar el cuerpo y negar el mundo, la reducción especial nos da acceso, por el contrario, al yo concreto, al yo propio:

Así, en virtud de esa exclusión abstractiva del sentido de lo extraño, hemos retenido una especie de <<mundo>>, una naturaleza reducida a la propiedad, un yo psicofísico con cuerpo, alma y yo personal integrado en esa naturaleza mediante el cuerpo orgánico —únicos miembros de ese mundo reducido—(...) Todo esto no es por tanto nada mundano en sentido natural (de ahí las constantes comillas), sino sólo lo exclusivamente propio en mi experiencia del mundo, lo que la atraviesa por todas partes y es intuitiva y unilateralmente coherente en ella. 105

Para H., entonces los únicos miembros del mundo que permanecen cuando desconectamos lo extraño de lo *no-extraño* son justamente el cuerpo, el alma y el "yo personal". También podemos observar que H. hace una distinción entre <<mundano>> y lo "exclusivamente propio en mi experiencia del mundo". Así, "desmundanizar" tiene el sentido de poner entre paréntesis la "actitud natural" pero esto no significará separa al yo del mundo, puesto que al "desmundanizar" al yo se accede a lo propio de nuestra experiencia del mundo. Con

104. *Op. Cit.* p. 160.

105. *Op. Cit.* p. 161.



esta "desmundanización" se depura al yo para acceder a la concreción de su ser, a lo que le es propio.

Lo *extraño* tiene que ser todo aquello que yo no soy, y en este contexto lo *extraño* puede ser tanto el otro; que no tiene mis percepciones, mis sueños, mis alucinaciones, mis deseos, etc. o puede ser también; todo aquello que no es mi *sensación*, que no es mi percepción, que no es mi recuerdo, esto es, el objeto "real" de mi *sensación*, el objeto "real" de mi percepción, el objeto "real" de mi recuerdo, lo que alguna vez fue presentado. Este objeto "real" significa que se trata de un objeto todavía *extraño*, y en consecuencia no se puede considerar como *trascendencia inmanente*.

Así, lo que es *extraño* comprende la región de la *trascendencia*, el *mundo objetivo*. Sin embargo, la constitución tri. tiene que conformar a lo *extraño* como *no-extraño*, a lo *impropio* como *propio*, a lo *desconocido* como *conocido*, es decir, tiene que constituirlo como una *trascendencia inmanente*. En vez de hablar del objeto "real" de mi percepción, tendría, entonces, que hablar de lo *percibido en cuanto tal*, en cuanto constituido como *inmanencia*. Pero la *trascendencia inmanente* es el correlato noemático de mis vivencias, y como tal no puede ser un *ingrediente* de mis vivencias.

Así, después de que el yo se constituye a sí mismo como "yo concreto" o "yo propio", comenzará a constituir a la *trascendencia* como *trascendencia inmanente*. H. nos indicará que las objetividades tienen una primera captación en la que el objeto será dado como *objeto indeterminado*, pero que el objeto será constituido cuando la experiencia le dé mayores determinaciones. Podemos constituir algo como *trascendencia inmanente* si nos apropiamos de esa

trascendencia. Esto quiere decir que lo *extraño* deja de ser *extraño* en la medida en que le damos sentido y tiene una significación para nosotros. Así, por ejemplo, si nos encontráramos en un *mundo nuevo*, este mundo tendría el carácter de *novedad* en tanto que nos es *extraño*, nos es *ajeno*. Los objetos de este mundo, serían en un principio constituidos como *objetos indeterminados*, posteriormente tendríamos que apropiarnos de este mundo para que de ser algo *extraño* pasara a ser algo propio, familiar, habitual, finalmente esa trascendencia, eso *extraño*, se convertiría en algo propio y formaría parte de nuestra *trascendencia inmanente*, tendría sentido para nosotros. Ahora bien, lo constituido pertenece al ámbito de lo que me es propio porque tiene un sentido para mí; me es propio en tanto que forma parte de mi mundo, forma parte de mi mónada, puesto que yo lo he constituido, diría H.

Para H. la constitución de nuestro "yo concreto" o "yo propio" es dada a partir de actos originales. Nuestro yo nos es dado en forma originaria; el mundo es constituido, cuando es reducido a nuestra forma originaria, cuando es reducido a la esfera de lo que nos es propio. La *trascendencia inmanente* no es, entonces, un ingrediente de mi vivencia, forma parte de mi mundo en el sentido de que me encuentro referida a ella y le he dado un sentido:

De este modo se ve con claridad que el *ego*, tomado correctamente, tiene un universo de lo que le es propio a sí mismo, el cual puede ser descubierto mediante una explicitación original apodíctica —o que al menos predelinea una forma apodíctica— del *ego sum* apodíctico. Dentro de esta *esfera de originalidad* (de la explicitación original de sí mismo) encontramos también un *mundo trascendente* que se origina sobre la base del fenómeno intencional <<mundo objetivo>> reducido a la propiedad (en el sentido positivo al que ahora damos preferencia); pero también pertenece a este ámbito todas las correspondientes ilusiones, fantasías puras

posibilidades, objetividades eidéticas que se presentan como *trascendentes*, en la medida en que ellas están sometidas a nuestra reducción a la propiedad. Todas ellas pertenecen también al ámbito de lo que me es esencialmente propio, de aquello que yo soy en mí mismo en plena concreción o, como también decimos, a mi *monada*.106

Con la reducción especial H. no niega ni la existencia real del mundo, ni la existencia del *otro*, los afirma como una trascendencia extraña o no-propia, la constitución trl. consiste en transformar eso *extraño* y *no-propio*, a *propio* y *no-extraño*. La trascendencia para ser constituida debe transformarse en *trascendencia inmanente*, en trascendencia con sentido para la subjetividad constituyente. En este sentido H. dirá que:

El factum de la experiencia de lo extraño (no-yo) se presenta como experiencia de un mundo objetivo y de otros (no yo en la forma de otro yo) en él. Fue un resultado importante de la reducción a la propiedad llevada a cabo en estas experiencias el haber puesto de relieve el sustrato intencional de ellas, en el que se muestra un *mundo* reducido como trascendencia inmanente. (En el orden de la constitución de un mundo extraño al yo, de un mundo exterior en el sentido espacial).107

Sin embargo, el hecho de reducir a lo extraño como propio, a la trascendencia como *trascendencia inmanente* no nos asegura ni la existencia del *otro*, ni tampoco la validez general de nuestra constitución, de valer para nosotros no puede valer para todos, se necesita, entonces, una constitución intersubjetiva para tener un valor general.

El *otro* no puede sernos dado en forma originaria, puedo acceder a mi yo-propio y constituir lo extraño como propio, pero el

106. Op. Cit. p. 169.

107. Op. cit. p. 171

otro como tal, nos exige diseñar una forma especial de constitución distinta a la del mundo objetivo; el otro es también como yo, una subjetividad constituyente, pero el otro también es diferente; tiene pensamientos, sensaciones ideas, deseos, alucinaciones, etc, propias, es decir, yo también soy un extraño del otro y el otro es mi extraño. Si el otro no fuese mi extraño, entonces no sería otro y seríamos, entonces, uno y lo mismo:

Si éste fuera el caso, es decir, si lo esencialmente propio del otro fuera accesible de modo directo, entonces él sería meramente un momento de mi propia esencia, y finalmente él mismo y yo mismo seríamos uno y lo mismo. 108

Así, pues, el problema del otro encierra dos dificultades:

1. El yo debe constituir al otro como su otro, esto es, como otra subjetividad trl. El otro deberá ser constituido en una aprehensión analogizante en la que no se perciba como objeto físico, como una trascendencia mundana, sino como cuerpo orgánico y como persona, justo como otra subjetividad trl.; con sus "propios" deseos, sentimientos, acciones, actos de voluntad, alucinaciones, sueños, etc.

2. El yo debe constituirse como miembro del mundo, como una subjetividad constituyente y constituida para otra subjetividad. También yo debo ser un extraño para otro yo, también yo soy un otro.

Si pudiera mostrar que todo lo constituido como propiedad, y por tanto también el mundo reducido, pertenece a la esencia concreta del sujeto constituyente como determinación interior inseparable, entonces, en la autoexplicación del yo se encontraría su mundo propio como en el interior y, por otra parte, recorriendo este mundo directamente, el yo se

encontraría a sí mismo como miembro de exterioridades del mundo, y distinguiría entre él mismo y el *mundo exterior*.<sup>109</sup>

En consecuencia el yo debe constituirse a sí mismo como miembro del mundo y diferente del mundo.

El *otro* no puede ser algo que supongamos como *dado*, el *otro* también es *distinto* a los restantes entes que nos son *extraños*, el *otro* no es un ente cualquiera, el *otro* es un ente como yo, es decir, es *otra* subjetividad constituyente. En consecuencia la forma en que no es dado el *otro* como *otro* no puede ser la misma forma en que nos son dados los entes mundanos. El *otro* tiene que tener una peculiaridad; por decirlo así, debemos aprehender su ser *tri*.

Para H. el único ser que nos es dado en forma originaria es nuestro ser concreto, nuestro yo propio. Esto implica que no es posible que el *otro* nos sea dado en forma originaria.

Del *otro* —dirá H.— no podemos tener una presentación originaria sino una *apresentación*. El *otro* nos es co-presente; presente sólo sería, en todo caso, cada uno de nosotros, es decir, mientras nosotros somos un *aquí presente*, el *otro* será un *allí co-presente, apresentado*.

Para H. no tenemos una experiencia originaria del *otro* en tanto subjetividad constituyente, el *otro* nos trasciende. En consecuencia, sólo puedo darle sentido al *otro* como *otro* por medio de una *transferencia aperceptiva*, de una *transferencia analogizante*:

Por cuanto en esta naturaleza y este mundo mi cuerpo orgánico es el único cuerpo físico que está constituido y que puede ser

---

109. *Op. Cit.* p. 162.

constituido originariamente como cuerpo orgánico (como órgano funcionando), ese otro cuerpo físico, allí, que sin embargo es aprehendido como cuerpo orgánico, tiene que tener este sentido en virtud de una *transferencia aperceptiva a partir de mi propio cuerpo orgánico*; en una forma, por tanto que excluye una legitimación efectivamente directa y, consecuentemente primordial de los predicados de la corporalidad orgánica específica, es decir, una legitimación de estos por medio de una apercepción propiamente dicha. 110

La *transferencia analogizante* de la *apercepción* no es una inferencia o una deducción. La *apercepción* parte de algo percibido originariamente, parte de un objeto ya constituido, y siempre remitirá a una *instauración originaria*. Podemos "ver" nuestro otro, podemos "ver" otra subjetividad constiuyente, si antes ya habíamos constituido a esa subjetividad, si antes ya cada yo se había constituido como yo propio, entonces ese yo puede "ver" en otro algo similar a él. Si nuestro cuerpo nos es *dado* en forma originaria como cuerpo orgánico, como cuerpo sensible, como cuerpo con emociones, entonces podemos ver en otro un cuerpo con emociones y con sensibilidad:

La *apercepción* no es una inferencia, no es un acto de pensamiento. Toda *apercepción* en la que nosotros aprehendemos con una mirada y captamos objetos ya dados — por ejemplo, el mundo cotidiano ya dado—, toda *apercepción* en que comprendemos sin más su sentido conjuntamente con sus horizontes, remite intencionalmente a una *instauración originaria*, en la cual se había constituido por vez primera un objeto de similar sentido. 111

Puedo "ver" en otro, entonces, aquello que yo mismo soy, puedo transferir en el otro el sentido originario con el que me he constituido a mí mismo. Sin embargo, este *ver en el otro* lo que he

110. Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas*, p. 177.

111. *Ibidem*.

visto en *mí*, no es una percepción originaria de su ser, será siempre una apercepción. Si afirmáramos: "yo veo originariamente al *otro*" estaría negando su condición de *otro*, sólo me vería a mí mismo.

Sin embargo, el *otro* no es una proyección o reflejo de mí, el *otro* también tiene un "yo propio"; ese "yo propio", me parece, será siempre una *trascendencia*. No puedo "ver" lo "propio" del *otro*, no puedo experimentar sus sueños, sus sensaciones, su percepción, sus deseos, etc.

Dadas estas condiciones H. mismo se planteará una cuestión: por una parte yo he constituido al *otro* como una *trascendencia inmanente*, como un *otro* que tiene sentido para mí, pero, por otra parte hay algo en lo que jamás podré acceder, no podré llegar a su "yo propio", a su yo *tri*. Sin embargo, siempre me encuentro referido a una misma *trascendencia*; el *otro* tendrá su ser trascendente que aparece, junto con el mío, en el mundo, y su ser *tri*., al que sólo puedo apercebir:

Ambas esferas primordiales, la mía, que para mí como *ego* es la original, y la suya, que para mí es *apresentada*, ¿no están separadas por un abismo que yo realmente no puedo franquear, pues hacerlo significaría tener una experiencia original y no *apresentiva* del *otro*? 112

Para H. el hecho de que nos percatemos de esta diferencia comprueba que hay una *experiencia* de lo *extraño*, hay una *experiencia* del no-yo, del *otro*. Justo nos percatamos del *otro* cuando sabemos que de él no podemos tener una *experiencia* originaria; podemos "ver *como* si él *viera*", podemos "*sentir* como si

112. *Op. Cit.* p. 189-190.

él sintiera"; pero no podemos "ver como él ve", ni "sentir como él siente"; podemos sentir, por ejemplo, "un dolor similar", pero no "El mismo dolor". Podemos ver, sí, el mismo objeto intencional, por ejemplo, una "manzana", pero ni uno, ni otro puede ver la *experiencia* singular que cada quien tiene al ver la "manzana".

Finalmente, para H. nuestra experiencia del otro tiene una peculiaridad; la percepción del otro *presenta* y *apresenta* a la vez; percibimos algo de él, y en esa misma percepción hay algo *apresentado*, algo no percibido que coexiste en la percepción pero no es percibo *directamente*:

En el objeto de tal percepción presente-apresentante, que hace su aparición en el modo del <<él mismo ahí>> hay que distinguir por tanto, desde el punto de vista noemático, entre lo realmente percibido de él y el excedente que no es estrictamente percibido, pero que precisamente coexiste en esa percepción. Así, toda percepción de este tipo es trascendente; pone más que <<él mismo ahí>>, más de lo que ella hace *realmente presente* cada vez. 113

Así, puedo ver al otro en su experiencia y vida mundana, al yo empírico del otro. Pero también puedo *apercibir* su yo trl., es decir, en la percepción que tengo del otro *apercibo* su yo trl. El otro me será dado originariamente en la percepción, como un yo mundano, y su yo trl. me será dado en la *apercpción*.

### 2.3. Consideraciones finales

Ya en páginas anteriores habíamos señalado que si bien es cierto que hay diferencias entre los planteamientos de H. y Heid.,

113. *Op. Cit.* p. 191.



era necesario también valorar esas diferencias, junto con las coincidencias, en su justo sentido.

Así, pues, debemos considerar que el yo en la fenomenología pura no es una "abstracción artificiosa" 114. En todo caso, para H. la abstracción tiene un significado preciso; "abstracción" significará separar el yo de todo lo *que le es extraño*. Con esta separación se accede a lo *no-extraño*, y lo no extraño, significará lo *propio*. Así, el "yo propio" será, precisamente, el residuo fenomenológico; aquello que permanece después de poner entre paréntesis lo extraño.

Sin duda, en un sentido general, Heid. mismo no puede evitar esta "abstracción"; el "sí mismo" debe distinguirse del "uno mismo", si no separamos lo que es *propio* de cada "ser ahí", entonces no podremos acceder al "sí mismo", en todo caso, el "sí mismo" abstrae determinaciones generales, propias y comunes a todo "ser ahí", para acceder a determinaciones *propias, individuales*.

El sentido de la "abstracción en H. no es el de desmundanizar al yo o el de descorporalizar al yo. En realidad H., en las *Meditaciones cartesianas*, no separa ni el yo del mundo, ni el yo del cuerpo.

Podemos señalar como una primera coincidencia que ambos autores conciben un "yo propio" y un "yo concreto". Ambos toman como punto de partida ese yo concreto.

