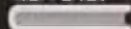


VICENTE
LOZANO DÍAZ

HERMENÉUTICA Y FENOMENOLOGÍA

Husserl, Heidegger y Gadamer

EDICEP |




Vicente Lozano Díaz

HERMENÉUTICA Y FENOMENOLOGÍA

Husserl, Heidegger y Gadamer



CREATIVE COMMONS

Colección: MONOGRAFÍAS: FILOSOFÍA / 9

Primera edición: Mayo 2006

Antonio Díaz Tortajada Diseño portada

Ana M^a Martínez Sanchis: Maquetación

PRINTED IN SPAIN

I.S.B.N.: 84-7050-884-9 ✓

Depósito Legal: V-2214-2006

© by **EDICEP C.B.**

Almirante Cadarso, 11 / 46005 - Valencia-España

Tfno.: (34) 96 395 20 45 • 96 395 72 93

FAX: (34) 96 395 22 97

E-mail: edicep@edicep.com • www.edicep.com

IMPRIME: *GUADA IMPRESORES S.L.*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7
1. La oposición al positivismo	7
2. La hermenéutica romántica	12
 I. LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL	15
1. La Tierra no gira	17
2. La actitud natural y la ciencia	20
3. La actitud fenomenológica	22
3.1. Intencionalidad y vivencia: noesis y noema	23
3.2. La constitución del objeto	24
3.3. La epojé o reducción trascendental	30
3.4. El mundo de la vida	38
3.5. Dios	42
 II. LA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL DE HEIDEGGER	45
1. De Husserl a Heidegger	47
2. Ser y tiempo	49
2.1. La pregunta por el Ser	49
2.2. Distinción entre Ser y ente	50
2.3. El ser-ahí como punto de partida	50
2.4. El ser-en-el-mundo	52
2.5. La caída, el uno y el cuidado	56
2.6. El análisis de la verdad	57
2.7. La temporalidad como el ser del cuidado	60

3. La segunda etapa del pensamiento de Heidegger	67
3.1. El viraje	67
3.2. El olvido del Ser	71
3.3. La decisión y el último dios	76
3.4. La poesía como fundación del Ser	83
 III. LA HERMENÉUTICA DE GADAMER	87
1. Presentación	89
2. Verdad como adecuación y verdad hermenéutica	89
3. Verdad hermenéutica y experiencia estética	92
4. Verdad hermenéutica y experiencia histórica	96
5. Verdad hermenéutica y lenguaje	100
6. El carácter dialógico y ético de la comprensión	104
 BIBLIOGRAFÍA	109
Obras de Husserl	111
Obras sobre Husserl	120
Obras de Heidegger	122
Obras sobre Heidegger	150
Obras de Gadamer	152
Obras sobre Gadamer	153
 ÍNDICE ONOMÁSTICO	157
ÍNDICE TEMÁTICO	158

INTRODUCCIÓN

1. LA OPOSICIÓN AL POSITIVISMO

A partir de la Ilustración del siglo XVIII la actividad científica alcanza un gran prestigio por su eficacia cognoscitiva. La ciencia moderna, con Newton como máximo exponente, es capaz de dar cuenta de todos los fenómenos de la realidad, es capaz de describir sus movimientos y de explicar sus causas. Más tarde, a partir de la Revolución industrial del siglo XIX, al prestigio que posee la ciencia por su eficacia cognoscitiva se le añade el prestigio por su capacidad utilitaria, pues permite construir máquinas que dan al ser humano el dominio sobre esa realidad antes simplemente conocida. La actividad científica entendida como técnica se asocia a la idea de progreso entendido como confort, como mayor seguridad y comodidad para el ser humano. La ciencia se pone entonces de moda, se convierte en el centro de referencia de la vida intelectual e incluso de la vida social, y surge el positivismo. Más que un movimiento filosófico o una corriente científica, el positivismo es una mentalidad. Es la convicción de que no se puede entender la ciencia como una forma más de conocimiento, sino que el conocimiento se tiene que identificar con la ciencia.

El contenido y la finalidad del conocimiento se definen por lo que las ciencias efectúan y puede ser explicitado de manera suficiente por sus análisis metodológicos. Las reglas de constitución y de comprobación de las teorías científicas se convierten en el garante seguro y legítimo de todo conocimiento que pretenda ser verdadero, que pretenda decir algo sobre la realidad. La idea de verdad se reduce así a la idea de verificabilidad: sólo es válido o real aquello que puede ser ve-

rificado utilizando el método de las ciencias físicas, aquello que puede ser medido y repetido mediante diferentes experiencias comunicables e intercambiables. Mientras que todo lo que no es susceptible de este proceso es rechazado como mera ilusión, como fantasía, o como carente de importancia.

Es más, aunque en general se considera que no es necesario fundamentar o probar la validez del conocimiento científico, pues queda legitimado por su indiscutible eficacia, hay quien incluso fundamenta este conocimiento basándose en las características psicológicas de la especie humana. Es lo que se conoce como psicologismo. Básicamente, el psicologismo puede definirse como la afirmación de que la razón y la verdad se reducen a los procesos psicológicos, que hay una exacta correspondencia entre el funcionamiento de la mente humana y las leyes lógico-matemáticas, que las leyes de la lógica describen las leyes del pensamiento y que ambas dependen de la estructura del cerebro humano.

Tradicionalmente se había distinguido entre dos tipos fundamentales de verdad: las verdades de hecho y las verdades de razón. Las verdades de hecho o verdades fácticas son afirmaciones que se refieren a la experiencia sensible, a los hechos físicos, y como estos hechos físicos son contingentes o no necesarios, son de una determinada manera pero podrían ser de otra sólo con que se hubiese producido alguna pequeña alteración en la serie de causas y efectos que los provocaron, se considera que las verdades de hecho son también contingentes o no necesarias. Por ejemplo, si yo ahora digo «está lloviendo», estoy realizando una afirmación de hecho, afirmación que será verdadera si se han producido una serie de fenómenos atmosféricos y llueve o que será falsa si estos fenómenos no se han producido. Y para verificarla, para comprobarla de una manera empírica, tengo que hacer la experiencia de asomarme a la calle. Por su parte las verdades de razón son las verdades de la lógica y de la matemática, que se consideran necesarias, pues no afirman nada sobre los hechos contingentes de la experiencia, sino que se siguen de la propia estructura formal de la lógica y de la matemática. Así, $2 + 2 = 4$ es verdad porque se sigue de la propia estructura de la matemática, no afirma nada sobre los hechos de la experiencia, es verdad independien-

temente de lo que sucede en el mundo físico o de que haya o no cosas que sumar.

Sin embargo, según el psicologismo también las verdades lógico-matemáticas son verdades de hecho, contingentes, pues dependen de la estructura del cerebro humano, que hubiese podido ser diferente. $2 + 2 = 4$ es verdad por una cuestión psicológica, porque el cerebro del ser humano está construido de tal manera que siempre que sume dos y dos tiene que darle cuatro. Pero si durante los siglos y siglos de evolución los hechos físicos que han ido determinando el cerebro humano hubiesen sido distintos también las leyes y las verdades lógico-matemáticas serían distintas. $2 + 2$ podría ser igual a 5. Todo el ser humano es un organismo biológico resultado de una serie de circunstancias y de hechos exteriores y casuales que lo explican totalmente, su cerebro es como una máquina, como una calculadora cuyos cálculos dependen de sus circuitos y sus conexiones, de cómo ha sido construida y programada.

Por lo tanto, no hay más que verdades de hecho. Los sucesos, los actos humanos, las razones o las verdades son contingentes, resultado de hechos, algo no necesario, casual, relativo. Siendo precisamente por esto por lo que el conocimiento científico es el único conocimiento válido, pues es el que acepta que la realidad que lo determina y de la que forma parte es básicamente física o material. El ser humano es un cuerpo material que posee un aspecto mental o psicológico dependiente de lo material, y que puede conocer porque los demás cuerpos materiales exteriores le afectan y alteran sus sentidos provocando una información que su función mental descifra. Y no hay nada más.

A finales del siglo XIX el positivismo-psicologista es ya la mentalidad mayoritaria. No obstante aparecen diversos autores que critican la pretensión de que el conocimiento de las ciencias físico-matemáticas se erija en el único conocimiento válido. En general, estos pensadores admiten que el conocimiento científico es útil y necesario, que la aplicación de las leyes matemáticas a la experiencia nos permite predecir los hechos que van a suceder, pudiendo así protegernos de ellos o dominarlos y utilizarlos para resolver los problemas que nos presenta la vida cotidiana: cloacas, energía eléctrica, máquinas, me-

joras sanitarias, etc. Pero estos pensadores insisten en que esta eficacia se consigue renunciando a conocer propiamente lo que son las cosas, renunciando a conocer las esencias o sustancias. Sucede que el conocimiento científico es un conocimiento abstracto que sólo permite conocer cantidades, relaciones, estructuras, regularidades. El conocimiento científico permite responder a preguntas del tipo dónde, cuándo o cómo, permite explicar un hecho o un objeto, mostrar el lugar que ocupa en la cadena de causas y efectos que es la realidad, el hecho sucede en este lugar, en este momento y de esta manera. Pero el conocimiento científico no permite responder a preguntas del tipo qué es o por qué es, qué finalidad tiene, es decir, no permite incluir el hecho o el objeto en las preguntas que el ser humano se hace acerca del sentido y el fundamento de su propia existencia.

No es cierto entonces que el ser humano se reduzca a lo material. Hay aspectos psicológicos que no están absolutamente determinados por lo físico, que son espirituales. En tanto que posee un cuerpo y existe en un lugar y en un tiempo concretos, el ser humano está determinado por la causalidad física, desea algo y actúa para conseguirlo. Pero mientras actúa se pregunta acerca del valor de sus actos, se pregunta acerca de si esta haciendo bien o mal. Puede que incluso mientras esté actuando considere que esté haciendo algo malo y sin embargo siga haciéndolo porque considere como prioritario el placer que puede obtener, pero se lo pregunta. Del mismo modo que se pregunta acerca del sentido o finalidad de su existencia. Y a todas estas preocupaciones el conocimiento científico no puede darles una respuesta.

En segundo lugar, estos autores que se oponen al positivismo denuncian que la aspiración de que el conocimiento de las ciencias naturales se erija en el único conocimiento posible y se aplique a todos los ámbitos de la realidad, incluido el ámbito de las relaciones sociales y humanas, acaba despersonalizando al sujeto humano. Para poder convertir al sujeto humano en centro de referencia de su conocimiento abstracto, la ciencia necesita despojarlo de todas sus determinaciones singulares, de todo lo que lo convierte en un sujeto determinado y no en otro, y convertirlo en un sujeto formal y genérico que además se inserta en una realidad convertida a su vez en una

red de relaciones abstractas y estructuras cuantitativas. Ya lo hemos visto, la ciencia sólo trabaja con esquemas, con aspectos mensurables, repetibles, con relaciones, con regularidades, y por lo tanto todo aquello propio y exclusivo del sujeto es eliminado o despreciado como carente de importancia. Por ejemplo, un médico no conoce todos y cada uno de los cuerpos humanos, sino que posee un conocimiento general de la estructura corporal humana, y cuando se ocupa de un paciente lo que hace es ubicarlo en esa estructura general, observa qué función o aspecto no sigue lo regular, qué funciona mal, e intenta arreglarlo, curarlo, volverlo a la normalidad, a lo regular. Y es bueno que sea así, pues gracias a eso el médico es eficaz. Lo que no es bueno es intentar aplicar ese procedimiento abstracto a cuestiones en las que sí que es decisivo lo propio o individual de cada sujeto.

En la sociedad positivista-psicologista, que es la nuestra, las mismas ecuaciones matemáticas se utilizan en la construcción de edificios, en la regulación del intercambio de mercancías, en la aplicación de la justicia o en la decisión de los actos humanos. Lo universal se transforma en colectivo, lo necesario en repetible, y el ser humano es reducido a su cuerpo material, convertido en un mero dato o en una pieza intercambiable y sustituible del engranaje social. Sin conciencia, sin moral, sin capacidad de decisión, sumido en el desconcierto y con la única preocupación de la simple subsistencia.

Es precisamente para evitar una existencia tan absurda y sin sentido que estos autores insisten en la necesidad de recuperar aquellos aspectos específicamente humanos que permiten realizar valoraciones de las personas y de sus actos más allá del rendimiento y de la eficacia del conocimiento científico. Sin embargo, esta intuición básica es formulada por cada uno de ellos de distinta manera según sus propios contextos y preocupaciones, surgiendo diversos movimientos filosóficos, a veces incluso enfrentados: el vitalismo, el marxismo occidental, el existencialismo, el personalismo, la escuela de Frankfurt, la fenomenología o la llamada hermenéutica moderna, siendo estos dos últimos movimientos, la fenomenología y la hermenéutica, los que nos interesan.

2. LA HERMENÉUTICA ROMÁNTICA

La hermenéutica moderna surge en el romanticismo alemán del siglo XIX como reacción frente al frío racionalismo científico de la Ilustración. Uno de sus primeros representantes, Friedrich Schleiermacher, reduce todos los problemas de interpretación a problemas de comprensión y plantea por ello su tarea como la búsqueda de una hermenéutica o conjunto de reglas gramaticales y psicológicas que se aparten de cualquier dictadura dogmática del contenido y permitan el acceso a aquello que los demás han querido decir hablando o escribiendo, que permitan interpretar los textos más allá de su contenido formal y acceder a su verdad. De hecho, «hermenéutica» es una palabra que proviene del griego y que significa «interpretación».

El movimiento hermenéutico va avanzando y aparece la importante figura de Wilhelm Dilthey, que con obras como *Introducción a las ciencias de espíritu*, de 1883, y *La edificación del mundo histórico en las ciencias del espíritu*, de 1911, le cambia la orientación. En primer lugar, Dilthey formula explícitamente una distinción que ya estaba presente, la distinción entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. Las ciencias de la naturaleza son lo que hoy en día llamamos propiamente ciencias, la física, la química, la biología, la geología, etc., que según Dilthey se caracterizan por un método explicativo. Como ya vimos, se trata de explicar un hecho o un objeto, de mostrar el lugar que ocupa en la cadena de causas y efectos que es la realidad, cómo se produce, dónde se produce, cuándo se produce, etc. Y esta explicación pretende ser puramente objetiva, el hecho o el objeto es tratado como algo externo al sujeto, como algo que está enfrente, que no le afecta. Por su parte, las ciencias del espíritu son lo que hoy en día llamamos letras o humanidades, la historia, la filosofía o todas las ciencias relacionadas con el arte. Según Dilthey, estas ciencias son comprensivas, no tratan a sus objetos como algo externo que simplemente debe ser comprendido, sino que los tratan como algo que forma parte de la propia realidad vital del sujeto, que al intentar comprenderlos está en realidad intentando comprenderse a sí mismo.

Dilthey denuncia que la psicología tradicional es puramente formal y experimental, que se ocupa de las operaciones psíquicas en tér-

minos de funciones, como aprehensión de fenómenos exteriores, y que con ello ignora la riqueza de contenidos de la vida psíquica en sí misma. Por eso defiende la necesidad de formular una nueva psicología concreta que preste atención a los contenidos y a las configuraciones de dicha vida psíquica. Sucede sin embargo que el sujeto humano no vive aislado, sino en interacción con el mundo exterior y con la sociedad. El sujeto humano es histórico, se relaciona con el exterior y constituye el mundo como una totalidad coherente de objetos, le da una significación y un sentido, a partir de ese desplegarse histórico que es su propio vivir. Y eso significa que el estudio de su vida psicológica tiene que tener también en cuenta las estructuras históricas y sociales para ver hasta qué punto le han determinado a ser como es.

El resultado de todas estas consideraciones es la formulación por parte de Dilthey del importante concepto de vivencia (*Erlebnis*), que hace referencia a esa característica propia de los objetos de las ciencias del espíritu de formar parte de la realidad vital del sujeto. Aunque Dilthey mantiene el ideal de Schleiermacher de establecer una lógica de la vida, un método riguroso y detallado que permita construir una hermenéutica de las ciencias del espíritu.

I. LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL

1. LA TIERRA NO GIRA

Entre el siglo XIX y el siglo XX, surge la figura de Edmund Husserl, el fundador de la fenomenología, corriente filosófica que es diferente de la hermenéutica, pero que posee importantes puntos de contacto con ella debido a su distinción entre el mundo natural y el mundo espiritual o fenomenológico. Para Husserl la fenomenología, que él identifica con la filosofía, es una permanente actividad de búsqueda y de meditación sobre lo considerado evidente, un puro dudar frente a la aspiración de objetividad que plantean las demás ciencias. Por este motivo la mayor parte de sus obras tienen un carácter de esbozo provisional o de aproximación a algún aspecto determinado, sin que nunca escribiese esa obra sistemática capaz de abarcar o de explicar su pensamiento de una manera completa y definitiva. Destacan especialmente *Investigaciones lógicas*, publicada entre 1900 y 1901, y de la que en 1913 se editará una segunda edición con importantes modificaciones, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, publicada también en 1913, *Meditaciones cartesianas*, de 1929, y *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, de 1936. Poseen igualmente gran importancia abundantes escritos que permanecerán inéditos hasta después de su muerte en 1938, pues Husserl, fiel a su concepción de la fenomenología como una constante actividad de análisis y de reformulación, no cesó de reescribir y de matizar lo expuesto en sus obras publicadas.

Husserl critica la concepción positivista-psicologista según la cual el conocimiento científico es el único conocimiento válido y las leyes de la lógica describen las leyes del pensamiento. El positivismo y el psicologismo, denuncia, reducen la idea de verdad a la verdad científica y objetiva, pues rechazan toda posible valoración y señalan que lo único que puede ser verdadero es la constatación de aquello que sucede en el mundo físico, los hechos que pueden ser

medidos y calculados. Pero al ocuparse exclusivamente de los hechos físicos y constatables no permiten que el ser humano pueda buscar el sentido de su propia existencia, conduciendo inexorablemente al escepticismo y al relativismo, reduciéndolo todo a un conjunto de reglas y de normas que sumergen a cada individuo concreto y al discurrir histórico en un continuo encadenamiento de esfuerzos ilusorios y de amargas decepciones. Meras ciencias de hechos, ciencias que excluyen las cuestiones sobre la razón y la sinrazón o sobre la libertad, hacen meros seres humanos de hechos, seres sometidos¹. Y todo ello en nombre de un conocimiento científico que se anuncia como objetivo cuando no puede proporcionar una certeza absoluta, pues es contingente, y que, además, tiene su origen en nuestras propias vivencias.

La estrategia de Husserl es doble. En primer lugar, muestra como el psicologismo es contradictorio, pues en definitiva defiende que ninguna verdad es necesaria, pero pretende que eso que defiende sea una verdad necesaria. Se trata de la famosa crítica que se hace al esceptico, que afirma que nada es indudable, pero considera que su afirmación es indudable, que afirma que hay que dudar de todo excepto de su afirmación acerca de que hay que dudar de todo. Y por tanto ya no es cierto que haya que dudar de todo.

En segundo lugar, frente al positivismo Husserl emprende la búsqueda de un saber universal y necesario que no se base exclusivamente en la experiencia, que proporcione certeza, y que a la vez que nos permita conocer la realidad tal y como es nos permita orientarnos en nuestro existir. Él admite que los hechos de la realidad física son contingentes o no necesarios, que podrían ser de un modo diferente a como son, que son fruto del azar o de la casualidad. Pero añade tiene que haber algo en el ser humano que no sea un simple resultado de esos hechos, que no sea un hecho más, sino que trascienda los hechos ocasionalmente existentes y los fundamente, que dé lugar a lo esencial, a la verdad y a la razón, a los principios y a los valores. Tiene

1. HUSSERL, E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana. Band VI. Martinus Nijhoff. § 2. pp. 3-4. Traducción castellana: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Crítica. § 2, pp. 5-7.

que haber un sentido o significado originario que permita el producirse de un conocimiento racional que vaya más allá de la simple recopilación de hechos, y que sobre todo permita establecer un ordenamiento político o sociedad humana que sea justa o moral, que se base en algo más que en la simple imposición de la fuerza ².

Para precisar el objetivo fundamental de la reflexión de Husserl nos puede resultar útil comentar un breve texto suyo titulado «La tierra no gira», que escribió en 1934 y que apareció publicado póstumamente en una revista ³. Según este texto, hoy en día se acepta que la cuestión del movimiento de la Tierra pertenece al ámbito de la astronomía, es decir, a una ciencia que trata a nuestro planeta como un objeto celeste entre los demás. Pero desde que los astrónomos han adoptado la solución copernicana, según la cual es el Sol el que está inmóvil en el centro del sistema solar y son la Tierra, la Luna y los demás planetas los que giran a su alrededor, resulta que los seres humanos vivimos en un mundo en el que vemos y decimos que cuando amanece sale el Sol y que cuando anochece el Sol se pone, y pensamos en otro mundo en el que sabemos que el Sol está inmóvil y que es la Tierra la que se mueve. Hay por lo tanto un conflicto entre el mundo vivido y el mundo conocido, entre la vivencia y el conocimiento. Y lo que es peor, este conflicto se resuelve identificando lo verdadero con lo objetivo o conocido y tachando a lo vivido como algo aparente o falso.

Pues bien, Husserl indica que lo que él pretende con la fenomenología es reivindicar ese mundo vivido como origen de todos nuestros conocimientos. Sucede que la ciencia astronómica, que trata a la Tierra como un objeto más y le atribuye un movimiento en el espacio, ha nacido en la Tierra, y es aquí, en la Tierra, donde se ha definido lo que son objetivamente el movimiento, el reposo, el espacio y la mis-

2. SAN MARTÍN, J.: *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Anthropos. 1987, pp. 21-22, 38-43, 116-118 y 126-130.

3. Clasificado en la colección de manuscritos de Husserl que se conservan como D 17, aún no ha sido publicado en la Husserliana o edición de las obras completas de Husserl. Disponemos no obstante de una edición francesa incluida en el volumen de escritos de Husserl: *La terre ne se meut pas*. Minuit. 1989, y de una traducción castellana de A. Serrano de Haro: *La tierra no se mueve*. Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 1995.

ma objetividad en general. Este aquí, la Tierra, no es un lugar más, es el lugar en el que han surgido las experiencias que han dado lugar a los enunciados científicos, y por lo tanto, si el mundo vivido está en el origen del mundo conocido o mundo objetivo, no puede identificarse sin más lo objetivo o conocido con lo verdadero y lo vivido con lo falso, pues, a su manera, el mundo vivido es más verdadero que el mundo conocido o mundo objetivo, es más verdadero que el mundo considerado verdadero.

Se trata en suma de rechazar el positivismo y el psicologismo por prometer un conocimiento certero y absoluto de la realidad que no pueden conseguir y por no tener en cuenta las vivencias del ser humano de las que todo conocimiento proviene. Anunciando el propio Husserl que tal vez sea en esas propias vivencias donde se pueda hallar la certeza que tanto buscamos, donde podamos obtener un saber universal y necesario que a la vez que nos permita conocer la realidad tal como es nos permita orientarnos en nuestro existir.

2. LA ACTITUD NATURAL Y LA CIENCIA

La actitud normal en la que todos nosotros nos hallamos y vivimos es llamada por Husserl la actitud natural. Cada uno de nosotros es un yo individual, un cuerpo físico específico dirigido por una conciencia concreta que toma las decisiones y que para ello funciona previamente como una especie de recipiente que recibe los datos del mundo físico exterior, datos que pueden ser percepciones de objetos externos, como una mesa, y entonces hablamos de conocimiento, o que pueden ser ideas o sensaciones, y entonces hablamos de elementos puramente mentales. Al mismo tiempo, estamos rodeados de otros individuos y vivimos en una colectividad o grupo social que posee unas verdades aceptadas, culturales, históricas e incluso biológicas, que nos determinan en cuanto a nuestra manera de pensar y de ver las cosas.

Esta actitud natural en la que habitualmente estamos es directa y práctica. En ella observamos que nuestras conexiones lógicas coinciden con la lógica que rige la realidad externa, que en nuestra mente y

en la realidad externa no es posible que al mismo tiempo ocurra algo y su contrario, por ejemplo, que llueva y no llueva a la vez, y que en nuestra mente y en la realidad externa existen conexiones causales, situaciones en las que siempre que se da un hecho A, que es la causa, luego se da un hecho B, que es el efecto. Y sin plantearnos por qué sucede esto o si de verdad nuestras percepciones de las cosas externas coinciden con lo que realmente estas cosas externas son, vivimos y actuamos. Tenemos la percepción de una mesa, y si no queremos tropezar con ella, la evitamos, y si queremos utilizarla, la utilizamos, pero no nos planteamos qué es en realidad la mesa, o si la conocemos tal como verdaderamente es.

A partir de la actitud natural surge la ciencia, que tampoco se plantea qué son exactamente las cosas y si las conocemos tal como verdaderamente son, sino que parte de nuestro conocimiento directo de ellas e intenta establecer y medir sus conductas regulares, hallar las leyes naturales, con el fin de poder preverlas y poder dominarlas, sacarles un rendimiento. Si establecemos que siempre que un cuerpo pesado en movimiento golpea a otro cuerpo similar en reposo, este segundo cuerpo se mueve, podemos anticiparnos al futuro desenlace y obtener un beneficio.

Pero, recuerda Husserl, ya Hume muestra que la propia causalidad, que es algo básico y aceptado por todos, no puede probarse. Es cierto que siempre que el cuerpo pesado en movimiento golpea al cuerpo similar que se halla en reposo, este segundo cuerpo se mueve, pero nosotros no vemos la fuerza causal, no vemos que el primer cuerpo mueva al segundo cuerpo, simplemente hemos visto que siempre que el primer cuerpo llega a la altura del segundo, este segundo cuerpo se mueve, y por ello decimos que el primer cuerpo es la causa del movimiento del segundo, pero esto no está probado, no es indudable, es sólo costumbre. No podemos asegurar con certeza que la próxima vez el segundo cuerpo se moverá, a lo mejor no se mueve, lo que nos sorprendería mucho, pues iría contra lo establecido por la costumbre, pero es posible. Hume, con el que el sensualismo alcanza su plenitud de manera consciente, muestra que toda inducción no comporta necesidad, haciendo de la conciencia el lugar de la pura irracionalidad en tanto que está regida por leyes pura-

mente empíricas que no pueden jamás alcanzar una evidencia racional absoluta ⁴.

Por lo tanto, dice Husserl, como la ciencia surge de la actitud natural no está fundamentada. Si no se preocupa por lo que son verdaderamente las cosas, o no se pregunta cómo es posible que podamos establecer sus regularidades, si simplemente acepta esto como un hecho inicial, todos sus resultados están faltos de seguridad absoluta, de certeza. Es cierto que los conocimientos científicos con sus teorías, hipótesis y clasificaciones son útiles y prácticos, que nos permiten dominar las cosas reales para sacarles un rendimiento. Pero también es cierto que no poseen una certeza indudable, que son individuales, que se refieren a hechos determinados que pasan en un espacio determinado y en un tiempo determinado, y, además, que son contingentes, que explican estos hechos mostrando su lugar en la cadena causal, mostrando de qué otros hechos se siguen y qué otros hechos pueden provocar, pero aceptan que han sucedido de esa manera por una serie de coincidencias y que podían haber sucedido de otra manera, no proporcionando una seguridad absoluta.

3. LA ACTITUD FENOMENOLÓGICA

Queda claro que ni el pensamiento natural, ni la ciencia, que surge de él, nos pueden proporcionar una garantía de que conocemos las cosas y los hechos tal como verdaderamente son, pues sólo nos proporcionan conocimientos individuales y contingentes. Por eso dice Husserl que si buscamos un conocimiento absoluto e indudable, un conocimiento universal y necesario, tenemos que abandonar la actitud natural y adoptar otra actitud, la actitud filosófica o fenomenológica. Una actitud que no pretenda alcanzar solamente hechos, algo que suceda aquí y ahora, sino que pretenda alcanzar sentido y significación, conexiones necesarias en el mundo.

4. HUSSERL, E.: *Erste Philosophie (1923-1924). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte* (Filosofía primera. Primera parte). Husserliana. Band VII, pp. 157-171.

3.1. Intencionalidad y vivencia: noesis y noema

El primer paso importante en la fenomenología lo da Husserl en su obra *Investigaciones lógicas* con su concepto de intencionalidad⁵. Husserl descubre que la conciencia no es, como creemos en la actitud natural, un mero recipiente interno, pasivo e indiferente en el que se depositan las percepciones de las cosas reales, sino que es una íntima relación con esas cosas. Nuestra conciencia es siempre conciencia de, está siempre referida a las cosas en relación con ella, no puede existir sin referirse algún aspecto. No puede haber un puro contenido mental que no se ocupe de nada, siempre habrá algo que nos llame la atención o nos preocupe, por eso nuestra conciencia no es un sujeto aislado en sí mismo, sino que sólo tiene existencia en cuanto se preocupa de las realidades circundantes, en cuanto posee una intención.

Nuestra conciencia no es un mero saber o una percepción de objetos externos, es una pura vivencia que en cuanto reflexiva se conoce a sí misma, se da cuenta de que existe, y que en cuanto intencional, referida a las cosas, sabe que estas cosas no son algo extraño e indiferente, sino que forman parte de ella, estableciéndose una relación estrecha e indisoluble entre los dos elementos, entre el acto intencional que es vivido y llevado a cabo, que es llamado noesis, y el objeto de ese acto, que es llamado noema.

En realidad, la relación noesis-noema es la mera descripción teórica de un acto único e indisoluble, la vivencia (*Erlebnis*), en la que hay un «darse cuenta de algo», y en donde la noesis designa el «darse cuenta de», el elemento subjetivo o propio de la conciencia en cuanto tal, y el noema designa el «algo», el término objetivo. No es que la noesis sea la conciencia, sino que la relación noesis-noema es la descripción de la conciencia en tanto vivencia, y no es que el noe-

5. LANDGREBE, L., llega incluso a afirmar que «el motivo fundamental que impulsa todo el desarrollo de la fenomenología de Husserl es su concepción específicamente propia de la intencionalidad». *Der Weg der Phänomenologie*. Gerd Mohn. 1963. Traducción castellana: *El camino de la Fenomenología. El problema de una experiencia originaria*. Sudamericana, 1968, p. 16. LANDGREBE insiste además en que aunque Husserl toma la palabra de Franz Brentano, él le da un contenido completamente distinto, menos psíquico y descriptivo y más genoscológico y buscador de evidencias, *Ibid.*, pp. 16-19.

ma sea la cosa externa, sino que es la cosa externa tal como es vivida y sentida en el acto intencional, como fenómeno. No habiendo por ello tampoco un contenido ideal que medie entre el acto de la conciencia y la cosa externa ⁶.

3.2. La constitución del objeto

Es en el ámbito de los fenómenos, en el ámbito de las cosas tal como son sentidas en la vivencia, donde Husserl busca ese conocimiento cierto y absoluto, universal y necesario, que no es posible en la actitud natural. Frente a la ingenuidad del realismo positivista, que afirma la total independencia y primacía del mundo exterior en relación con la subjetividad humana, Husserl establece como dato más simple y evidente la conciencia pura e inmutable del sujeto, que no crea el mundo pero que lo constituye y hace posible toda significación al darle a cada cosa su carácter de objeto, una unidad y un sentido más allá de su ser espacio-temporal, unidad que permanecerá en todas las correlaciones o apariciones de la cosa-objeto ante las conciencias humanas individuales.

Por ejemplo, la mesa que antes citábamos es un objeto que posee unas características, un significado y una utilidad, un sentido, pero sólo lo posee para los seres humanos que la constituyen y la convierten en objeto, que le asignan una función dentro del mundo considerado como una totalidad organizada en función de fines, pues un perro o cualquier otro animal no vería una mesa, sino una superficie sólida que puede ser un obstáculo o que puede servir de ayuda. La mesa es un objeto constituido por la conciencia pura, por la estructura mental común que poseen todos los seres humanos. Sucediendo lo mismo con los demás objetos, cosas o fenómenos, con las paredes, con las ventanas, con los árboles, con las nubes, con la naturaleza o con el mundo en cuanto que totalidades ordenadas y significativas de cosas. Si no hubiese seres humanos existiría algo, no podemos saber qué, pero habría una reali-

6. Para un análisis de la relación noesis-noema y un resumen de las más influyentes interpretaciones, véase: DRUMMOND, J. J.: «The Structure of Intentionality». En D. Welton (Ed.): *The New Husserl. A Critical Reader*. Indiana University Press. 2003, pp. 71-75.

dad física, lo que no habría serían mesas, paredes, ventanas, árboles, nubes o mundo natural, pues todo esto es resultado de la actividad constitutiva del ser humano. Conocer es reconocer. Somos nosotros los que introducimos en la realidad los sentidos, significados y órdenes que luego encontramos en ella, y esto es irreducible tanto a las circunstancias o hechos casuales exteriores como a cualquier orden lógico-matemático, es previo a toda reflexión o conocimiento científico.

Un científico podría estudiar la mesa, analizar sus componentes, calcular su resistencia, estudiar su proporción con el cuerpo humano, etc., pero siempre estaría trabajando con una mesa, con algo que habría constituido antes de su investigación, y no con un objeto exterior e independiente. Como indica Husserl, la ingenuidad del realista y del científico es tal que no comprenden que todas las verdades que ellos ganan como objetivas y aún el propio mundo natural u objetivo que es el sujeto de sus fórmulas es el constructo de su propia vida, que llega a ser tal en ellos mismos:

La *ingenuidad* del usual discurso sobre la «objetividad», que no toma en absoluto en consideración la subjetividad que experimenta y conoce, la efectiva subjetividad concretamente operante, la ingenuidad del científico de la naturaleza, del mundo en general, que está ciego para el hecho de que todas las verdades a las que accede en cuanto tales verdades objetivas y el mundo objetivo mismo que en sus fórmulas figura como sustrato (como mundo cotidiano de la experiencia tanto como mundo conceptual del conocimiento de un grado más elevado), son una configuración de vida, una configuración que llega a ser tal en él mismo, esa ingenuidad ya no es posible, naturalmente, cuando la vida es situada en el centro del punto de mira. (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana. Band VI. Martinus Nijhoff. § 25, p. 99. Traducción castellana: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Crítica. § 25. p. 101).

Lo que hace Husserl es reconducir lo trascendente a la experiencia del sujeto. Entre el mundo o la realidad y el sujeto no existe una separación superada por una pasiva representación mental, sino que el mundo real no es más que el conjunto de las experiencias efectivas y posibles del sujeto humano. Sólo es real aquello de lo que el sujeto

humano tiene o puede tener una experiencia, aquello que es o puede ser conocido. Por eso puede Husserl definir la fenomenología como «el retorno a las cosas mismas», es decir, el retorno a la intuición originaria en que la conciencia determina el ser de la cosa. No se trata de explicar una cosa dándole una interpretación que la desfigure, sino que se trata de explicitar lo dado de la cosa, aquello que permanece invariable en todas sus variaciones, su esencia o eidos, su ser, que depende de la conciencia del sujeto humano. Algo es, y es lo que es, en la medida en que es correlato de la conciencia o se da a la conciencia, que aparece por y para ella:

La realidad en sentido estricto tanto la 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 secundariamente a algo distinto, sino que en sentido absoluto no es, literalmente, nada, no tiene, literalmente, una «esencia absoluta», tiene la esencia de algo que por principio es *sólo* intencional, *sólo* para la conciencia, algo representable o que aparece por y para una conciencia. (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Husserliana. Band III / 1. Martinus Nijhoff. § 50, p. 106. Traducción castellana: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. FCE. § 50. p. 115).

Esto nos permite establecer la diferencia entre Kant y Husserl. Para Kant, los fenómenos u objetos son aparentes, existe algo desconocido, la cosa en sí o nómeno, y cuando las conciencias humanas le aplican a este algo desconocido sus estructuras o maneras de conocer, el espacio, el tiempo y las categorías, producen los fenómenos, que es la cosa en sí transformada. Por lo tanto, según Kant, nuestros conocimientos son objetivos, conocemos las cosas tal y como son, porque lo que hacemos es reconocer en ellas aquello que hemos puesto previamente. Pero siempre hay que tener en cuenta que nunca conocemos la cosa en sí o nómeno, aquello sobre lo que formamos los fenómenos, pues cuando vemos algo ya lo estamos transformando. Es como si tuviésemos puestas unas lentes desde nuestro nacimiento y no nos las pudiésemos quitar, nunca veríamos cómo es la realidad independientemente de los cristales, independientemente de

nuestra estructura cognoscitiva. En el conocimiento no se alcanza la realidad en sí misma, simplemente se produce el enlace de unas impresiones por nuestras categorías o conceptos.

Para Husserl, por el contrario, en el conocimiento se da el objeto absoluto, la esencia del fenómeno intuitivo. Por eso es absurdo plantearse si el ser en sí puede separarse del fenómeno, pues es precisamente en el ser fenoménico, en su ser intuitivo por una conciencia, donde las cosas reciben su sentido como algo existente o simplemente imaginado, como algo que tiene una existencia real o ideal. No hay debajo del fenómeno u objeto un nómeno real o cosa en sí al que nunca se llega, sino que el fenómeno u objeto es la cosa real transformada en el acto de intuición, la cosa percibida o recordada, la cosa que ha recibido un sentido. El fenómeno no es una apariencia detrás o debajo de la cual hay algo, es el algo en sí mismo.

Tanto Kant como Husserl intentan fundamentar lo dado en la experiencia sensible, pero para Kant fundamentar significa elevar lo dado hacia el ámbito de la objetividad racional, ámbito que además posee un límite, mientras que para Husserl fundamentar significa reenviar lo presente dado hacia lo originario, hacia la vivencia constituyente. Ambos distinguen entre lo empírico y lo trascendental. Lo que sucede es que para Kant trascendental significa algo que tiene que existir en tanto que es condición de posibilidad de que se dé lo que de hecho se da en la experiencia empírica, pero de lo que no podemos tener a su vez ninguna experiencia, de lo que nunca podemos saber o afirmar nada más que la simple realidad de su existencia⁷, mientras que para Husserl trascendental significa la fuente última de toda donación de sentido o constitución y de todo objeto constituido, y de lo que podemos tener alguna experiencia, aunque no inmediata, que puede conocerse, aunque no como si fuese un objeto⁸. Para

7. KANT, I.: *Crítica de la razón pura*, B 69, A 92-94 / B 125-126, A 378-380, A 494-495 / B 522-523.

8. HUSSERL, E.: «Der Encyclopaedia Britannica Artikel» (Artículo de la Enciclopedia británica). *Phaenomenologische Psychologie, Vorlesungen Sommersemester 1925*, Husserliana. Band IX. Martinus Nijhoff. pp. 249-250; *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana. Band VI. Martinus Nijhoff. § 41-46, pp. 154-163. Traducción castellana: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Crítica. § 41-46, pp. 159-169.

Kant, el yo trascendental que tengo que suponer como condición de posibilidad del yo fenoménico que soy permanece absolutamente desconocido. Para Husserl, como veremos más tarde, el yo fenoménico que soy puede hacer patente el yo o ego trascendental del que a la vez formo parte si pongo entre paréntesis todo lo que él contribuye a constituir, incluyéndome a mí mismo. Para Kant lo trascendental designa un límite, para Husserl una tarea infinita de constitución y de objetivación⁹.

Ahora bien, es cierto que la entidad o identidad de un objeto, su sentido, surge de la actividad constitutiva de las conciencias o sujetos humanos, pero también es evidente que por mucho que sea la actividad de la conciencia del sujeto la que constituye la identidad o sentido del objeto, la entidad del objeto físico-material exterior debe tener alguna autonomía con respecto a dicho sujeto, que debe haber conocimiento sensible, pues en caso contrario se estaría afirmando un idealismo solipsista, una única conciencia para la cual toda la realidad se reduciría a sí misma. Tan censurable es el realismo, que reduce la realidad a lo físico o material y atribuye al objeto un valor absoluto con relación al sujeto, como censurable es el idealismo, que reduce la realidad a los contenidos mentales o ideas y atribuye al sujeto un valor absoluto con relación al objeto. Por eso lo que hace en el fondo Husserl es sustituir el nóumeno o cosa en sí de Kant por lo trascendente de las apariciones fenoménicas del objeto. Se trata de defender lo que él mismo denomina en algunos momentos «idealismo trascendental», una posición intermedia entre el realismo y el idealismo que acepta la existencia de la realidad física exterior, pero que la trasciende hacia el sentido, hacia las esencias ideales yacentes en ella y que la convierten en el mundo natural.

En la constitución del objeto el sujeto está limitado no sólo por su propia estructura mental y por las leyes espaciales, sino especialmen-

9. Para la comparación entre Kant y Husserl puede verse: RICOEUR, P.: «Kant et Husserl». *Kantstudien*, 46 (1954-55), pp. 44-67. CARR, D.: «Transcendental and Empirical Subjectivity». En D. Welton (Ed.): *The New Husserl. A Critical Reader*. Indiana University Press. 2003, pp. 183-188; SZILASI, W.: *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*. Niemeyer. 1959. Traducción castellana: *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Amorrortu. 1973, pp. 26-29, 50-54 y 151-152.

te por las posibilidades del objeto en general. El objeto posee una entidad que trasciende o rebasa cada una de las apariciones ante un sujeto individual, pues éstas siempre apuntan o sugieren aspectos u otras percepciones posibles. No hay ninguna percepción del objeto que sea definitivamente cerrada, siempre queda espacio para nuevas percepciones que determinen con más precisión la entidad del objeto ¹⁰. Cuando estamos percibiendo la mesa siempre hay algún aspecto o parte de la mesa que no estamos percibiendo en ese momento, aunque lo podemos pensar o suponer, e incluso hay otras relaciones o conexiones posibles del objeto mesa con los demás objetos o mundo en que se encuentra que son posibles y que no consideramos o se nos escapan. El ser del objeto es aquello que es percibido por una conciencia, pero este ser u objetividad no se reduce a una percepción pasada o actual, sino que incluye el repertorio de todas las posibles percepciones o nuevos contenidos noemáticos en el transcurrir de un infinito proceso de constitución en el que participan todas las conciencias individuales ¹¹. El objeto como tal es irreducible a la unidad sintética de la conciencia, puesto que lo que lo define es precisamente el poseer una posición existencial exterior a dicha actividad, el ser algo que la conciencia individual no es.

En conclusión, es cierto que los hechos de la realidad física son contingentes o no necesarios, que podrían ser de un modo diferente a como son, que son fruto del azar o de la casualidad. Pero la estructura mental común humana, la conciencia pura, no es el resultado de estos hechos, como afirma el psicologismo positivista, no es un hecho más, sino que trasciende los hechos ocasionalmente existentes y los fundamenta, da lugar a lo esencial, a la verdad y a la razón, a los principios y a los valores, permitiendo tanto el producirse de un conocimiento racional que no se limita a recopilar los hechos como el que sea posible un ordenamiento político basado en algo más que en la simple imposición de la fuerza. La posibilidad de que la existencia

10. HUSSERL, E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Husserliana. Band III / 1. Martinus Nijhoff. § 149, p. 347. Traducción castellana: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. FCE. § 149, p. 358.

11. MONTERO, F.: *Retorno a la fenomenología*. Anthropolos, 1987, pp. 80-85.

humana posea un sentido o significado se refiere así a la donación de sentido o significado que realiza la conciencia pura e inmutable del sujeto. Siendo en ella en donde hay que buscar el sentido o significado originario.

3.3. La epojé o reducción trascendental

La fenomenología aspira a alcanzar un conocimiento absoluto del mundo, de hacerlo comprensible en todas sus determinaciones reales e ideales a partir del acceso metódico y riguroso al fundamento último de su ser ¹². Ésta es precisamente la función de la epojé o reducción trascendental, que para Husserl es el aspecto más importante de la investigación fenomenológica. La epojé o reducción trascendental pone al mundo entre paréntesis, parte del yo o ego individual, del sujeto cognoscente concreto que está percibiendo un hecho o un determinado objeto, e ignora todos aquellos condicionamientos sociales, culturales, históricos, psicológicos y biológicos que se hallan en él o que se añaden a la cosa percibida y que impiden un acto de captación puro y auténtico. Las realidades de la vida diaria, los cuerpos externos, mi propio cuerpo, las identidades externas, mi propia identidad, las construcciones de las ciencias físicas, sociales y matemáticas, los avatares históricos y psicológicos, todos los elementos y actividades que impliquen las posiciones espacio-temporales o las relaciones causales características de la actividad natural se suspenden, quedando únicamente la cosa-objeto reducida a su puro carácter de fenómeno, a su estar presente en el puro acto intencional de la vivencia. Puro acto intencional de la vivencia en el que no se conoce al mundo o al yo individual como parte de él, sino que sólo se conocen fenómenos que son percibidos por un sujeto impersonal o conciencia pura que no posee ninguna de las propiedades atribuidas a los sujetos psicológicos ¹³.

12. FINK, E.: «Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik». E. Fink: *Studien zur Phänomenologie: 1930-1939*, Martinus Nijhoff, 1966, p. 103.

13. Para la epojé o reducción trascendental puede verse: HUSSERL, E.: «Philosophie als strenge Wissenschaft». *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. Husserliana. Band XXV. Martinus Nijhoff, pp. 13-17. Traducción castellana: *La filosofía como ciencia estricta*. Almagesto, pp. 23-28; *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Husserliana. Band III / 1. Marti-

El propio Husserl y prestigiosos estudiosos distinguen en este proceso diversas reducciones, pudiéndose establecer hasta cuatro diferentes. Partiendo de una situación o hecho en el mundo, en primer lugar se produce la reducción histórica, consistente en neutralizar los diversos contenidos y supuestos culturales añadidos en épocas pasadas y en la propia época. En segundo lugar se produce la reducción eidética o esencial, consistente en eliminar los aspectos individuales o contingentes y considerar únicamente la estructura objetiva del hecho o situación y de los objetos que en ella intervienen. En tercer lugar se produce la reducción existencial, consistente en restringir el valor de estas estructuras objetivas a su estricta presencia ante una conciencia. Y en cuarto lugar se produce la reducción intencional o egológica, consistente en destacar que esas estructuras objetivas son inseparables de las actividades mentales de la conciencia o yo. Pero lo cierto es que todas estas reducciones están mutuamente condicionadas, y por eso puede hablarse de una única epojé o reducción trascendental que consta de diversos planos o grados de realización ¹⁴.

A menudo se le ha reprochado a Husserl lo difícil que resulta aceptar que es posible suspender la existencia y todo lo que ella implica para lograr una intuición pura de lo esencial o universal. Es cierto que toda percepción es selectiva, que se realiza bajo determinadas circunstancias biológicas y socio-culturales, pero también es cierto que nos resulta difícil imaginar una experiencia o vivencia que tenga validez como tal sin ninguna relación con la realidad concreta de la que ha partido. Así, no puedo tener una intuición fenomenológica sin ser capaz de dar un nombre al objeto de mi intuición, pero

nus Nijhoff. § 47-62, pp. 99-134. Traducción castellana: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. FCE. § 47-62, pp. 108-144; *Erste Philosophie* (1923-1924). *Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion* (Filosofía primera. Segunda parte). Husserliana. Band VIII, pp. 132-190; *Cartesianische Meditationen*. Husserliana. Band I. Martinus Nijhoff. § 30-41, pp. 99-120. Traducción castellana: *Meditaciones cartesianas*. Tecnos. Cuarta meditación, § 30-41, pp. 87-117; *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana. Band VI. Martinus Nijhoff. § 18 y 35-55, pp. 80-83 y 138-193. Traducción castellana: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Crítica. § 18 y 35-55, pp. 82-85 y 142-200.

14. MONTERO, F.: *Retorno a la fenomenología*. Anthropos. 1987, pp. 63-65. WELTON, D.: *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*. Indiana University Press. 2000, pp. 292-305.

ello ya implica la utilización del lenguaje, con toda la carga socio-cultural que conlleva ¹⁵. Es más, tal vez resulte posible poner entre paréntesis un objeto, pues su sentido es siempre el mismo, todas sus apariciones son básicamente iguales, pero no lo parece tanto poner entre paréntesis un suceso histórico, captar su esencia o sentido independientemente de todos los hechos y acontecimientos empíricos que lo han determinado como tal. Y sin embargo toda la reflexión fenomenológica descansa sobre la posibilidad de alcanzar una certeza racional o evidencia universal que excluya todo contenido existencial o contingente.

Volviendo a nuestro ejemplo, si a mi percepción de la mesa se le aplica la epojé o reducción trascendental, se eliminan todos mis referentes subjetivos, mi identidad, y se elimina todo aquello que yo pueda saber del objeto mesa, que está determinado por mi existencia en una sociedad determinada en un momento determinado, el material de que está hecha, para qué sirve, etc., queda entonces el puro acto vivencial, el darse el fenómeno mesa. Se ha suprimido todo lo individual o contingente y únicamente permanece lo esencial o necesario. Es decir, quedan los contenidos de los fenómenos y el lugar donde ellos parecen, el yo o ego trascendental, la estructura esencial o a priori de cualquier yo ¹⁶, la conciencia pura y originariamente constituyente como principio de toda donación de sentido, como origen absoluto y necesario de la razón y del significado, del mundo, y que está implícita y es vinculante en cualquier sujeto racional, en cualquier yo individual y concreto como aquél del que se había partido.

Es en el sujeto concreto e individual sometido al mundo donde se hacen evidentes la razón y la verdad que no son hechos, que sirven para fundamentar los hechos. Pero esto exige al mismo tiempo la existencia de una intersubjetividad previa a lo mundano que sea origen de esa racionalidad inalterable por los hechos, que constituya el mundo, y que no sea un yo, sino un nosotros. Por ello, indica Husserl, la fenomenología no es más que la autoexplicitación racional y

15. KOLAKOWSKI, L.: *Husserl and the Search for Certitude*. Yale University Press. 1975. Traducción castellana: *Husserl y la búsqueda de certeza*. Alianza, 1983, pp. 49-50.

16. FINK, E.: «Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik». E. Fink: *Studien zur Phänomenologie: 1930-1939*. Martinus Nijhoff. 1966, pp. 150-151.

sistemática de un yo o ego trascendental que en virtud de su propia esencia constituye por un lado el mundo objetivo, el ámbito de lo que es o de lo que tiene sentido, y por otro lado se constituye a sí mismo como individualidad concreta que posee un cuerpo físico y que forma parte de dicho mundo, que conoce eso que es o que tiene sentido:

«La fenomenología universal bajo la forma de una autoexplicitación del ego» es en primer lugar una autoexplicitación (*Selbstauslegung*) en sentido estricto, que muestra de una manera sistemática cómo el ego se constituye a sí mismo respecto de su propia esencia como siendo en sí y para sí; y luego, en segundo lugar, en una autoexplicitación en sentido lato, que a partir de ahí muestra cómo el ego también constituye en virtud de esa su propia esencia, en él mismo, al otro, lo objetivo y así, en general, todo lo que para él tiene, en cada caso, validez de ser como no-yo en el yo (...) «La fenomenología» es un idealismo que no consiste más que en la autoexplicitación de mi ego como sujeto de todo conocimiento posible, llevada a cabo de modo consecuente en la forma de una ciencia egológica sistemática, y esto con respecto al sentido de todo lo que es, que debe poder tener justamente un sentido para mí, el ego. (*Cartesianische Meditationen*. Husserliana. Band I. Martinus Nijhoff. § 41.p. 118. Traducción castellana: *Meditaciones cartesianas*. Tecnos. § 41. p. 113).