Otra coincidencia que debemos mencionar consiste en que ambos autores refieren a una experiencia peculiar que nos permite el

114. Cfr. Biemel, Walter, Op. Cit. p. 176-177.

acceso al otro. Para H. el otro es captado en una *transferencia analogizante*, percibo al otro como mi otro, puedo decir que se trata de un otro como yo, un otro similar a mí, un otro que es reflejo y que, en cierto sentido, no es reflejo de mí.<sup>115</sup>

Esta caracterización del otro como proyección del yo, como reflejo del yo, también es propuesta por el propio Heid., recordemos:

El "ser relativamente a otros" se torna entonces proyección del peculiar "ser relativo a sí mismo" en otro. El otro es una doublette del "sí mismo". 116

Sin embargo, a pesar de que ambos autores no niegan la constitución corporal, mundana y concreta del yo, sí habrá una diferencia entre ambos planteamientos.

No estamos de acuerdo con Biemel en que H. separa al "yo" del mundo, pero sí estamos de acuerdo en que Heid. pretende "aprehender al hombre en su totalidad y en su existencia concreta". 117

Podemos decir que H. también nos muestra la existencia concreta del yo, la forma en que el yo constituye su comunidad, su mundo, su mundo cultural y social, su mundo histórico, pero ¿podemos decir que H. tiene la intención de "aprehender al hombre en su "totalidad", al modo de Heid.? Tal vez sea necesario especificar en qué sentido se habla de "aprehender al hombre en su totalidad".

115. Husserl, Edmund. Op. Cit. p. 156.

116. Cfr. Heidegger, Martin. Op. Cit. p. 141.

117. Cfr. Biemel, Walter. Op. Cit. p. 176-177.

Son varias las referencias en las que Heid. menciona el asunto del yo. Quisiera retomar una cita para comentarla y mostrar en qué sentido, creo yo, Heid. modifica el concepto del "yo concreto" de la fenomenología pura:

El "yo" sólo debe comprenderse en el sentido de un provisional *índice formal* de algo que quizá se desemboce como su "contrario" dentro del orden de fenómenos relativos al ser en el caso, sin que el "no-yo" quiera decir en manera alguna otro tanto que un ente por esencia privado del "ser yo", sino mienta una determinada forma del ser del "yo" mismo, por ejemplo la pérdida del "sí mismo". 118

Heid. no niega el ser del yo, señala que se trata de un "índice formal" que debe comprenderse en un "sentido provisional", porque puede ser que ese yo, no sea, finalmente, un yo. El yo mismo tiene —dice Heid.— una "determinada" forma de ser "yo", por ejemplo, esa forma determinada puede conducir a "la pérdida de sí mismo".

Ahora bien, si el yo de la fenomenología pura, una vez depurado de lo extraño, accedía precisamente a su "yo propio", a su sensibilidad, corporalidad, concreción, voluntad, etc, entonces ¿cómo es posible que ese yo se "pierda de sí mismo"? ¿ambos autores hablan del Yo en un mismo sentido?, ¿cuál es ese yo que se puede "perder de sí mismo"? y ¿en qué sentido el yo se pierde de sí mismo?

Me parece que de estas preguntas podemos destacar, finalmente, ciertas diferencias entre ambos autores. Diferencias que, como habíamos señalado anteriormente, conforman un agregado adicional al "yo concreto" de la fenomenología; lo que nos puede indicar que la

---

118. Heidegger. Martin. *Op. Cit.* p. 132.

*ontología fundamental* no establece una "ruptura" radical, sino más bien, un desarrollo o una exposición más detallada del "yo concreto" en su existencia cotidiana y total.

Heid. no sólo trata de mostrar la existencia del "ser ahí" en su forma concreta, sino también —como dice Bimel— "aprehender al hombre en su totalidad". La "totalidad" del hombre significa la plenitud de la existencia; el desarrollo de todas las posibilidades, el sentirse vocado por algo y responder a esa vocación. Podemos decir que el "yo concreto" de la fenomenología refiere al "yo propio", pero no refiere al "yo total". En consecuencia, el "yo propio", para Heid., no sólo es el "yo concreto" de la fenomenología, sino que implica también un "yo total", un "yo" con una existencia plena, completa y auténtica.\*

Para Heid. el "yo concreto" tiene dos posibilidades de ser; puede ser pleno, total y auténtico, puede ser responsable de sí mismo, o, puede no ser ni pleno, ni total, ni auténtico, puede "perderse a sí mismo".

Perderse a sí mismo significa que el yo, a pesar de ser un "yo concreto", no se gobierna a sí mismo, no tiene voluntad propia, su voluntad la ha perdido cuando adoptó la voluntad del "uno":

Uno mismo pertenece a los otros y consolida su poder. "Los otros", a los que uno llama así para encubrir la peculiar y esencial pertenencia a ellos, son los que en el cotidiano "ser uno con otro" "son ahí" inmediata y regularmente. El quién no

\*. Como la exposición relativa al "yo total" tiene que comprenderse a la luz de los existenciales del "encontrarse", del "estado de caído", de la "angustia" a la muerte, del "estado de resuelto" y la "temporalidad" (temas expuestos en el Cap. III incisos "3.2", y "3.3", del presente trabajo), aquí sólo hacemos una exposición general para comprender la diferencia entre el "yo propio" de la fenomenología y el "yo total" de la *ontología fundamental*.

es este ni aquel; no uno mismo, ni algunos, ni la suma de otros. El "quién" es cualquiera, es "uno". 119

Precisamente el yo se pierde de ser yo cuando, en la existencia, no se reconoce como él mismo, sino como "uno mismo", el "uno mismo" encierra la forma impropia e inauténtica de ser.

Para Heid. no se accede al "yo total" a través de la reducción trl. Se requiere de una vivencia especial, el "ser ahí" debe encontrarse en un estado de ánimo en el que, al precursar su muerte, al percatarse de que "él va a morir", pueda entonces responder al llamado de su vocación para decidirse y realizar su ser en su totalidad, ser un "sí mismo". La muerte, el asumir la propia muerte, significará enfrentar nuestra posibilidad irrebasable e insustituible. Sólo cuando comprendo que "yo voy a morir" asumo mi ser total; para Heid., mientras el yo no asuma la posibilidad de su muerte vivirá sin ese "ser total".

De ahí que el "yo propio" para Heid. no refiere únicamente a la concreción del yo, como lo propio, lo no-extraño, sino que el "yo propio" es también un "yo total", un yo pleno, auténtico y singularizado.:

La propiedad del "ser ahí" ya no es ahora ni una expresión vacía ni una idea inventada, pero aun así el "ser relativamente a la muerte" propio, existencialmente deducido sigue siendo como "poder ser total" propio una proyección existencial a la que le falta atestiguación por el "ser ahí" mismo. Únicamente encontrada ésta, dará satisfacción esta investigación a la exigencia, contenida en sus problemas, de mostrar un "poder ser total" del "ser ahí" propio y aclarado y verificado existencialmente.120

119. *Ibid.*, p. 143.

120. Cfr. Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*, p. 327-328.

Y cabe decir, para Heid. sólo cuando comprendamos al "ser ahí" en su "totalidad", podemos mostrar aquello que él es.

Queda entonces pendiente, para revisar en el siguiente capítulo, la descripción heideggeriana del modo en que el "ser ahí", además de ser un "yo propio", es también un "yo total".

A modo de resumen podemos señalar que:

1. Tratamos de comparar el concepto de *vivencia intencional* con los conceptos de "curarse de" y "procurar por". De esta comparación resultó que:

1.1. Heid. no describe *literalmente* vivencias intencionales; no refiere ni a datos hyléticos ni a formas noéticas.

1.2. A pesar de esta ausencia parece que el "curarse de" y el "procurar por" son los existenciales que dan sentido al ente, esto es, el ente no tiene sentido por sí mismo y depende del "ser ahí" para tener *sentido para* el "ser ahí".

1.3. Si la constitución trl. tiene como base la *vivencia intencional* (el dar sentido al ente a partir de los datos hyléticos y las formas noéticas) y el "curarse de" es una forma de dar sentido al ente, entonces, para mostrar la constitución trl., debemos mostrar que el "ser ahí" efectivamente aporta el sentido del ente en su "curarse de".

Y cabe decir, para Heid. sólo cuando comprendamos al "ser ahí" en su "totalidad", podemos mostrar aquello que él es.

Queda entonces pendiente, para revisar en el siguiente capítulo, la descripción heideggeriana del modo en que el "ser ahí", además de ser un "yo propio", es también un "yo total".

A modo de resumen podemos señalar que:

1. Tratamos de comparar el concepto de *vivencia intencional* con los conceptos de "curarse de" y "procurar por". De esta comparación resultó que:

1.1. Heid. no describe *literalmente* vivencias intencionales; no refiere ni a datos hyléticos ni a formas noéticas.

1.2. A pesar de esta ausencia parece que el "curarse de" y el "procurar por" son los existenciaricos que dan sentido al ente, esto es, el ente no tiene sentido por sí mismo y depende del "ser ahí" para tener *sentido para* el "ser ahí".

1.3. Si la constitución tri. tiene como base la *vivencia intencional* (el dar sentido al ente a partir de los datos *hyléticos* y las formas *noéticas*) y el "curarse de" es una forma de dar sentido al ente, entonces, para mostrar la constitución tri., debemos mostrar que el "ser ahí" efectivamente aporta el sentido del ente en su "curarse de".

2. Heid. distingue el concepto de mundo y mundo intramundano para especificar la cualidad propia del "ser ahí". Para H. y Heid. el mundo es constituido por un ente diferente a los entes que están en el mundo. Pero Heid. especifica que el "ser ahí" es "en el mundo", y su "ser en el mundo" tiene una cualidad que sólo le es propia; el "ser ahí" da sentido a los entes en su "curarse de" y "procurar por", los entes sólo tienen sentido para el "ser ahí".

3. El concepto de "yo" también tendrá diferentes matices. Para Heid. no se puede mostrar quién es el "ser ahí" desde las determinaciones de la conciencia. Ciertamente con la epojé fenomenológica accedo al "yo concreto", al "yo propio", pero para Heid. además de acceder al "yo concreto", al "yo propio", la ontología debe mostrarnos el ser del "ser ahí" en su "totalidad".

En la cotidianidad el "Yo" puede tomar dos determinaciones: el "uno mismo", donde el "yo" ha perdido su ser propio y con ello la posibilidad de ser él mismo, y el "sí mismo", donde el "yo" se asume como "yo propio" "empufando" su ser, desarrollado su ser como ser "pleno" o "total".

Así, la diferencia entre el "yo" de la *fenomenología* y el "yo" de la *ontología fundamental* no radicará en que H. separe al "yo" del mundo y al "yo" de su cuerpo; H. también accede al "yo concreto", sino en que Heid. *agrega* al asunto de la *concreción* el problema de la "totalidad" y la "autenticidad" de la existencia del "ser ahí".



En el siguiente capítulo expondremos los temas de la "comprensión", el "encontrarse" y la "interpretación" como los existenciales en los que el ente adquiere sentido por y para el "ser ahí.

### III. LA EXISTENCIA COMO CONSTITUYENTE DEL ENTE

En el capítulo anterior habíamos señalado que la coincidencia entre los planteamientos de H. y Heide. es de carácter general. esto es, existe un ente que da sentido al "mundo". A su vez, consideramos también que las posibles diferencias entre ambos autores debían ser delimitadas en su especificidad.

En el presente capítulo debemos aclarar las posibles diferencias y coincidencias, y mostrar en que sentido el "ser ahí" es un ente que "encierra la posibilidad de la constitución tri.".

Habíamos considerado que la conciencia intencional encierra la posibilidad de la constitución tri.: las vivencias intencionales tienen un lado *hylético*, material, y un lado *noético*, formal. La vivencia intencional aporta el *sentido* para constituir lo "real". En este sentido la conciencia se encuentra siempre referida a un objeto intencional, al objeto constituido.

Habíamos considerado también que la forma originaria en que el objeto es dado a la conciencia es la percepción.

Para H. la vivencia del "percibir", del "ver" (en un sentido general), es una vivencia posicional en la que el objeto es dado en forma originaria.

Lo que nos corresponde ahora es mostrar hasta que punto Heide. atribuye al "ser ahí" la posibilidad de aportar sentido al ente, hasta que punto el "ser ahí" constituye al ente, como ocurre esta constitución y hasta que punto Heide. propone una "vivencia" en que el objeto sea dado en forma originaria.

*3.1. El encontrarse, el interpretar y el comprender como posibles formas originarias en las que el objeto es constituido.*

*3.1.1. El existenciarlo del "encontrarse"*

Para Heid., el existenciarlo del "encontrarse" es la forma primordial en la que el "ser ahí" tiene certeza de su ser. En contraste, H. considera que por medio de la epojé fenomenológica el yo tiene certeza de su ser, una certeza indubitable.

Sin embargo, debemos tener cuidado de no mal interpretar el sentido de la reducción especial. Si entendemos por esta la separación de la conciencia de su cuerpo y la abstracción del yo concreto, entonces estamos dando una interpretación inadecuada. Para H. el resultado de la epojé implica acceder a la región trascendente, pero con la reducción especial podemos acceder al "yo propio", al "yo concreto", al yo que no puede estar separado de su cuerpo.

Esta interpretación inadecuada nos puede conducir a confusiones y a inventar problemas y diferencias inexistentes.

Para Heid. no necesito poner entre parentesis mi yo empírico para tener certeza de mi ser, no necesito de la epojé para verificar que no soy susceptible de duda. Pero sí habrá un existenciarlo que me permite tener certeza de mi ser en el mundo. Hay un "acto" que siempre, y en cada caso, me reitera que "yo soy-ahí".

Heid. objetará a Descartes que con la afirmación "pienso, luego soy" no se obtendrá la certeza de ser en el mundo, de ser

"ahí". Por decirlo en estos términos, Descartes no logra recuperar el "ahí" de su yo; Descartes solo puede afirmar con razón "que es", pero no puede afirmar que *es en el mundo*, que "es ahí". Cosa que no ocurre en H., es decir, H. jamás pierde el "ahí" del "yo".

El existencialismo del "encontrarse" dará al "ser ahí" una doble certeza: el "ser ahí" descubre que es un ente que "es" y que su ser es siempre "ahí". El "encontrarse" será una "certeza" que le "constata", que "verifica", que "comprueba" que el "ser ahí" "es en el mundo", que el "ser ahí" es "ahí".

Sin embargo, esta "constatación" no es un verificar que el "ser ahí" está en el espacio y en el tiempo; antes bien, con el "encontrarse" el ser ahí constata su existir, es decir, el "ser ahí" no constata, en el encontrarse, que es un "ser ante los ojos", sino que es un "ser en el mundo" y que se "encuentra" de alguna forma "en el mundo", que se encuentra en determinado estado de ánimo "en el mundo".

Pero el "encontrarse" no puede ser considerado como si fuera una especie de certeza apodictica. Para Heid. la certeza de nuestro yo que arroja como resultado la epojé fenomenológica, también tendrá un carácter de "abstracción". Una certeza de este tipo abstrae al "ser ahí" de su "ahí" y justo de lo que se trata es de mostrar el "ahí" del "ser ahí" desde el existir mismo. Por eso no podemos decir que el "encontrarse" es como una especie de certeza apodictica de sí mismo.

Sin embargo, H., en las *Meditaciones cartesianas*, ya señalaba que la epojé es una "abstracción" en la que captamos al "yo propio", al "yo concreto". Incluso, solo podemos tener una

experiencia originaria de nuestro yo; como "yo concreto", como "yo corporeo". Pero, como veremos ahora, el "yo propio", el "yo concreto" tiene una certeza distinta a la que nos plantea Heid.

Mientras que en H. la forma originaria en la que se accede al "yo concreto" es la percepción originaria; con sus elementos cinestésicos, con sus elementos sensibles, en Heid. la forma "originaria", en la que tenemos certeza de nuestro "yo propio", es el "encontrarse", pero como un "estado de ánimo"; el "encontrarse" no es una forma corporea sino animica.

El "encontrarse" no remite a una certeza teórica sino a una certeza *animica*. El encontrarse remite siempre a un estado de ánimo. El "ser ahí" se encuentra siempre en un determinado estado de ánimo:

El estado de ánimo hace patente "cómo le va a uno". En este "cómo le va a uno" coloca el estado de ánimo al ser en su "ahí".<sup>121</sup>

El encontrarse como "estado de ánimo" "abre", dirá Heid., al "ser ahí" respecto de su ser. No hay una certeza de sí mismo a partir de una vivencia reflexiva; la certeza de sí mismo debe entenderse como "apertura". Por decirlo en estos términos, "ser abierto" significa "saber" que se es ahí:

"Abierto" no quiere decir conocido en cuanto tal. Y justo en medio de la más indiferente e inocente cotidianidad puede irrumpir el ser del "ser ahí" como el nudo hecho de "que el 'ser ahí' es y ha de ser". Se hace patente el puro hecho de "que es"; el de donde y el adonde permanecen en la oscuridad.  
122

121. Heidegger, Martin. *Op. Cit.* p. 151.

122. *Ibid.* p. 152.