Cuando una conciencia individual o subjetiva percibe una cosa, la percibe como una síntesis de concordancias que permanece una e idéntica en los distintos momentos o fases perceptivas, y es precisamente por esto que la considera una misma cosa. Pero en cada fase perceptiva la cosa se halla ante la conciencia subjetiva bajo diferentes perspectivas o aspectos, más cerca o más lejos, a la derecha o a la izquierda, en contacto con otras cosas o no, físicamente presente, o anticipada, o recordada, como realidad o como posibilidad, etc. Variaciones en las que la conciencia subjetiva participa activamente, pues dependen tanto de su posición física como de sus inclinaciones o deseos. Las cosas-objetos, los fenómenos, no son así meras series de apariciones habituales que suceden ante conciencias subjetivas pasivas, sino que forman parte de un sistema de percepciones o experiencias de correlación reales y posibles que incluye también a los demás fenómenos, y que es el mundo. Sistema trascendental de ex-

perencia o mundo que es compartido por todos los yoes o conciencias subjetivas, que en tanto que poseen una misma estructura forman parte de la conciencia o yo trascendental. La trascendencia del mundo no comporta por lo tanto ningún misterio metafísico, es simplemente un universo de correlatos intencionales de vivencias intencionales, reales y posibles, el correlato indisociable del yo trascendental o conciencia pura ¹⁷. Analicemos esto con detalle.

Ya hemos visto que el ser del objeto posee una entidad que trasciende o rebasa cada una de las apariciones ante un sujeto o conciencia individual, que incluye el repertorio de todas las posibles percepciones o nuevos contenidos noemáticos en el transcurrir de un infinito proceso de constitución en el que participan todas las conciencias individuales. Y esto significa que únicamente la existencia de otras conciencias individuales, de otros seres humanos, permite evitar el idealismo solipsista que reduce toda la realidad a la actividad mental de mi conciencia. La trascendencia del objeto requiere como condición de posibilidad la presencia del otro o de los otros en general ¹⁸.

Sucede que en la experiencia del mundo mi yo o conciencia subjetiva individual no sólo se encuentra ante objetos que son realidades empíricas para mí, certezas indudables sobre las cuales tengo el poder absoluto de decisión, sino que también me encuentro ante otras realidades, animales y especialmente seres humanos, que no son simplemente certezas para mí, ante las cuales no tengo el poder absoluto de decisión. En tanto que ser humano me intuyo o percibo efectivamente a mí mismo como un organismo (*Leibkörper*), como un compuesto de cuerpo físico (*Körper*) y de aspecto subjetivo-trascendental o alma (*Leib*). Y por medio de una inferencia por analogía a partir de mi propio cuerpo comprendo que los otros cuerpos semejantes al mío indican la existencia de otros organismos como yo. Si no existiesen estas otras conciencias subjetivas, para mí, en tanto que única conciencia

17. HUSSERL, E.: *Erste Philosophie (1923-1924). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion* (Filosofía primera. Segunda parte). Husserliana. Band VIII. p. 180. Véase también sobre esta cuestión: *Cartesianische Meditationen*. Husserliana. Band I. Martinus Nijhoff. § 47-52, pp. 134-145. Traducción castellana: *Meditaciones cartesianas*. Tecnos, § 47-52, pp. 138-153.

18. BENOIST, J.: *Autour de Husserl. L'Ego et la raison*. Vrin. 1994, p. 33.

subjetiva, toda realidad, el mundo en su totalidad, no sería más que una realidad inorgánica o una pluralidad de datos, una unidad coherente de correlatos intencionales de mi experiencia que yo convertiría en reales o que dejaría como meramente posibles según mis propias reglas. Pero entonces todo lo exterior a mí se disolvería, y no habría ni objetividad, ni verdad, ni sentido, pues los objetos en sí no serían nada independientemente de mi experiencia. Es precisamente la existencia de otras subjetividades que no entran en la esfera de mis posibilidades de percepción original, y que participan conmigo en la constitución intencional del mundo, lo que permite que haya una objetividad auténtica, que haya un significado, un sentido y una verdad, que haya una infinitud de posibilidades o experiencias entre las cuales yo me encuentro como organismo, como ser humano que posee algo más que un cuerpo material, que es algo más que un objeto, y que actuando sobre la realidad y padeciendo la acción del mundo exterior puede decidir sus actos.

La verdad se produce, y no consiste en la mera verificación de los hechos físicos por parte de una conciencia pasiva e independiente que es afectada por ellos, sino en que las cosas u objetos y los hechos físicos que dicha conciencia capta poseen una significación o sentido, que hay un orden racional que previamente ha sido introducido en la realidad por la conciencia trascendental constituyente. La verdad de la mesa consiste precisamente en ser mesa, en el tener el significado de una mesa, en el aparecer ante todo ser humano o conciencia concreta como una mesa. Sin que tenga sentido, como ya sabemos, plantearse qué es la mesa en sí independientemente de su constitución como tal, pues es en cuanto mesa que tiene un sentido o significado. El ser humano es el ser donador de verdad, es debido a él que la verdad se produce, que hay orden y sentido y no simplemente la pura materia.

Por lo tanto, según Husserl un ser humano particular no es más que la subjetividad pura o yo trascendental que se objetiva o se concretiza como sí mismo en el mundo material, que adopta un lugar o posición simple dentro del mundo formado por realidades materiales, y entonces, al igual que una mónada en el sistema de Leibniz, desde su propia perspectiva realiza juicios unilaterales y descubre continuamente todo tipo de novedades. Pero a la vez, en tanto que racional y capaz de rea-

lizar la epojé o reducción trascendental, este sí mismo es capaz de intuirse o de percibirse como subjetividad pura o yo trascendental, como fundación originaria de la totalidad organizada. Sin embargo, la cuestión de la intersubjetividad es uno de los aspectos más difíciles y oscuros de la fenomenología husserliana. ¿Qué estatuto preciso tienen la individualidad y la vida en común si para mí en cuanto conciencia individual todas las demás conciencias individuales son sólo fenómenos, pero a su vez, para ellas yo también soy sólo un fenómeno? ¿Es suficiente la consideración de participar en un proyecto común de desarrollo de la racionalidad para solucionar dicha separación?

Husserl pretende evitar el solipsismo idealista o encierro del sujeto en sí mismo sin renunciar a la teoría de la constitución, y por eso defiende que los otros yoes se constituyen en el movimiento intencional aunque de una manera diferente a como se constituyen los demás objetos. Es cierto que cada yo individual o mónada es realmente una unidad absolutamente cerrada, que en virtud de la espacialidad de los organismos hay una separación real entre mi existencia psicofísica y la del otro, que no hay ninguna conexión real que conduzca de sus vivencias a las mías, de lo que le es esencialmente propio a mi propiedad. Pero sucede que en el proceso de constitución del mundo yo le doy el sentido de ser accesible a las conciencias de los otros, del mismo modo que los otros le dan el sentido de ser accesible a mi conciencia. Mi yo y el de cualquier otro se comunican o relacionan a nivel de sus respectivas conciencias referidas intencionalmente a un objeto constituido como realidad que atañe a ambas ¹⁹, generándose el mundo común de la experiencia, en la que el otro me experimenta inmediatamente como otro para él tal como yo lo experimento como otro para mí. Desaparece entonces la diferencia absoluta entre el yo y el otro, hasta el punto de que sea yo o el otro el sujeto de una determinada experiencia no afecta a la validez de esa experiencia ²⁰. La

19. VERGÉS, S.: *La intersubjetividad en Husserl*. PPU. 1995, p. 111.

20. HUSSERL, M.: *Zur Phänomenologie der Intersubjectivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920* (Sobre la fenomenología de la intersubjetividad. Primera parte). Husserliana. Band XIII. Martinus Nijhoff. pp. 243-244. *Cartesianische Meditationen*. Husserliana. Band I. Martinus Nijhoff. § 56, pp. 156-159. Traducción castellana: *Meditaciones cartesianas*. Tecnos. § 56, pp. 168-171.

teoría de la comunidad de mónadas hace así posible la naturaleza objetiva. Es la intersubjetividad trascendental como fundación absoluta la que soporta el mundo y su conocimiento.

Ahora bien, sigue siendo cierto que yo no participo en la experiencia del otro, que el otro como subjetividad real o sujeto psicofísico es diferente de mí, que no puede ser en el mismo sentido absoluto en que yo lo soy. La única realidad autofundante o autoevidente es mi conciencia o yo mismo como sujeto constituyente o correlato de todo lo demás que posee un sentido, y por lo tanto el otro sujeto no puede ser más que una concretización de mi conciencia, no puede ser independiente de mí²¹. Y lo mismo sucede a la inversa: para él como subjetividad constituyente yo tampoco puedo ser independiente.

Es más, no sólo se produce la dualidad entre el sujeto trascendental o yo que constituye el mundo y el sujeto empírico o yo concreto que al mismo tiempo forma parte de dicho mundo, cuestión a la que Husserl denomina «la cruz de incomprendibilidad de la filosofía trascendental»²², sino que dentro del sujeto trascendental hay que distinguir a su vez entre el sujeto en tanto que constituye el mundo, el sujeto que es mostrado por la reducción fenomenológica, y el sujeto en tanto que asiste como espectador imparcial a esa constitución del mundo, el sujeto que está efectuando la reducción fenomenológica. El sujeto trascendental posee así una identidad escindida e irreconciliable. Sólo es para sí mismo, sólo se conoce, en tanto que es diferente de sí mismo, en tanto que es espectador de sí mismo. Sólo se conoce en tanto que constituyente del mundo, pero para ello necesita no estar constituyendo el mundo, convertirse en un mero espectador imparcial de esta constitución²³. Nos encontramos por lo

21. KOLAKOWSKI, L.: *Husserl y la búsqueda de certeza*. Alianza, 1983, pp. 64-69.

22. HUSSERL, E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana. Band VI. Martinus Nijhoff. § 57, p. 205. Traducción castellana: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Crítica. § 57, p. 212.

23. La doble naturaleza del sujeto trascendental es tratada por Eugen Fink, asistente de Husserl, en la reelaboración de las *Meditaciones cartesianas* de su maestro que realiza en 1932, y que presenta como una sexta meditación que debería añadirse a las cinco de las que consta la obra inicial. FINK, E.: *VI. Cartesianische Meditationen. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Husserliana-Dokumente. II / 1. Kluwer Academic. 1988. Para el tema véase especialmente: BERNET, R.: *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. PUF. 1994, pp. 8-18.

tanto con toda una serie de contradicciones a las que Husserl no es capaz de dar una respuesta precisa, limitándose a constatar su existencia y a denominarlas paradojas. Pero, como se le ha reprochado, llamar paradoja susceptible de solución a una contradicción no la hace desaparecer²⁴.

Obviando ésta y otras dificultades, lo importante es que para Husserl el mundo sólo puede tener sentido o significado racional, sólo puede haber valores esenciales y necesarios que vayan más allá de los hechos contingentes y relativos que percibimos, si es el ser humano el que lo constituye, el que incluye en el mundo esa posibilidad esencial que luego conoce en tanto que sujeto individual racional. Y esta constitución del mundo sólo es posible si existe un sujeto o conciencia trascendental, si existe una estructura mental común humana independiente de los hechos contingentes y relativos. Estructura mental común humana o yo puro que, por otra parte, no existe independientemente del yo o sujeto individual. El yo puro o conciencia trascendental sólo puede constituir el mundo a partir del momento en el que el yo individual o conciencia concreta lo experimenta como perteneciéndole, en cuanto él mismo²⁵.

3.4. El mundo de la vida

En un principio, Husserl concibe el mundo del espíritu como un simple mundo de cultura. El carácter histórico es un momento o grado de la mundanidad, un elemento más del mundo constituido. Pero la reconsideración de la obra de Dilthey, la influencia de su discípulo Heidegger, y, especialmente, la situación política de Alemania y el triunfo del nazismo como síntoma de una crisis espiritual de la humanidad le conducen finalmente a concebir este mundo del espíritu de una manera histórica, a incorporar la realidad histórica²⁶ como

24. KOLAKOWSKI, L.: *Husserl y la búsqueda de certeza*. Alianza, 1983, p. 68.

25. SZILASI, W.: *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Amorrortu. 1973, pp. 125-126.

26. RICOEUR, P.: «Husserl et le sens de l'histoire». *Revue de Métaphysique et de Morale*, 54 (1949), pp. 280-288. Una posición opuesta a la aquí defendida es la de D. CARR en su *Phenomenology and the Problem of History*, Capítulo II, Northwestern University Press, 1974. CARR considera que la atención que Husserl presta a la dimensión histórica en sus últimos años viene básicamente exigida por el desarrollo de motivos fundamentales de la propia

elemento fundamental de los análisis fenomenológicos. Sin embargo, esta consideración de la historia no implica la aceptación del historicismo, que según Husserl tiende a analizar el conocimiento como producto de la historia humana, y conduce por ello a la pérdida de lo trascendente y a la imposición de lo relativo. El historicismo convierete a la historia en un conjunto de hechos que se dan en un lugar y en un momento determinados, situaciones históricas cambiantes y relativas a partir de las cuales surgen a su vez los contenidos cognitivos, también cambiantes. Mientras que la consideración fenomenológica de la historia debe partir de esas condiciones histórico-sociales y revelar sus condiciones necesarias en el mundo, su esencia. Debe proporcionar un conocimiento que permita distinguir entre lo válido y lo no válido, acceder a la verdad.

Del mismo modo que la intersubjetividad hace posible el horizonte de la subjetividad pura, la historia se erige como el horizonte de inteligibilidad a partir de la toma de conciencia de sí de la subjetividad. La razón no es una totalidad estructural dada cuyas diversas partes puedan estudiarse una por una, sino un devenir esencial e histórico que al mismo tiempo que se va realizando se va revelando a sí mismo, va originando el saber²⁷. La existencia humana es histórica.

fenomenología que de alguna manera ya estaban presentes y actuando en sus primeras obras. En cierto modo, esto ya había sido mantenido anteriormente por L. LANDGREBE, discípulo de Husserl. De manera semejante a lo indicado en nuestro estudio, LANDGREBE considera que la intencionalidad se comprende como configuración de sentido por la cual todo ente se nos da como tal, como objeto, y que por ello el análisis intencional de este proceso tiene que tener en cuenta todos los tipos esencialmente posibles de actos en los que el ente nos pueda ser dado, pueda ser susceptible de una vivencia. Es decir, que del análisis estático hay que pasar al análisis genético que investiga los actos particulares en su devenir y en las conexiones de su devenir dentro de la totalidad concreta del fluir de la conciencia. Por eso la historicidad se tematiza en cuanto historicidad de la fluyente conciencia intencional. Historicidad de la conciencia intencional en la que tiene su origen la historia mundial, pues ella es la subjetividad trascendental que al mismo tiempo constituye el mundo en tanto que horizonte de posibilidades y se autocomprende. Pero LANDGREBE afirma que esta transición de lo estático a lo genético ya está presente en las *Investigaciones lógicas* y en las *Ideas relativas a una fenomenología pura*. LANDGREBE, L.: «El problema de la historicidad de la vida y la fenomenología de Husserl». L. Landgrebe: *Fenomenología e historia*, pp. 14-17 y 26-28. Monte Ávila. 1975. Original alemán de 1932 incluido en L. Landgrebe: *Phänomenologie und Geschichte*. Gerd Mohn. 1968.

27. BIEMEL, W.: «Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl». En AA.VV.: *Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*. Paidós. 1968 (Original francés: Minuit. 1959), p. 56.

La historia es el horizonte que a partir del pasado que nos afecta permite a la vez que contribuyamos a la realización de nuestro presente y de nuestro futuro. Lo que sucede es que lo que nos concierne fundamentalmente en la historia no son los hechos contingentes y objetivables, sino el sentido o finalidad en donde siempre nos encontramos. El mundo es el resultado del despliegue histórico de la subjetividad trascendental, la cual a su vez sólo puede ser pensada a partir de su historicidad fáctica, a partir de un yo individual o persona que comprende su propia existencia concreta como resultado de una tradición histórica cultural y biológica que asume como una responsabilidad y a la que debe contribuir con su propia realización personal:

«La normalidad» es vivir en el mundo, cuidándose propiamente (*hineinsorgen*) del mundo, etc., siendo constantemente uno con el otro (*miteinander*) en el mismo mundo que deviene el mundo de nuestros intereses, el mundo circundante de nuestra vida práctica. En esta manera de vivir nosotros, yo y los otros, pertenecemos al mundo constituido de los objetos, y esto de una manera permanente, mientras que este «nosotros» es al mismo tiempo el sujeto del mundo, un nosotros que hace la experiencia del mundo..., que conoce el mundo, que actúa en el mundo y produce resultados que enriquecen el contenido objetivo del mundo. (*Zur Phänomenologie der Inter-subjektivität. Texte aus den Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935* [Sobre la fenomenología de la intersubjetividad. Tercera parte]. Husserliana. Band XV. Martinus Nijhoff. p. 138).

Cada ser humano forma parte del mundo o universo unitario de los objetos que son, y dentro de este universo es una conciencia en vela o vigilia, un sujeto individual que es afectado por los objetos y por los demás sujetos, que se ocupa activamente con ellos de diferentes maneras según sus intereses ocasionales, que siempre tienen como meta objetos. Pero al mismo tiempo ese sujeto humano es persona, pertenece al mundo de la experiencia, puede comprender el sentido del mundo como totalidad racional y el sentido de su propia existencia individual como un momento que debe integrarse en la totalidad racional. Lo que sólo es posible porque es miembro de una comunidad intersubjetiva e histórica, porque está en conexión con los

otros seres humanos o personas y forma por lo tanto parte de la cadena infinita de constituciones o de donaciones de sentido ²⁸.

El mundo es así el horizonte de todos los horizontes. Es a la vez suelo o fundamento (*Boden*) y fin (*Télos*). Es suelo o fundamento en tanto que todo objeto particular depende de él para su sentido específico e incluso para su generación. Es fin en tanto que experiencia efectiva de unificación de perspectivas o sentido universal que siempre excede lo que es dado. Toda determinación concreta se inserta en ese horizonte histórico total que es el mundo. Toda intuición, toda percepción o todo recuerdo, remite a ese horizonte último que permite su comprensión. Horizonte universal de comprensión o actividad constitutiva de la subjetividad trascendental que es el último paso que se encuentra en la concreta realización de la reducción fenomenológica, dominio más profundo que se denomina «mundo vivido» o «mundo de la vida» (*Lebenswelt*), y que, evidentemente, es previo tanto a la praxis científica como a cualquier conocimiento individual ²⁹.

En palabras de Husserl:

(...) en el vivir los unos con los otros (*Miteinanderleben*) tenemos dado previamente el mundo en intercomunicación mutua de los unos con los otros (*Miteinander vorgegeben*), y lo tenemos dado en tanto que es y es válido para nosotros; mundo este al que pertenecemos en la intercomunicación mutua de los unos con los otros, al que pertenecemos en tanto que mundo para todos nosotros y en tanto que dado con anterioridad en este sentido de ser. Y en tanto que funcionando constantemente en la vida en vela, también estamos funcionando los unos con los otros en las múltiples formas de la consideración comunitaria de objetos comunales dados con an-

28. Para esta cuestión véase: HOUSET, E.: *Personne et sujet selon Husserl*. PUF. 1997, pp. 180-189. WELTON, D.: *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*. Indiana University Press. 2000, pp. 22-23, 321-327, 339-346 y 367-378.

29. LANDGREBE, L.: «El problema de la ciencia trascendental del *a priori* del “mundo de la vida”». L. Landgrebe: *Fenomenología e historia*. pp. 178-191. Monte Ávila. 1975. Original alemán de 1963 incluido en L. Landgrebe: *Phänomenologie und Geschichte*. Gerd Mohn. 1968. HELD, K.: «Enleitung». Held, K (Ed.): *Edmund Husserl: Phänomenologie der Lebenswelt, Ausgewählte Texte*. Reclam. 1986, pp. 44-53. ESQUIROL, J. M.: *Responsabilitat i món de la vida. Estudi sobre la fenomenologia husserliana*. Anthropos. 1992, pp. 93-95 y 151-180.

terioridad, esto es, en el pensar los unos con los otros, en el valorar, proyectar y actuar los unos con los otros. (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana. Band VI. Martinus Nijhoff. § 28. p. 111. Traducción castellana: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Crítica. § 28. p. 114).

El mundo de la vida (*Lebenswelt*) –por recordar lo dicho repetidas veces– está para nosotros, los que vivimos en vela (*wach Lebenden*) en él, siempre ya ahí, siendo para nosotros de antemano, es el «suelo» (*Boden*) para toda praxis, ya sea teórica o extrateórica. A nosotros, los sujetos en vela, siempre interesados prácticamente de algún modo, el mundo nos está dado como horizonte, no una vez accidentalmente, sino siempre y necesariamente como campo universal de toda praxis real y posible. (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana. Band VI. Martinus Nijhoff. § 37. p. 145. Traducción castellana: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Crítica. § 37. p. 150).

3.5. Dios

La actividad constitutiva del yo puro o conciencia trascendental, la intencionalidad íntegramente entendida, es un proceso sin fin, dinámico y temporal, histórico, orientado hacia la producción y la manifestación de lo racional, del valor y del sentido. Y de este proceso general de realización racional de la humanidad forma parte cada ser humano individual o mónada racional, que buscando su propia realización contribuye a la realización del conjunto. Cada ser humano psico-físico o concreto se encuentra en el mundo naturalizado relacionándose con los objetos y con los otros seres humanos, actuando, teniendo experiencias, conociendo y valorando, y mediante esta actividad y su afán de perfección contribuye a la constitución trascendental o progreso de la racionalidad. Meta o finalidad del proceso que nunca se alcanza definitivamente, que siempre es perfectible, y que a la vez dirige el proceso. Télos o finalidad ideal que corona el mundo, fundamento absoluto de toda verdad, sentido o valor, de toda razón, a la que Husserl denomina «Dios»:

El problema de Dios entraña manifiestamente el problema de la razón «absoluta» como fuente teleológica de toda razón en el mundo, del «sentido» del mundo. (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana. Band VI. Martinus Nijhoff. § 3 p. 7. Traducción castellana: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Crítica. § 3. p. 9).

Se han realizado todo tipo de lecturas acerca del significado de Dios en la fenomenología husserliana, lecturas que van desde su consideración como concepto límite que designa el punto a partir del cual no puede haber conocimiento racional a su afirmación como sustancia absoluta que se alcanza al término de la reducción trascendental³⁰. Pero de los diferentes textos se desprende que para Husserl Dios es un ideal regulativo de la razón, el sujeto ideal en relación al cual la subjetividad o conciencia trascendental se pone a sí misma³¹. Dios es la idea de la subjetividad o conciencia trascendental perfectamente realizada, consumada, la unión efectiva de todas las conciencias racionales posibles, la perfecta totalidad racional que es polo intencional o correlato necesario del mundo entendido como la multiplicidad infinita de datos o apariciones posibles. Dios es así la representación ideal del conocimiento absoluto, la razón absoluta que permite la ciencia del mundo o la verdad del mundo, el absoluto trascendente o principio formal de perfección que permite que se dé todo lo comunitario, verdadero y bueno.

Con la idea de Dios alcanza su cima el llamado optimismo racionalista de Husserl, la identificación, para muchos en exceso, entre lo

30. Sobre la cuestión véase: ALES BELLO, A.: *Husserl. Sul problema di Dio*. Studium. 1985. GÓMEZ ROMERO, I.: *Husserl y la crisis de la razón*. Cincel, 1986, pp. 175-203. HOUSSET, E.: *Personne et sujet selon Husserl*. PUF. 1997, pp. 265-290. WELTON, D.: *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*. Indiana University Press. 2000, pp. 316-317.

31. HUSSERL, E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Husserliana. Band III / 1. Martinus Nijhoff. § 150, p. 351. Traducción castellana: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. FCE. § 150, p. 362; *Erste Philosophie (1923-1924). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion* (Filosofía primera. Segunda parte). Husserliana. Band VIII. Beilage V, pp. 343-344; «Erneuerung als individualet-hisches Problem» (1924) (La renovación como problema ético-individual). En *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. Husserliana. Band XXVII. Martinus Nijhoff. pp. 33-35.

específicamente humano y lo racional, la afirmación del carácter finalmente moral o racional de lo efectivamente real y de las conductas humanas decisivas. Dios es la idea que hace posible la conducta moral, que haya un sistema racional de normas absolutas o valores gracias a los cuales el ser humano concreto y finito puede convertirse en sujeto verdadero o persona, puede elevarse desde la mera individualidad contingente hacia la acción racional y universal, hacia la realización ideal de la humanidad, dando sentido a su existencia y contribuyendo al sentido del mundo.

II. LA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL DE HEIDEGGER

1. DE HUSSERL A HEIDEGGER

Martín Heidegger desarrolla su actividad filosófica dentro del ámbito de la fenomenología de Edmund Husserl. Sin embargo, cuando en 1927 publica su primera obra importante, *Ser y tiempo* (Sein und Zeit), incluye en ella una crítica radical de la subjetividad trascendental husserliana, defendiendo un pensamiento más existencial que se salga del contexto inmanente a la conciencia y se sumerja plenamente en el mundo. Heidegger está convencido de que Husserl termina cayendo en el intelectualismo, pues aunque no reduce todos los aspectos de la realidad a los actos intelectuales o cognitivos sí que busca lo originario en dichos actos. Es cierto que purifica el idealismo de los excesos especulativos de Hegel o de Fichte, que limita la fuerza productiva del espíritu y se conforma con afirmar su capacidad para tomar posesión de lo que le resulta accesible, pero la razón continúa siendo para él la instancia última de la que depende lo efectivamente real, derivando el orden del mundo de los principios constitutivos de la conciencia humana.

A diferencia de Husserl, Heidegger considera que la conciencia pura e inmutable enfrentada a los objetos no es el dato más simple y originario, sino una ilusión generada por el conocimiento teórico, el cual introduce en la vida natural la relación objetivante «sujeto que tiene delante un objeto» en que consiste su propia estructura, y con ello deforma esa vida natural o espontánea impidiendo el acceso a su auténtica fuente de significación, al hecho de que cada yo se encuentra consigo mismo en el mundo en aquello en lo que vive o de lo que se ocupa, en el hallarse inmerso en un proceso temporal e histórico constituido por unos todos de significatividad o todos de útiles dentro de los cuales él está en continua actividad, comportándose, existiendo. Lo primario que se trata de entender no será así accesible desde los conocimientos de un sujeto acerca de los objetos, ni siquiera desde los actos del sujeto sobre los objetos, sino desde los comporta-

mientos del sujeto, que incluyen tanto a los objetos como a lo que el propio sujeto experimenta en sí mismo.