Así pues, la certeza de ser que tiene el "ser ahí" no es un "saber" que se es, sino un encontrarse en determinado estado de ánimo que nos abre y nos hace patente el hecho de que *somos ahí*. El estado de ánimo nos abre a nuestro ser. Sin embargo, el "ser ahí" siempre se encuentra abierto, es decir, siempre se encuentra en un estado de ánimo. Este "siempre encontrarse en un estado de ánimo" es lo que Heid. llama "estado de yecto":

Este carácter del ser del "ser ahí", embozado en cuanto a su de dónde y su adonde, pero tanto menos embozado en sí mismo, antes bien "abierto", este "que es", lo llamamos el "estado de yecto" de este ente en su "ahí", de tal suerte que en cuanto es un "ser en el mundo", es el "ahí", 123

Hay que insistir en esto. Heid. no niega que pueda haber una certeza apodictica, ni un acceso a la región trl. a partir de la epope. solo insistirá en que la existencia concreta no tiene certeza de sí misma en los actos reflexivos, sino en los estados de ánimo en que se encuentra inmediata y regularmente el "ser ahí" en el mundo:

En el "encontrarse" es siempre ya el "ser ahí" colocado ante sí mismo, se ha encontrado siempre ya, no en el sentido de un encontrarse perceptivamente ante sí mismo, sino en el de un "encontrarse" afectivamente de alguna manera, 124

Heid., habíamos expuesto anteriormente, tiene el interés de mostrarnos la existencia en su forma concreta y total. El "yo" es considerado como una "abstracción" o un "índice formal". El "ser ahí" no podía ser un "yo" que comience por carecer de un mundo. El

123. *Ibidem.*

124 *Ibidem.*

"ser ahí" es mundano; está siempre "curándose de" y "procurando por". Para Heid. la forma cotidiana, inmediata y más original en que el "ser ahí" "es en el mundo", no es en la vivencia del percibir, sino que anterior a todo "percibir", dirá Heid., estará situado el "encontrarse" como la forma originaria en que el "ser ahí" es en el mundo; en este contexto, "ser en el mundo" significara "encontrarse en el mundo".

El "ser ahí" no está referido al mundo en la vivencia del "percibir", sino que se "encuentra" en el mundo.

Ya por esto resulta visible que el "encontrarse" está muy lejos de ser nada parecido al encontrar ante sí un estado psíquico. Dista tanto de tener carácter de aprehensión refleja, que ninguna reflexión inmanente puede encontrar ante sí "vivencias" sino solo porque el "ahí" es ya "abierto" en el "encontrarse". El "mero estado de ánimo" "abre" el "ahí" con más originalidad, pero paralelamente lo "cierra" con más tenacidad, que todo *no*-percibir. 125

Por una parte, podemos decir que efectivamente para Heid. la "reflexión inmanente" no nos permite tener acceso al "yo concreto"; en consecuencia la "percepción" no será una forma originaria en la que accedamos a nuestro "yo propio". Pero, esta interpretación es dudosa; puesto que la percepción originaria, como hemos visto en el capítulo anterior, *si* implica acceder a nuestra corporalidad sensible. En este contexto interpretativo Heid. afirmara que la forma "más originaria" en la que nuestro "ser" nos es *dado*, es el estado de ánimo. Con el "encontrarse" el "ser ahí" accede, con más originalidad, a su "yo propio".

Por otra parte, podemos observar que Heid. no rechaza, sin mas, la posibilidad de la reflexion inmanente. Incluso establece una relacion condicional entre la *reflexion inamente* y el "encontrarse": "solo porque el 'ahi' es 'abierto' en el "encontrarse", puede haber una reflexion inmanente.

### 3.1.2. *El existenciarlo del comprender*

El comprender y el interpretar seran para Heid. las dos formas en que el mundo es dado en forma originaria.

Ahora bien, si para Heid. el "percibir" no es la forma "mas originaria" en la que el "yo" tiene certeza de si mismo, de su "ser ahi", entonces tampoco el "percibir" tendra, para Heid., un lugar privilegiado en la constitucion del mundo. El "comprender" y el "interpretar" seran para Heid. los existenciaricos que *sustituyen* al "percibir" posicional de la fenomenologia. En consecuencia, para Heid., la forma originaria en la que el mundo es dado, en la que el mundo es constituido no es el "percibir", y si el "comprender" y el "interpretar" existenciarico.

Consideramos que si es valido pensar que Heid. *sustituye* el "percibir posicional", de la fenomenologia, por el "comprender" y el "interpretar" existenciaricos. Pues, Heid. no niega, ni descalifica los planteamientos de la fenomenologia, pero si pretende fundamentarlos.

Veamos como define Heid. el comprender:

...el comprender constituye existenciaricamente aquello que llamamos el "ver" del "ser ahi". El "ver" que es existenciaricamente con el "estado de abierto" del "ahi", es el "ser ahi" con igual originalidad en los descriptos modos



fundamentales de su ser: como "ver en torno" del "curarse de", "ver por" del "procurar por", como "ver" que se dirige al ser en cuanto tal por mor del que el "ser ahí" es en cada caso como es. 126

Por una parte, el comprender constituye el "ver" del "ser ahí" y, por otra parte, el "ver" del "ser ahí" tiene igual originalidad que los existenciales "curarse de" y "procurar por".

La relación que establece Heid. entre el "ver" y el "comprender" tiene pertinencia para nuestra comparación porque establece una relación de fundamentación: para Heid., como veremos posteriormente, el "ver" está fundado en el "comprender existencial". Si revisamos el concepto del "ver" en la fenomenología pura, nos percataremos de la relevancia que tienen estas afirmaciones.

H. definía las "*vivencias posicionales*" como aquellas vivencias en las que "lo puesto era dado originariamente". En los actos del "percibir" o el "ver" en general lo puesto es dado en forma originaria y en los actos de *no percibir* lo puesto no es dado en forma originaria:

Si preguntamos, pues, que quiere decir comprobación racional, esto es, en qué consiste la *conciencia racional*, la representación intuitiva de algunos ejemplos y los inicios de un análisis esencial llevado a cabo a base de ellos nos brinda en seguida varias distinciones:

En *primer término*, la distinción entre vivencias posicionales en que lo puesto se da *originariamente* y aquellas en que no se da de esta manera, o sea, entre actos de "percibir", de "ver" —en un sentido muy amplio— y actos de *no percibir*. 127

126. *Ibid.*, p. 164.

127. Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro I*, p. 225.

Por ejemplo, Podemos *ver* o *percibir* un paisaje en persona y será dado en forma originaria, pero si recordamos el paisaje, no se dará en forma originaria y no será percibido como si lo viéramos realmente. 128

Si el "percibir" o el "ver" son los actos posicionales en que un objeto es dado originariamente, entonces en el "percibir" o en el "ver" se constituye el objeto intencional, el objeto que es para la conciencia que lo percibe o ve.

Si relacionamos estas tesis con los planteamientos de Heid., tendremos como resultado las siguientes implicaciones:

(1) Si el "ver" es la vivencia posicional en la que el objeto es dado originariamente, entonces el ver como vivencia posicional constituye el objeto intencional, el objeto como dado a la conciencia.

(2) Si el comprender existencial fundamenta al "ver" de la fenomenología, entonces el comprender encierra la posibilidad de que un objeto sea dado en forma originaria.

(3) Si el comprender encierra la posibilidad de que el objeto sea dado en forma originaria, entonces el comprender fundamentará a la constitución trl.

Podemos decir que ciertamente Heid. pretende fundamentar la constitución trl. a partir de la fundamentación del "ver" *posicional* de la fenomenología pura.

En algunos apartados Heid. expresará el contenido existencial del "ver" y literalmente dirá que:

128. Cfr. Husserl, Edmund. *Op. Cit.* p. 325.

Mostrando cómo todo "ver" se funda primariamente en el comprender — y el "ver en torno" del "curarse de" es el comprender en el sentido de lo que se llama "comprender de que se trata" — se despoja al puro intuir su primacía, que responde noéticamente a la tradicional primacía ontológica de lo "ante los ojos". "Intuición" y "pensamiento" son ambos derivados ya lejanos del comprender. 129

Este "permitir que hagan frente los entes" tendrá la significación de mostrar al ente tal y como es: mostrar la forma en que el ente es dado en la existencia.

Lo cierto es que el párrafo citado aquí es bastante "comprometedor" y "arriesgado". En un sentido se señala que el "ver" está fundado en el "comprender" y esto implicará que los entes no son dados en forma originaria en el acto posicional del "ver". los entes estarán dados en el comprender existencial. Así, por ejemplo, para H. el "ver" posicional constituye a un *martillo* como *martillo*, solo para el "ver" posicional estará dado el *martillo* en persona, mientras que para Heid., anterior al "ver" está el "comprender" existencial, y esto implicará que un *martillo* es constituido originariamente en el "curarse de" cotidiano: solo cuando hay necesidad del *martillar* y es usado un objeto para martillar, habrá *martillo*.

En este ejemplo, tal parece que para H. bastaría con percibir el *martillo* para que este sea dado.

Pero, si nos preguntamos: ¿con el puro percibir se puede saber el "para que" del *martillo*, se puede saber "para que" sirve?, ¿con el puro percibir se puede establecer la relación *martillo-clavo*-*pared*?, ¿no se omite, con el puro percibir, el pleco de referencias

129. Heidegger, Martin. *Op. Cit.* p. 165.

del "para qué" del *martillo*? Ante estas preguntas, tal parece que Heid. insistiría en que el "percibir" no asegura el comprender el plexo de referencias de los "para que" que conforman al martillo. Tal parece, entonces, que el "curarse de" implica dar sentido al ente como ente, dar sentido, en este caso, al martillo como martillo. Para Heid., si no hay "curarse de", entonces no percibiríamos un *martillo*, tal vez percibiríamos un objeto "ante los ojos", pero sin las determinaciones puestas por el "ser ahí", por ejemplo, "se trata de un martillo" y "sirve para martillar".

En otro sentido Heid. señalará que no solo el comprender funda al "percibir", sino también, "se despoja al puro intuir su primacia, que responde noeticamente a la tradicional primacia ontológica de lo 'ante los ojos'".

Por otra parte no hay que olvidar que H. establece una diferencia entre el "ver" "asertórico" y el "ver" "apodictico", en un caso se percibe algo individual, en otro una relación esencial:

Por lo que toca a la primera diferencia, cabe comprobar fenomenológicamente que el ver "asertoricamente", por decirlo así, *algo individual*, por ejemplo, el "percatarse" de una cosa o de una relación individual, se diferencia esencialmente en su carácter racional de un ver "apodictico", *del ver con evidencia una esencia o una relación esencial*; pero lo mismo pasa con la modificación de este ver con evidencia que se lleva a cabo eventualmente por obra de la mezcla de ambas, a saber, en el caso de aplicar una evidencia intelectual a algo visto asertoricamente y en general en el *conocimiento de la necesidad de que sea de la manera que es* algo singular y puesto. 130

Hay pues, diferencia entre el "ver asertórico" y el "ver apodictico". Sin embargo, el "ver" una relación esencial requiere "ver" un caso singular, para luego fundarlo en su necesidad

130. Husserl, Edmund, *Op. Cit.* p. 323.

esencial. Ahora bien, en el comprender existencial del "curarse de" puede ocurrir que el "ser ahí" de sentido a un ente, lo constituya como un ente que "sirve para".

Pero Heid. insistirá en que el comprender existencial funda a la intuición eidética:

También la "intuición eidética" de la fenomenología se funda en el comprender existencial. 131

De estas referencias podemos destacar dos puntos esenciales y problemáticos:

(1) El hecho de que para Heid. el comprender funda al "ver" implicara que asume el acto del comprender como un acto para el cual el ente es dado originariamente. Sin el comprender existencial, los entes no tendrían sentido. Esto implica, de alguna manera, que el "ser ahí" constituye al ente en su existencia, el "ser ahí" aporta el sentido al ente. Cosa que aun no hemos fundado con textos.

(2) Dado que para Heid. el comprender existencial funda al "ver", nos encontraremos con un problema. En un primer momento me resulta verosímil el punto de vista de Heid.: puede ser que cuando percibimos un ente no sabemos que es, sino cuando tiene relación con nuestro "curarnos de". Así parece ser que sin el plejo de referencias es imposible saber "qué es" cualquier ente. Por ejemplo, puedo percibir un objeto en la mesa, puedo ver sus cualidades sensibles, su tamaño, su color, su textura, puedo abstraer su *figura* y dibujarla, pero a pesar de todo, ¿cómo puedo saber que "se trata de un cenicero" y que "sirve para" depositar

131. Heidegger, Martin. *Op. Cit.* p. 165.

ceniza? Puedo *utilizarlo* como quiera, puedo utilizarlo como "pisa-papeles", como "sostén para un libro", pero ¿cómo puedo saber de sus posibles *usos y sentidos*, si no lo uso, si no me "sirve para" algo?

Pero, hay que señalar que para H. el "percibir" y los actos de constitución *no se reducen* a un mero acto "contemplativo". Para H., tampoco basta con percibir cualidades sensibles como color, textura, tamaño y figura; la constitución implica una serie de actos constitutivos de distintos grados.

Así, debemos recordar que la constitución del *otro* y del *mundo objetivo* implicaba esta serie de actos en distintos grados. Lo "extraño", como "ajeno" o como *trascendencia*, debía ser constituido como *trascendencia immanente*.

La constitución del objeto no es una mera "percepción contemplativa", implica también, para H., una *experiencia determinante* y una *explicación*; no basta con "contemplar", puesto que el objeto será constituido en la *comprensión explicativa* de su "para qué":

...esa explicación, en su progreso sintético y articulado, despliega en un encadenamiento de intuiciones particulares las determinaciones del objeto mismo, sus determinaciones *interiores*. Ellas se presentan originariamente como determinaciones *en las que el objeto, lo idéntico, es lo que es —lo que él es en sí mismo—*, y, por cierto, *en y para sí*; en esas determinaciones se explica su ser idéntico en las propiedades particulares. Este contenido propio esencial está sólo anticipado en general y en forma de horizonte; únicamente mediante la explicación se constituye originariamente (con el sentido: nota interior, propia y esencial parte especial, propiedad (Eigenschaft)). 132

Podemos decir, entonces, que el "percibir posicional" no es un "contemplar sensible", sino un "encadenamiento de intuiciones" que dan origen a una *explicación*; esta *explicación* sera la forma en que el objeto es "constituido originariamente".

Incluso el propio H. habla de un "comprender" como un "ver" el sentido de un objeto útil:

El niño que ya ve cosas, comprende por vez primera, digamos el sentido final de unas tijeras; y desde entonces verá, sin más, a la primera mirada, las tijeras como tales; pero naturalmente no lo hace mediante una reproducción explícita, ni comparando, ni llevando a cabo una inferencia.  
133

Si consideramos, equivocadamente que la percepción es mera "contemplación sensible", entonces podemos inventar una serie de pseudoproblemas.

Heid. tendria que mostrar hasta qué punto el "comprender existenciarío" "fundamenta" al "ver" posicional de la fenomenología. Por lo pronto, hemos visto más coincidencias que diferencias.

### 3.1.3. *El existenciarío del interpretar*

En el existenciarío del "interpretar" Heid. dirá, por primera vez y en forma expresa, que el objeto tiene sentido por y para el "ser ahí"; sólo el "ser ahí" aporta el sentido al objeto *constituido*.

Para Heid. la interpretación es el desarrollo de la comprensión; la interpretación muestra las consecuencias de la comprensión.