A partir de la unión de la búsqueda de lo esencial del mundo por parte de la fenomenología de Husserl con la concepción histórica defendida por la hermenéutica de Dilthey y con el interés por los aspectos concretos de la existencia humana de Nietzsche o de Kierkegaard, Heidegger considera que la función de la filosofía es el retorno a la estructura originaria de la realidad misma. Pero esta estructura originaria se encuentra escondida o disimulada por los hechos cotidianos y banales que nos envuelven, nos implican y nos absorben, y por ello el punto de partida tiene que ser un análisis de la actividad práctica de la vida humana que vaya más allá de nuestras representaciones inmediatas, lo que se denomina una «hermenéutica de la facticidad». Por lo tanto, «hermenéutica» ya no significa sólo el arte de la comprensión y de la exposición, sino el intento de definir lo esencial del ser humano, que comprendiéndose originariamente a partir de sus comportamientos se proyecta y origina el mundo y la historia, que a su vez lo exponen tal y como es ³² Heidegger se mantiene así fiel al lema de Husserl del retorno a las cosas mismas, lo que sucede es que para él este retorno no significa el análisis riguroso de la conciencia entendida como la sede apriorística de una racionalidad ideal que constituye el mundo y a las cosas que lo forman, sino la explicitación con todas sus consecuencias y sin ilusiones trascendente-fundamentadoras del mundo histórico-temporal en el que se desarrolla la existencia del ser humano ³³.

32. HEIDEGGER, M.: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Gesamtausgabe. Band 63. & 3, pp. 14-19. Traducción castellana: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Alianza, pp. 32-38; *Sein und Zeit*. Niemeyer. § 12, pp. 52-59 y § 32, pp. 148-153. Traducción castellana: *Ser y tiempo*. Trotta, pp. 79-85 y 172-177.

33. PÖGGELER, O.: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Edición. Neske, 1990³. Traducción castellana: *El camino del pensar de Martín Heidegger*. Alianza, (De la 3ª edición alemana), 1993², pp. 80-89. RICHARDSON, W. J.: *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. 2ª Edición, Martinus Nijhoff. 1967, pp. 628-633. KISIEL, Th.: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. University of California Press. 1993, pp. 16-25, 50-63, 109-115, 240-243, 286-295 y 398-406. SAFRANSKI, R.: *Ein Meister aus Deutschland. Martin Heidegger und seine Zeit*. Hanser. 1994. Traducción castellana: *Un maestro de Alemania. Martín Heidegger y su tiempo*. Tusquets. 1997, pp. 101-114 y 191-193. JAMME, Ch.: «Être et Temps de Heidegger dans le contexte de l'histoire de sa genèse». En Courtine, J. F. (Ed.): *Heidegger 1919-1929. De l'her-*

2. SER Y TIEMPO

2.1. La pregunta por el Ser

En *Ser y tiempo* Heidegger hace la pregunta por el sentido del Ser, por el sentido de aquello que determina a los seres como seres y hace posible que sean entendidos, por el sentido de la capacidad de encontrar sentido a todo lo que existe. Cuando algo existe decimos que es, yo soy, él es, la mesa es, la lluvia es, ¿pero qué queremos decir exactamente con esto? ¿Cómo es posible que algo sea? ¿Qué es el Ser? Heidegger reconoce que esta pregunta ya se la ha hecho toda la tradición occidental, pero añade que se la ha hecho de un modo erróneo, pues siempre se ha pensado sobre el Ser como si fuera algo que está delante, como presencia constante, y por lo tanto se ha pensado a partir de un determinado modo temporal, a partir del presente, haciendo caer la decisión sobre el sentido del Ser dentro del ámbito temporal sin cuestionarse siquiera si esto es posible, y descartando de ese sentido del Ser la experiencia del cumplimiento de la vida de todo ser humano, que no es un mero presente, sino que es una experiencia fáctico-histórica, la existencia propiamente dicha, un continuo proyectarse hacia el futuro desde un pasado, un continuo hacer planes e intentar cumplirlos.

La meta de la obra será así comprobar si el tiempo es un horizonte posible para comprender el Ser, si el Ser se ha de dar necesariamente con el tiempo, y de paso, intentar mostrar que esta búsqueda del sentido temporal del Ser sólo se puede realizar desde la aclaración de la existencia fáctica de los seres humanos, los únicos para los que hay Ser. Veamos como se realiza este proyecto.

méneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein. Vrin. 1996, pp. 221-236. DREYFUS, H. L.: *Being-in-the World. A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Division I. MIT Press. 1991. Traducción castellana: *Ser-en-el-mundo. Comentario a la División I de Ser y Tiempo de Martín Heidegger*. Cuatro Vientos, 1996, pp. 51-61. La transformación por parte de Heidegger del pensamiento fenomenológico de Husserl es sin duda el aspecto de su filosofía que mejor se ha estudiado en España, destacando especialmente los siguientes trabajos: RODRÍGUEZ, R.: *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Tecnos, Madrid, 1997. BERCIANO, M.: *La revolución filosófica de Martín Heidegger*. Biblioteca Nueva, 2001. BECH, J. M^º: *De Husserl a Heidegger. La transformación del pensamiento fenomenológico*. Edicions Universitat de Barcelona, 2001.

2.2. Distinción entre Ser y ente

Heidegger comienza distinguiendo entre Ser (*Sein*) y ente (*Seiend*). Ser es lo que determina al ente en cuanto ente, lo que hace que un ente sea, y ente significa cosa, algo que es. Por ello, todo ente presupone el Ser, que no puede ser pensado como un ente más, como una cosa o un objeto, sino que es una especie de horizonte significativo desde el cual toda realidad, todo ente, es siempre visto. Ser es pues la idea no captada conceptualmente que la metafísica supone sin tematizar. Es una idea indefinida de la que no tenemos en principio ningún contenido que la precise, pero que está actuando desde el momento en que hay entes, cosas que son ³⁴. Es un significado anterior a todas las distinciones que la tradición ha efectuado sobre los entes y que han dado lugar a las diferentes ciencias o saberes. Primero los entes son, tienen ser, las cosas existen, y presuponiendo esto, las diferentes ciencias acotan un ámbito del Ser, un grupo de entes, y los estudia. Así, la física estudia los entes o cosas que se hallan presentes en la naturaleza, la matemática estudia los entes o cosas que se conocen como números, la historia estudia cómo se han comportado o qué le ha sucedido a un grupo de entes llamados seres humanos, etc.

2.3. El ser-ahí como punto de partida

Si la cuestión del Ser es prioritaria sobre las otras, si no se puede derivar de ninguna cuestión anterior, pues cualquier ente o cosa que veamos ya es, ¿cómo abordar entonces el Ser?, ¿cómo sería posible la ontología o cuestionamiento acerca del Ser? Heidegger indica que el Ser será abordable si partimos del ser humano, único ente que se pregunta por el Ser. Todos los entes son, todas las cosas tienen ser, pero sólo un grupo de entes, los seres humanos, preguntamos por el Ser, y ello indica que tenemos una cierta precomprensión de él, una comprensión confusa y poco clara, ya que preguntamos por el Ser sin que acabemos de ver exactamente por lo que preguntamos, pero real, pues en caso contrario no podríamos ni tan siquiera hacernos la pre-

34. RODRÍGUEZ, R.: *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Cincel, 1987, p. 60.

gunta. Nadie se imagina, por ejemplo, a un caballo preguntándose por el Ser:

Nos movemos desde siempre en una comprensión del Ser (*Seinsverständnis*). Desde ella brota la pregunta explícita por el sentido del Ser (*dem Sinn von Sein*) y la tendencia a su concepto. No sabemos lo que significa «Ser». Pero ya cuando preguntamos: «¿qué es «Ser»?», nos movemos en una comprensión del «es» (*ist*), sin que podamos fijar conceptualmente lo que significa el «es». (*Sein und Zeit*. Niemeyer. § 2. p. 5. Traducción castellana: *Ser y Tiempo*. Trotta. pp. 28-29).

El ser humano es, dice Heidegger, ser-ahí (*Dasein*), único ente que entiende el Ser, que ve su vida afectada por el Ser, que existe (*Existenz*), mientras que los demás entes simplemente son, están presentes (*Vorhandenheit*). La distinción entre el Ser y el ente pertenece así al modo de existir del ser-ahí, sea o no éste explícitamente consciente de ello. De hecho puede decirse que existir es estar llevando a cabo dicha distinción, aunque sea de una manera latente. Y lo que tiene que hacerse para concebir expresamente esta distinción, para intentar alcanzar un conocimiento lo más claro y preciso del Ser, es analizar ese rasgo especial del ser humano o ser-ahí, aclarar la vaga comprensión que posee del Ser. Se trata de distinguir entre lo existensivo (*existenziell*) u óntico del ser humano, aquellas propiedades o aspectos que posee en cuanto es un ente más, y lo existencial (*existenzial*) u ontológico, aquellos elementos que se refieren al ser humano en tanto condicionado por su comprensión del Ser, aquello que lo convierte en un ser-ahí³⁵.

La ontología fundamental no es por lo tanto una antropología, sino que es el intento de esclarecer la estructura ontológica del ser humano. El ser-ahí no es el ser humano sin más, es el ser humano en tanto que se relaciona con el Ser, que se encuentra en la comprensión del Ser. Comprensión que hace de enlace entre la cuestión del Ser y la intrínseca finitud de ese ser humano que es propenso a ella. Más

35. En la distinción entre existensivo (*existenziell*) y existencial (*existenzial*) sigo a Jorge Eduardo Rivera en su traducción de *Ser y Tiempo* publicada en Editorial Universitaria y en Trotta. En la anterior traducción de *Ser y Tiempo* realizada por José Gaos y publicada por FCE se distingue entre existencial (*existenziell*) y existenciario (*existenzial*).

que un mero sinónimo de ser humano, el ser-ahí es un acontecer o un dirigirse hacia que tiene lugar en el ser humano ³⁶.

Heidegger distingue así entre las ciencias o saberes que no se ocupan del Ser, y que se basan en el carácter óntico o existensivo del ser humano, y la ontología o filosofía que se ocupa del Ser, y que se basa en el carácter ontológico o existencial del ser humano. Distinción que Heidegger explica en los § 3 y 4 de *Ser y tiempo* y en el comienzo de «Fenomenología y teología», conferencia pronunciada por primera vez en el mismo año en que fue publicado *Ser y tiempo*. Todas las ciencias ónticas son maneras de ser del ser-ahí en las que éste se comporta también en relación a entes que pueden ser otros que él. Son así ciencias positivas que tienen siempre como tema un positum, un ente o un ámbito de lo ente que está ahí delante y que de alguna manera ha sido demarcado y fijado como tema de una objetivación y de un cuestionamiento teórico antes de la propia investigación científica. La historia, la naturaleza, el lenguaje o la fe son así objeto de las ciencias históricas, de la física, de la lingüística o de la teología, ciencias ónticas o positivas que se diferencian básicamente entre ellas por el determinado ente o ámbito de lo ente hacia el que se dirigen. Por el contrario, la ciencia del Ser, la ontología o filosofía que se desarrollará en *Ser y tiempo*, no se dirige hacia ningún ente o ámbito de lo ente, no es positiva, sino que se basa en el carácter ontológico del ser-ahí, en el hecho de que sea afectado por el Ser, y se dirige hacia dicho Ser, diferenciándose radicalmente de todas las demás ciencias. Como afirma provocadoramente Heidegger, la teología, en cuanto ciencia positiva, está fundamentalmente más cerca de la química y de las matemáticas que de la filosofía ³⁷.

2.4. El ser-en-el-mundo

Lo primero que se revela al analizar al ser humano o ser-ahí (*Da-sein*) en tanto que ontológico o afectado por el Ser es el ser-en-el-

36. RICHARDSON, W. J.: *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. Martinus Nijhoff. 1967², p. 45.

37. HEIDEGGER, M.: «Phänomenologie und Theologie». *Wegmarken*. Gesamtausgabe. Band 9. p. 49. Traducción castellana: «Fenomenología y teología». *Hitos*, Alianza, p. 52.

mundo (*In-der-Welt-sein*), el hecho de que no es un sujeto aislado en sí mismo, sino que sólo tiene subjetividad en cuanto la despliega en su mundo circundante, en cuanto piensa o se ocupa de los demás entes o cosas que le rodean. Al ser-ahí se le ha de ver, pues, en el conjunto de intenciones, significaciones y cosas con las que se relaciona, y a las cosas o entes no hay que tomarlas como cosas en sí mismas, sino como relacionadas con el ser del ser-ahí. El ser-ahí no sale fuera, todo acontece en su estar fuera en medio de los entes:

Dirigiéndose hacia... y aprehendiendo algo, el ser-ahí (*Dasein*) no sale de su esfera interna, en la que estaría primeramente encapsulado, sino que, por su modo primario de ser, ya está siempre «fuera» (*draußen*), junto a un ente que sale al encuentro (*begegnenden*) en el mundo ya descubierto (*entdecken*) cada vez. Y el determinante estar junto al ente por conocer no es algo así como un abandono de la esfera interna, sino que también en este «estar fuera», junto al objeto, el ser-ahí está «dentro» (*drinnen*) en un sentido que es necesario entender correctamente; es decir, él mismo es el «dentro», en cuanto es un ser-en-el-mundo cognoscente. Y, a su vez, la aprehensión de lo conocido no es un regresar del salir aprehensor con la presa alcanzada a la «caja» (*Gehäuse*) de la conciencia (*Bewußtseins*), sino que también en la aprehensión, conservación y retención el ser-ahí cognoscente sigue estando, en cuanto ser-ahí, fuera. (*Sein und Zeit*. Niemeyer. § 13. p. 62. Traducción castellana: *Ser y Tiempo*. Trotta. p. 88).

No hay por lo tanto una estricta contraposición sujeto-objeto o conciencia-objeto, un elemento aislado que tiene enfrente, fuera de él, unas cosas totalmente independientes que usa o no, como definen mayoritariamente el pensamiento tradicional, incluido Husserl, y el propio sentido común, sino una íntima unidad de ambos aspectos denominada ser-en-el-mundo.

El ser-ahí o ser humano sólo puede vivir refiriéndose a los entes que le rodean. Ningún ser humano puede lograr, aunque sólo sea por un momento, dejar de pensar en nada o no ocuparse de algo. El ser-ahí está siempre relacionándose con los entes externos, integrándolos en sus propios sentimientos o estados de ánimo (*Stimmung*), comprendiendo y realizando con ellos parajes o todos de significatividad (*bewandtnis-ganzheit*), dando razones, realizando descubrimientos, abriendo posibi-

lidades, proyectando, existiendo, erigiendo el mundo que forma parte de su propio ser. A su vez, todos los entes que rodean a un ser-ahí no son algo por sí mismos, sino que forman parte de los parajes o todos de significatividad que realiza el ser-ahí cuando los abre o hace accesibles (*erschliessen*), cuando forman parte de los conjuntos de referencia que realiza el ser-ahí y que no les son extrínsecos, sino que los constituyen en cuanto útiles (*Zeug*), constituyen su ser mismo, les dan un sentido, los convierten en objetos. Lo que no significa que Heidegger adopte la posición idealista, pues aunque el mundo parece ser un conjunto de relaciones significativas que el ser-ahí pone, los instrumentos que se manejan son reales, la significación es real.

El ser-ahí existe dando un sentido o utilidad a los entes que le rodean, convirtiéndolos en objetos manejables e integrándolos en sus centros de interés: el martillo sirve para clavar clavos, y esto le da su identidad, su ser, mientras que los clavos se clavan para colgar un cuadro, que sirve para adornar, para que el ser humano esté a gusto, para que descansa mejor, para que pueda trabajar más, y así hasta donde se quiera. Si no hubiera seres humanos, puede que hubiese algo, no lo sabemos, pues no nos podemos imaginar el mundo sin seres humanos, pero lo que es seguro es que no habría martillos, ni clavos, ni cuadros, pues todo esto son identidades o sentidos que el ser humano otorga a los entes que le rodean cuando los integra en los todos de significatividad o conjuntos de para qué que forman parte de sí mismo, y el último para qué, lo último que le va al ser-ahí, es el cuidado (*Sorge*) de los entes:

Ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*), según la interpretación que hemos hecho, quiere decir: absorverse atemática y circunspectivamente en las remisiones constitutivas de la manejabilidad (*Zuhandenheit*) del todo de útiles (*Zeugganzen*). El cuidarse de (*Besorge*) es, en cada caso, como es, sobre la base de una familiaridad con el mundo. (*Sein und Zeit*. Niemeyer. § 16. p. 76. Traducción castellana: *Ser y Tiempo*. Trotta. p. 103).

El ser ahí es un ente cuyo ser es posibilidad, ser de una manera o de otra. Encontrándose (*Befindlichkeit*) en el mundo y comprendiendo (*verstehen*), se cuida (*besorgen*) de los entes que le rodean, se preocupa por ellos, e integrándolos en todos de significatividad va más

allá de sí y traza metas o posibilidades que luego intenta cumplir³⁸. El ser-ahí alcanza así su propia apertura o estado de abierto (*Erschlossenheit*), abre las posibilidades de su ser y las regula. El ser-ahí existe (*Existenz*), se las tiene que ver con el Ser, siendo relativamente al poder ser que es él mismo, como proyecto. Y cuando se comporta de este modo, cuando utiliza los entes que le rodean para trazar metas o posibilidades que luego intenta cumplir, el ser-ahí existe propiamente. No hay un sujeto contrapuesto al Ser, no hay una especie de relación entre el ser-ahí y el Ser, sino que la existencia designa el ser del ser-ahí en tanto que éste es un comportarse según el modo de la posibilidad. Por este motivo Heidegger designa al ser humano con el término ser-ahí (*Dasein*) y no con el término ente-ahí (*Daseineles*). La relación con el Ser que caracteriza al ser humano no es una simple facultad o un atributo esencial, sino la puesta en relieve de su especificidad, pues sus actos o propiedades son maneras de ser. La esencia del ser humano es al mismo tiempo su existencia. Lo que el ser humano es, es al mismo tiempo su manera de ser o de existir, su manera de ser-ahí, de temporalizarse. No se trata de permanecer en la inactividad o en la contemplación, sino que se trata de vivir trazando posibilidades, asumiendo riesgos, existiendo³⁹.

Del mismo modo, la relación del ser-ahí con sus semejantes, con los otros ser-ahí o seres humanos, también forma parte del ser-en-el-

38. Es cierto que en el párrafo 34 de *Ser y Tiempo* se dice que el discurso o habla (*das Rede*) es un existencial cooriginario con el encontrarse y el comprender, pero sólo se dice eso porque el discurso o habla es la articulación de la comprensibilidad, porque sirve de base a la explicación. En el mismo inicio del párrafo 34 se afirma claramente que «*los existenciales fundamentales que constituyen el ser del ahí, la apertura del ser-en-el-mundo, son el encontrarse y el comprender*». HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. Niemeyer, § 34, p. 160. Traducción castellana: *Ser y Tiempo*, Trotta, p. 183.

39. GABÁS, R.: «El concepto de existencia en Heidegger». *Anales del seminario de Metafísica de la Universidad Complutense*. Número extra. Homenaje a S. Rábade, 1992, pp. 254-256. VON HERRMANN, F. W.: *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von «Sein und Zeit»*. Band 1: Einleitung; die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein. Klostermann. 1987, pp. 53-55. LÉVINAS, E.: «Martin Heidegger et l'ontologie». En *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Vrin. 1949, 1988, pp. 58-59. GREISCH, J.: *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. PUF. 1994, pp. 121-135. GADAMER, H. G.: *Los caminos de Heidegger*. (Selección de los volúmenes de Gadamer: *Hegel, Husserl, Heidegger y Hermeneutik im Rückblick*. Fischer). Herder. 2002, pp. 96-100. BERTALANO, M.: *La revolución filosófica de Martín Heidegger*. Biblioteca Nueva, 2001, pp. 229-231.

mundo. Pero la relación del ser-ahí con estos otros entes que son semejantes a él, que no son útiles manejables, va más allá del cuidarse de ellos (*Besorge*), es un preocuparse por ellos (*Fürsorge*) que genera lo social y sus instituciones, y que surge a partir del carácter originario del ser-ahí como ser-con (*Mitsein*). En la relación con los demás no hay dos sujetos que estén juntos, un yo que se complete con un tú, sino un ser-nosotros originario. Aunque también es cierto que esta dimensión intersubjetiva se ve fuertemente limitada por el hecho de que la existencia propia o auténtica es finalmente asunto de uno solo, que es cada ser-ahí el que existe proyectándose o cuidándose, mientras que la existencia impropia o inauténtica, la caída, se identifica con las excesivas concesiones a la intersubjetividad.

2.5. La caída, el uno y el cuidado

La existencia es el lugar del ser del ser-ahí, el ser humano existe bajo el modo de la posibilidad, trazando metas e intentando cumplirlas. Pero llega un momento en el que el ser-ahí comprende su facticidad, que es proyecto arrojado (*geworfenen Entwurf*). Se da cuenta de que él no se ha creado a sí mismo ni tampoco al mundo en el que se encuentra, sino que se halla ahí, instalado, arrojado, sin un fundamento, sin un motivo, y se da cuenta, además, de que él tampoco ha escogido ser cómo es, un ente que existe o se comporta con el Ser a modo de posibilidad, escogiendo unas posibilidades y no otras. Y sin embargo, pese a no haber escogido ser o existir, y pese a no haber escogido su manera de ser o existir, su ser o existir a modo de posibilidad, el ser-ahí se sabe responsable de su ser como si él lo hubiera construido. Comprende que en su existir se juega su ser, que si se equivoca al trazar o al cumplir las posibilidades puede dejar de ser o existir, puede salirse del mundo, puede morir. Se da cuenta de que es responsable de un ser que él no ha creado y que es de un modo que él no ha escogido. Experimenta entonces el estado de ánimo de saberse abandonado a sí mismo, siente angustia (*Angst*), malestar, desasosiego.

Es precisamente al tratar de evitar la angustia y el malestar cuando el ser-ahí cae (*fallen*), cuando deja de vivir propiamente y escucha lo que el uno (*das Man*) tiene que decirle. El uno no es alguien en con-

creto, sino lo otro, el sujeto disipado en la mundanidad, el dejarse llevar por el exterior, por lo que se dice, por lo que se piensa, por lo que no es nadie y somos todos. El uno es lo que podríamos llamar la sociedad, las estructuras que implantan lo que está bien y lo que está mal, lo que se debe y lo que no se debe pensar o hacer. Y sometido al uno, abandonado a la influencia o guía de algo que está fuera de él y que le evita la angustia, el ser-ahí pierde su ser, no en el sentido que se lo quiten, sino en el sentido que ya no es suyo, pues renuncia a plantearse sus propias posibilidades, a comprender e ir más allá de sí, a ser relativamente al poder ser que es él mismo, y acepta como posible lo que el uno dice que es posible, entregado a las habladurías (*Gerrede*) o mero repetir y transmitir lo que se habla, entregado a la avidez de novedades (*Neugier*) o excitación por lo siempre nuevo y entregado a la ambigüedad (*Zweideutigkeit*) o creencia de que se entiende todo cuando en realidad no se entiende nada.

Pero el ser-ahí tiene encomendado su ser, no puede despedir su propio ser ni abandonarlo al uno, es caído cuidante, tiene que cuidarse en medio de la caída, y por eso más tarde o más temprano acaba saliendo del uno y aceptando la angustia que se experimenta en la conducta auténtica de darles un ser o sentido a los entes que le rodean y trazar las propias posibilidades, aceptando la responsabilidad de ese ser propio a modo de posibilidad que ni se ha creado ni se ha escogido, cuidándose de aquello que ha de hacerse. Estructura del cuidado que unifica la pluralidad de modalidades del ser del ser-ahí.

2.6. El análisis de la verdad

Es en este punto de *Ser y tiempo* donde Heidegger⁴⁰, consecuente con lo expuesto hasta el momento, presenta en el § 44 su teoría de la

40. Para la cuestión de la verdad véase especialmente: PÖGGELER, O.: *El camino del pensar de Martín Heidegger*. Alianza. (1993), pp. 105-116. RICHARDSON, W. J.: *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. Martinus Nijhoff. 1967², pp. 93-97. TUGENDHAT, E.: «Heidegger's idea of truth». Traducción inglesa del artículo original alemán de 1969 en Macann, Ch. (Ed.): *Critical Heidegger*. Routledge (1996), pp. 227-240. VON HERRMANN, F. W.: «Lógica y verdad en la fenomenología de Heidegger y de Husserl». En: VON HERRMANN, F. W.: *La segunda mitad de Ser y tiempo*. Trotta, pp. 77-90. ZARADER, M.: *Heidegger et les paroles de l'origine*. Vrin (1990), pp. 50-78.

verdad como desocultamiento o desvelamiento, teoría que según él recupera la originaria concepción de la verdad que poseían los primeros pensadores griegos.

Tradicionalmente la verdad se ha entendido como la adecuación del entendimiento con la cosa, como la correspondencia de lo que hay en el entendimiento con lo que la cosa es, ligando así estrechamente verdad y conocimiento. El conocimiento es la relación entre un sujeto y un objeto, un proceso mediante el cual el sujeto sale de su esfera y capta las determinaciones del objeto, para luego retornar a sí y tener conciencia de lo captado. El sujeto se forma así la imagen del objeto, aunque no de un modo ingenuo, pues ha de tener en cuenta que lo aprehendido se incluye en su relación experiencial y a través de sus propias estructuras cognoscitivas. El conocimiento no es el objeto como es en sí, sino la representación o imagen que del objeto se hace el sujeto, y esta representación puede ser acertada o desacertada. Si los rasgos del objeto están de algún modo reproducidos en la imagen, el conocimiento es verdadero, si hay discrepancia es no verdadero, error.

La verdad o no verdad está así en un primer nivel en la representación y en un segundo nivel en la unión de representaciones o juicio, y se define como la uniformidad o concordancia del contenido de la representación, o del contenido de la unión de representaciones o juicio, con el objeto, mientras que el objeto no puede ser ni verdadero ni no verdadero, es en sí lo que es. Si yo digo: «El lápiz es blanco», la verdad o lo falso no está en el lápiz, en el objeto sin más, sino en la afirmación sobre el objeto, en el juicio o unión de la representación «lápiz» y de la representación «blanco» que se refiere al objeto. Siendo dicho juicio verdadero o falso en función de que la representación que hago en mi mente concuerde o no con el objeto, que sea o no un lápiz, y en función de que el enlace que hago en mi mente entre las representaciones concuerde o no con el enlace que está hecho en el objeto, que sea o no un lápiz blanco.

Heidegger acepta esta concepción tradicional de la verdad como correspondencia, pero señala que es secundaria y depende de una verdad más originaria, que es el estar el objeto o ente en el ser-en-el-mundo, su significado en un contexto, el haber sido desvelado o hecho aparecer por el ser-ahí que se cuida encontrándose-comprendiendo.

Sólo cuando el ente ha sido desocultado o puesto de manifiesto por el ser humano o ser-ahí, sólo cuando le ha sido dado un ser o sentido, puede ser objeto de la verdad secundaria de la tradición que sitúa lo verdadero o lo falso en el juicio. Sólo cuando el ser humano hace surgir la verdad originaria de un objeto y lo desoculta o pone de manifiesto como el objeto lápiz, pueden surgir las verdades secundarias como correspondencia, pueden hacerse juicios verdaderos o falsos sobre ese lápiz. Por lo tanto, en un sentido original, verdadero significa la desocultación o puesta de manifiesto (*entdeckend*) de un ente por el ser-ahí, y falso significa la no desocultación. El ser-ahí es el ente veritativo que otorga o no verdad a los otros entes, que permite que se manifiesten, y esto tiene una serie de consecuencias:

1. En primer lugar, hay una equivalencia entre verdad y Ser, pues mientras que para la tradición el Ser y la verdad se oponen como lo que existe a manera de objeto y lo que adquiere la luz a manera de iluminación intelectual, la concordancia entre lo de dentro y lo de fuera, para Heidegger Ser y verdad son lo mismo en cuanto el ser del ente es ser puesto de manifiesto o ser desocultado, ser hecho verdad por el cuidado del ser-ahí.
2. En segundo lugar, es evidente que sin el ser-ahí o ser veritativo no puede haber verdad. Así, no hubo verdad de la gravedad hasta que Newton la descubrió, sólo una vez formulada por él fue verdad, y verdad objetiva, pues permite que se manifiesten entes reales. Antes de él no existía, era falsa, algo no desvelado o no manifestado. Por eso Heidegger llega a afirmar que sólo en tanto que el ser-ahí es hay Ser, pues sólo hay Ser en tanto que la verdad es, y la verdad sólo es mientras el ser-ahí, el ente veritativo, es y en la medida en que es.
3. Finalmente, si el ser humano o ser-ahí es el ente donador de verdad, no puede demostrar dicha verdad, pues está en ella, del mismo modo que no puede demostrar la existencia del ser humano en cuanto que lo tendría que demostrar desde sí mismo, que ya existe, y no puede demostrarse algo de lo que ya se parte.

El origen del mundo se comprende por lo tanto como el «ahí» generado por la posibilidad de desocultar del ser-ahí. El ser-ahí posee la

primacía dentro del mundo en tanto que es el ente veritativo que asigna el ser a los demás entes y hace posible la verdad como desocultamiento. Este hecho de que el ser-ahí sea el ente donador de verdad es evidentemente herencia de la conciencia fundadora husserliana. Pero para la fenomenología de Husserl la verdad es algo construido, surge de los actos efectivos y fundadores de la conciencia intencional humana, mientras que para la fenomenología de Heidegger la verdad es un hacer que surge de la proyección humana, es decisión o resolución.

2.7. La temporalidad como el ser del cuidado

Explicado el tema de la verdad, Heidegger se dedica a exponer con más detalle el modo de ser propio del ser-ahí, cómo el ser-ahí se ve obligado a ser continua acción y devenir debido a que su estructura ontológica se relaciona con la nada.

Dado que el ser-ahí se las tiene que ver con el Ser, existe, a modo de posibilidad, trazando posibilidades e intentando cumplirlas, tiene una doble relación con el no-ser o nada. No sólo se relaciona con la nada en tanto que es un ente arrojado, sin fundamento y sin motivo, y que puede dejar de ser, sino que también se relaciona con la nada en tanto que es fundamento de negatividad. Es fundamento de un no-ser o nada en tanto que toda proyección o posibilidad que tome excluirá lo no proyectado, que al elegir unas posibilidades dejará de escoger otras, que no serán, y está afectado por el no-ser o nada en tanto que siempre elegirá estar o existir en una posibilidad que aún no es:

El ser-ahí es su fundamento existiendo (*existierend*), es decir, de tal manera que él se comprende desde posibilidades y, comprendiéndose de esta manera él es el ente arrojado (*geworfene Seiende*). Ahora bien, esto implica que, pudiendo ser, el ser-ahí está cada vez en una u otra posibilidad, que constantemente no es alguna otra y que ha renunciado a ella en el proyectarse existitivo. El proyecto no sólo está determinado por la nihilidad (*Nichtigkeit*) del ser-fundamento en tanto que aquél siempre está arrojado, sino que, incluso como proyecto, es esencialmente negativo (*nichtig*). (*Sein und Zeit*. Niemeyer. § 58. p. 285. Traducción castellana: *Ser y Tiempo*. Trotta. p. 303).

Sucede que las posibilidades que el ser-ahí proyecta conciernen a las posibilidades de su ser como un todo que va variando en función de las posibilidades que se cumplen y de las que no se cumplen, de las adiciones. Si el ser-ahí puede captarse a sí mismo como una totalidad es precisamente porque es finito y posee un límite que no puede sobrepasar y que lo completa, porque le espera su propia muerte como posibilidad propia, inevitable e intransferible, porque es seguro que un día morirá. Si el ser-ahí viviese siempre no sería una totalidad proyectante. Es la muerte lo que permite que el ser-ahí se vea a sí mismo como totalidad que existe proyectando posibilidades. Y en este sentido el ser-ahí es ser-para-la-muerte (*Sein zum Tode*). Pero esto significa también que la muerte es el límite de esa totalidad que es el ser-ahí, el fin de su ser en el mundo. La muerte no es una posibilidad entre otras del ser-ahí, sino su más peculiar posibilidad, la posibilidad de la más absoluta imposibilidad, la posibilidad tras la cual acecha la nada. Como resume años después el propio Heidegger, sólo el ser humano muere, mientras que el animal termina, no tiene a la muerte como muerte ni delante ni detrás de él ⁴¹.

El ser-ahí está insatisfecho en el fondo más originario, pues es doblemente deudor (*schuldig*). Es deudor en tanto que es fundamento de no-ser o nada, las posibilidades rechazadas, y en tanto que es relativamente a un fin, en cuanto vive la muerte como la posibilidad suprema que le singulariza, que le arranca del uno en el que todas las cosas son sustituibles, y que sin embargo es la posibilidad de la imposibilidad, pues es la posibilidad de la nada, y es imposible que la nada sea ⁴².

Sin embargo, el comprenderse como ser-para-la-muerte permite al ser-ahí decidirse (*Entscheidung*), asumir su existencia finita y existir explícitamente como destino (*Schicksal*). No sólo porque le permite comprenderse como totalidad que puede salir de la violencia impersonal del uno, pues es él quien va a morir y no el otro o lo comunita-

41. HEIDEGGER, M.: «Das Ding», *Vorträge und Aufsätze*. Neske. p. 171. Traducción castellana: «La cosa». *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal, 1994, p. 155.

42. PEÑALVER, P.: *Del espíritu al tiempo. Lecturas de «El Ser y el Tiempo» de Heidegger*. Anthropos. 1989, pp. 164-184. COHN, P. N.: *Heidegger: su filosofía a través de la nada*. Guadarrama, 1975, pp. 86-100.

rio, sino porque comprendiéndose como un ente que ha sido abandonado o arrojado a una existencia temporal que se dirige hacia su fin puede entregarse de sí mismo a sí mismo:

Sólo el ser libre para la muerte le confiere al ser-ahí su finalidad plenaria y lanza a la existencia a su finitud. La finitud, cuando es asumida, sustrae a la existencia de la infinita multiplicidad de posibilidades de bienestar, facilidad, huida de responsabilidades, que inmediatamente se ofrecen, y lleva al ser-ahí a la simplicidad de su destino (*Schicksal*). Con esta palabra designamos el acontecer originario del ser-ahí que tiene lugar en la decisión propia (*eigentlichen Entschlossenheit*), acontecer en el que el ser-ahí, libre para la muerte, hace entrega de sí mismo a sí mismo en una posibilidad que ha heredado, pero que también ha elegido. (*Sein und Zeit*. Niemeyer. § 74. p. 384. Traducción castellana: *Ser y Tiempo*. Trotta. p. 400).

La aceptación por parte del ser-ahí de su existencia fáctica y finita convierte a esta existencia en productiva, permite afirmar su carácter trascendente en tanto que único acceso legítimo al Ser. A partir de la decisión, el ser-ahí existe de una manera libre o propia, se sustrae a las infinitas posibilidades impropias que le ofrece el uno y existe como poder ser o proyección, trazando sus posibilidades propias e intentando cumplirlas, participando de la tarea de hacer posible la verdad y el darse del Ser, lo único que puede dar sentido a su existencia.

Este comportarse con el Ser a modo de posibilidad implica el tiempo, pues en cuanto la existencia del ser-ahí es poder ser, esta existencia no es nunca un simple tener que vérselas con el presente, sino tener que ver con el haber sido pasado y el haber de ser futuro. Todas las estructuras del ser-ahí, unidas bajo la estructura del cuidado, deben concebirse en lo que respecta a su despliegue como temporales. Todo acontece en un único movimiento desglosado en un triple tipo de vivencia o éxtasis, pasado, presente y futuro, que se halla por debajo de todas las demás vivencias:

La totalidad del ser (*Seinsganzheit*) del ser-ahí como cuidado (*Sorge*) quiere decir: anticiparse-a-sí-siendo-ya-en (un mundo) y en-medio-de (los entes que comparecen dentro del mundo). (*Sein und Zeit*. Niemeyer. § 65. p. 327. Traducción castellana: *Ser y Tiempo*. Trotta. p. 344).

En cuanto el cuidado tiene estructura de posibilidad, su ser es la temporalidad. Y que la temporalidad es el ser del cuidado quiere decir que el ser-ahí es anticiparse a sí (referencia al futuro, al hecho de que el ser-ahí es ser-para-la-muerte y por lo tanto existe trazando posibilidades, proyectándose, y la muerte es su última posibilidad o proyección), siendo ya (referencia al pasado, a la facticidad del ser-ahí, que es o existe sin haberlo elegido y que tiene que trazar o vérselas con posibilidades que de hecho siempre ya han comenzado antes que él), en el mundo en medio de los entes (referencia al presente, al hecho de que el ser-ahí se cuida ocupándose de cosas u objetos que siempre se le aparecen como simplemente presentes y manejables).

Pasado, presente y futuro son las tres dimensiones o éxtasis que constituyen la temporalidad o el sentido mismo del cuidado, el ser del ser ahí a partir del cual surge la decisión. Por otra parte, al igual que se distinguía entre la verdad originaria como desvelamiento o puesta de manifiesto de un ente por el ser-ahí que se cuida encontrándose-comprendiendo y la verdad secundaria de la tradición como correspondencia o juicios verdaderos o falsos que se pueden hacer sobre dicho ente desvelado o desocultado por el ser-ahí, ahora se distingue entre la temporalidad originaria y el tiempo vulgar o cotidiano.

La temporalidad (*Zeitlichkeit*) es la estructura extático-temporal que constituye al ser-ahí en tanto que existe, en tanto que es afectado por el Ser, y en ella predomina el futuro debido a que el ser-ahí es proyección, existe según el modo de la posibilidad. En tanto que existe según el modo de la posibilidad, el ser-ahí es temporalización de la temporalidad, es temporal, pero en tanto que ente, el ser-ahí existe además en el tiempo vulgar o cotidiano. El tiempo vulgar es el tiempo del mundo (*Weltzeit*) que se funda o surge de la temporalidad originaria y se da dentro del mundo. Surge del hecho de cuidarse del ser-ahí, de la necesidad que tiene el ser-ahí de relacionarse con los demás entes mundanos, que sólo pueden darse o comparecer como objetos manejables y simplemente presentes. Es el tiempo que se concibe como una sucesión de horas sin comienzo y sin fin y en la que predomina el presente como ahora puro entre unos horas que ya transcurrieron y unos horas aún no llegados. Es el tiempo que se mide o representa por el recorrido de las agujas de un reloj, el tiempo

del uno o tiempo público que le pertenece a cualquiera y que por lo tanto no le pertenece a nadie, y desde el cual es imposible concretar la existencia del ser-ahí, pues ésta es temporalidad o posibilitación originaria que no cae dentro del tiempo vulgar ⁴³. Siendo precisamente la caída o abandonarse del ser-ahí en el uno la renuncia a esa temporalidad originaria como proyección en la que consiste su ser y el sumergirse en ese tiempo como mera sucesión de ahora en el que se hallan los demás entes u objetos.

Finalmente, en tanto que el ser del ser-ahí se define como cuidado que se funda en la temporalidad, se define como existencia histórica. El ser-ahí es decisión proyectante de las posibilidades propias de su existencia, generando la verdad y el «ahí» o mundo en el que se desenvuelve. Pero el ser-ahí no crea sin más la verdad y el mundo con sus proyectos, pues sus actos están siempre limitados por su facticidad, por el hallarse instalado en el seno de unas posibilidades históricas determinadas ⁴⁴. Por estar arrojado, el ser-ahí está referido a un mundo y existe fácticamente con otros, es ser-con, relación con los demás ser-ahí. No puede sustraerse al contexto recibido, sino que, por el contrario, las posibilidades propias que proyecta tiene que asumirlas siempre desde este contexto y contra este contexto. Tiene que aceptar el pasado, el horizonte o destino colectivo (*Geschick*), para a partir de él generar su horizonte o destino individual (*Schicksal*) ⁴⁵.

Como ya hemos visto, la caída o existencia impropia consiste en perderse en el uno, en comprenderse a sí mismo sólo a partir de las diversas posibilidades existenciales de bienestar, facilidad y huida de responsabilidades vigentes en el ámbito público en un momento determinado, y que rápidamente serán substituidas por otras. El ser-ahí que existe impropriamente, sumergido en el uno, vive disperso en una multiplicidad de eventualidades y de circunstancias ante las cuales se

43. DASTUR, F.: *Heidegger et la question du temps*. PUF. 1990. pp. 31-34, 88-92. GREISCH, J.: *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. PUF. 1994, pp. 319-328, 418-419.

44. SCHÜRMANN, R.: *Heidegger on Being and Acting: from Principles to Anarchy*. Indiana Press. 1986. Traducción italiana: *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*. Il Mulino. 1995, pp. 146-155.

45. Para la cuestión véase HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. Niemeyer. § 74-75. pp. 382-391. Traducción castellana: *Ser y Tiempo*. Trotta, pp. 398-407.

ocupa, considerando siempre en primer lugar lo que se hace y lo que de allí resulta, siendo llevado de un lado a otro por sus quehaceres, las empresas, los accidentes y los incidentes. El ser-ahí existe absorto en un hoy inestable en el que comprende el pasado desde el presente, en el que mientras está a la espera de la próxima novedad ya ha olvidado lo antiguo. No se produce entonces la historia, un destino colectivo o fondo ontológico que sirva de horizonte a la existencia, sino un suceder inconexo de sucesos eventuales dentro del cual el ser-ahí, ciego para las posibilidades, existe de una manera inestable y se dispersa, es incapaz de repetir lo que ha sido, y se limita a retener y a mantener lo que queda de lo que ya ha sido, los restos e informaciones presentes. No habiendo entonces elección real y siendo simplemente zarandeado por las circunstancias y por los acontecimientos.

Pero cuando el ser-ahí se decide (*Entschlossenheit*), cuando asume sin ilusiones su realidad fáctica, su condición de arrojado y su estructura de negatividad, se proyecta hacia lo ya sido antes de él y lo incorpora a su existencia. Renuncia a comprender el pasado desde el presente y lo comprende desde el futuro, generando una concatenación de la existencia, un horizonte de comprensibilidad a partir del cual son posibles el destino y la repetición. Integrado en esta continuidad histórica extensa, en el horizonte colectivo o destino colectivo que son la comunidad y el pueblo, comprende la historia como el retorno de lo posible y se interpreta a sí mismo como historicidad propia, como proyección de posibilidades heredadas-elegidas, generando su horizonte individual y alcanzando a partir de esta fidelidad a sí mismo la estabilidad (*Ständigkeit*):

La decisión (*Entschlossenheit*) constituye la fidelidad de la existencia (*Treue der Existenz*) a su propio sí mismo (*eigenen Selbst*). La fidelidad, en cuanto decisión en disposición de *angustia*, es, al mismo tiempo, la posibilidad del respeto frente a la única autoridad que un existir libre puede reconocer: frente a las posibilidades repetibles de la existencia. La decisión sería ontológicamente mal comprendida si se pensara que ella sólo *es* real como «vivencia» mientras «dura» el «acto» de decidirse. En la decisión radica la estabilidad existencial (*existenzielle Ständigkeit*) que, por su esencia, ya ha anticipado todo posible instante que de ella brote. La decisión, en cuan-

to destino (*Schicksal*), es la libertad para *renunciar* a una determinada decisión si eventualmente la situación lo demandare. Con ello no se interrumpe la estabilidad de la existencia, sino que, por el contrario, se la confirma en el instante. La estabilidad no se constituye ni por ni a partir de la acumulación de «instantes», sino que estos brotan de la temporalidad ya extensa de la repetición que venideramente está-siendo-sida. (*Sein und Zeit*. Niemeyer. § 75. p. 391. Traducción castellana: *Ser y Tiempo*. Trotta. p. 406).

Cuando el ser ahí es fiel a su esencia y se decide, se convierte en historicidad propia que comprende la historia como repetición inevitable de las posibilidades de la existencia. Evita entonces disolverse en una mera sucesión de instantes y se sabe libre. Libre no en el sentido de que pueda evitar estar posibilidades, lo que no sería más que una ilusión, sino en el sentido de que en su proyectarse puede renunciar a una determinada decisión si eventualmente la situación lo demandase, en el sentido de que puede no aceptar una posibilidad inevitable. Siendo por eso que puede generar su horizonte individual dentro del horizonte colectivo y llevar una existencia estable.

De la misma manera que el sabio estoico y spinozista es el que sabe que cualquier suceso o acto es inevitable, pues forma parte de la totalidad ordenada que es la Naturaleza, pero atenúa esa determinación al comprenderla, se siente libre al comprender que forma parte de una totalidad libre en tanto que no está determinada por nada externo, según Heidegger el ser-ahí fáctico comprende que todas las posibilidades ya han sido guiadas de antemano, incluso su propia decisión de existir propiamente y las posibilidades que proyectará, pero el hecho de que él lo comprenda y lo asuma, que permanezca fiel a sí mismo y a su proyecto, hace que su trayectoria sea a la vez histórica y elegida, que tenga un carácter menos fortuito y más certero, que dentro del destino colectivo posea un destino individual. A la conciencia del sujeto trascendental husserliano, que tranquilamente da sentido al mundo, Heidegger opone la existencia trágica de un ser-ahí finito que se halla en el mundo proyectándose, dirigiéndose hacia su fin o muerte, hacia la nada, y cuya única posibilidad de salvación o de sentido consiste precisamente en aceptar o en asumir este hecho, en hacer posible la verdad y el darse del Ser.

Alcanza así *Ser y tiempo* la primera meta que se había propuesto, comprobar que el tiempo es un horizonte posible para comprender el Ser, pues se ha establecido que la constitución fundamental del ser-ahí se funda en la temporalidad (*Zeitlichkeit*), y es a la existencia de ese ser-ahí esencialmente temporal a la que pertenece la comprensión del Ser. El siguiente paso tendría que ser entonces intentar comprender o interpretar el Ser a partir de la temporalidad, a partir del tiempo del Ser mismo y no del tiempo de la existencia humana, y convertida por ello en temporeidad (*Temporalität*). Pero este paso no se produce. La obra termina repentinamente sin que se complete el plan que se había anunciado al final de su introducción y sin que se dé la menor explicación por este hecho.

3. LA SEGUNDA ETAPA DEL PENSAMIENTO DE HEIDEGGER

3.1. El viraje

Si Heidegger no finaliza *Ser y tiempo* es debido a que acaba dándose cuenta de que en su redacción estaba cayendo en aquello mismo que criticaba, pues intentaba alcanzar la comprensión del Ser utilizando el lenguaje y los esquemas mentales de esa tradición metafísica occidental dominada por la infundada idea del Ser como constante presencia y por la creencia en un sujeto independiente enfrentado a unos objetos que no forman parte de él.

Además, los comentarios provocados por la publicación de *Ser y Tiempo*, que iban desde las interpretaciones exclusivamente existencialistas de la vida humana a las interpretaciones teológicas, le hicieron comprender a Heidegger que había sido mal entendido respecto al objetivo perseguido, que no era otro que formular la pregunta única y verdaderamente propia por el Ser. Malentendido que según él no era responsabilidad de su libro, sino del propio abandono del Ser en el que se hallaba la época moderna. Por este motivo, Heidegger realiza lo que se ha dado en llamar el viraje o cambio (*Kehre*) que da lugar a una segunda etapa.

Inicia así un pensar diferente que encuentra alguna reminiscencia en los filósofos presocráticos, pues se quiere anterior a todas las divisiones epistemológicas y disciplinarias, y utiliza a la poesía y a al arte como forma de argumentar y como fuente de reglas. Nueva manera de pensar que ya no cree en el discurso razonado, Heidegger no se molestará en responder a ninguna crítica, y que ya no se expresa mediante obras sistemáticas como *Ser y tiempo*, sino a través de colecciones de pensamientos que permanecerán inéditas, como *Aportes a la filosofía* (1936-1938), o a través de cursos universitarios, conferencias y textos sueltos como «¿Qué es Metafísica?» (1929), «De la esencia del fundamento» (1929), «De la esencia de la verdad» (1930), *Introducción a la Metafísica* (1935), «El origen de la obra de arte» (1935), «Hölderlin y la esencia de la poesía» (1936), «Epílogo a “¿Qué es metafísica?”» (1943), «Carta sobre el humanismo» (1947), «La pregunta por la técnica» (1954), *¿Qué es la filosofía?* (1956), *Identidad y diferencia* (1957), *Serenidad* (1959) o «Tiempo y Ser» (1962). Escritos que presentan impresiones o ideas apenas esbozadas, pues no pretenden conseguir un comprender acabado sobre la cuestión del Ser, establecer consignas definitivas, sino simplemente provocar un giro en la disposición de ánimo a partir del cual sea posible captar paulatinamente aquello que debe ser dicho:

Este pensamiento esencial —que, por lo tanto, siempre y desde cualquier punto de vista es preparatorio—, se dirige hacia lo imperceptible. Aquí, cualquier colaboración pensante, por muy torpe y vacilante que sea, constituye una ayuda esencial. La colaboración pensante se convierte en una invisible semilla, nunca acreditada por su validez o utilidad, que tal vez nunca vea tallo o fruto ni conozca la cosecha. Sirve para sembrar, o incluso para preparar el sembrado. («Nietzsches Wort “Gott ist tot”». *Holzwege*. Gesamtausgabe. Band 5. pp. 210-211. Traducción castellana: «La frase de Nietzsche «Dios ha muerto». *Caminos del Bosque*. Alianza. p. 158).

El objetivo de esta segunda etapa sigue siendo el mismo que el de la primera, pasar de la comprensión previa y confusa del Ser que posee todo ser-ahí a una comprensión plena y auténtica. Pero ahora se reconoce que para salir del abandono del Ser y alcanzar su plena comprensión es necesario en primer lugar comprender el origen de

ese abandono y en segundo lugar establecer un nuevo modo de acceso, tareas para lo cual es necesario renunciar al lenguaje y a los esquemas mentales de la metafísica tradicional y encontrar un nuevo lenguaje y una nueva manera de pensar. Básicamente, este nuevo enfoque se caracteriza por la afirmación de la absoluta primacía del Ser sobre todo intento de comprenderlo como derivado en cualquier sentido posible de la existencia humana. Siendo también fundamentales la consideración del lenguaje no como un instrumento del pensamiento sino como medio del pensamiento mismo y el rechazo explícito del mundo moderno dominado por la técnica ⁴⁶. Veamos todo esto con calma.