Cuando el "ser ahí" "ve en torno" en el "curarse de", conforma una totalidad de referencias de los "para que" de los útiles. El conformar las referencias del "para que" implicará dar *significación* al "mundo"; el mundo será entonces *comprendido*, y lo ya comprendido es lo *interpretado*. Lo comprendido tiene la estructura —dirá Heid.— de "*algo como algo*". 134

La estructura del "algo como algo" señala que en el cotidiano "curarse de" el "ser ahí" descubre un *ente como ente* con el que guarda conformidad. Por ejemplo, en el "curarse de" martillar, el "ser ahí" puede guardar conformidad con una *cosa* que le sirve para *martillar*; en este caso, esa *cosa vale como martillo* para el "ser ahí", así dirá Heid.:

A la pregunta del "ver en torno", qué sea algo determinado "a la mano", dice la respuesta interpretativa del "ver en torno"; es para... La indicación del "para que" no es simplemente un nombrar algo, sino que lo nombrado es comprendido *como* aquello por lo cual hay que tomar aquello por lo que se pregunta... El "como" constituye la estructura del "estado de expreso" de algo comprendido; constituye la interpretación (...). El "andar en torno", interpretando en el "ver en torno", con lo "a la mano" en el mundo circundante, que "ve" lo "a la mano" *como* mesa, puerta, carro, puente, no necesita forzosamente explicar lo interpretado en el "ver en torno" también en una *proposición* determinativa. 135

Para Heid., en la cotidianidad, no "percibimos" un objeto *x* como objeto *x*, por ejemplo, no percibimos un *martillo como martillo*, sino que interpretamos el objeto como martillo; los

134. Cit. Heidegger, Martin. *Op. Cit.* p. 167.

135. *Ibidem*.



objetos no tienen *propiedades inherentes*, el martillo no es martillo porque tenga como *propiedad inherente* ser martillo, sino porque el "ser ahí" guarda conformidad con el en el martillar y lo interpreta como *martillo*. Así, la mesa, el puente, la puerta son mesa, puerta y puente porque son interpretados por el "ser ahí" como mesa, puerta y puente. Y esto implicará también que, por ejemplo, un *martillo* puede ser interpretado en su uso como "pisa papeles". Un árbol puede ser interpretado como árbol, como sombra, como objeto de contemplación, como tema de una pintura, etc.

Sin considerar la posible diferencia entre el "ver posicional" y el "interpretar existencial", podemos observar que las coincidencias entre ambos autores son muy fuertes. Así como el "ver posicional" constituye al objeto y le da sentido como tal, también el "interpretar" dará sentido al objeto como tal. En los ejemplos de Heidegger, el *puente* es *puente* en tanto que es *interpretado* como tal. Si quisieramos hacer aquí una analogía con la conciencia intencional, diríamos que, la "interpretación" es siempre interpretación de algo, aquello que es *interpretado* es el objeto intencional del *interpretar*, lo interpretado en cuanto tal. En consecuencia, el objeto recibe sentido del cotidiano "curarse de", el objeto tiene sentido para el "ser ahí" como objeto interpretado.

Así, el "ver" y el "comprender existencial" cumplen el mismo cometido: en ambos se da originariamente el objeto y en consecuencia, en ambos hay la constitución del objeto.

Para Heidegger, la estructura del comprender "algo como algo" no significa que exista un "ser ante los ojos" y luego se le da la

utilidad como algo. Cualquier cosa que usemos es dada como aquello para lo cual sirve, por ejemplo, la *mesa* como *mesa* no es un ente que exista "ante los ojos" y que luego, sin la comprensión interpretativa del "ser ahí", sea un objeto sirva para "apoyarse para comer", "para escribir", etc., sino que en el "usar" la mesa se le interpretara y se le dara sentido como mesa. Incluso, decir: "es algo que esta ante los ojos", implica ya interpretarla como eso, como *algo ante los ojos*:

Pero si ya todo percibir un util "a la mano" es ininterpretativo-comprensor, permite que haga frente en el "ver en torno" algo como algo... Esta (la interpretación) no arroja, por decirlo así, sobre lo "ante los ojos" nudo una "significación", ni pega sobre ello un valor, sino que con lo que hace frente dentro del mundo, con ello en cuanto tal, se guarda en cada caso ya una conformidad abierta en el comprender el mundo y que resulta desplegada por la interpretación.<sup>136</sup>

Así, para "percibir" un util se requiere de la interpretación comprensora. Puedo percibir un *martillo como martillo* si ya he guardado conformidad con el util en el martillar, puedo percibir una mesa como mesa si ya la he usado como mesa y he guardado conformidad con ella como mesa; esto es, si descubro que "sirve para" "curarme de" algo, puedo, entonces, interpretarla como aquello que "sirve para" algo. Heid. insistirá entonces en que anterior a la percepción esta la comprensión existencial que interpreta un "algo como algo": la condición de posibilidad de "percibir" un cenicero, como referiamos anteriormente, sera que me conforme con el objeto en el depositar las cenizas. Mientras no ocurra el "conformarse con" no se podrá "percibir" ese algo como algo, en nuestro ejemplo, el cenicero como cenicero.

<sup>136</sup>. Heidegger, MARTIN. *Op. Cit.*, p. 168.

En consecuencia, la condición de posibilidad de los entes intramundanos está dada en el comprender existencial que interpreta. En el interpretar algo como algo, dirá Heid. y con ciertas reservas, el ente tendrá "sentido":

Quando los entes intramundanos son descubiertos a una con el ser del "ser ahí", es decir, han venido a ser comprendidos, decimos que tienen "sentido".<sup>137</sup>

El tener sentido no significa que los entes sean en sí y por sí mismos. Los entes están referidos al "ser ahí" y su sentido es dado o aportado por el "ser ahí":

Pero lo comprendido no es, tomadas las cosas con rigor, el sentido, sino los entes o el ser. Sentido es aquello en que se apoya el "estado de comprensible" de algo. Lo articulable en el abrir comprensor es lo que llamamos sentido. El *concepto de sentido* abarca la armazón formal de aquello que es necesariamente inherente a lo que articula la interpretación comprensora. *Sentido es el "sobre el fondo de que", "estructurado por el tener", el "ver" y el "concebir" "previos", de la proyección por la que algo resulta comprensible como algo.* <sup>138</sup>

Aquí nos aproximamos más al asunto de la constitución. La constitución, decíamos en el Cap. I, implica que la vivencia intencional aporta sentido al ente, da sentido al ente. Las estructuras noéticas son las formas que aporta la conciencia. Cuando Heid. afirma: "lo comprendido no es, tomadas las cosas con rigor, el sentido, sino los entes o el ser", estará delimitando claramente su *coincidencia* fundamental con la fenomenología. En primer lugar, si el "ser ahí" comprendiera el sentido del ente, esto es, un sentido propio e inherente al ente, independiente del "ser ahí", entonces negaría la posibilidad de *constitución*. Pero

137. *Ibid.* p. 169.

138. *Ibid.* p. 169-170.

como especifica que el "ser ahí" no comprende el *sentido* sino al ente, dará entonces condiciones para que el sentido sea aportado por el "ser ahí" y no por el ente. En segundo lugar, afirmará que: "el concepto de sentido abarca la armazón formal de aquello que es necesariamente inherente a lo que articula la interpretación comprensora". Ahora bien, esta segunda idea complementa la anterior, siendo que el sentido no es propio del ente, entonces será *necesariamente inherente* a lo que articula la interpretación comprensora. El sentido será entonces este armazón *formal* que no es propio del ente y si es propio y necesario de aquel que interpreta y comprende, del "ser ahí", así:

El sentido es un existenciario del "ser ahí", no una peculiaridad que este adherida a los entes, se halle "tras" de ellos o flote como un "reino intermedio" no se sabe dónde. Sentido solo lo tiene el "ser ahí", en tanto el "estado de abierto" del "ser en el mundo" puede "llenarse" con los entes que cabe descubrir en este estado. *Solo el "ser ahí" puede, por ende, tener sentido o carecer de él. Lo que quiere decir: su peculiar ser y los entes abiertos a una con él pueden ser apropiados en la comprensión o quedar rehusados en la incomprensión.* 139

Así, el sentido es propio del "ser ahí", es un existenciario del "ser ahí". En consecuencia el "ser ahí" es el ente que aporta sentido a los entes que no tienen su misma forma de ser. La interpretación se convierte en la instancia constituyente del ente. Lo que H. llama estructuras noéticas, formas aportadoras de sentido, Heid. llamara interpretación como forma que da sentido a los entes y los constituye como tales. Entonces, la coincidencia fundamental entre H y Heid, radicará en que ambos atribuyen a la

conciencia o al "ser ahí" la condición de posibilidad de constitución, la condición de posibilidad del sentido.

Como parte final del apartado de la interpretación podemos decir que incluso Heid. nos señalará que el sentido existencial será propio del "ser ahí" y lo distinguirá de los restantes entes:

Atendiéndose a esta exégesis fundamentalmente existencial-ontológica del concepto de "sentido", tiene que concebirse todo ente de una forma de ser distinta de la del "ser ahí" como *carente de sentido*, como esencialmente ajeno a todo sentido. "Carente de sentido" no significa aquí ninguna valoración, sino que da expresión a una determinación ontológica. 140

Como ya hemos expuesto anteriormente, una de las condiciones de la constitución trl. consistía precisamente en que lo real no tenga sentido por sí mismo, sino que la conciencia dé sentido a lo real. Así, la diferencia entre la conciencia y los entes distintos a ella consiste en que ésta última da sentido a los entes y no los entes a ella. Aquí Heid. solo reiterará esa tesis. El "ser ahí" se distingue de los entes que no tienen la misma forma de ser porque este último aporta el sentido a los entes. La diferencia ontológica entre el "ser ahí" y los entes es el sentido como existencial que es a la vez la condición de posibilidad de la constitución trl. Heid. da validez a la constitución *trascendental* en la medida en que establece la diferencia entre el "ser ahí" como ente que aporta el sentido y los entes que reciben el sentido y que de ninguna manera y en ningún caso aportaran el sentido.

Posteriormente Heid. analizará la *proposición* y el *habla* como lugares propios del sentido. La *proposición* junto con el *habla* solo

140. *Ibidem*.

articulan en el lenguaje el sentido que da el "ser ahí" a los entes intramundanos.

En el análisis de la *proposición* Heid. destacará que esta nueva ontología, la ontología fundamental, tendrá consecuencias en la forma de entender la *proposición*, en la forma en que Aristoteles entendía la *proposición* categórica:

Aquello de que la lógica hace su tema bajo el nombre de *proposición* categórica, por ejemplo, "el martillo es pesado", es algo que ella ha comprendido siempre ya "lógicamente" antes de todo análisis. Sin que se advierta, se presupone como "sentido" de la frase este: la cosa llamada martillo tiene la peculiaridad de la pesantez. En el "ver en torno" "curándose de" no hay "inmediatamente" semejantes *proposiciones*. 141

Aquí Heid. cuestiona el fundamento de la *proposición* categórica: la afirmación "el martillo es pesado" presupone que la pesantez es un atributo que se predica de un objeto independientemente de la subjetividad constituyente, pero, para Heid., solo porque hay "ser ahí" es posible que algo resulte ser *pesado*; es *pesado* en relación con el "ser ahí": sólo en el "curarse de" tiene sentido el martillo como *pesado*. De este modo los atributos no son esencias que existan independientemente del "ser ahí", los atributos están fundados en el "curarse de" del "ser ahí".

En cuanto al habla, Heid. dirá que es la *articulación* de lo comprendido: el habla articula a la interpretación conformando un todo de significación. El habla será solo un medio para articular y expresar lo comprendido y lo interpretado en el "curarse de".

Cuando Heidegger analiza el existencialismo del habla, también analizará el oír. En el oír Heidegger señalará, una vez más, su intención de mostrarnos que la interpretación, como constitución, no puede estar separada del ser en el mundo del "ser ahí". Por eso dirá:

"Inmediatamente" nunca jamás oímos ruidos ni complejos de sonidos, sino la carreta que chirría o la motocicleta... Es menester ya una actitud artificial y complicada para "oír" un "puro ruido". Pero el hecho de que inmediatamente oigamos motocicletas y carretas es la prueba fenomenológica de que el "ser ahí", en cuanto "ser en el mundo", se mantiene en cada caso ya cabe "lo a la mano" dentro del mundo y en manera alguna inmediatamente cabe "sensaciones", cuya pululación tendría que ser primero sometida a una forma para proporcionar el trampolín del que saltaría el sujeto para llegar por fin a un "mundo". 146

Como puede apreciarse, Heidegger insistirá en que la forma cotidiana de ser del "ser ahí" no puede ser escindida del "ser en el mundo". Los entes intramundanos serán constituidos por el "ser ahí" siempre ya en el mundo. Descarta la posibilidad de que un sujeto tenga sensaciones y luego perciba un objeto determinado. Por ejemplo, descarta la posibilidad de oír ruidos y luego saber que estas sensaciones auditivas corresponden a los sonidos emitidos por una motocicleta o una carreta.

Finalmente los existencialistas del *encontrarse*, *comprender* e *interpretar* conforman la unidad de sentido. El ente no tiene sentido por sí mismo y solo tiene sentido para el "ser ahí": el ente será constituido por el "ser ahí". Heidegger no hablará de la constitución como H. lo hace, pero sí sostendrá que el mundo intramundano recibe su sentido, y en consecuencia es constituido.

por el comprender y el interpretar existencial. Así, constitución en H. e "interpretación" en Heid. serán conceptos equivalentes.

*3.2. La angustia como modo de encontrarse  
en la que el "ser ahí" adopta un sentido concreto*

En el Capítulo II de la presente tesis\* habíamos señalado que el interés de Heid. consistía en analizar al yo en su "existencia total y concreta". Este interés, decíamos, implicaba delimitar ciertos matices o diferencias entre el yo de la *fenomenología pura*, y el "ser ahí" de la *ontología fundamental*. Heid. delimita la diferencia entre la identidad del yo, y la *mismidad* del "ser ahí". Recordemos que cuando se habla de la *mismidad*, se pretende responder a la pregunta ¿"quién es" el "ser ahí"?; se trata de mostrar el yo propio y distinguirlo del yo *impropio*; el yo, en la cotidianidad, puede ser "el mismo", puede ser un yo "total", un yo propio, o puede ser un yo que se pierde así mismo, el "uno mismo".

En todo caso, para Heid., además de acceder al "yo propio", se requiere acceder al "yo auténtico" o al "yo total": la "autenticidad" y la "totalidad" de la existencia del "ser ahí", serán dos caracterizaciones del "yo" que la fenomenología no consideraba como asunto central.

Necesitamos, entonces, mostrar al yo en su existencia "total" y "auténtica". En la fenomenología podemos encontrar, en contraste,

\*. Cfr. El apartado 2.3.3. *Diferencia entre el "ser ahí" y el yo de la fenomenología pura*.



al yo "propio" y al yo "concreto", pero difícilmente podemos ver una *diferenciación* entre el yo "propio" y el yo "impropio"

Como el interés de Heid. consiste en acceder al yo "propio y total", en su vida cotidiana, no será viable aplicar una epojé fenomenológica para acceder a la región trl. Se necesitará entonces tomar un punto de partida distinto:

Dentro del presente cuerpo de una analítica existencial del "ser ahí" factico se suscita la cuestión de si dicho método de darse el yo abre el "ser ahí" en su cotidianidad, abre en general el "ser ahí". ¿Es de suyo comprensible a *priori* que el acceso al "ser ahí" haya de ser una simple reflexión perceptiva sobre el yo de los actos? 143

Por una parte, cuando Heid. habla de "dicho método" se estará refiriendo, precisamente, a la fenomenología. Aquí, Heid. se cuestiona por la posibilidad de que la "reflexión perceptiva sobre el yo de los actos" nos pueda permitir acceder al "ser ahí", si este método "abre" el "ser ahí" en su cotidianidad.

Así, la pregunta ¿quién es el "ser ahí"?, no se puede responder diciendo: el yo *empírico* o el yo *trl.*, incluido el "yo concreto" o el "yo propio" de la fenomenología. Porque la fenomenología no *destaca* dos formas de ser posibles: la del "ser propio" y la del "ser impropio", la del "uno mismo" y la del "si mismo", la del "ser inauténtico" o "ser auténtico".

Lo que ha mostrado Heid., en estos análisis, consistirá en señalarnos que en la cotidianidad el "ser ahí" no es un ser propio, sino un ser impropio; el "ser ahí" evade su ser en el *uno mismo*. El

143. Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*, p. 131.

yo no es "él mismo", su ser se encuentra disipado en el impersonal *uno mismo*. El "ser ahí" vive en el "señorio de los otros".