En esta segunda etapa, el Ser ya no es una proyección del ser-ahí o ente veritativo que existe proyectándose y abriendo posibilidades, permitiendo la verdad, ahora el Ser es lo radicalmente primero, lo que constituye al ser-ahí y a la vez lo interpela, lo que lo hace ser. La verdad continúa siendo el manifestarse de los entes, el que tengan ser, pero ahora se eliminan todos aquellos aspectos fenomenológicos que parecían conceder al ser humano o ser-ahí una primacía subjetiva dentro del mundo en cuanto era el ente veritativo que asignaba el ser a los demás entes y hacía posible la verdad como desocultamiento. Las cosas son simplemente entes sin referencia a su disponibilidad para el ser-ahí y que son verdad en cuanto aparecen, en cuanto tienen ser. Se insiste en que el ente nace del Ser, que los entes nunca carecen de ser, mientras que el propio Ser reposa de un modo más inicial en su verdad, que posee esencia sin entes:

(...) no sólo el ente (*Seiende*) nace del Ser (*Sein*), sino que también y de modo aún más inicial el propio Ser reposa en su verdad y la verdad del Ser se presenta como el ser de la verdad (...) El Ser no es ninguna cualidad intrínsecamente existente de lo ente. A diferencia de lo ente, el Ser no se deja representar y producir como un objeto. Eso absolu-

46. VON HERRMANN, F. W.: *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers «Beiträge zur Philosophie»*. Klostermann. 1994, pp. 17-19 y 64-88. RICHARDSON, W. J.: *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. Martinus Nijhoff. 1967², pp. 206-207 y 623-628. GADAMER, H. G.: *Los caminos de Heidegger*. Herder, 2002, pp. 283-291, 371-373. VATTIMO, G.: *Introduzione a Heidegger*. Laterza, 1971. Traducción castellana: *Introducción a Heidegger*. Gedisa, 1993, pp. 55-70. PÖGGELER, O.: *El camino del pensar de Martín Heidegger*. Alianza, (De la 3ª edición alemana), 1993², pp. 196-222.

tamente otro en comparación con lo ente es lo no-ente. Pero dicha nada se presenta como el Ser (...) Sin el Ser, cuya esencia abismal pero aún no desplegada nos viene destinada por la nada y nos conduce a la angustia esencial, todo ente permanecería inmerso en la ausencia de ser. («Nachwort zu “Was ist Metaphysik?”» *Wegmarken*. Gesamtausgabe. Band 9, pp. 304-306. Traducción castellana: «Epílogo a “¿Qué es metafísica?”» *Hitos*. Alianza. pp. 252-253).

En *Ser y tiempo* la pregunta por el Ser buscaba el sentido del Ser, pues el Ser era puesto al descubierto o desocultado por el proyectar del ser-ahí. Pero en esta segunda etapa el Ser tiene siempre la iniciativa. El ser-ahí ya ha sido arrojado (*geworfen*) por el Ser antes que pueda proyectar cualquier cosa, y por eso la pregunta por el Ser es ahora la pregunta por la verdad del Ser, que trae consigo su propio desocultamiento, que es la apertura en la cual existe el ser-ahí y en la cual están colocados todos los entes, y que el ser-ahí simplemente capta con el autentico pensar. Pensar esencial que no consiste en argumentar o razonar, en reducir algo a una fórmula explicativa, sino en aprehender o salir al encuentro de lo que viene desde la región del Ser⁴⁷.

Heidegger distingue explícitamente entre dos tipos de pensamiento. El pensar calculador (*rechnende Denken*) y el pensar meditativo (*besinnliche Denken*). El pensar calculador es útil para acometer los asuntos corrientes y prácticos de la vida. Es el pensamiento que cuenta, que calcula y planifica los actos en función de los posibles beneficios, especialmente económicos, y que lo hace de una manera instantánea e inmediata, sin detenerse nunca a reflexionar acerca del sentido último de la realidad en la que se aplica. Por el contrario, el pensar meditativo es el que se dedica a reflexionar acerca del sentido que impera en todo cuanto es, el que se pregunta por el Ser. Pensar meditativo o esencial que no posee ninguna aplicación utilitaria, y que encima exige un esfuerzo superior y largo entrenamiento, por lo que se tiende a prescindir de él. Pero, insiste Heidegger, ambos tipos

47. BEAUFRET, J.: *Entretiens avec Frederic de Towarnicki*. PUF. 1984. Traducción castellana: *Al encuentro de Heidegger. Conversaciones con Frederic de Towarnicki*. Monte Avila, 1987, pp. 21 y 55-58. RIVERA, J. E.: «Heidegger y la escucha del silencio originario». En Rivera, J. E.: *Heidegger y Zubiri*. Editorial Universitaria, 2001, pp. 123-124.

de pensar son necesarios, por lo que la renuncia del ser humano al pensar meditativo, su huida ante el pensar meditativo, es una renuncia a su propia esencia y un abandonarse a un mundo cada vez más caracterizado por la falta de pensamiento, por la rapidez, la economía y el afán de novedades ⁴⁸.

Es necesario recuperar el pensamiento meditativo, superar el mero pensar que se limita a los entes y salir al encuentro de lo que viene de la región del Ser. Y por este motivo en diversas ocasiones Heidegger sustituye la palabra alemana actual para referirse al Ser, «Sein», por su grafía más antigua, «Seyn», o incluso tacha la palabra «Sein» en aspa, intentando acentuar el hecho de que aquello por lo que se pregunta en el pensar meditativo o esencial es el Ser mismo, no el Ser como mera verdad del ente tematizado por la tradición metafísica:

La pregunta por el «sentido», es decir, según la dilucidación en *Ser y tiempo*, la pregunta por la fundación del ámbito de proyección, en breve por la verdad del Ser mismo (*Seyn*), es y permanece mi pregunta y es la única mía, pues ella rige para lo único por excelencia (...) La pregunta por el «sentido del Ser» es la pregunta de todas las preguntas. En la realización de su despliegue se determina la esencia de lo que aquí «sentido» denomina, aquello en lo que se sostiene la pregunta como mediación, lo que ella como pregunta inaugura: la apertura para el ocultarse, es decir, la verdad (...) La pregunta por el Ser (*Sein*) es el salto al Ser mismo (*Seyn*), que el hombre cumple como buscador del Ser mismo (*Seyn*), en tanto que es un hacedor pensante. (*Beiträge zur Philosophie [Vom Ereignis]*. Gesamtausgabe. Band 65. § 4. pp. 10-11. Traducción castellana: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Almagesto / Biblos. p. 27).

3.2. El olvido del Ser

Lo que continúa igual en las dos etapas del pensamiento de Heidegger es el hecho de que el ser humano o ser-ahí es el único ente que es llamado en su esencia a la verdad del Ser, que siendo interpelado por la voz del Ser experimenta la maravilla de las maravillas:

48. HEIDEGGER, M.: *Gelassenheit*. Neske. pp. 11-13. Traducción castellana: *Serenidad*. Ediciones del Serbal. pp. 17-19.

que lo ente es y el Ser no es ente. El ser humano es el único ente que tiene una experiencia del Ser como experiencia de la alteridad respecto a todo ente, que capta el Ser como lo absolutamente otro, como lo que no es ente u objeto, «no» que es paradójicamente la posibilidad de la nada. Aproximación a lo abisal, a la experiencia de la nada, que al mismo tiempo le angustia y satisface la suprema exigencia de su esencia. Y si el ser humano no soporta la angustia esencial, si siente miedo o angustia ante la angustia esencial que le hace experimentar la verdad del Ser y la pluralidad de sentidos de la nada, abandona esa angustia esencial en cuanto estado de ánimo y se refugia en la angustia como un sentimiento meramente psicológico perfectamente distinguible entre otros.

El ser humano renuncia a pensar el Ser, cae en el olvido del Ser. Pero el Ser no es ningún producto del pensar, sino que el pensar esencial acontece por el Ser. Por eso al olvidar el Ser, al dejar de pensarlo y reducir lo pensable a lo calculable, el ser-ahí reduce también la realidad a cálculo. Deja de pensar su propia esencia y deja de ser aquello que es y es capaz de ser. Renunciando a su existencia como alteridad proyectante y responsable se abandona a la colectiva irresponsabilidad de la simple instrumentalización, se sumerge en el mundo de la técnica en el que domina el pensamiento calculador y abandona el pensamiento esencial, la reflexión meditativa acerca del sentido que impera en todo cuanto es⁴⁹.

A partir de la idea de verdad como correspondencia el ser de los entes u objetos deja de ser considerado como algo que se encuentra más allá de ellos mismos y pasa a ser considerado como el funcionar efectivo de estos entes u objetos dentro del sistema instrumental impuesto por la voluntad de un sujeto. El ser del martillo pasa a ser la utilidad que dicho martillo tiene para los seres humanos, y el propio pensamiento no es otra cosa que un instrumento destinado a solucionar todos los problemas internos que puedan surgir en la totalidad

49. Para la cuestión de la técnica: VATTIMO, G.: *Introducción a Heidegger*. Gedisa, 1993, pp. 84-89. RODRÍGUEZ, R.: *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Cincel, 1987, pp. 175-183. NAVARRO CORDÓN, J. M.: «Técnica y libertad (Sobre el sentido de los *Beiträge zur Philosophie*)». En: Navarro Cordón J. M. / Rodríguez, R. (Eds.): *Heidegger o el final de la filosofía*. Editorial Complutense, 1993, pp. 145-147, 158-162.

instrumental que se ha convertido en la única realidad, y que priva al propio ser humano de su fundamento.

En efecto, aunque parece que en el mundo técnico el sujeto humano es el dueño absoluto, pues los demás entes u objetos tienen ser, son reales, en cuanto él les puede dar una razón o fundamento, puede asignarles un lugar en la cadena de utilidades, en realidad él es un instrumento más, pues todo ser humano individual es también un ente u objeto, y como tal sólo tiene ser, es real, si otro ser humano puede dar una razón o fundamento de él, puede asignarle su lugar en la cadena de utilidades. La técnica convierte a la naturaleza y a la realidad en un engranaje (*Gestell*) en el que todo se relaciona con todo según la lógica de la compatibilidad y de la producción, en el que todo se hace presente a partir de la conexión causa-efecto. Deja entonces de darse la verdad esencial como apertura o desocultamiento y el ser humano deja de existir esencialmente como proyección desocultante de posibilidades, no encontrándose consigo mismo y perdiendo su esencia. Todo ente, incluidos los seres humanos, se reduce a su presencia como manejabilidad o utilidad, se convierte en un artefacto. No está propiamente fundamentado, no tiene ninguna verdadera razón de ser, y ninguno de sus actos está más o menos justificado que cualquier otro. Se produce así el mundo vacío y pobre de la época técnica en la que nada posee un verdadero fundamento y en la que cada ser humano en vez de ser sujeto real de su propia vida simplemente sobrevive sin otro motivo u otro criterio que la mera subsistencia. Por eso, donde domina la técnica y se produce el engranaje están en peligro el Ser y la verdad:

Desde el momento en que lo no oculto aborda al hombre, no ya siquiera como objeto sino exclusivamente como subsistente, y desde el momento en que el hombre, dentro de los límites de lo no objetivo, es ya sólo el solicitador de lo subsistente, entonces el hombre anda al borde de despeñarse, de precipitarse allí donde él mismo va a ser tomado sólo como subsistente (...) El engranaje (*Gestell*) oculta sobre todo aquel hacer salir lo oculto que, en el sentido de la *poësis*, hace pro-ad-venir (*her-vor-kommen*), deja aparecer a lo presente. En comparación con esto, el emplazar que provoca empuja hacia un respecto que está dirigido en el sentido opuesto a aquello que es (...) De

este modo, pues, el engranaje que provoca no sólo oculta un modo anterior del hacer salir lo oculto, el traer-ahí-delante, sino que oculta el hacer salir de lo oculto como tal, y con él, aquello en lo que acontece de un modo propio el estado de desocultamiento, es decir, la verdad (...) Así, pues, donde domina el engranaje, está, en su sentido supremo, el peligro. («Die Frage nach der Technik». *Vorträge und Aufsätze*. Neske. pp. 30-32. Traducción castellana: «La pregunta por la técnica». *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal. pp. 28-30).

El engranaje o sistema de organización total de la realidad que comporta la técnica, que para Heidegger se produce tanto en la sociedad capitalista de los Estados Unidos como en la sociedad comunista de la Unión Soviética, significa la culminación de ese proceso de ocultación del Ser que se había ido produciendo durante toda la tradición occidental. En el mundo técnico el Ser se oculta como la imposición o el emplazamiento de todo objeto en el presente. El ser de los entes no es otra cosa que su mero manifestarse, su total disponibilidad para cualquier uso. Todo se reduce a la simple novedad sin sentido y sin fundamento que a su vez será olvidada ante una novedad posterior. Ya no hay diferencia, ni misterio, ni nada que desocultar, sólo hay un conjunto homogéneo de entes, entre los que se encuentran los propios seres humanos, que están dispuestos para ser utilizados. Ya no son posibles un pensamiento o una acción que no estén destinados a controlar o a producir, y el ser humano ya no puede experimentarse a sí mismo como existiendo, como comportándose con el Ser desocultando y trazando posibilidades esenciales. En el mundo técnico todo funciona cada vez mejor, y cuanto mejor es el funcionamiento, mayor es el desarraigo de un ser humano inmerso en una serie sin fin de puras relaciones técnicas:

Desde el punto de vista metafísico, Rusia y América son lo mismo; en ambas encontramos la desolada furia de la desenfrenada técnica y de la organización sin fondo del hombre normal. Cuando se haya conquistado técnicamente y explotado económicamente hasta el último rincón del globo terrestre (*Erdball*), cuando cualquier acontecimiento en cualquier lugar se haya vuelto accesible con la rapidez que se desee, cuando se pueda «asistir» simultáneamente a un atentado contra un rey de Francia y a un concierto sinfónico en To-

kio, cuando el tiempo ya sólo equivalga a velocidad, instantaneidad y simultaneidad y el tiempo en tanto historia (*Geschichte*) haya desaparecido de cualquier existencia de todos los pueblos, cuando al boxeador se le tenga por el gran hombre de un pueblo, cuando las cifras de millones en asambleas populares se tengan por un triunfo... entonces, sí, todavía entonces, como un fantasma que se proyecta más allá de todas estas quimeras, se extenderá la pregunta: ¿para qué?, ¿hacia dónde?, ¿y luego qué? (*Einführung in die Metaphysik*. Niemeyer. pp. 28-29. Traducción castellana: *Introducción a la metafísica*. Gedisa. pp. 42-43).

En la sociedad moderna totalitaria no se admite otra realidad que no sea la práctica productiva que sólo repara en los entes. Tanto los seres humanos como las cosas han perdido su ser, y por eso en «Carta sobre el humanismo» se habla de «desterramiento» (*Heimatlosigkeit*), de un sacar a la tierra de su quicio y buscarle otro marco y otro fin, del olvido del Ser, que implica que la verdad del Ser quede sin pensar, que se renuncie a lo esencial, convirtiéndose la vida del ser humano en un vagar sin rumbo que es precisamente la señal de dicho olvido⁵⁰.

De hecho, la tan comentada relación de Heidegger con el nazismo se debe sin duda a que en un momento determinado, entre 1933 y 1935, llegó a considerar al pueblo alemán como el «pueblo metafísico» que gracias a la revolución nacionalsocialista promovida por Adolf Hitler podría transformar completamente su realidad cotidiana y liderar una alternativa tanto al espíritu capitalista como al espectro del comunismo, dando lugar a una sociedad que escapase al desarraigo uniformador de la técnica moderna y que permitiese la recuperación del Ser, la existencia auténtica del ser humano. La revolución nacionalsocialista es así entendida como una posible respuesta al olvido del Ser. Terrible ilusión o ingenuidad, para muchos imperdonable, que Heidegger superó al entrar en contacto con la realidad político-educativa del régimen nacionalsocialista, con la que colaboró aproximadamente durante un año como rector de la Universidad

50. HEIDEGGER, M.: «Brief über den «Humanismus». *Wegmarken*. Gesamtausgabe. Band 9. pp. 338-339. Traducción castellana: «Carta sobre el humanismo». *Hitos*. Alianza, pp. 278-279.

de Friburgo. Después se limitaría a mantener una neutra distancia con respecto al régimen, centrándose todo lo posible en la pura actividad intelectual y académica. Aunque es cierto que terminada la segunda guerra mundial Heidegger nunca se excusó públicamente por una colaboración que, entre otras repercusiones, le costó su puesto como profesor universitario⁵¹.

3.3. La decisión y el último dios

Nuestra época, la época técnica, ha caído en el olvido del Ser. Y sin embargo, Heidegger cree que aún hay alguna esperanza de volver a un mundo en el que el Ser mismo sea recuperado plenamente, en el que haya fundamento y sentido para ese ente que es el ser humano, en el que el ser-ahí retorne a aquello que es y es capaz de ser, en el que acontezca apropiadoramente (*Ereignis*) el Ser, la verdad:

En la esencia de la verdad del acontecimiento apropiador (*Ereignis*) se decide (*entscheidet*) y funda al mismo tiempo todo lo verdadero, el ente deviene siendo, se desliza el no ente a la apariencia del Ser mismo (*Seyn*). (*Beiträge zur Philosophie [Vom Ereignis]*. Gesamtausgabe. Band 65. § 7. p. 24. Traducción castellana: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Almagesto / Biblos. p. 37).

Aunque esté sumergido en el planificado, monótono y seguro engranaje del mundo técnico que lo conduce a una existencia inauténtica

51. Entre la abundante literatura sobre la relación entre Heidegger y el nazismo pueden destacarse los siguientes escritos: DERRIDA, J.: *De l'esprit (Heidegger et la question)*. Galilée. 1987. Traducción Castellana: *Del Espíritu. Heidegger y la pregunta*. Pre-textos, 1989. OTT, H.: *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*. Edición revisada y aumentada con un epílogo. Campus, 1991². Traducción castellana: *Martín Heidegger*. Alianza, 1992, pp. 145-362 y 384-396. FERRY, L. / RENAUT, A.: *Heidegger et les modernes*. Grasset, 1988. Traducción castellana: *Heidegger y los modernos*. Paidós, 2001. SCHWAN, A.: *Politische Philosophie im Denken Heideggers*. Edición aumentada con un apéndice, Westdeutscher, 1989². RODRÍGUEZ, R.: «Heidegger y el nacionalsocialismo: ¿un viaje a Siracusa?» Estudio preliminar a Heidegger, M.: *La autoafirmación de la universidad alemana / El rectorado, 1933-1934 / Entrevista del Spiegel*. Tecnos, 1989, pp. IX-XLIX. DUQUE, F.: «La guarda del espíritu. Acerca del «nacional-socialismo» de Heidegger. En AA.VV.: *Heidegger: La voz de los tiempos sombríos*. Ediciones del Serbal, 1991, pp. 81-122. SAFRANSKI, R.: *Un maestro de Alemania. Martín Heidegger y su tiempo*. Tusquets, 1997, pp. 269-357 y 480-483. KISIEL, Th.: «Heidegger's Philosophical Geopolitics in the Third Reich». En Polt, R. / Fried, G. (Eds.): *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*. Yale University Press, 2001, pp. 226-249.

ca, el ser humano sigue manteniendo con el Ser una esencial copertenencia. Por eso puede escuchar la apelación o llamada del Ser, puede producirse el acontecimiento apropiador que lo una al Ser. Llamada del Ser que en un principio Heidegger describe como el espanto ante la lógica utilitarista y dominadora del mundo técnico, y que después reformula como la experiencia de la serenidad (*Gelassenheit*), como la capacidad de resistirse al pensamiento de la dominación técnica y calculadora y de aceptar el pensamiento como apertura al misterio. El acontecimiento apropiador permite un nuevo reencuentro esencial entre el ser humano y el Ser, una nueva manera de plantear la cuestión del sentido del Ser. Lo importante es que el Ser es algo primario que pasa o que ocurre, algo que al acontecer se apropia de lo que es, del ente, y lo constituye, lo hace precisamente ser, le otorga una esencia, lo convierte en una verdad que permanece como aquello que es y es capaz de ser, como proyección siempre renovada, como decisión responsable.

En el acontecimiento apropiador del Ser, el ser-ahí «salta» (*Einsprung*) desde la existencia inauténtica del mundo técnico a la auténtica. Sustrayéndose al cálculo y al número rechaza toda huida u ocultamiento que puedan proporcionar lo sido o un falso acabamiento y «decide» (*Entscheidung*) abrir su disposición, aceptar su ahí y entrar en el espacio-tiempo totalmente otro de la aceptación originaria de lo venidero, convertirse en manifestabilidad plena y extrema que realiza sus acciones de una manera supremamente creativa e incondicionada y a través de la cual el Ser en cuanto acontecimiento apropiador despliegue su esencia o verdad como la diferencia con todo ente o como la unidad con la nada. Decisión o aceptación de la realidad proyectiva y de la esencia verdadera del Ser que da lugar a lo que Heidegger llama el último dios (*der letzte Gott*):

El acontecimiento apropiador (*Ereignis*) y su disposición en la abismosidad del espacio-tiempo es la red de la que se suspende a sí mismo el último dios (*der letzte Gott*), para desgarrarla y hacerla terminar en su singularidad, divina y raramente y lo más extraño en todo ente (*Seiende*). (*Beiträge zur Philosophie [Vom Ereignis]*. Gesamtausgabe. Band 65. § 143. p. 263. Traducción castellana: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Almagesto / Biblos. p. 216).

En la conducta de la verdad del Ser mismo, en el acontecimiento apropiador en cuanto que acontecimiento apropiador, está implicado el pensamiento del último dios, que es lo divino propiamente, la trascendencia desgajada de lo trascendente o del Dios del cristianismo. Según Heidegger, el Dios del cristianismo o lo trascendente es una idea, valor o sentido subordinado al principio de una visión del mundo y que intenta dar cuenta del ente. Por el contrario, en el acontecimiento apropiador (*Ereignis*) tiene lugar la trascendencia o último dios. El ser humano ha saltado (*Einsprung*) y ha surgido como ser-ahí, como apertura original y posibilitante, como relacionado con la verdad del Ser mismo, como implicado en lo divino. No hay un Dios externo meta-fundante que determina al mundo y al ser humano, a la manera cristiana, ni una trascendencia auto-fundante por la que el ser humano se determina subjetivamente, a la manera kantiana, sino que hay una apertura original o acontecimiento apropiador en el que lo divino se transfiere al ser-ahí y éste se adjudica a lo divino:

¡Qué pocos saben que el dios aguarda la fundación de la verdad del Ser mismo (*Seyn*) y con esto el salto (*Einsprung*) del hombre al ser-ahí (*Da-sein*)! En lugar de ello parece que el hombre tuviera que y habría de esperar al dios. Y tal vez sea ésta la forma más capciosa del más profundo ateísmo. (*Beiträge zur Philosophie [Vom Ereignis]*. Gesamtausgabe. Band 65. § 256. p. 417. Traducción castellana: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Almagesto / Biblos. p. 333).

El último dios, que se manifiesta en la reunión del ser-ahí en el espacio sin fondo del Ser mismo, no es un nuevo dios que luche contra los antiguos o el último de una serie. Es a la vez el más antiguo y el más nuevo, pues señala el otro inicio, la radical alteridad de lo originario trascendental. El salto implica el pleno despliegue del proyecto de la verdad del Ser a partir de un ser-ahí que retornando al Ser retorna a sí mismo. Lo ente es siempre del Ser, mientras que el Ser es lo que llega a ser lo ente. El Ser es lo que permite la apertura o la proyección como posibilidad, mientras que el ente es lo que se va abriendo o proyectando. Sólo es propiamente, sólo existe, lo que llega a ser, lo que al abrirse o proyectarse como posibilidad se relaciona con el Ser. Siendo precisamente en esta relación con el Ser, con aque-

llo que tiene sentido por sí mismo y que por lo tanto puede otorgar sentido ⁵², que el ser-ahí se abre hacia la posibilidad del comienzo originario y se convierte en custodio del último dios o de lo divino, de la trascendencia sin trascendente, del puro tránsito que siempre comienza de nuevo y nunca finaliza ⁵³. En efecto:

El último dios no es el fin sino el otro comienzo de incommensurables posibilidades de nuestra historia (*Geschichte*). A causa de ello la historia vigente no puede fenecer, sino que debe ser llevada a su fin. Tenemos que crear la transfiguración de sus posiciones fundamentales esenciales hacia el tránsito (*Übergang*) y la disposición (*Bereitschaft*). (*Beiträge zur Philosophie [Vom Ereignis]* Gesamtausgabe. Band 65. § 256. p. 411. Traducción castellana: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Almagesto / Biblos. p. 330).

Cuando el ser humano se decide abre su disposición y se convierte en manifestabilidad plena y extrema que realiza sus acciones de una manera creativa e incondicionada, en tránsito a través del cual el Ser en cuanto acontecimiento apropiador despliega su esencia o verdad. Se convierte así en ser-ahí. Se sustrae de la vida técnica y de la historia como cálculo cronológico del objeto previsible (*Historie*) y se transfigura o transforma en vida proyectiva que efectivamente acontece y que es objeto de la historia efectiva (*Geschichte*). El Ser o el sentido acontece cuando se produce el acontecimiento apropiador, cuando el ser humano decide vivir como lo que realmente es, como ser-ahí, como finitud proyectante que existe abriendo o desocultando posibilidades, haciendo posible la historia. El proceso de desplegarse el Ser como acontecimiento apropiador se produce por lo tanto de un modo necesario, habiendo una identificación entre on-

52. PÖGGELER, O.: «Philosophie und Politik bei Heidegger». Pöggeler, O.: *Philosophie und Politik bei Heidegger*. Karl Alber. Freiburg. 1972, 1974. Traducción castellana: «Filosofía y política en Heidegger» En: Pöggeler, O.: *Filosofía y política en Heidegger*, Alfa, 1984, p. 20.

53. Para la cuestión del último dios: CAPELLE, Ph.: *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*. Cerf. 1998, pp. 116-123. SAMONÀ, L.: «La «svolta» e i Contributi alla filosofia: l'essere come evento». En Volpi, F (Ed.): *Guida a Heidegger*. Laterza, 2002, pp. 193-198. PÖGGELER, O.: «El paso fugaz del último dios. La teología de los *Beiträge zur Philosophie* de Heidegger». En: Navarro Cordón J. M. / Rodríguez, R. (Eds.): *Heidegger o el final de la filosofía*. Editorial Complutense, 1993, pp. 180-189.

tología e historia. Como ocurría ya con la caída en *Ser y tiempo*, el dominio de la técnica no es algo accidental que suceda a partir de algo exterior al ser humano, sino que es un modo fundamental suyo. Desde el momento en que el ser humano puede convertirse en ser-ahí se produce el dominio de la técnica, y sólo se puede producir el acontecimiento apropiador que revele el Ser y permita el ser-ahí en la medida que el dominio de la técnica se ha producido y puede ser superado.

La existencia verdadera del ser-ahí es estar relacionándose con el mundo según el modo de la posibilidad, como estructura proyectante, lo que implica que es o existe en el tiempo, que el tiempo es un constitutivo radical de la existencia humana. Hay un tiempo cronológico, objetivo, neutro, susceptible de cálculo o de periodización, pero hay también un tiempo originario, instantáneo, kairológico, la necesidad del pasado y la posibilidad del futuro sintetizadas en un instante presente en el que ocurre el acontecimiento apropiador que genera la autocomprensión que el ser humano tiene de su situación concreta y el consiguiente acontecer histórico.

Superando toda subjetividad inauténtica, el ser-ahí se origina en la difusión del Ser, piensa la eternidad a partir del instante y se proyecta, haciendo posible la llegada del último dios, que no es el fin o la última etapa, sino que es la verdad esencial y originaria a partir de la cual surge todo lo verdadero, el abismo originario a partir del cual surge la posibilidad incommensurable de la historia acontecida que avanza sin cesar. La historia del Ser es un progresar que no se desprende del inicio, que saliendo del inicio convertirá un día el regreso en necesidad (*Not*)⁵⁴. El acontecimiento apropiador es la última estación de la historia del Ser, pero únicamente la termina para tener que proseguirla⁵⁵.

Es evidente además que este proceso de desplegarse el Ser como acontecimiento apropiador puede ser pensado, aunque sólo por ese ser-ahí a través del cual se está produciendo. Únicamente el ser-ahí es

54. HEIDEGGER, M.: *Nietzsche II (1936-1946)*. Gesammtausgabe. Band 6.2. pp. 443-448. Traducción castellana: *Nietzsche*. Vol. II. Destino, pp. 401-405.

55. ZARADER, M.: *Heidegger et les paroles de l'origine*. Vrin. 1990, p. 254.

capaz de filosofar, del pensar que abre al misterio y se plantea la cuestión originaria por el Ser, de pensar algo que no es visible y manejable como los entes u objetos de las demás ciencias utilitarias y que exige la renuncia a la obtención de un resultado o de una meta, o que tiene como única meta el cuestionarse mismo:

En el pensamiento inicial, sobre todo tienen que ser recorridos circuitos de la verdad del Ser mismo (*Seyn*), para luego, cuando resplandece el ente, de nuevo retroceder a la ocultación (...) En la filosofía lo esencial tiene que retroceder a lo inaccesible (para los muchos) después de, casi oculto, haberse convertido en golpe, porque eso esencial es inaventajable y por ello tiene que sustraerse hacia el posibilitamiento del comienzo. Pues con el Ser mismo y su verdad se tiene que comenzar siempre de nuevo. (*Beiträge zur Philosophie [Vom Ereignis]*. Gesamtausgabe. Band 65. § 5. p. 17. Traducción castellana: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Almagesto / Biblos. p. 32).

En un pensamiento que aspire a ser filosófico, a ocuparse con rigor del Ser y de su verdad, los resultados nunca deben prevalecer sobre el camino andado. Por ello el propio Heidegger insiste en que no existe una filosofía heideggeriana de la que puedan extraerse una serie de tesis dogmáticas⁵⁶, proponiendo como epígrafe a la edición de sus obras completas, que entre libros, cursos y anotaciones de todo tipo está previsto que conste de 102 volúmenes, el lema «Caminos, no obras».

Y esto es todo lo que Heidegger puede decir sobre la cuestión del Ser, pues cualquier intento de definir el Ser estaría anticipando o presuponiendo el sentido de lo que se intenta definir. Una explicación precisa y clara requeriría que el Ser fuese algo en sí que pudiese estar delante del ser humano, que fuese un ente situado en un lugar aparte, y no lo es. El Ser simplemente «se da» (*es gibt*) donde hay un ente, donde un ente se manifiesta⁵⁷. Por eso el Ser es aquello que hay que pensar y sin em-

56. HEIDEGGER, M.: «Phänomenologie und Theologie». Anhang. *Wegmarken*. Gesamtausgabe. Band 9. p. 69. Traducción castellana: «Fenomenología y teología». Apéndice. *Hitos*. Alianza, p. 67.

57. BERCIANO, M.: *Superación de la metafísica en Martín Heidegger*. Universidad de Oviedo, 1991, pp. 353-354. HAAR, M.: «Le Tournant de la détresse». En Haar, M.: *La fracture de l'histoire. Douze essais sur Heidegger*. Millon, 1994, pp. 249-250.

bargo siempre se halla fuera del pensamiento, algo de lo que únicamente podemos tener una comprensión preconceptual y oscura:

El Ser es, en cuanto tal, algo diferente de sí mismo, tan decididamente diferente que ni siquiera «es». (*Nietzsche II (1936-1946)*. Gesamtausgabe. Band 6.2. p. 320. Traducción castellana: *Nietzsche*. Vol II. Destino. p. 288).

No hay un supremo Ser en sí o sumo ente, como tampoco hay un ente autofundante, sino un ser humano o ente que encuentra su esencia o sentido, que es o existe, siendo relativamente al poder ser que es él mismo, siendo un elemento finito que pertenece al acontecimiento apropiador o infinito proceso histórico en el que el Ser se manifiesta.

La pregunta por el Ser, la filosofía, es así un saber inútil, pues a diferencia de los conocimientos técnicos o económicos no puede aplicarse a los objetos para obtener un beneficio, y es además un saber inactual, pues en vez de ocuparse de asuntos que encuentran una resonancia inmediata en su momento correspondiente se proyecta más allá de ese momento presente hacia el futuro como posibilidad desde la reminiscencia de un pasado como origen al que se tiene que regresar. Hasta el punto de que si la filosofía se convierte en una moda es porque no se trata realmente de filosofía o porque se está interpretando erróneamente en función de necesidades del momento y de intenciones que le son extrañas⁵⁸. Y sin embargo la pregunta por el Ser o filosofía es también el saber fundamental, pues es el saber que brota de la existencia concreta del ser humano y le permite tomar conciencia de su realidad histórica y de sus posibilidades.

Por otra parte, es interesante observar cómo en la doctrina de la historia del Ser que acabamos de exponer Heidegger combina diversos motivos e influencias, pudiéndose destacar especialmente cuatro de ellas. En primer lugar, la comprensión del vivir propia de la fe cristiana como espera ante la segunda venida del Señor, que encuentra su máxima expresión en la primera epístola de San Pablo a los Te-

58. HEIDEGGER, M.: *Einführung in die Metaphysik*. Niemeyer, pp. 6-7. Traducción castellana: *Introducción a la metafísica*. Gedisa, pp. 17-19.

salonicenses y en la epístola a los Romanos. En segundo lugar, la distinción de Dilthey entre la historia vivida o comprendida (*Geschichte*) y la historia como pasado narrado (*Historie*). En tercer lugar, la fusión de las doctrinas de Nietzsche acerca de la voluntad de poder y del eterno retorno de lo mismo en una sola doctrina y su posterior interpretación como el ser del ente. Y en cuarto lugar, la concepción del poeta Hölderlin de lo divino no como un ámbito del más allá, sino como una realidad transfigurada en el hombre, como una vida abierta al mundo, intensa y despierta ⁵⁹.

3.4. La poesía como fundación del Ser

Finalmente, Heidegger indica que si el ser humano que vive en el olvido del Ser y en el dominio de la técnica puede escuchar la llamada o apelación del Ser, puede decidirse y saltar al Ser, convertirse en ser-ahí y permanecer en el acontecimiento apropiador, en la verdad esencial del Ser mismo, es gracias a que el lenguaje es la casa del Ser. En el mundo moderno el lenguaje preserva lo que el Ser es y que aún está por venir, la autenticidad o esencia del ser humano que está siendo puesta en peligro por el desarrollo de la técnica:

El Ser (Sein) es la protección (Hut) que resguarda de tal manera a los hombres en su esencia existente (ek-sistenten Wesen) en lo relativo a su verdad que la existencia los alberga y les da casa en el lenguaje (Sprache). Por eso, el lenguaje es a un tiempo la casa del Ser y la

59. SAFRANSKI, R.: *Un maestro de Alemania. Martín Heidegger y su tiempo*. Tusquets, 1997, pp. 78-79, 94-95, 332-337, 353-357. PÖGGELER, O.: *El camino del pensar de Martín Heidegger*. Alianza, (De la 3ª edición alemana), 1993², pp. 124-155, 224-231, 249-251, 277-281. GADAMER, H. G.: *Los caminos de Heidegger*. Herder, 2002, pp. 44-48, 155-159, 169-174. GALCERÁN, M.: *Silencio y olvido. El pensar de Heidegger durante los años 30*. Editorial Hiru, 2004, pp. 118-120, 209-219, 237-238. RICHARDSON, W. J.: *Heidegger. Thorough Phenomenology to Thought*. 2ª Edición. Martinus Nijhoff. 1967, pp. 364-382, 426-427 y 444-446. KISIEL, Th.: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. University of California Press. 1993, pp. 173-195, 353-361 y 529-530. HAAR, M.: «Le moment, l'instant, et le temps-du-monde». En Courtine, J. F. (Ed.): *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Vrin. 1996, pp. 67-90. GABÁS, R. / ADRIÁN, J.: «Prólogo» a M. Heidegger: *El concepto de tiempo*. Trotta, 1999, pp. 9-17: la experiencia kairológica del tiempo, propia del cristianismo primitivo, es un elemento fundamental del pensamiento de Heidegger desde su juventud.

morada de la esencia del hombre. («Brief über den “Humanismus”». Wegmarken. Gesamtausgabe. Band 9. p. 361. Traducción castellana: «Carta sobre el humanismo». Hitos. Alianza. pp. 294-295).

Mientras que en *Ser y tiempo*, § 34, el lenguaje era concebido como una articulación estructural del ser-ahí que desempeñaba una función básicamente expresiva, ahora es concebido como imprescindible para que acontezca la apertura del Ser que permite el salto del ser humano al ser-ahí. Gracias al lenguaje el ser humano puede entenderse, comunicar sus experiencias y estados de ánimo. Pero el lenguaje no es sólo una herramienta entre otras que el ser humano posea, sino que es lo que abre la posibilidad de darse del Ser. Sólo donde hay lenguaje hay mundo, ámbito de decisión y de trabajo, de acción y de responsabilidad, y sólo donde hay mundo hay historia, la posibilidad de unirse a algo que permanezca.

Es más, aún existen los poetas, los verdaderos pastores del Ser, los que procuran que el Ser no se pierda definitivamente, pues las palabras de los poetas no se agotan en lo dicho, no remiten a la mera cosa significada, sino que hay en ellas algo que no está explícito, que va más allá de la mera presencia instrumental de los entes a los que la técnica ha arrebatado su esencia, y remite a un lugar previo, a un origen o fundamento que puede acoger el ser de las cosas. La experiencia poética y su expresión lingüística se sustraen a la inercia especulativa generada por la tradición metafísica y van desvelando la verdad histórica de los pueblos dentro de la cual es posible la existencia verdadera del ser-ahí, el sentido del mundo. Una verdad que no posee ni la claridad ni la unanimidad de la verdad científica, pero que permite la desocultación del misterio del Ser. Son los poetas los que fundan o dan lugar (*stiftet*) al Ser mismo:

Buscador del Ser mismo (*Seyn*) es en la más propia demasía de fuerza buscadora el poeta, quien funda (*stiftet*) al Ser mismo. (*Beiträge zur Philosophie [Vom Ereignis]*. Gesamtausgabe. Band 65. § 4. p. 11. Traducción castellana: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Almagesto / Biblos. p. 27).

Precisamente hay que luchar contra la fuerza que arrastra a lo que permanece y hay que lograr detenerlo y estabilizarlo. Hay que arre-

batarle lo sencillo a la confusión, anteponer la medida a lo desmesurado. Debe salir a lo abierto aquello que sustenta y penetra a lo que es en su totalidad, rigiéndolo. El Ser debe quedar abierto para que aparezca lo que es. Pero precisamente eso que permanece es lo transitorio. (...) El poeta nombra a los dioses y nombra a todas las cosas en lo que son. Ese nombrar no consiste en que algo ya conocido antes sea provisto sólo de un nombre, sino en que al decir el poeta la palabra esencial, mediante esa denominación, lo que es resulta nombrado como lo que es. Así es conocido como ente. Poesía es auténtica fundación del Ser. («Hölderlin und das Wesen der Dichtung». *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Gesamtausgabe. Band 4. p. 38. Traducción castellana: «Hölderlin y la esencia de la poesía». *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Alianza. pp. 45-46).

III. LA HERMENÉUTICA DE GADAMER

1. PRESENTACIÓN

En 1960 el filósofo y filólogo Hans-Georg Gadamer publica *Verdad y método*, obra en la que combina el horizonte histórico de Dilthey, la descripción fenomenológica de Husserl y la hermenéutica de la facticidad de Heidegger, logrando la exposición más elaborada e influyente de la corriente hermenéutica moderna⁶⁰.

Verdad y método es una obra de madurez fruto de una prolongada y cuidada reflexión. Cuando Gadamer la publica tiene ya 60 años y hasta entonces apenas había dado a conocer algunos textos menores. Del mismo modo, todo lo que publicará después, con la excepción de algunos estudios sobre la historia de la filosofía y diversos escritos ocasionales, serán complementos, ampliaciones, y comentarios sobre diversos aspectos de su obra magna. Una recopilación de los cuales es editada por el propio Gadamer en 1986 como volumen adicional y a su vez es traducida al castellano con el título de *Verdad y Método II*.

2. VERDAD COMO ADECUACIÓN Y VERDAD HERMENÉUTICA

La intención de *Verdad y método* se muestra en el título. No se trata de rechazar todo conocimiento metódico y reemplazarlo por una

60. El propio Gadamer reconoce esta triple influencia al final de la introducción de *Verdad y método*: «La meticulosidad de la descripción fenomenológica, que Husserl convirtió en un deber, la amplitud del horizonte histórico en el que Dilthey ha colocado todo filosofar, así como la interpenetración de ambos impulsos en la orientación recibida de Heidegger hace varios decenios dan la medida que el autor desea aplicar a su trabajo». GADAMER, H. G.: *Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke*. Mohr. Band I. p. 5. Traducción castellana: *Verdad y método*. Sígueme, p. 27. Lo que no excluye, por supuesto, la decisiva influencia que sobre él ejercen otros grandes autores del pasado, especialmente Platón y Hegel: «Ciertamente, lo que formó así mi pensamiento fue un Hegel personalizado, un Hegel dialógico, detrás del cual se hallaba siempre el cotidiano trato pensante con los diálogos platónicos». GADAMER, H. G.: «Das Erbe Hegels». *Gesammelte Werke*. Mohr. Band IV. p. 468. Traducción castellana: «La herencia de Hegel». En *Antología*. Sígueme, p. 311).

alternativa irracional o puramente intuicionista, ni de formular un método de la comprensión que permita someter los textos al conocimiento científico al igual que sometemos los demás objetos de la experiencia. Se trata de afirmar la existencia de una verdad que no puede ser captada por el método de las ciencias físico-matemáticas, que es previa a lo científico, pues se da en el horizonte originario de la experiencia general a partir del cual los seres humanos nos orientamos en el mundo. Y esta verdad se produce en las llamadas ciencias del espíritu, como la filosofía o la historia, en la ciencia jurídica, en la ciencia teológica o en las experiencias con las obras artísticas. Veamos esto con detalle.

El concepto de verdad de las ciencias físico-matemáticas o experimentales es el concepto de verdad como adecuación que ya hemos visto y consistente en la correspondencia entre la representación o imagen que hay en la mente del sujeto con el objeto exterior del que se ocupa. Correspondencia que puede comprobarse o verificarse mediante la experiencia sensible. Pero cuando analizamos el texto de un filósofo, estudiamos un hecho del pasado, aplicamos a un caso particular las leyes jurídicas generales o reflexionamos sobre la divinidad, cuando contemplamos un cuadro, asistimos a la representación de un espectáculo, leemos un poema o escuchamos música, estamos accediendo a una verdad que no puede verificarse del mismo modo que se verifican las afirmaciones sobre el mundo material.

En la experiencia del arte, en la experiencia filosófica o en cualquier experiencia de la tradición histórica que vaya más allá de la mera investigación o de la mera catalogación de unos hechos, no nos limitamos a conocer empíricamente algo que está simplemente fuera de nosotros o enfrente, como están los objetos de las ciencias respecto del sujeto, sino que nos estamos ocupando de algo que nos implica y nos afecta, estamos intentando comprender. No se trata de un contenido de saber desligable de nosotros y al que nos refiramos objetivamente, se trata de una posibilidad nuestra, de un saber que es a la vez un saberse. Cuando comprendemos algo, sea un hecho histórico o un poema, lo experimentamos de una manera que va más allá de lo meramente objetivo y accedemos a una verdad comprensiva o extracientífica, lo vinculamos con toda nuestra experiencia del mundo,

y por lo tanto nos estamos ocupando de cómo somos y de cómo sentimos, de cómo vivimos, nos estamos comprendiendo a nosotros mismos ⁶¹. En palabras de Gadamer:

La experiencia de la tradición histórica va fundamentalmente más allá de lo que en ella es investigable. Ella no es sólo verdad o no verdad en el sentido en el que decide la crítica histórica; ella proporciona siempre verdad, una verdad en la que hay que lograr participar (...) No es sólo que la tradición histórica y el orden de vida natural formen la unidad del mundo en que vivimos como hombres; el modo como nos experimentamos unos a otros y como experimentamos las tradiciones históricas y las condiciones naturales de nuestra existencia y de nuestro mundo forma un auténtico universo hermenéutico con respecto al cual nosotros no estamos encerrados entre barreras insuperables sino abiertos a él. (*Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke*. Mohr. Band I. pp. 3-4. Traducción castellana: *Verdad y método*. Sígueme. pp. 25-26).

Evidentemente, la palabra clave es «participar». La comprensión de un hecho histórico, de un texto antiguo o de una obra de arte remite a una lógica de la participación que precede a la lógica de la objetivación ⁶². En todas estas actividades, y en las ciencias del espíritu en general, lo esencial no es controlar al objeto entendido como lo otro o lo extraño, a la manera de las ciencias de la naturaleza, sino la relación previa con el objeto:

Lo que yo afirmo es que lo esencial de las «ciencias del espíritu» no es la objetividad, sino la relación previa con el objeto. Yo completaría, para esta esfera del saber, el ideal de conocimiento objetivo, implantado por el *ethos* de la cientificidad, con el ideal de «participación». Participación en los temas esenciales de la experiencia humana tal como se han plasmado en el arte y en la historia. En las ciencias del espíritu, éste es el verdadero criterio para conocer el contenido o la falta de contenido de sus teorías. Yo he intentado mostrar en mis trabajos que el modelo del diálogo puede aclarar la estructura de esta forma de participación.

61. GRONDIN, J.: *Einführung zu Gadamer*. Mohr. 2000. Traducción castellana: *Introducción a Gadamer*. Herder, 2003, pp. 123-127.

62. DENIAU, G.: *Cognitio imaginativa. La phénoménologie herméneutique de Gadamer*. OUSIA, 2002, pp. 166-169.

Porque el diálogo se caracteriza también por el hecho de no ser el individuo aislado el que conoce y afirma, el que domina una realidad, sino que esto se produce por la participación común en la verdad. («Probleme der praktischen Vernunft». *Wahrheit und Methode*. -2. *Ergänzungen, Register*. Gesammelte Werke. Mohr. Band II. p. 323. Traducción castellana: «Problemas de la razón práctica». En *Verdad y método II*. Sígueme. p. 313).

En este pasaje Gadamer resume perfectamente la intención de su hermenéutica. No se trata de rechazar el conocimiento o la verdad objetiva que proporcionan las ciencias físico-matemáticas o experimentales, sino de completarlas con otro tipo de conocimiento o de verdad diferente, el conocimiento o la verdad que surgen en diversas experiencias del ser humano basadas en la participación. Experiencias que son incluso previas a las experiencias meramente objetivas, y en las que dicho ser humano busca su sentido o fundamento, su lugar en esa totalidad de la que forma parte y a la que denomina mundo.

Cada una de las tres partes de *Verdad y método* se ocupa así del análisis de una de estas experiencias. En la primera parte se estudia el ámbito de la experiencia artística, qué sucede cuando comprendemos una obra de arte. La segunda parte estudia el ámbito de las ciencias del espíritu, qué sucede cuando comprendemos un texto o un hecho del pasado. Finalmente, la tercera parte se ocupa de la experiencia del lenguaje en tanto que es en el lenguaje como diálogo donde hay una experiencia más inmediata de participación y de pertenencia.

3. VERDAD HERMENÉUTICA Y EXPERIENCIA ESTÉTICA

En el ámbito de la experiencia artística, analizada en la primera parte de *Verdad y método*, Gadamer se refiere a dicha comprensión como un juego de la representación (*Selbstdarstellung*), un momento estructural en el cual no hay un sujeto objetivante que se halla frente a un objeto, sino un «theoros» o sí mismo que es inherente a un «Gebilde» o algo que acontece y con ello le hace tener una experiencia propia del mundo. No se trata de que el sujeto esté ante una obra de

arte o un texto que le transmita un sentido conceptual, sino de que el sujeto se halla ante algo que acontece y entonces él se sabe a sí mismo, accede a la verdad hermenéutica y toma conciencia de sí mismo como parte específica de esa totalidad que es el mundo, al mismo tiempo que lo acontecido se conforma o adquiere plena identidad, está ahí como lo que es y sólo como lo que es, en sí mismo, y no como una simple construcción:

Cuando una obra nos llega, entonces ya no existe un objeto ante nosotros, un objeto por el que pasemos la mirada y que examinemos buscando una intención de sentido conceptual. Es lo contrario: la obra es un acontecimiento. Nos golpea, nos produce un vuelco por cuanto presenta un mundo propio hacia el que, por así decir, nos vemos arrastrados. (C. Dutt Ed.: *Hans-Georg Gadamer im Gespräch (Hermeneutik / Ästhetik / Praktische Philosophie*. Winter. Traducción castellana: *En conversación con Hans-Georg Gadamer. Hermenéutica – Estética – Filosofía Práctica*. Tecnos. pp. 82-83).

La verdad del teorema de Pitágoras es una verdad objetiva o idéntica que posee un único y mismo sentido, que siempre se transmite de la misma manera y comunica lo mismo a todas las personas y en todas las épocas. Pero cuando una persona comprende la novela *Don Quijote*, o la obra teatral *Hamlet*, o el cuadro de la *Mona Lisa*, acontece una verdad hermenéutica o participativa, pues todos estos elementos significan cosas diferentes para personas diferentes según su época y su circunstancia propia. La verdad hermenéutica sólo se da si es verdad para mí, si me incluye, mientras que si es una verdad para todos, objetiva e impersonal, entonces es una verdad objetiva, como la verdad del teorema de Pitágoras ⁶³.

Ahora bien, esto implica que para que se produzca la experiencia estética que permite acceder a la verdad hermenéutica no es suficiente con que una persona contemple un cuadro o asista como espectador a una representación teatral. La experiencia estética exige que el sujeto se apasione y vaya más allá de la apariencia objetiva de la obra, que se produzca un juego de la representación durante el cual el

63. PEGUEROLES, J.: *L'hermenèutica de Gadamer*. Facultat de Teologia de Catalunya, 1998, p. 38; «La revolución hermenéutica de H. G. Gadamer». *Esprítu*, 128, 2003, p. 199.

sujeto se abandona completamente, dejando de ser conciencia dominante, al mismo tiempo que la obra va adquiriendo sentido o identidad en tanto que acontece o se conforma, en tanto que alguien la contempla u observa:

(...) la obra de arte no es ningún objeto frente al cual se encuentre un sujeto que lo es para sí mismo. Por el contrario la obra de arte tiene su verdadero ser en el hecho de que se convierte en una experiencia que modifica al que la experimenta. El «sujeto» de la experiencia del arte, lo que permanece y queda constante, no es la subjetividad del que experimenta sino la obra de arte misma. Y éste es precisamente el punto en el que se vuelve significativo el modo de ser del juego. Pues éste posee una esencia propia, independiente de la conciencia de los que juegan. (*Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke.* Mohr. Volumen I. p. 108. Traducción castellana: *Verdad y método.* Sígueme. p. 145).

La experiencia estética no es una experiencia completamente subjetiva o completamente objetiva, sino que es un proceso participativo durante el cual el sujeto pierde en cierto modo su identidad para recuperarla más plenamente. Una representación teatral exige el conjunto formado por actores, que al representar la obra permiten su acontecer o hacerse presente, y por espectadores, ante los cuales la obra acontece. Por una parte la obra acontece o se conforma, la realidad se manifiesta, y por otra parte el sujeto que experimenta dicha realidad se transforma ⁶⁴. Lo que requiere una serie de precisiones:

1. En primer lugar, y a diferencia de lo que ocurre en la teoría del conocimiento tradicional utilizada por las ciencias naturales, en la comprensión estética no puede distinguirse entre verdad y sentido. Según la teoría tradicional del conocimiento, un hecho o un juicio poseen sentido si son razonables, si se refieren a algo, si tienen un propósito o una meta, y sólo entonces puede haber o no verdad, lo que debe verificarse o comprobarse por la experiencia. Por ejemplo, si yo digo «está lloviendo» esta afirmación posee un

64. ZÚÑIGA, J. F.: *El diálogo como juego. La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer.* Universidad de Granada, 1995. pp. 202-217.

sentido, es razonable y se refiere a algo, y si quiero comprobar su verdad puedo asomarme a la ventana o salir a la calle, resultando verdadera si efectivamente está lloviendo o resultando falsa si no llueve. Pero en la comprensión estética si hay sentido ya hay verdad, la verdad o sentido es aquello que acontece y el sujeto incorpora a su experiencia del mundo y de sí mismo. Es más, ni siquiera puede haber una comprensión estética falsa o errónea, sino que se produce o no se produce, la verdad hermenéutica acontece o no acontece.