Si el "ser ahí" tiene dos posibilidades de ser, entonces no podemos dejar de preguntarnos cómo puede el "ser ahí" recuperar su ser propio, su "yo mismo", su "ser auténtico" o "total". Sabemos que no será ni por medio de la epojé fenomenológica puesto que con ésta accedemos al "yo puro", ni por medio de la reducción especial, pues con ésta accedemos al "yo concreto", al "yo propio" y no a un posible "yo auténtico", a un posible "yo total". Para Heid., entonces, además de acceder al "yo concreto" se debe acceder al "yo auténtico", o al "yo total".

Para acceder a la "autenticidad" o a la "totalidad" se requiere de otro método de acceso; se necesita una *modificación* existencial para que el "ser ahí" se "abra" a sí mismo y acceda a su "yo propio", "yo auténtico" o "yo total".

En el presente apartado expondremos la *modificación existencial* que hace que el "ser ahí" acceda a su ser propio, las implicaciones de la mencionada modificación y la posibilidad de la captación de la "totalidad" o la "autenticidad" del "ser ahí".

Si bien es cierto que en el cotidiano "curarse de" el "ser ahí" da sentido a los entes como entes *intramundanos*, también será cierto que el "ser ahí" adopta diferentes formas de ser en el mundo. Así como el sujeto en "actitud natural" para H. no se percata de que constituye el mundo dándole sentido, así también el "ser ahí", para Heid., no se percata de que él da sentido al ente.

Para Heid. el "ser ahí" en la cotidianidad del término medio se encuentra caído en el mundo. El "ser ahí" se absorbe en el cotidiano "curarse de", hasta el punto de olvidar su ser. El "ser ahí" no asume su ser propio y vive perdido en la publicidad del uno. Cuando nos preguntamos, entonces, quién es el "ser ahí" respondemos que es *uno, cualquiera menos yo*. El yo queda desfigurado en la cotidianidad del *uno mismo*. En la cotidianidad ningún "ser ahí" asume su ser como yo propio, todo ser ahí evade su ser:

El "estado de caído" "en " el "mundo" mienta el absorberse en el "ser uno con otro", en tanto éste resulta gobernado por las habladerías, la avidez de novedades y la ambigüedad. Lo que llamamos impropiedad del "ser ahí" resulta ahora determinado con más rigor mediante la exégesis de la caída. 144

La caída es para Heid. el estado de derrumbamiento del "ser ahí"; el "ser ahí" se pierde de sí mismo para vivir en el "no ser" de la cotidianidad impropia. En la vida concreta el yo pierde propiedad para adoptar la impropiedad del uno mismo. Ningún "ser ahí" puede afirmar su yo como yo propio; el "ser ahí" evade la responsabilidad de su ser negando su ser propio. La caída es la forma en que el "ser ahí" cierra su ser, se cierra a toda comprensión respecto de su ser.

En este contexto, Heid. se cuestionará cómo puede el "ser ahí" recuperar su ser, cómo puede asumir la responsabilidad de su ser, cómo puede pasar del "uno mismo" impropio al "sí mismo" propio, cómo se puede acceder al yo propio, se preguntará cómo puede ocurrir la *modificación existencial* en la que el "ser ahí" cambie del *uno impersonal* al *sí mismo propio*:

---

144. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 195.

¿Habrá en el "ser ahí" un encontrarse comprensor en que él sea abierto para sí mismo de un modo señalado? 145

Lo que interesa a Heid. es que el "ser ahí" abra su ser, comprenda su ser y asuma su ser como ser propio. Ahora bien, la respuesta a esta cuestión tendrá que ver con una forma peculiar en la que puede encontrarse el "ser ahí" en el mundo.

Así, una forma de encontrarse será el camino adecuado para que el "ser ahí" recupere su ser, asuma su ser y acceda a su ser propio.

El interés de Heid. será entonces acceder al ser "sí mismo" de cada "ser ahí". Para esto, se requiere de una vivencia especial, se requiere de una forma peculiar de encontrarse. Si el encontrarse es un "estado de ánimo", un modo de "encontrarse" en el mundo en el que hace patente su existencia, entonces el "ser ahí" debe estar en un "estado de ánimo" peculiar para hacer patente su ser propio, debe encontrarse de una forma especial tal que pueda romper con la cotidianidad del "uno mismo" en la que niega su propio ser:

Como un encontrarse que satisface semejantes requisitos metódicos se da por base al análisis el fenómeno de la angustia... La angustia, como posibilidad del ser del "ser ahí" y a una con el "ser ahí" mismo abierto en ella, da la base fenoménica para apresar en forma explícita la totalidad original del ser del "ser ahí".146

De este modo, la angustia como encontrarse singular abre al "ser ahí" a su propio ser; podemos decir, la angustia hace patente su ser propio. Pero la angustia no sólo abre al "ser ahí" a su ser propio, sino que también la angustia hace patente al mundo como mundo:

145. *Ibid.* p. 202.

146. *Ibidem*

El angustiarse abre originalmente y directamente el mundo como mundo...es la angustia lo que como modo de encontrarse abre por primera vez el *mundo como mundo*. 147

Podemos ahora preguntarnos por qué la angustia abre al "ser ahí" hacia sí mismo, por qué la angustia "abre por primera vez al *mundo como mundo*", y qué peculiaridades tiene la angustia que permite semejante "abrir".

En el capítulo II señalábamos que el "ser ahí" en la cotidianidad se encontraba perdido en el uno. El yo no es un yo propio, el "ser ahí" requiere de un existenciario que le permita acceder a sí mismo; pero la mismidad del "ser ahí" no la va a encontrar en la reflexión inmanente, la mismidad la recuperará en una experiencia que lo singularice. La angustia, como modo de encontrarse, cumple la función de singularizar al "ser ahí".

La angustia singulariza y abre así el "ser ahí" como "*solus ipse*". Pero este "solipsismo" existenciario está tan lejos de instituir una cosa-sujeto aislada en el inocuo vacío de un tener lugar sin mundo, que pone al "ser ahí" justamente en un sentido extremo ante su mundo como mundo y con ello ante sí mismo como "ser en el mundo". 148

Es necesario señalar que el solipsismo existenciario refiere a la singularización como adopción del ser propio. La angustia pone al "ser ahí" ante el mundo, ante su "ser en el mundo" y ante él mismo. El "ser ahí" tiene certeza de su ser propio desde el solipsismo existenciario. Algunos intérpretes dirán que:

Heidegger considera ante todo a la "angustia ante la nada" que brota de las profundidades del existente, como aquella vivencia señalada que me individualiza; la angustia me pone

147. *Ibid.* p. 203.

148. Heidegger, *Martin*. Op. Cit. p. 208.

frente a la irrepitibilidad y a la finitud de mi existencia; me retrovoca, desde todos los enlaces en el mundo ser-con-otro, a mí mismo. 149

Se dice que la angustia "me pone frente a la irrepitibilidad y a la finitud de mi existencia" porque la angustia que hace que el "ser ahí" sea propio es la angustia ante la muerte. La muerte es nuestra posibilidad irrebasable, insuperable e insustituible; no podemos superar nuestra muerte, no podemos rebasarla y nadie nos puede sustituir en el acto de morir. Si el "ser ahí" "precurra su muerte", esto es, asume su muerte, precursará entonces su ser propio:

El morir es algo que cada "ser ahí" tiene que tomar en su caso sobre sí mismo. La muerte es, en la medida en que "es", esencialmente en cada caso la mía. Y ciertamente que significa una *sui generis* posibilidad de ser en que va pura y simplemente el ser del "ser ahí" peculiar en cada caso. 150

Cuando el "ser ahí" enfrenta su muerte como la posibilidad "más peculiar, irreferente e irrebasable", enfrenta, en realidad, su propio ser. Ya no se "encuentra" perdido en la caída, se "encuentra" consigo mismo. En la experiencia de la angustia por la muerte se abre el "ser ahí" a sí mismo. 151

Desde luego que el "ser ahí" puede evadir su muerte en las habladurías del "uno mismo", diciendo: "uno morirá", pero "por lo pronto yo aún no". 152

Pero el "ser ahí" propio puede "precurrar" su muerte asumiéndola como su más peculiar e irrebasable posibilidad.

149. Landgrebe, Ludwig. *Op. Cit.* p. 58.

150. *Ibidem.* p. 262.

151. *Ibidem.* p. 274.

152. *Ibidem.* p. 276.

En el "precursoar la muerte" el "ser ahí" arriesga su ser, se libera del "estado de perdido", se libera de la caída en el mundo impropio del *uno*:

El ponerse, "precurando", en libertad para la muerte peculiar libera del "estado de perdido" en las posibilidades que se ofrecen accidentalmente, de tal suerte que hace comprender y elegir radical y propiamente las posibilidades fácticas que están antepuestas a la irrebalsable. 153

Superada la angustia el "ser ahí" se encuentra en un "estado de resuelto" en el que tiene conciencia de sí mismo, de sus posibilidades y de sus limitaciones.

Sin embargo, la angustia por la muerte no es un fin en sí mismo, como tampoco la epojé es un fin en sí mismo. La angustia sólo es un medio para que el "ser ahí" se singularice y se abra a sí mismo "liberándose" de la "fuga", la "huída" y la "pérdida" de su ser propio. La angustia por la muerte abre al "ser ahí" a su posible plenitud y totalidad. Por primera vez se visualizará el fenómeno de la existencia unificado:

Si se da por fijada o establecida la relevancia metódica del estado de ánimo de la angustia, como <<base fenomenológica>> para la cuestión del ser total del ser-ahí, la pregunta es ahora: qué dice al respecto, qué enseña, la angustia. Enseña, como privilegiado, se dirá <<simbólico>>, <<ser-en-el-mundo fácticamente existente>> en que los tres constitutivos del ser-ahí (facticidad-existencialidad-caída) se articulan en una unidad. 154

Cabe destacar que en otros textos de Heid. la angustia tendrá el mismo sentido metódico; "abre" al "ser ahí" de la "caída" haciéndolo acceder a su ser propio. Sólo que en vez de enfrentar al "ser ahí" ante su muerte, lo enfrenta ante la nada:

153. Heidegger, Martín. *El Ser y el Tiempo*. p. 288.

154. Peñalver, Patricio. *Op. cit.* p. 158.

Todas las cosas como nosotros mismos se sumergen en una indiferenciación. Pero no como si fuera un mero desaparecer, sino como un *alejarse* que es un *volverse* hacia nosotros. Este alejarse el ente en total, que nos acosa en la angustia, nos oprime. No queda asidero ninguno. Lo único que queda y nos sobrecoge al escapárenos el ente es este "ninguno". *La angustia hace patente la nada.* Estamos "suspensos" en angustia. Más claro, la angustia nos deja suspensos porque hace que se nos escape el ente en total. 155

Sólo en la nada, en cuanto patente —dirá Heid.— cabe "extrañarse" del mundo, sólo en el "extrañamiento" hay "admiración" y en la admiración se fundamenta el "¿por qué?", la pregunta por el "fundamento". 156

Sin embargo, el hecho de hacer patente nuestro "ser relativo a la muerte" no implica el acceso a una existencia "auténtica" o "total"; la angustia por la muerte, por nuestra muerte, es sólo un medio metódico y no un fin. El "ser ahí" puede angustiarse por su "ser relativo a la muerte" y, a la vez, evadir "su ser relativo a la muerte", puede ocultar su muerte.

Para Heid. cada "ser ahí" debe "precurzar su muerte"; hacerla suya como su posibilidad "irrebasable, insuperable e insustituible", el "ser ahí" debe "precurzar su muerte" para acceder a su ser singular, propio, auténtico y total.

El "precurzar la muerte", a partir de lo que se ha "sido" y se "es", implicará temporarizar la existencia. La temporalidad delimita las formas posibles, los "éxtasis", en las que el "ser ahí" se ha constituido como un "ser propio, total y auténtico" o como un "ser impropio, inacabado e inauténtico". El "ser ahí" no es en el tiempo, sino que "temporaría" su existencia; cada "ser ahí" tiene

155. Heidegger, Martín. *¿Qué es metafísica?*, p. 47.

156. *Ibidem.* p. 35.



distintas formas de temporarizar su existencia, las dos posibles serán la "propia" y la "impropia".

### 3.3. La temporalidad y el sentido

Heid. hace una distinción de tres posibles interpretaciones del concepto de tiempo.

1. *La concepción vulgar del tiempo.* El tiempo puede tener una acepción vulgar y considerarse como una sucesión continua del "cambio" de estado de los entes "ante los ojos". Las cosas están presentes significa que están "aquí y ahora" "ante los ojos". Las cosas son pasado, significa que ya no están "aquí y ahora". Las cosas son futuro, significa que aún no están aquí, aún no son "ante los ojos".

2. *La concepción "fenomenológica" del tiempo.* La temporalidad puede interpretarse como la corriente de vivencias, y entonces se habla de un tiempo inmanente: *recuerdo, percepción y expectativa*. O también la temporalidad se interpreta como el suceder de las cosas reales, tiempo trascendente o tiempo objetivo, compuesto de su pasado, presente y futuro.

3. El tiempo puede interpretarse como la forma esencial de ser del "ser ahí" en el "advenir", el "sido" y el "presentar", en cuanto "éxtasis" de la existencia.

Heid. criticará las dos primeras acepciones del tiempo porque no distinguen al tiempo como parte sustancial del "ser ahí". Para Heid. el "ser ahí" no es en el tiempo, como lo son las cosas reales, ni el tiempo está en el "ser ahí" como el *a priori* formal,

el "ser ahí" se temporacía. Y las formas de temporaciarse pueden ser "propias" o "impropias":

El uso de esta expresión (la temporalidad como "precursor estado de resuelto") como término técnico ha de alejarse antes que nada de todas las significaciones de "futuro", "pasado" y "presente" que sugiere el concepto vulgar del tiempo. Dígase lo mismo de los conceptos de un "tiempo" "subjetivo" y "objetivo" o "inmanente" y "trascendente". 157

Expondremos los conceptos del *advenir*, el *sido* y el *presentar* como modos de la temporalidad concreta del "ser ahí".

El "*advenir*". El "ser ahí" *adviene*, no en el sentido de que llega a "ser algo que aún no es", sino en el sentido de que "precurra su ser", el "ser ahí *adviene* en la medida en que no se fuga de sí mismo y realiza su propio ser". 158

*Advenir* significa proyectar su existencia en su "existir". La forma propia del *advenir* consiste en "precurrar" su estado de resuelto y la forma impropia significa "huir en el estado de perdido". El "ser ahí" se temporacía" quiere decir que el "ser ahí" *adviene* 152. Aparentemente el *advenir* no es algo que llegue desde fuera del "ser ahí". Cuando el "ser ahí" precurra su "ser relativo a la muerte" y la asume como tal, como la posibilidad *irrebasable*, entonces *asume* su ser como singular y propio. En este sentido el *advenir* no es una sucesión de hechos, ni es un estado o una vivencia peculiar de la conciencia; el *advenir* es una forma de "encontrarse" en el mundo. Y esta forma se caracteriza por "precurrar la muerte" y estar en "estado de resuelto".

157. Heidegger, Martín, *El Ser y el Tiempo*, p. 354.

158. *Ibidem*, p. 353.

159. *Ibidem*, p. 366.

Esto significa que mientras el "ser ahí" no advenga, no llegará a ser un "ser ahí" propio. Cuando el "ser ahí" precursa su muerte adviene a sí mismo. Así, el "ser ahí" puede temporaciarse en el advenir propio y llegar a ser él mismo, o el "ser ahí" puede temporaciarse en forma impropia y no acceder a su ser propio.

El *sido*. El *sido* como "éxtasis" significa literalmente que el "ser ahí" es su "ser relativo a la muerte" desde donde "ya era". "Yo soy sido", dirá Heid. y esto significa que advengo a mi ser desde mi ser propio.<sup>153</sup> Porque, finalmente, he sido lo que he advenido, he sido lo que he "precursado", lo que he resuelto en mi existir. Mi sido puede haberse perdido, si ya antes mi *advenir* fue "fuga de mí mismo".

El *presentar*. El presente se muestra en la unidad del *advenir*-*sido*-*presentando*. El *presente*, el *sido* y el *advenir* no forman una *secuencia continua infinita*. El tiempo ya no es ese infinito constante de sucesiones. Hay discontinuidad en el tiempo. Cada "ser ahí" es su propio tiempo, porque cada "ser ahí" temporacia su existencia en diferente modo. Por decirlo en otros términos, mi "pasado" y mi "futuro" se conjuntan en mi presente; "yo soy mi pasado y futuro". Soy en el mundo tal y como he resuelto mi existencia dentro de mi posibilidad de "huir" de mí mismo o "ganarme" a mí mismo en plena libertad y responsabilidad de mi ser:

El *sido* surge del *advenir*, pero de tal suerte que el *advenir* *sido* (mejor, que va siendo) emite de sí el presente. A este fenómeno unitario de esta forma, como "advenir presentando que va siendo *sido*", lo llamamos la "temporalidad". Sólo en tanto el "ser ahí" es determinado como temporalidad, se hace posible

---

160. *Ibidem*. p.353.

a sí mismo el caracterizado "poder ser total y propio" del "precursor estado de resuelto" 161

Así, también me puedo temporar en forma propia o impropia, la temporación impropia significa "ocultar" o "fugar" al "ser ahí" de su ser propio. Se tipifica por el "olvido" (sido), la "huida" en la "expectativa" (advenir) y la "caída", ser "inmediata y regularmente Uno" (presentar). También Heid. habla de la historicidad "propia" e "impropia". Y, al igual que el tiempo, estarán fundadas en la forma en que el "ser ahí" es "relativamente a su muerte". 162

Todos los existenciaricos se temporarían. El "curarse de", "ser en", "procurar por", "ser con", "encontrarse", "comprender", "interpretar" y el "habla" serán existenciaricos que tendrán sentido en la temporación.

Así, por ejemplo, el comprender se funda en el "advenir" y el "encontrarse" en el "sido". La angustia también se temporaría. Pues la angustia puede olvidar (sido) su "ser relativo a la muerte" y huir (advenir) de su ser propio, existiendo en el mundo en la cotidiana caída de sí mismo. Pero también, la angustia puede "reiterar" (sido) su ser relativo a la muerte "precurando" (advenir) para acceder al sí mismo propio (presentar).

En conclusión, la temporalidad da sentido al ente y a la existencia. La temporalidad da sentido a la existencia en la medida en que "ilumina" el "ahí" en forma originaria. Lo cual significa que mientras el "ser ahí" no "precurse su muerte" para salir de la

---

161. *Ibidem*, p. 354.

162. Cfr. Heidegger, Martín. *El Ser y el Tiempo*, p. 417.

"caída" y el mundo impersonal del "uno", no podrá hablarse de un "ser ahí", "propio", "original", "pleno" y "total".

La unidad extática de la temporalidad, es decir, la unidad del "fuera de sí" en los éxtasis del advenir, el sido y el presente, es la condición de posibilidad de que sea un ente que existe como su "ahí". El ente que lleva el nombre de "ser ahí" es un ente "iluminado". 163

Finalmente lo que acaba por darle sentido al ser del "ser ahí" es la temporalidad. La luz que ilumina al "ser ahí" y al "mundo" es la luz que da sentido a la "realidad", al mundo en cuanto trascendencia. Esa luz es considerada por Heid. como la *cura* (die Sorge):

El desarrollo de la ontología existencial, que empieza por el análisis de la cotidianidad, tiende, y sólo a ello, a aclarar la unidad de la estructura originaria y trascendental de la finitud del "ser ahí" en el hombre. El "ser ahí" se manifiesta a sí mismo, en la trascendencia, como necesitado de la comprensión del ser. Por medio de esta necesidad trascendental "se cura" fundamentalmente de que el "ser ahí" pueda ser. Esta necesidad es la íntima finitud que sostiene al "ser ahí". A la unidad de la estructura trascendental de la íntima necesidad del ser-ahí en el hombre se ha dado el nombre de la "cura". 164

Podemos observar que para Heid. la *ontología fundamental* "tiende" a "aclarar" "la unidad de la estructura originaria y trascendental de la finitud del "ser ahí" del hombre". Heid. no tiene la intención de mostrarnos la existencia humana desde un punto de vista "natural", trata de mostrar su "estructura trl." Lo cierto es que no pone esta "estructura trascendental" en las vivencias de la conciencia, para Heid. la "estructura trl." debe situarse en la "cura". Si a esto agregamos que, como ya hemos visto, la "cura" se duplica en los existenciaros del "curarse de"

163. Heidegger, Martín. *El Ser y el Tiempo*. p. 379.

164. Heidegger, Martín. *Kant y el problema de la metafísica*. p.198.

y del "procurar por", y aún más, si aunamos el hecho de que con el "curarse de", el "ser ahí" está dado sentido a los entes como entes intramundanos, entonces podemos decir que sí hay una constitución trl. del ente. Porque, si la "estructura trl." del "ser ahí" es la "cura" y la cura da sentido al ente, entonces efectivamente Heid. nos propone una constitución trl. desde el "ser ahí".

Lo que distingue al "ser ahí" de los entes es su "estado de "iluminado" y esto significa que el "ser ahí", en la cura, se convierte en aquella unidad que da sentido al ente. La constitución ontológica del mundo está fundada en la temporalidad. El horizonte temporal es el horizonte que da sentido al ente:

El horizonte de la temporalidad toda define aquello *sobre el fondo de lo cual* es esencialmente *abierto* el ente fácticamente existente. 165

Si no hay horizonte temporal, si "el "ser ahí" no existe", no puede hablarse, dirá Heid. de "*ningún mundo*". 166

A modo de síntesis podemos decir que la existencia del "ser ahí" se convierte en aquel "sujeto" constituyente del sentido del ente. Si no hay "ser ahí" no hay mundo ni entes. El "precurar" el "ser relativo a la muerte" da al "ser ahí" la posibilidad de existir sin estar "caído" en el mundo perdiendo su ser. La recuperación del ser propio implica acceder a la totalidad y plenitud de la existencia concreta; en la temporalidad el "ser ahí" "precursa" su muerte adviniendo a sí mismo desde su sido presentando.

---

165. Heidegger, Martín. *El Ser y el Tiempo*. p. 395.  
166. *Ibidem*. p. 393.

Finalmente la región ontológica de constitución nos muestra al "ser ahí" como un ser "iluminado", como un ser que da sentido al ente y se da sentido a sí mismo. El "ser iluminado" implica que el "ser ahí" es diferente a los demás entes, es un ente óntica y ontológicamente privilegiado en la medida en que es un ser "iluminado" y da luz a las cosas dándoles un sentido.

Cabe decir finalmente que para algunos intérpretes Heid. sí emprenderá este regreso a la subjetividad constituyente pero sin darle la connotación de conciencia o sujeto constituyente. No es pues su intención desmundanizar al "ser ahí", pero tampoco será su intención negar al "ser ahí" la posibilidad de constitución trl.:

También en este caso, pues, como Husserl en vez de la realista "vuelta hacia el objeto" —característica de la primera escuela fenomenológica—, tiene lugar un retroceso a las profundidades de la "subjetividad", si bien Heidegger elude los términos "conciencia", "sujeto" y "subjetividad", para impedir así una interpretación de sus análisis que retorne a los carriles tradicionales del problema sujeto-objeto. 167

Para algunos otros intérpretes, como Pöggeler, Heid. sustituye al yo trl. por el "ser ahí". El resultado de esta sustitución no niega la posibilidad de constitución trl., y sólo señala que la constitución trl. se da en forma efectiva en la fácticidad de la existencia, lo que coincide con lo que hemos expuesto anteriormente. Esta constitución fáctica no niega la diferencia entre el "ser ahí" y los entes intramundanos; la constitución fáctica atribuye al "ser ahí" la posibilidad de que el "ser ahí" dé sentido al ente y lo constituya como tal:

---

167. Landgrebe, Ludwig. *Op. cit.* p. 49.

En lugar del Yo trascendental pone Heidegger la vida en su carácter factual. Esta vida <<fáctica>> es vida en un mundo y es <<históricamente>> como se <<entiende>> a sí misma. 168

Finalmente, nos resta mostrar las últimas coincidencias y diferencias en los planteamientos de H. y Heid. Nos resta mostrar el concepto de ontología para ambos autores.

### 3.4. Concepto de ontología en Husserl y en Heidegger

#### 3.4.1. Ideas generales sobre la ontología en Husserl.

De acuerdo con lo expuesto en el capítulo I la definición de ontología para H. tiene que situarse en el análisis de las estructuras de la conciencia trl.

Los objetos no son independientes de la conciencia, reciben su sentido de la conciencia; si queremos hacer ontología, debemos mostrar las condiciones de posibilidad de los objetos, y estas condiciones estarán dadas por la conciencia constituyente. En este sentido Funke señalará que los objetos son correlatos de las operaciones subjetivas que les dan sentido:

En consecuencia, la fenomenología trascendental deberá ser siempre regresiva, pues el *objeto* que se le presenta a la vista lo comprende como correlato de operaciones subjetivas (dadoras de objeto). Con ello, la presunta *vuelta al objeto* se revela necesariamente como un regreso requerido siempre de nuevo, a la subjetividad trascendental y a las operaciones constitutivas activo-pasivas de la conciencia. 169

---

168. Pöggeler, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. p. 75.

169. Cfr. Funke, Gehard. *Op. cit.* p. 27.



En este contexto el propio H. señalará que el papel de la fenomenología como ontología consiste en mostrar las estructuras de la conciencia que constituyen al ente. Si buscamos el *sentido* del ente en el ente mismo, si buscamos el sentido del mundo en el mundo mismo, no podremos mostrar ese sentido; estaríamos en la actitud natural creyendo que el mundo nos es dado independientemente de nuestra actitud en el mundo. Buscar el sentido del ente, buscar el sentido del mundo, implica analizar las estructuras de la conciencia que constituyen el mundo, las estructuras que hacen posible que el mundo nos aparezca como mundo:

De esta manera, una fenomenología trascendental acabada comprende una ontología universal en sentido amplio, una ontología plena, omnilateral, concreta, en la que se forjan en una primigenidad trascendental todos los conceptos ontológicos correlativos, en la cual no queda en la oscuridad ninguna cuestión de sentido o de derecho en ningún respecto. 170

Así, no se puede hacer ontología permaneciendo en la trascendencia. En la *trascendencia* se descubre, sólo en la actitud natural, un *ente ya constituido y no las condiciones de su constitución*. No hay una reflexión acerca de cómo el mundo llega a ser mundo.

Esto puede simplificarse así. Si preguntamos a H. por el sentido del ente, tendríamos que preguntarle por el ser de la conciencia, esto es, por las estructuras esenciales de la conciencia que permiten la constitución del mundo positivo:

La realidad en sentido estricto tanto la cosa tomada en su singularidad como el mundo entero, carece esencialmente (en nuestro riguroso sentido) de independencia. No es en sí algo absoluto que se vincule secundariamente a algo distinto, sino que en sentido absoluto no es, literalmente, nada, no tiene, literalmente una "esencia absoluta", tiene la esencia de algo

---

170. Cfr. Husserl, Edmund. *Op. cit.* p. 31.

que por principio es sólo intencional, sólo para la conciencia, algo representable o que aparece por o para una conciencia. 171

Así, lo que podemos sostener es que si ontología significa análisis de la conciencia, entonces el problema del sentido del ser queda restringido al análisis de la conciencia. Si hablamos de conciencia trl., entonces los problemas ontológicos quedan restringidos al análisis de dicha conciencia trl.

Por lo cual, la ontología no debe buscar más el sentido del ente en el ente mismo, es decir, el sentido del ente es dado por la conciencia, y de ahí que el análisis ontológico queda restringido al análisis de las estructuras de la conciencia como condición de posibilidad del ente:

Toda pregunta por el sentido del ser, por el sentido que puede tener, en general, decir que algo "es" y que "es de tal o cual manera", sólo puede ser una pregunta por las efectuaciones de la conciencia en que se muestra ese ser y que confieren significación a los enunciados sobre la misma. 172

De acuerdo con lo expuesto podemos inferir las siguientes proposiciones.

1. No hay una supuesta "realidad" independiente de la conciencia.
2. Esa supuesta "realidad" no tiene una "esencia absoluta".
3. Esa "realidad" sólo es intencional, sólo aparece a la conciencia. Diríamos, sólo tiene sentido para la conciencia.

Así por ejemplo, si el ente *fuera independiente* de la conciencia, entonces podríamos decir *el cielo es azul, mi amigo es*

171. Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología y una filosofía fenomenológica*. p. 115.

172. Landgrebe, Ludwig. *El camino de la fenomenología*. "El problema de una experiencia originaria" . p. 41.

*feliz*. Pero también tendríamos que afirmar que el cielo *tiene* la propiedad de la *azulidad*, mi amigo *tiene* la propiedad de la *felicidad*. Ahora bien, lo problemático, en este punto de vista, resulta al considerar "qué significa tener una propiedad". Por lo cual, si es verdad que la realidad es independiente de la conciencia, entonces el sentido del ser del ente debe buscarse en el ente. Tomando la distancia pertinente, cabe señalar que el propio Kant ya pensaba que sin el *a priori* trl. era imposible pensar en "propiedades" de las cosas y menos aún en "espacio" y en "tiempo":

Hemos querido probar que todas nuestras intuiciones son sólo representaciones de fenómenos, que no percibimos las cosas como son en sí mismas, sino sus relaciones tal como se nos presentan y que *si suprimimos nuestro sujeto, o simplemente la constitución subjetiva de nuestros sentidos en general, desaparecerían también toda propiedad, toda relación de los objetos en el Espacio y Tiempo, y aun también el Espacio y el Tiempo, porque todo esto como fenómeno no puede existir en sí sino solamente en nosotros.* 173

Así, por ejemplo, si consideramos que la realidad no es independiente de la conciencia y que la realidad es constituida, entonces las proposiciones *el cielo es azul* y *mi amigo es feliz*, sólo tienen sentido para la conciencia constituyente. Lo cual significa que si no hay conciencia constituyente, tampoco hay *cielo azul* y *amigos felices*, para esa subjetividad constituyente. Por eso dirán H. y Kant que sin esa conciencia o subjetividad trl. "ningún ente puede tener sentido". No podemos hablar de la *Azulidad* y la *Felicidad*, como objetos, esencias existentes en sí y por sí mismas. Ser feliz o ser azul sólo tiene sentido para una conciencia

173. Kant, Emanuel. *Op. cit.* p. 192. El subrayado es nuestro.

constituyente. La ontología ya no puede buscar el sentido del ente en el ente mismo. Requiere mostrar que:

1. El ente es constituido.
2. Hay un sujeto constituyente.
3. Mostrar las condiciones de posibilidad de la constitución.

Por tales razones, no podemos decir *el cielo es azul* y *mi amigo es feliz*, en sí mismos. Porque lo que corresponde ahora es hablar de un ente relativo a la conciencia, algo que *es cielo*, y que *es azul*, algo que *es amigo*, y que *es feliz*, para la conciencia constituyente, relativo a la conciencia constituyente. No podríamos discutir con un daltónico sobre la azulidad del cielo, ni con un ser distinto a nosotros sobre la felicidad. Ni siquiera podemos decir que *un día tiene un "número" determinado de "horas"*, porque incluso los conceptos de medida, como es el de la hora, son relativos a una conciencia constituyente. Así, la fenomenología como ontología nos muestra el fundamento del sentido de tales proposiciones; nos muestra que tales proposiciones tienen sentido para la conciencia que las constituye.

Por eso la tarea de la fenomenología se centra en mostrar la forma en que un ente es constituido y como tal tiene sentido para nosotros. Y por esa razón los problemas ontológicos se reducen a los problemas de sentido.

Sin embargo, "mostrar la forma en que un ente es constituido", resulta ser una tarea bastante compleja. Aquí, sólo hemos indicado cuál es la finalidad de la fenomenología como *ontología*. En el *Libro II de Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, y en otras de sus obras, muchas de las

cuales no fueron publicadas durante su vida, H. expondrá, en detalle, la forma en que las distintas objetividades serán constituidas. En *Libro I de Ideas...*, sólo expondrá un índice general de los temas que posteriormente desarrollará. En este contexto, podemos decir que el proyecto husserliano implica mostrar distintos grados de constitución de objetos.

H. señalará que el grado más general de la constitución será el de la constitución de la *objetividad en general*. La *ontología formal* se ocupará de mostrarnos cómo se constituye la *objetividad en general*. También, habrá distintas *ontologías regionales* que se ocuparán de objetos específicos; tanto de objetos singulares como de valores y bienes culturales.