2. En segundo lugar, si la comprensión de la obra de arte o de un texto del pasado que realiza un ser humano está mediada por sus características particulares y por la época en la que se encuentra, está condicionada por el propio horizonte histórico, parece que se desemboca en el relativismo, en la afirmación de que no existen las obras de arte en sí o los textos históricos en sí, que no poseen un único sentido, que no hay una verdad absoluta, sino que sólo son posibles diferentes interpretaciones. Pero según Gadamer sí que existen una obra de arte en sí o un texto histórico en sí, lo que sucede es que no se revelan en una única situación o momento, como un todo terminado, sino que van revelando diferentes aspectos suyos, se van conformando, a partir de las diferentes experiencias estéticas o comprensiones históricas que originan en los diferentes sujetos, y que van configurando dicha obra de arte o dicho texto histórico, que le van dando su sentido o verdad. Pese a las repetidas calificaciones de relativista que recibe la hermenéutica de Gadamer, él considera que el hecho de entender la verdad como algo puramente histórico no lleva al relativismo, pues en su desarrollarse la verdad se hace objetiva, se eleva por encima de la contingencia subjetiva de cualquier punto de partida.

4. VERDAD HERMENÉUTICA Y EXPERIENCIA HISTÓRICA

En el ámbito de las ciencias del espíritu, y en especial de la historia, analizado en la segunda parte de *Verdad y método*, Gadamer insiste en que cuando comprendemos un hecho o un texto histórico formamos parte de la totalidad de la historia y nos sujetamos a su continuidad, pues es el bagaje de la continua influencia del pasado lo que en general nos capacita para progresar en comprensión. No es tanto un acto de subjetividad como un acto de inserción de la propia individualidad en un proceso de tradición, un contacto continuo entre el pasado y el presente. Para comprender algo tenemos que estar instalados en un horizonte significativo a partir del cual pueda en primer lugar aparecer el objeto de nuestra comprensión, pueda interesarnos o arrastrarnos hacia él, y pueda en segundo lugar empezar a ser comprendido, produciéndose la conciencia propia del sujeto como parte de la totalidad histórica. Y este horizonte nos lo da la tradición en la que nos movemos:

(...) La autocrítica de la conciencia histórica llega al cabo a reconocer movilidad histórica no sólo en el acontecer sino también en el propio comprender. El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación. Esto es lo que tiene que hacerse oír en la teoría hermenéutica, demasiado dominada hasta ahora por la idea de un procedimiento, de un método. (*Wahrheit und Methode*. Gesammelte Werke. Mohr. Volumen I. p. 295. Traducción castellana: *Verdad y método*. Sígueme. p. 360).

No es posible ese conocimiento especializado y metódico libre de todo supuesto previo al que aspira la ciencia desde la Ilustración, pues en todo conocimiento subyace siempre un presupuesto que surge de la tradición, un prejuicio legítimo. Es cierto que hay prejuicios ilegítimos o no justificados, como la dogmática sumisión o sujeción a una autoridad o los que resultan de la precipitación de nuestros juicios. Pero también hay prejuicios legítimos o justificados, prejuicios que permiten al individuo reconocer el valor de la tradición y a partir

de ello reconocer su propia productividad. Por eso, el rechazo extremo de la Ilustración a todo prejuicio al considerar que basta un uso metódico y disciplinado de la razón para evitar cualquier error no deja de ser a su vez un prejuicio ilegítimo⁶⁵. Como también es un prejuicio ilegítimo el que en el nombre de un conocimiento sin presupuestos y objetivo se transfiera sin ninguna modificación metodológica el método de las ciencias físicas a otras áreas como el conocimiento de la sociedad⁶⁶.

Un prejuicio legítimo no es otra cosa que una precomprensión transmitida históricamente que precede a la inteligencia, la cual se logra después mediante una exposición metodológica, y que muestra precisamente la existencia de ese estado original natural o primer horizonte previo de experiencia general del mundo al que Gadamer llama verdad. Si podemos comprender textos o acontecimientos históricos del pasado es porque hay en nosotros una influencia de ese pasado, y en la medida que influye en nosotros influirá también en nuestra exposición de esos textos o acontecimientos y por lo tanto influirá también en las generaciones siguientes, comunicando ese horizonte originario o verdad que se haya por debajo de todo conocimiento científico, y que es más importante que todo conocimiento científico, pues es la que nos proporciona el ser real de cada uno de nosotros en tanto que nosotros no somos más que una parte o momento del acontecer o conformarse histórico y el sentido de nuestra existencia forma parte del sentido general de la historia:

En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. Por eso los

65. GADAMER, H. G.: *Wahrheit und Methode*. Gesammelte Werke. Mohr. Band I. pp. 270-290. Traducción castellana: *Verdad y método*, Sígueme, pp. 331-353.

66. GADAMER, H. G.: «Semantik und Hermeneutik». *Wahrheit und Methode*. -2. *Ergänzungen, Register*. Gesammelte Werke. Mohr. Band II. p. 181. Traducción castellana: «Semántica y hermenéutica». En *Verdad y método II*. Sígueme, p. 178.

prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser. (*Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke.* Mohr. Band I. p. 281. Traducción castellana: *Verdad y método.* Sígueme. p. 344).

Es nuestro hallarnos en un determinado contexto histórico lo que permite que podamos comprender un texto del pasado, y evidentemente nuestra comprensión estará determinada por ese contexto. Pero eso no significa que sólo haya una manera posible de comprender el texto, que todos los que comparten nuestro contexto u horizonte histórico encuentren en el texto el mismo sentido, pues en la comprensión también intervienen nuestras circunstancias personales. Cuando estamos comprendiendo el texto, cuando le hallamos un sentido o una verdad, se produce lo que Gadamer denomina una fusión de horizontes, formamos parte de lo que estamos comprendiendo, nos estamos comprendiendo a nosotros mismos y encontrando nuestro sentido o verdad. Del mismo modo, esto tampoco significa que el texto no tenga un sentido en sí, que tenga tantos sentidos como personas lo comprendan. Lo que significa, como sabemos, es que su sentido en sí no está dado o cerrado, sino que se va dando o conformando a partir de esas sucesivas y diferentes comprensiones que forman parte del discurrir histórico en general del que todos los seres humanos participamos, que en el fondo todos los seres humanos somos, cada uno de una manera propia. Sin que sea posible realizar una síntesis global y definitiva de la historia que muestre un sentido o una dirección, del mismo modo que no podemos alcanzar una visión del mundo que sea completa y acabada. Ni al mundo ni a la historia los podemos tratar como si fueran simples objetos externos opuestos a nosotros en tanto que sujetos, sino que los experimentamos siempre desde dentro, encontrándonos ya en ellos y siendo un momento de su continuo discurrir como lugar de la manifestación de las cosas, como el lugar de la verdad⁶⁷.

67. GRONDIN, J.: *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer's.* Forum Academicum, 1982, p. 195.

Ya hemos visto como para Heidegger existir es encontrarse en una situación y comprender lo que nos rodea para abrir posibilidades y proyectarnos hacia adelante, surgiendo la historia que nos incluye y nos explica. Algo muy parecido es lo que indica Gadamer, que fue discípulo de Heidegger. Si para Dilthey comprender es un simple ideal de la experiencia vital humana, un ir en contra del impulso inmediato de la vida y tratar de objetivar las estructuras históricas que nos han determinado, y si para Husserl comprender es un ideal metódico de la filosofía, un acceder al verdadero saber que se contrapone a la ingenuidad del ir viviendo, para Gadamer, como para Heidegger, comprender es la forma originaria de realización del ser humano, su modo de ser propio en cuanto que es poder ser o posibilidad. Aunque en lo que sí coincide Gadamer con Husserl es en el hecho de que esta comprensión se produce antes de toda diferenciación en las diversas direcciones del interés pragmático o teórico, antes de cualquier otra actividad, incluida la científica, que por lo tanto no es autofundamentada o autónoma, sino que es derivada del modo de ser propio del ser humano.

La comprensión permite el acceso a la pre-estructura o ámbito originario de la verdad que determina todo lo que el ser humano es. Estructura originaria que legitima todo conocimiento, no sólo el de las ciencias del espíritu, sino incluso el científico experimental. Tanto la racionalidad valorativa, centrada en las cuestiones morales y de sentido, como la racionalidad instrumental de las ciencias físico-matemáticas, centradas en la cuestión de cómo alcanzar un objetivo de la manera más rápida y eficaz, surgen de esa estructura originaria o verdad a la que se accede por la comprensión hermenéutica, por esa comprensión participativa que es un comprenderse:

El que «comprende» un texto (o incluso una ley) no sólo se proyecta a sí mismo, comprendiendo, por referencia a un sentido —en el esfuerzo del comprender—, sino que la comprensión lograda representa un nuevo estadio de libertad espiritual. Implica la posibilidad de interpretar, detectar relaciones, extraer conclusiones en todas las direcciones, que es lo que constituye al «desenvolverse con conocimiento» dentro del terreno de la comprensión de los textos. Y esto vale también para el que se desenvuelve adecuadamente con una máquina, esto es, el que entiende su funcionamiento, o el que se ma-

neja concretamente con una herramienta: supuesto que la comprensión basada en la racionalidad de la relación entre medios y fines está sujeta a una normativa distinta de la que preside la comprensión de expresiones vitales o de textos, lo que es verdad es que en último extremo toda comprensión es un comprenderse. (*Wahrheit und Methode*. Gesammelte Werke. Mohr. Band I. pp. 264-265. Traducción castellana: *Verdad y método*. Sígueme. pp. 325-326).

5. VERDAD HERMENÉUTICA Y LENGUAJE

La experiencia estética en la que el gozo del sujeto y la obra de arte se fusionan de un modo total surgiendo la verdad originaria es un fenómeno escaso que, además, resulta muy difícil de formular mediante conceptos. Del mismo modo que es poco corriente el acercamiento a un texto o un hecho histórico que permita su comprensión más allá de la mera enumeración de datos. Por este motivo Gadamer defiende que lo que se da más habitualmente es una comprensión restringida que se manifiesta especialmente en el carácter lingüístico que en última instancia poseen todos nuestros actos. La fusión de horizontes que se produce en la experiencia estética o en la comprensión de un texto del pasado se produce en menor medida durante un diálogo. Si dos personas pueden dialogar es porque comparten un mismo sentido o ámbito a partir del cual realizan sus respectivas interpretaciones, lo que permite que un tema acceda a la expresión no en calidad de algo perteneciente a uno de los interlocutores, sino en calidad de algo común.

Comprender una obra de arte o un texto no deja de ser conversar con ellos, mantener un diálogo en que les preguntamos y ellos responden, y sus respuestas son a su vez preguntas dirigidas a nosotros mismos ⁶⁸. Pero lo mismo sucede con cualquiera de nuestras actividades. Hagamos lo que hagamos, pensar, escribir una carta, comprar ropa, trabajar, ver la televisión, etc., estamos siempre creando significados

68. ZÚÑIGA, J. F.: *El diálogo como juego. La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*. Universidad de Granada, 1995, p. 275.

lingüísticos, comunicándonos con las demás personas, dialogando. Y dado que todo lo lingüístico se asocia siempre con la comprensión, resulta que estamos en cierto modo accediendo a una comprensión restringida de esa estructura ontológica universal a la que llamamos mundo, a esa verdad originaria que es condición de posibilidad de cualquier cosa a la que nuestro entendimiento pueda dirigirse:

Así, no necesita demostración la tesis de que todo entendimiento es un problema lingüístico y que su éxito o fracaso se produce a través de la lingüisticidad. Todos los fenómenos del entendimiento, de comprensión e incomprensión que forman el objeto de la denominada hermenéutica constituyen un fenómeno de lenguaje. Pero la tesis que intentaré desarrollar aquí es aún más radical. Enuncia que no sólo el proceso interhumano de entendimiento, sino el proceso mismo de comprensión es un hecho lingüístico incluso cuando se dirige a algo extralingüístico o escuchamos la voz apagada de la letra escrita, un hecho lingüístico del género de ese diálogo interno del alma consigo misma, como definió Platón la esencia del pensamiento. («Sprache und Verstehen». *Wahrheit und Methode. -2. Ergänzungen, Register. Gesammelte Werke.* Mohr. Band II. p. 184. Traducción castellana: «Lenguaje y comprensión». En *Verdad y método II*. Sígueme. p. 181).

En última instancia, toda interpretación no es más que la forma de realizarse la comprensión, interpretación o comprensión que se desarrolla en el medio de un lenguaje, en un diálogo con el otro o en un diálogo con uno mismo que pretende al mismo tiempo dejar hablar al objeto⁶⁹. Existir es comprender, y toda comprensión tiene siempre un carácter lingüístico. Es desde el lenguaje que se desarrolla toda nuestra experiencia del mundo, que se nos presenta el mundo, pues cada palabra que se pronuncia, o cada palabra que no se pronuncia, hace resonar el conjunto de la lengua a la que pertenece y deja aparecer el conjunto de la visión del mundo que le subyace. Por eso puede afirmar Gadamer que *el ser que puede ser comprendido es lenguaje*⁷⁰. El lenguaje no es, como considera la teoría tradicional, un mero instru-

69. GADAMER, H. G.: *Wahrheit und Methode*. Gesammelte Werke. Mohr. Band I. p. 392. Traducción castellana: *Verdad y método*. Sígueme. p. 467.

70. GADAMER, H. G.: *Wahrheit und Methode*. Gesammelte Werke. Mohr. Band I. p. 478. Traducción castellana: *Verdad y método*. Sígueme. p. 567.

mento que utiliza el ser humano para expresar aquello que piensa, una representación del mundo ya presente en su conciencia. Pero tampoco es, como defiende la moderna filosofía del lenguaje, algo a lo que se reducen el mundo, el pensamiento y la propia conciencia. El mundo, el pensamiento y la conciencia existen antes del lenguaje, pero el mundo y el pensamiento sólo se dan o se hacen presentes a la conciencia a través del lenguaje. Nuestra experiencia del mundo es lingüística. El lenguaje es la mediación primaria e ineludible para el acceso de la conciencia al mundo, pues es el que articula toda conciencia y todo saber. Sólo comprendemos un mundo o un pensamiento hechos palabra, lingüísticos, pues sólo así pueden manifestar un sentido⁷¹. La palabra revela la verdad antes de todo instrumentalismo del pensar.

Es precisamente debido a este papel intermediario del sistema del lenguaje que la interpretación y la comprensión no son un recurso complementario del conocimiento, sino que constituyen la estructura originaria de nuestro existir, previa incluso al conocimiento de las ciencias naturales. Frente a la ilusión idealista de una autocerteza de la conciencia y frente a la ingenuidad positivista de concebir los hechos que registramos como la verdadera dimensión de la realidad, Gadamer insiste en que sólo mediante la interpretación y la comprensión algo se convierte en hecho, en una realidad dada, que la realidad es el resultado de nuestra interpretación y de nuestra comprensión:

La interpretación es lo que ofrece la mediación nunca perfecta entre hombre y mundo, y en este sentido la única inmediatez y el único dato real es que comprendemos algo como «algo» (...) La fundamentación del conocimiento no puede evitar en el ámbito de las ciencias naturales la consecuencia hermenéutica de que la realidad «dada» es inseparable de la interpretación. («Text und Interpretation». *Wahrheit und Methode*. -2. *Ergänzungen, Register*. Gesammelte Werke. Mohr. Band II. p. 339. Traducción castellana: «Texto e interpretación». En *Verdad y método II*. Sígueme. p. 327).

Una cosa manifestada, lo objetivo, y una conciencia, lo subjetivo, sólo son pensables a partir de su participación en el proceso de confor-

71. PEGUEROLES, J.: *L'hermenèutica de Gadamer*. Facultat de Teologia de Catalunya, 1998, pp. 49-50.

mación, a partir de su presencia en los sucesivos momentos estructurales del juego de la representación. Al igual que el ser de una obra de arte o de un texto histórico no pueden separarse de sus sucesivas manifestaciones ante los diversos seres humanos que los comprenden, pues es a través de estos juegos de representación que son totalidades que se van haciendo o conformando, que van adquiriendo un sentido, el mundo no puede separarse de su hacerse presente o darse a las diversas conciencias humanas, de su presentarse a la comprensión gracias al hecho lingüístico. No es posible alcanzar una comprensión o visión del mundo que sea completa, y acabada, pues dicha comprensión tendría que hacerse desde fuera del mundo y los seres humanos sólo pueden comprender el mundo desde su propia situación en él, en tanto que el mundo no es nada distinto de sus diferentes comprensiones sobre él ⁷². Existe el mundo en sí, como una totalidad, pero no es una totalidad dada sino una totalidad que se va haciendo o conformando, que va adquiriendo sentido, a partir de las diversas experiencias o comprensiones que de ella va teniendo cada uno de los seres humanos.

Comprender, pensar, es dialogar, dialogar con una obra o un texto, dialogar con el otro, dialogar con uno mismo, formar parte de un juego inacabable en el que, pese a lo que habitualmente se le reprocha a Gadamer, el sujeto no sólo no resulta eliminado, sino que encuentra su fundamento, pues va constituyendo una visión del mundo propia que, junto con las visiones de los demás, forma parte de un sentido global en el que las certezas son sólo hipotéticas y no es posible alcanzar la seguridad de un cálculo. No se trata de alcanzar una posición absoluta, de determinar con precisión cada vez mayor el mundo de los objetos, ni de traspasar cualquier límite. Se trata simplemente de intentar orientarse en la totalidad del ser, en esa totalidad no definible objetivamente ni agotable por la explicación conceptual que es el horizonte mundano que nos rodea y de cara al cual vivimos ⁷³.

72. GADAMER, H. G.: *Wahrheit und Methode*. Gesammelte Werke, Mohr, Band I, p. 451. Traducción castellana: *Verdad y método*. Sígueme, p. 536.

73. GADAMER, H. G.: «Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer», *Wahrheit und Methode. 2. Ergänzungen, Register*. Gesammelte Werke, Mohr, Band II, pp. 504-506. Traducción castellana: «Autopresentación de Hans-Georg Gadamer», En *Verdad y método II*, Sígueme, pp. 398-400.

6. EL CARÁCTER DIALÓGICO Y ÉTICO DE LA COMPRENSIÓN

Frente al ideal de dominio del conocimiento científico, Gadamer defiende que el conocimiento y la comprensión no son un dominar, sino un participar en el ser y en la verdad ⁷⁴, que el comprender se puede integrar en el ser de lo comprendido. Al igual que Husserl y Heidegger, Gadamer aspira a que el ser humano se reconcilie con su finitud, pero propone para ello un camino propio que, eso sí, utiliza todo lo que en ellos considera acertado.

Gadamer recupera la idea de Husserl de un proceso de realización de la humanidad, de un proyecto común de afirmación de lo específicamente humano del que forman parte todos los seres humanos individuales. Ideal de realización que es precisamente lo que da sentido a la existencia de los individuos al permitir formular lo válido y lo correcto. Pero Husserl habría identificado en exceso lo humano y lo racional, señalando que la citada reconciliación se basa en la autoevidencia intelectual o racional que toda conciencia humana concreta alcanza en tanto que parte de la conciencia trascendental que constituye el mundo. El proceso de realización de la humanidad es un proceso de realización de la razón, de establecimiento de criterios abstractos de valor y de conducta que superan lo meramente contingente.

Por este motivo Gadamer acepta la destrucción de la conciencia trascendental husserliana que realiza Heidegger, substituyendo sus certezas y evidencias racionales por la comprensión vital experimentada por el ser humano en tanto que subjetividad concreta que se encuentra en un mundo circundante. Ahora bien, Heidegger renuncia a toda ilusión que pretenda ir más allá de la existencia fáctica y proyectante del sujeto. La reconciliación del ser humano con su finitud surge de la comprensión y de la aceptación de su manera de ser, de la asunción del propio destino dentro del destino del Ser. No habiendo criterios o valores necesarios que permitan establecer algo determinado como bueno o verdadero para todos. Es más, el sujeto humano que se proyecta desde su encontrarse-comprendiendo experimenta lo

74. GRONDIN, J.: *Introducción a Gadamer*. Herder, 2003, p. 230.

intersubjetivo como una amenaza que le puede hacer perder su ser y conducirlo a la caída y a una existencia impropia.

Pero Gadamer aspira a que la existencia humana tenga un fundamento, a que existan lo correcto y lo incorrecto, lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo. Por eso introduce en el sujeto vital de Heidegger la posibilidad husserliana de valores y de criterios de conducta que vayan más allá de la existencia propia o impropia, aunque no los introduce como algo racional, exacto y evidente, sino como convicciones orientativas que se establecen en las relaciones intersubjetivas y en lo dialógico. Frente a la hermenéutica existencial de Heidegger, que apunta siempre a la interpretación de sí mismo por parte del ser humano existente, la hermenéutica de Gadamer acepta la concepción platónica de que la verdad y su comprensión se relacionan con el diálogo, que son muy importantes el interlocutor con quien se dialoga, aquello sobre lo que se está dialogando y sus posibles implicaciones, aspectos de los que también depende el sentido, que siempre se encuentra detrás de lo enunciado:

La experiencia de la vida y el estudio de Platón me habían hecho entender desde muy pronto que la «verdad» de un solo enunciado no puede medirse por su mera relación objetiva de rectitud y acierto, y que tampoco depende del contexto en que se halle, sino que al fin depende de la autenticidad de su arraigo en y de su vinculación con la persona del hablante, en quien alcanza su potencial de verdad. Pues el sentido de un enunciado no se agota en lo dicho. Se puede desvelar únicamente cuando uno se remonta a la historia de su motivación y contempla anticipadamente sus implicaciones. («Das Erbe Hegels». *Gesammelte Werke*. Mohr. Band IV. p. 468. Traducción castellana: «La herencia de Hegel». En *Antología*. Sígueme. p. 311).

La hermenéutica de Gadamer posee una dimensión ético-práctica, surge de la necesidad de encontrar la manera correcta de actuar en cualquier situación en la que nos encontremos. Pero este criterio de actuación no consiste en una serie de normas o reglas generales sobre el bien y el mal, como si fuesen las instrucciones técnicas de un manual indicando el modo correcto de utilizar un aparato, sino que es uno mismo el que debe determinar lo que hay que hacer, y para ello tiene que aclararse sobre el sentido de la situación, tiene que interpre-

tar y comprender todos los componentes de la situación, incluido él mismo. Lo cual requiere diálogo en común:

(...) Y entonces usted se da cuenta inmediatamente de que esta comprensión de nuestras situaciones prácticas y de lo que hay que hacer en ellas no es un asunto monológico, sino que tiene un carácter de diálogo. ¡Hay que hacerlo en común! Nuestra forma de vida tiene carácter «yo-tú» y carácter «nosotros-nosotros». En nuestros asuntos prácticos dependemos del entendimiento mutuo, de la comprensión en este sentido. Y la comprensión tiene lugar en el diálogo. (C. Dutt Ed.: *Hans-Georg Gadamer im Gespräch (Hermeneutik / Ästhetik / Praktische Philosophie*. Winter. Traducción castellana: *En conversación con Hans-Georg Gadamer. Hermenéutica – Estética – Filosofía Práctica*. Tecnos. pp. 96-97).

La finitud humana no es la simple constatación de un límite o de una futura desaparición, es la apertura a un tú, la participación en una verdad entendida como la conformidad de todas las partes individuales con un conjunto, como un diálogo que no tiene por qué terminar con un ajuste. Cuando el sujeto comprende el acontecer histórico como proceso no desaparece ni sucumbe ante él, sino que se funde con él, se abre, y al abrirse encuentra su enraizamiento o sostén, su fundamento o sentido⁷⁵. El ser humano es, existe, de un modo ocasional o fáctico, concretando una serie de posibilidades en cada ocasión y utilizando un lenguaje también determinado u ocasional, pero en tanto que es capaz de comprender va más allá de su existencia ocasional o fáctica y participa del comunitario proceso constitutivo del ser en sí. Dicho de otra manera, en tanto que es un ser que vive en una situación concreta y dispone de un lenguaje concreto, el ser humano es temporal y finito, pero en tanto que es capaz de comprender forma parte de la tarea infinita de manifestarse o de conformarse el ser o el sentido de lo comprensible, de la verdad originaria, del mundo:

Cada palabra hace resonar el conjunto de la lengua a la que pertenece, y deja aparecer el conjunto de la acepción del mundo que le

75. THEUNISSEN, M.: «La hermenéutica filosófica como fenomenología del apropiamiento de la tradición». En AA.VV.: *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Síntesis. 2003. pp. 84-94. Original alemán: Suhrkamp. 2001

subyace. Por eso cada palabra, como acontecer de un momento, hace que esté ahí también lo no dicho, a lo cual se refiere como respuesta y alusión. La ocasionalidad del hablar humano no es una imperfección eventual de su capacidad expresiva, sino más bien expresión lógica de la virtualidad viva del hablar, que sin poder decirlo enteramente pone en juego, sin embargo, todo un conjunto de sentido. Todo hablar humano es finito en el sentido de que en él yace la infinitud de un sentido por desplegar e interpretar. (*Wahrheit und Methode*. Gesammelte Werke. Mohr. Band I. p. 462. Traducción castellana: *Verdad y método*. Sígueme. p. 549).

Gadamer, que se confiesa «desgraciadamente agnóstico», y que se lamenta de no haber sido capaz de encontrar la fe durante toda su vida ⁷⁶, abre así la posibilidad a la dimensión de «lo divino», aunque no en el sentido cristiano, sino más bien en un sentido que tiene reminiscencias de la Grecia clásica, como algo eterno e incorruptible. Lo divino como ese proceso sin fin de conformación del sentido en el que participa todo ser humano individual:

Creo que en nuestro mundo espiritual y personal no conocemos nuestros límites. Ni aquello que habla desde nuestro interior siendo anterior a nuestro ser ni lo que tal vez aún hablará cuando hayamos dejado de existir. El más allá siempre está aquí. Como el futuro todavía no vivido por nosotros y como el pasado ya sumergido en la lejanía. De ambos no sabemos nada. Ese poquito de luz que atravesamos con nuestra conciencia, no es el todo de nuestro ser. (Entrevista en *Die Zeit*, n. 13, 26-3-1993, p. 22. Citado por J. GRONDIN: *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*. Mohr. 1999. Traducción castellana: *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*. Herder. 2000. p. 41).

76. Entrevista en *Diario 16*, 27-2-1993 y conversación con Jean Grondin el 28-9-1994. Citadas por J. GRONDIN: *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*. Mohr. 1999. Traducción castellana: *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*. Herder. 2000, pp. 41-42.