#### 3.4.2. Concepto general de ontología en Heidegger

Si los problemas ontológicos se reducen a problemas del sentido en la fenomenología, debemos ahora constatar cómo concibe Heid. la ontología para delimitar las coincidencias y las diferencias.

Por lo expuesto en los apartados anteriores podemos percatarnos de que sí habrá una coincidencia esencial; así como la conciencia da sentido al ente, la existencia dará sentido al ente y así como ontología significa mostrar las estructuras que condicionan la posibilidad del ente, así el análisis de la existencia mostrará las condiciones de posibilidad del ente. Sin embargo, hay que mostrar con textos los puntos coincidentes y discrepantes.

Heid. reconoce que la realidad se encuentra en relación de fundamentación con el "ser ahí". Para mostrar esta relación de fundamentación, para mostrar que la realidad se encuentra fundamentada por el "ser ahí", Heid. hará una comparación entre idealismo y realismo y destacará su posición frente a estas dos tendencias.

En primer lugar objetará al realismo su apego a la realidad desde un punto de vista óptico. Trata de explicar lo real desde lo real mismo:

El realismo intenta, en efecto, explicar ópticamente la realidad por medio de relaciones causales "reales" entre lo "real". 174

En segundo lugar reconoce en el idealismo la necesidad de explicar lo real desde el punto de vista de la conciencia como posibilidad de lo "real" mismo, reconoce que lo "real" no tiene sentido por sí mismo y requiere de una instancia que constituya a lo real:

Si el título de idealismo quiere decir el hecho de comprender que el ser no será explicable jamás por ningún ente, sino que es en cada caso ya para todo ente lo "trascendental", en el idealismo está la única y la justa posibilidad de desarrollar los problemas filosóficos. 175

Sin embargo, Heid. objetará al idealismo que no propone un análisis ontológico de la conciencia misma, es decir, reconoce en el idealismo la única y justa fuente para desarrollar los problemas filosóficos, pero objetará el análisis de la conciencia que éste hace:

---

174. Heid., Martin. Op. Cit. p. 228.

175. *Ibidem*

El hecho de que el ser no sea explicable por ningún ente, y de que la "realidad" sólo sea posible en la comprensión del ser, no desliga de la obligación de preguntar por el ser de la conciencia, de la *res cogitans* misma. La consecuencia requiere de la tesis idealista el análisis ontológico de la conciencia misma como ineludible problema previo. 176

Esto es importante señalarlo porque Heid. hace una diferencia entre la *ontología fundamental* y la *ontología general*. A la ontología fundamental le corresponde el análisis de las estructuras de la existencia como *problema previo* al análisis ontológico en general.

Así Heid. dirá que sólo se puede hablar del "ser", de la "realidad", del "ente", mientras haya "ser ahí", si no hay "ser ahí", entonces no será posible la "realidad" y toda ontología que pretenda explicarla.

La realidad se funda, entonces, en la existencia, en la "cura", en el "curarse de". La realidad es siempre constituida como "ser a la mano", "ser ante los ojos" o como ente "intramundano".

"Realidad" es, en cuanto término ontológico, algo que se refiere a los entes intramundanos. Si sirve para designar esta forma de ser en general, entonces funcionan el "ser a la mano" y el "ser ante los ojos" como modos de la "realidad"... Dentro del orden de las relaciones ontológicas de fundamentación y de la posible localización entre lo categorial y lo existencial, la "realidad" viene a parar al fenómeno de la cura. Pero que la "realidad" se funde ontológicamente en el ser del "ser ahí" no puede significar que lo "real" sólo pueda ser como lo que en sí mismo es, si existe y mientras exista el "ser ahí". 177

La existencia da sentido al ente y lo hace aparecer como "ser ante los ojos", como "ser a la mano" o como "ente intramundano". Para Heid. sólo puede tener sentido el ente si el "ser ahí" le da

176. *Ibidem*

177. Heidegger, Martin. *Op. Cit.* p. 232.

ese sentido en su cotidiano "curarse de". En consecuencia si queremos saber qué es la realidad, debemos buscar las estructuras de la existencia que le dan sentido. Así, el comprender y el interpretar son las formas en que los entes son dados al "ser ahí".

Pero también la pregunta por el sentido del ser está contenida en la comprensión que el "ser ahí" tiene del ser. Sólo mientras el "ser ahí" tenga comprensión del "ser", el "ser" será dado:

Ciertamente, sólo mientras el "ser ahí" es, es decir, la posibilidad óptica de una comprensión, del ser, "se da" el ser. Si no existe el "ser ahí", entonces no "es" tampoco la "independencia", ni "es" tampoco el "en sí". Semejantes cosas no son entonces ni comprensibles ni incomprensibles. Entonces tampoco cabe ni que se descubran entes intramundanos, ni que permanezcan ocultos. Entonces tampoco cabe decir ni que los entes son ni que no son. Si cabe decir *ahora*, mientras una comprensión del ser es, y con ello una comprensión del "ser ante los ojos", que *entonces* los entes seguirán siendo". 178

Podemos destacar que sí hay una coincidencia fundamental con H.: los entes son dados a la conciencia, los entes tienen sentido para la conciencia, incluso Heid. dirá que el ser es dado al "ser ahí". Pero, cabe decir, la diferencia sigue siendo la misma, mientras H. propone la vivencia intencional como unidad que da sentido al ente, Heid. propone la comprensión existencial como unidad de sentido. Sin comprensión existencial no se puede decir ni que los entes son ni que los entes no son. Los entes —dirá Heid.— seguirán siendo mientras el "ser ahí" sea.

Podemos decir entonces que los problemas ontológicos son reducidos también en Heid, a problemas de sentido, y como tal ontología significará mostrar las estructuras de la existencia (en Heid.) que constituyen y hacen posible al ente.

---

178. *Ibid.* p. 233



Esta interpretación de la *ontología fundamental* como análisis de las estructuras de la existencia que dan sentido al ente, también estará presente en otros textos de Heid. Así, por ejemplo, Heid. realizará una lectura de la conciencia *Crítica de la razón pura* como fundamentación de la metafísica porque la *Crítica...* mostrará justo las condiciones de posibilidad del ente:

El problema de la fundamentación de la metafísica se enraiza en la pregunta por el "ser ahí" en el hombre, es decir, en la pregunta por su fundamento íntimo, por la comprensión del ser como finitud esencialmente existente (...). Toda pregunta por el ser de un ente y especialmente la pregunta por el ser de aquel ente cuya constitución pertenece a la finitud, como comprensión del ser, es metafísica.

Por lo tanto, la fundamentación de la metafísica se basa en una metafísica del "ser ahí". 179

Habría que insistir en que si bien es cierto que las condiciones de posibilidad del ente son dadas por el "ser ahí", que toda pregunta ontológica está contenida en la comprensión existencial del "ser ahí", también será cierto que Heid. establece una diferencia entre *ontología fundamental* y *ontología general*. La ontología fundamental implica un trabajo previo para mostrar el ser del "ser ahí" y luego mostrar el sentido del ser en general.

Sin embargo, por lo expuesto anteriormente podríamos pensar que sólo hay una ontología: la ontología fundamental. Pero Heid. tratará de ubicar el sentido del ser en general fuera del "ser ahí" y esto implicará abrir una problemática que Heid. no resolverá.

Para algunos intérpretes el problema radica en que el "ser ahí" en su existencia concreta sí da sentido al ente, pero hay una

---

179. Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. p. 193. (El subrayado es mío).

instancia no propia del "ser ahí" de la cual el "ser ahí" recibirá su "determinación esencial";

La tarea de la filosofía es, justamente aprehender la esencia del hombre de tal manera que esta sea transparente en su existencia concreta, total. Este aprehender, según Heidegger, sólo es posible de modo que no se permanezca en el hombre (sea como ego trascendental, como sujeto o como persona) sino que se retroceda a aquello de donde el hombre recibe su determinación esencial—al ser. 180

Esta postura resulta difícil de sostener, porque, como hemos visto, la propia conciencia trl. constituye a la conciencia empírica, la conciencia da sentido a los entes del mundo y da sentido al propio yo empírico. Decir que el "ser ahí" recibe su determinación esencial del ser, y no especificar qué se entiende por ser, implica dejar al concepto de ser fuera de la comprensión existencial. Para otros intérpretes como Pöggeler simplemente la ontología fundamental no logra realizarse como proyecto ontológico:

El intento de Heidegger por retrotraer su fundamento la doctrina del ser de la metafísica mediante una ontología fundamental se fue a pique. En la elaboración de la sección tercera intenta Heidegger captar la temporalidad del estar\* en la unidad de sus éxtasis (advenir, sido, presente), para poder interpretar así la temporalidad del estar como temporalidad del entender del ser. Pero el intento no llegará a cuajar. 181

### 3.4.3. Consideraciones finales

En cuanto a la subjetividad trl. podemos decir que la coincidencia principal radica en que para ambos el mundo es

180. Biemel, Walter. *Op. Cit.* p. 179.

\*. Felix Duque Pajuelo traduce, en la obra de Pöggeler, *Dasein* como "estar" en vez de nuestro ya familiar "ser ahí".

181. Pöggeler, Otto. *Op. cit.* p. 69

constituido por un ente diferente a los entes que están en el mundo. En un caso, la conciencia trl. será el ente constituyente; en otro caso, será el "ser ahí" el ente que da sentido al mundo.

Sin embargo, ambos autores tomarán distancia frente a sus planteamientos. Así, para Heid, la subjetividad trl. que propone H. es un *índice formal*, una *abstracción*, en consecuencia la epojé fenomenológica no tendrá sentido en cuanto que desmundaniza al "ser ahí" separándolo de su existencia concreta:

El método de Husserl —siempre según Heidegger—, sólo puede conducir a un "sujeto idealizado", pero no al más íntimo núcleo esencial de la existencia; frente a ésta, en efecto, aquel método debe detenerse. Así pues, no se revela, sino permanece oculto, lo que precisamente constituye la "subjetividad" en el sentido más auténtico y radical. 182

Mostrar aquello que constituye el sentido auténtico y radical de la subjetividad constituyente será la tarea que pretende Heid. resolver. Ya vemos que esta tarea no fue resuelta. Queda pendiente el sentido auténtico y radical de la subjetividad. Ante esta tarea H. problematizará el planteamiento de Heid.

En este contexto H. se formó una interpretación de Heid. Así como Heid. objeta a H. el permanecer en un "sujeto idealizado" y no "revelar" aquello que "constituye" a la "subjetividad", H. a su modo objetará esa idea de mostrar el sentido auténtico y radical de la "subjetividad". En una carta a Roman Ingarden, fechada el 26 de diciembre de 1927, H. afirmará que:

Heid. no ha entendido por completo el sentido de la reducción fenomenológica. 183

182. Landgrebe, Ludwig. *Op. cit.* p. 55.

183. Spielberg. *The Phenomenological Movement*. p. 281.

Este no "entender por completo", se refiere, según Spiegelberg, a la sustitución de la conciencia trl. por el "ser ahí". Sustitución que implicará una "interpretación de la fenomenología pura como antropología:

Aparentemente su principal impresión (de Husserl) era que Heidegger, al sustituir al "ser ahí" (Dasein) por el ego puro, transformó la fenomenología en antropología, la misma antropología que Husserl había combatido en su primer volumen de las *Investigaciones Lógicas*, como una especie de psicologismo. 184

Habría que agregar que una de las motivaciones principales de la fenomenología trl. era *superar* el relativismo, el escepticismo, el subjetivismo y psicologismo como "absurdos" y "contrasentidos" de ciertas filosofías.

Independientemente de las mutuas objeciones que se formulan ambos autores podemos considerar como coincidencia fundamental la necesidad de asumir la *subjetividad constituyente* como punto de partida de una ontología, y con esto reducir los problemas ontológicos, los problemas de la "realidad", como problemas de sentido.

---

184. Spiegelber. *Ibidem*. p. 282.

## CONCLUSIONES

En la Introducción a nuestra tesis habíamos mencionado como puntos centrales de la investigación:

- (1) La posibilidad de que el "ser ahí" sea un ente constituyente del sentido del mundo.
- (2) Mostrar hasta qué punto se conserva la conciencia *trl.* de la fenomenología pura en la ontología fundamental y derivar las consecuencias de esta coincidencia.

En relación con el punto (1), primero definimos los conceptos de "*constitución trl.*" y "*mundo*" para H., y luego mostramos las coincidencias entre ambos planteamientos.

En la parte expositiva de nuestro trabajo mostramos que la "*conciencia trl.*" consiste en aportar sentido a los entes del mundo; la realidad es siempre dada para la conciencia *trl.* Así, la conciencia *trl.* es el ente que da sentido a los entes mundanos; el sentido no será una peculiaridad o una propiedad de las cosas. La conciencia se convierte, entonces, en la unidad de sentido. Bajo estas condiciones, mostramos que la conciencia *trl.* encierra la condición de posibilidad del mundo; no hay más mundo que el mundo

constituido por la conciencia, no hay más realidad que la realidad válida para esta conciencia constituyente.

Como segundo punto, mostramos también que la conciencia tiene un ser propio, la conciencia es la única región a la que no le afecta la desconexión fenomenológica; podemos dudar de las cosas del mundo, pero no podemos dudar del acto de la duda. Este ser propio corresponde a la región trl.

Las vivencias intencionales, los actos propios de la conciencia trl., serán aquellas instancias que aportan sentido a los entes; la unidad *hylético-noética* conformará la unidad de sentido. Las vivencias intencionales son los actos que dan sentido a las cosas, son los actos que dan sentido a la realidad. No hay una realidad de la que nosotros seamos concientes y sea, a la vez, independiente de nuestros actos de conciencia.

En tercer lugar, también mostramos que el mundo como trascendencia es siempre constituido por la conciencia. Sin embargo, en un sentido amplio, a todo mundo posible le es correlativa una determinada actitud, por ejemplo, el "mundo natural" es correlato de la *actitud natural*. Así distintas actitudes constituyen distintas objetividades.

Dadas estas condiciones señalamos que nuestro punto central de análisis consistiría en mostrar;

(1) Si Heid. establecía una diferencia entre el "ser ahí" como ente aportador del sentido del mundo y el mundo como ente constituido por el "ser ahí".

(2) Si Heid. hablaba de ciertas vivencias o actos de conciencia que aporten sentido al ente, en cuanto objeto intencional.

(3) Si Heid., al igual que H., distinguía contenidos materiales y elementos noéticos inmanentes dadores de sentido.

(4) Si Heid. considera a la percepción como forma originaria de constitución o si propone otro tipo de forma constituyente.

(5) Finalmente, dado que para H. la ontología no tiene como finalidad buscar el sentido de la trascendencia en la trascendencia, sino en el análisis de la conciencia como condición de posibilidad de la trascendencia, y hacer ontología implica hacer fenomenología como análisis de la condición de posibilidad del sentido de los entes, entonces debemos mostrar hasta qué punto coinciden los conceptos de ontología en la *fenomenología pura* y en la *ontología fundamental*; debemos mostrar hasta qué punto Heid. considera que el problema del "ser" del ente queda reducido al problema del "sentido" del ente.

(1) En cuanto al primer punto, en este trabajo mostramos que Heid. establece una diferencia de principio entre el "ser ahí" y los entes que no tienen su misma forma de ser; el "ser ahí" es esencialmente "ser en el mundo", el "ser ahí" se "cura de" y "procura por", el "ser ahí" es esencialmente "cura". Si el carácter propio del "ser ahí" es la "cura" esto delimitará, según Heid., una *diferencia ontológica* entre el "ser ahí" y los entes que no tienen la forma de ser del "ser ahí".

De la diferencia entre el "ser ahí" y los entes que no tienen su misma forma de ser se destacó que el carácter esencial del "ser ahí" es la "cura". La "cura", como carácter esencial del "ser ahí" es la forma de ser del "ser ahí" en el mundo que permite dar sentido a los entes intramundanos. Para Heid. los entes no tienen sentido por sí mismos sino sólo en relación con el "ser ahí".

Así, podemos señalar como primera coincidencia que para ambos autores el mundo no tiene sentido en sí mismo, sino que es constituido por una subjetividad.

En ambos autores la constitución tiene un carácter trl.; para ambos filósofos el sentido es aportado por un ente que no tiene la misma forma de ser en el mundo que los demás entes; mientras el "ser ahí" y la conciencia trl. aportan sentido a los entes, los entes reciben el sentido del "ser ahí" y la conciencia trl. Toda "realidad" es constituida por el "ser ahí". El "curarse de" y el "procurar por" serán los existenciaricos que constituyan a la *realidad* como *realidad* intramundana. La realidad comprende todo aquello que es constituido por el "ser ahí". No hay "más realidad" que la realidad intramundana, la realidad constituida por el "ser ahí". Los entes intramundanos recibirán sentido por y gracias a la cura del "ser ahí". Como todo "curarse de" es un "curarse de algo", la cura tendrá, entonces, un carácter intencional.

(2) En relación con el segundo punto consideramos que a pesar de que Heid. no hará una exposición sobre los elementos *hyléticos* y *noéticos* de la constitución, sí señalará que el sentido es aportado por el "ser ahí". Las formas noéticas serán aportadas por el



"curarse de". Así, la condición de posibilidad de que la realidad sea constituida como realidad intramundana, debe buscarse, necesariamente, en el "curarse de" y en el "procurar por". Los existenciarios del "curarse de" y el "procurar por" *sustituyen* a las vivencias intencionales.

Sin embargo, esta *sustitución* de las *vivencias intencionales* por los existenciarios del "procurar por" y el "curarse de" dará origen a dos problemas:

(1) Por una parte, si pensamos que el "percibir" de la fenomenología es un mero "contemplar vacío", entonces podemos creer que la *sustitución* tiene un carácter de "ruptura" frente a la fenomenología. En consecuencia el "comprender" y el "interpretar" existenciarios serían aquellas instancias que constituyen a las objetividades, por ejemplo, primero *comprendo* que se trata de un útil que "sirve para" algo, y luego lo contemplo.

(2) Por otra parte, ya hemos mostrado que el "percibir" de la fenomenología pura no es un mero "contemplar vacío". El "percibir" implica también actos complejos como el "explicar" y el "comprender"; el "percibir" no se reduce a la experiencia sensible, al registro pasivo de sensaciones. Así, pues, la *sustitución* del "curarse de" y "procurar por" no implica una "ruptura" frente a la fenomenología; en todo caso nos muestran la forma en que el "ser ahí" constituye a los entes dándoles sentido.

No hay entonces una "ruptura" de "forma", más bien, encontramos una "continuidad" de "forma" y una ampliación de "contenido", es decir, formalmente ambos autores proponen ciertas vivencias, actos o existenciarios que dan sentido a los entes.

pero, Heid. especificará que estos actos se fundan en la "cura" y no en la conciencia trl.

Esto último tendrá una consecuencia importante. Hay útiles porque hay una subjetividad que los constituye, que les da sentido —para ambos autores esto tiene validez—; los útiles no tienen sentido en sí mismos. Sin embargo, podemos aún preguntarnos por qué la subjetividad constituye los "útiles", por qué hay un sujeto que da sentido a los "útiles", para qué darles sentido, por qué hay una subjetividad que tiene la *necesidad inherente* de dar sentido y constituir los útiles. Aquí podemos encontrar una diferencia sutil entre ambos autores. Me parece, y con riesgo a equivocarme, que H. accede a una conciencia trl. y nos muestra que la conciencia da sentido a los entes y los constituye como tales, pero no se propone dar cuenta del *por qué* de esta subjetividad, por qué hay necesidad de dar sentido a los entes. Para Heid. el "*por qué*" de la constitución trl. tiene que resolverse en la "cura"; el "ser ahí" da sentido a los entes y los constituye como tales *porque* el "ser ahí" es esencialmente "cura". La "cura" como carácter inherente al "ser ahí" le obliga a "curarse de" y "procurar por"; le obliga a constituir los entes como útiles y darles sentido. En un ejemplo muy sencillo podemos ilustrar esta diferencia; mientras en H. hay un *martillo* porque hay una subjetividad que lo constituye como tal, para Heid. hay constitución del martillo, no sólo porque hay una subjetividad que lo constituye, sino también porque hay una necesidad de martillar; una necesidad de "curarse de". Ambos afirman a la subjetividad constituyente, pero Heid. intenta

mostrarnos el fundamento de esa subjetividad más allá de acceder a ella en los actos reflexivos de la conciencia.

Así, para Heid. los entes carecen de sentido porque el "ser ahí" aporta el sentido a los entes. El sentido —dirá Heid.— es un existencial, y como tal, sólo pertenece al "ser ahí".

(3) En cuanto al tercer punto observamos que Heid. no hace referencia al "percibir" como forma originaria de constitución. El "ver existencial" consiste en el "interpretar" y el "comprender". El "ser ahí" no constituye al ente en el "percibir", sino en el "comprender" o en el "interpretar".

Heid. pretende, entonces, "fundamentar" la fenomenología; el "percibir" y el "ver" serán, a modo de ver de Heid., fundados por el comprender existencial. Los entes serán dados en el interpretar y en el comprender.

En este contexto habría que decir, una vez más, que H. también hablará de un comprender y de un explicar que dan sentido a los entes. Así, los intentos de fundamentación que realiza Heid. deben considerarse con cierto cuidado; si entendemos por "percibir" el puro "acto contemplativo", entonces podemos estar de acuerdo con Heid. Sin embargo, el "percibir" y los actos posicionales son vivencias mucho más complejas que el puro contemplar "vacío".

En todo caso, el hecho de que Heid. pretenda fundamentar el "percibir" y el "ver" de la fenomenología en el comprender existencial, nos indica que Heid. no tenía la intención de plantear una "ruptura" radical frente a ella. "Fundamentar" el "percibir" será, en todo caso —para Heid.—, desarrollar un análisis previo que nos muestre el ser de la subjetividad

constituyente, la "cura"; pero en ningún momento se cuestionará la subjetividad constituyente y el objeto constituido; el ente siempre recibirá sentido del "ser ahí", incluso, para Heid., la fundamentación de la metafísica implicará un retorno a la subjetividad; la metafísica se basa en una metafísica del "ser ahí". Hay que recordar que en su lectura a la *Crítica de la razón pura* Heid. nos señalará que la *Crítica...* es una fundamentación de la metafísica. Y tampoco debemos olvidar que Heid. no cuestiona sin más el retorno a la subjetividad; Heid. pretende fundamentar esa subjetividad en la "cura".

(4) Finalmente, también en Heid. la ontología tiene como tarea principal mostrar las estructuras de la existencia para acceder a las condiciones de posibilidad del ente. Si queremos saber acerca del sentido del ente, debemos buscarlo en las estructuras de la existencia que le dan sentido. La pregunta por el sentido del ser sólo es propia al "ser ahí"; así sólo mientras el "ser ahí" es, el ser nos será "dado", y con él toda pregunta relativa a él.

Heid. retomará de H. el punto de partida de la fenomenología. La ontología reduce los problemas del ser a los problemas del sentido. En este contexto, el punto de partida heideggeriano se basa en esta tesis: Heid. no se pregunta, en *el Ser y el Tiempo*, por el ser en general, no busca el sentido del ser en la *trascendencia*. Heid. establece como principio metódico el hacer una exégesis de un ente óntica y ontológicamente privilegiado. Este ente no será *cualquier ente*, se trata, en todo caso, del "ser ahí". Pero, ¿por qué el "ser ahí" es un ente privilegiado?, ¿por qué se debe elegir un ente privilegiado para "reiterar la pregunta por el

sentido del ser"? Sólo podemos aclararnos estas preguntas considerando la fenomenología trl. como punto de partida de toda ontología. El "ser ahí" es un ente privilegiado porque es un ente que da sentido a la "realidad" y la constituye como "realidad" "intramundana", es decir, como realidad con sentido para el "ser ahí". El comprender existencialista da sentido a los entes, y en el comprender existencialista nos es "dado" el ser, en cuanto comprendido. En consecuencia, sólo en este comprender podemos preguntarnos por el sentido del ser en general. Entonces, sólo podemos preguntarnos por aquello que hemos constituido, no podemos hablar de algo que esté "más allá" de lo constituido; ese "más allá" sería una *trascendencia absoluta*, y como tal incomprendible para el "ser ahí".

Cabe señalar por último que en cuanto al concepto de ontología habrá una diferencia en ambos autores que propiciará la incompletitud del proyecto heideggeriano. Podemos pensar que la nueva ontología se ocuparía de mostrarnos el sentido del ente en las estructuras de la existencia, pero Heid. establecerá dos conceptos de ontología; la *ontología fundamental* y la *ontología general*.

La *ontología fundamental* se ocupará del análisis de la estructuras de la existencia. La *ontología fundamental* deberá mostrarnos los actos y los existencialistas esenciales bajo los cuales los entes son constituidos. En este contexto la ontología no buscará el sentido del ente en la trascendencia, sino en la subjetividad constituyente de la trascendencia. La *ontología general* estudiará el sentido del ser en general.

Ahora bien, todo *El ser y tiempo* consiste en mostrarnos las estructuras de la existencia, consiste en desarrollar la *ontología fundamental*, pero cuando Heid. establece que esta *ontología fundamental* sólo es un análisis preparatorio y que falta aún desarrollar una *ontología general*, no dejamos de preguntarnos si su proyecto será inconcluso justo porque no se puede pensar el "ser" en la trascendencia, y sólo se puede pensar el "ser" como "sentido" de las cosas, y como tal, como "sentido" aportado por la conciencia o por el "ser ahí". Podemos decir que después de la *fenomenología* no se puede pensar al ser como trascendencia; los análisis ontológicos serían análisis del sentido, y con ello, análisis de la estructuras de la existencia o de la conciencia, pero ya no podemos pensar en la posibilidad de una *ontología general*, pues ésta sería impensable o absolutamente trascendente, fuera de toda constitución.

En cuanto al punto (2), "*Mostrar hasta qué punto se conserva la conciencia trl. de la fenomenología pura en la ontología fundamental y derivar las consecuencias de esta coincidencia*", hemos mostrado que Heid. conserva la conciencia trl. en la ontología fundamental. Finalmente el "ser ahí" es el ente óntica y ontológicamente privilegiado, finalmente el "ser ahí" es aquel ente constituyente del mundo, sin el cual no hay posibilidad de constitución.

Así, pues, Heid. retoma de H. la idea de la constitución y la idea de que hay un ente constituyente y un ente constituido.

La principal consecuencia de esta influencia la podemos situar como la base misma del planteamiento de *El Ser y el tiempo*.

Sin embargo, a pesar de que Heid. retoma el proyecto ontológico de la fenomenología, intentará establecer una diferencia más entre el "yo" de la fenomenología y el "ser ahí" de la ontología fundamental.

Para Heid. el "yo" de la fenomenología es sólo una "abstracción" o un índice formal y provisional. Heid. encuentra dos limitaciones en la fenomenología:

(1) La conciencia es separada del mundo y permanece en una corriente de vivencias, la fenomenología no nos muestra a la conciencia en su forma concreta.

(2) Puede ser que el "yo" de la fenomenología resulte ser un no-yo, puede ser que el "yo" no logre acceder a la "totalidad" de su ser.

En cuanto al primer punto hemos mostrado que no tiene lugar hablar de una conciencia sin mundo y de una conciencia sin cuerpo, en todo caso hay que especificar si se habla del "yo reducido trascendentalmente", o si se habla del "yo de la reducción especial" en la que se accede a un yo propio y corpóreo; en un caso hablamos de un "yo abstracto" y en otro de un "yo concreto".

En cuanto al segundo punto, podemos decir que Heid. aporta al "yo concreto" de la fenomenología, la necesidad de mostrar al yo en su "totalidad"; el "yo" puede ser, finalmente, un ser que pierda su ser en la impropiedad o inautenticidad de la existencia.

Así, pues, consideramos que si se conserva la conciencia trl. de la fenomenología en el "ser ahí" de la ontología fundamental. El "ser ahí" es, entonces, el punto de partida de la ontología fundamental en tanto que en la exégesis de la existencia podemos mostrar que el "ser ahí" da sentido al ente. La "realidad" es constituida por el "ser ahí" y no hay más "realidad" que la realidad constituida, la realidad relativa al "ser ahí".



## BIBLIOGRAFIA

### OBRAS HUSSERL Y HEIDEGGER

Husserl, Edmund. *Investigaciones lógicas*. (I-II), Traducción de Manuel Morente, José Gaos. Alianza Editorial, Madrid, 1985.

\_\_\_\_\_. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. Editorial, F.C.E. México, 3a. ed. 1986

\_\_\_\_\_. *Meditaciones cartesianas*. Traducción de Mario Presas, Edit. Ediciones Paulinas, Madrid, España, 1979.

\_\_\_\_\_. *Las conferencias de Paris*. "Introducción a la fenomenología trascendental", Traducción de Antonio Zirión, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1a, ed. 1988.

\_\_\_\_\_. *El artículo de la Enciclopedia Británica*. Traducción de Antonio Zirión, Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, México, 1a, ed. 1990.

\_\_\_\_\_. *The Crisis of European Sciences and the Transcendental Phenomenology*. Traducción de David Carr. Northwestern University Press, 1970.

Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Traducción. José Gaos. F.C.E México, 2a, ed, 3a, reimp.1983.

\_\_\_\_\_. *Kant y el problema de la metafísica*. Traducción de Gred Ibscher Rot. F.C.E, México, 2a, edt, 1a. reimp.1986.

\_\_\_\_\_. *¿Qué es metafísica?*. Traducción, Javier Zubiri. Editorial Siglo XX. Buenos Aires, Argentina. 1987.

\_\_\_\_\_. "La esencia del Fundamento". en *¿Qué es metafísica?*. Traducción, Javier Zubiri. Editorial Siglo XX, Buenos Aires, Argentina, 1987.

### OBRAS DE CONSULTA

Biemel, Walter. "El artículo de la Enciclopedia Británica De Husserl y las anotaciones de Heidegger al mismo" en, Husserl, Edmund., *El artículo de la Enciclopedia Británica*. Traducción de Antonio Zirión. Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM. Mexico, 1a, ed. 1990.

Bengoa Ruiz de Azúa, Javier. *De Heidegger a Habermas*. "Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea. Edit. Herder. Barcelona, España, 1992.

Funke, Gerhard. *Fenomenología: ¿Metafísica o método?*. Traducción, de Mario Caimi. Editorial. Monte Avila. Caracas, Venezuela, 1a ed., 1991.

Gaos, José. *Introducción al Ser y el Tiempo de Martin Heidegger*. Edit. F.C.E., México, 2a ed., 2a., reimp., 1986.

Kant, Emanuel. *Crítica de la razón pura.*, Traducción de José del Perojo, editorial Losada, Buenos Aires, Argentina, 12a edición 1986.

Landgrebe, Ludwig. *El camino de la fenomenología: el problema de una experiencia originaria.* "La fenomenología de Husserl y los motivos de su transformación", Traducción de Mario Presas, edit. Sudamericana, Buenos Aires, Argentina 1968.

Mohanty, Hinterdranath. "Consciousness and existence: remarks on the relation between Husserl and Heidegger". en; *Man and World*, No. 11, The Hague. 1978.

Murphy, Richard T. "Husserl and the pre-reflexive constitution." *Philosophy and Phenomenological Research*. vol.26 1965-1966, 100-105.

Peñalver, Patricio. *Del espíritu al Tiempo.* "Lecturas del Ser y el Tiempo". Editorial. Anthropos. Barcelona, España, 1a ed., 1989.

Pöggeler, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger.* Traducción, Félix Duque Pajuelo, Alianza Editorial. Madrid, España, 1986.

Seeburger, Francis. "Heidegger and the Phenomenological Reduction". en: *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 36. 1975. (212-21).

Solowski, Robert. "Inmanent constitution in Husserl's lectures on time" *PPR*, vol. 24, 1963-1964., 530-551.\*

Spiegelberg, Herbert. *The Phenomenological Movement.* "A Historical Introduction", 2 vols. Martinus Nijhoff, The Hague, 1978.

Szilasi, Wilhem. *Introducción a la fenomenología de Husserl.* Traducción de Ricardo Maliandi. Editorial. Amorrortu, Buenos Aires, Argentina 1973.

Zirión, Antonio. "Equivocos y precisiones sobre los conceptos de fenómeno y fenomenología", *Diánoia*. Año XXXIII. No. 33, edit. IIF y F. C. E., México 1987.

\_\_\_\_\_. *Breve diccionario analítico de conceptos husserlianos.* Tesis de maestría, UNAM, México, 1990.