

Colección PERSPECTIVAS

Directores

Ramón Rodríguez
Vicente Sanfélix

Introducción a la investigación fenomenológica

Martin Heidegger

Traducción de Juan José García Norro



NO fotocopie el libro

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs. Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.


EDITORIAL
SÍNTESIS

Consulte nuestra página web: www.sintesis.com
En ella encontrará el catálogo completo y comentado

Título original: *Einführung in die phänomenologische Forschung.*
Gesamtausgabe, vol. 17

Traducción: Juan José García Norro

Diseño de cubierta: Fernando Vicente

Reservados todos los derechos. Está prohibido, bajo las sanciones penales y el resarcimiento civil previstos en las leyes, reproducir, registrar o transmitir esta publicación, íntegra o parcialmente, por cualquier sistema de recuperación y por cualquier medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o por cualquier otro, sin la autorización previa por escrito de Editorial Síntesis, S. A.

© Vittorio Klostermann GmbH. Frankfurt am Main 1994, 2.ª ed. 2006

© EDITORIAL SÍNTESIS, S. A.
Vallehermoso, 34 - 28015 Madrid
Teléf.: 91 593 20 98
<http://www.sintesis.com>

Depósito Legal: M. 32.510-2008
ISBN: 978-84-975658-5-1

Impreso en España - Printed in Spain

Índice

Prefacio del traductor	15
Observación preliminar. La tarea del curso y la pasión de preguntar de modo genuino y correcto	19

Parte I Φαινόμενον y λόγος en Aristóteles y la autointerpretación husserliana de la fenomenología

1. Elucidación de la expresión “fenomenología” retrotrayéndola a Aristóteles.....	25
§ 1. Esclarecimiento del φαινόμενον sobre las bases del análisis aristotélico del percibir el mundo en el modo del ver.....	27
a) Φαινόμενον como modo destacado de la presencia del ente: existencia durante el día	27
b) Φαινόμενον como todo mostrarse en sí mismo en la claridad o en la oscuridad ...	30
§ 2. La determinación aristotélica del λόγος	33
a) La oración (λόγος) como voz que algo significa (φωνή σημαντική); ὄνομα y ῥήμα	33
b) La oración manifestativa (λόγος ἀποφαντικός), que descubre (ἀληθεύειν) el mundo existente o que lo encubre (ψεύδεται) en el afirmar (κατάφασις) o en el negar (ἀπόφασις); el ὄρισμός	38
c) La posibilidad del engaño, el λόγος ἀποφαντικός y la αἴσθησις	43
d) Los tres aspectos del ψεῦδος. La existencia fáctica del decir como fuente	

propia del error. El carácter circunstancial y evasivo del mundo.....	48	a aquello de lo que uno se ocupa y el perderse en ello	72
e) El hablar y el mundo en sus posibilidades de error. El cambio de significado de φαινόμενον en apariencia ilusoria	55	b) La preocupación por el conocimiento reconocido	73
f) Σύνθεσις y διαίρεσις como ámbito para las posibilidades de lo verdadero y lo falso	57	§ 7. La discusión de Husserl con la filosofía de su tiempo en el ensayo la <i>Filosofía como ciencia estricta</i> y la preocupación viva en él por el conocimiento reconocido. El fin general de este ensayo	75
2. La fenomenología actual en la autointerpretación de Husserl.....	59	§ 8. La crítica de Husserl al naturalismo	78
§ 3. Evocación de los hechos alcanzados en la interpretación de Aristóteles. Anticipación del predominio de la preocupación por la idea de una certeza y evidencia frente a permitir la posibilidad de que los estados de cosas fundamentales vengan a nuestro encuentro	60	a) La naturalización de la conciencia	78
§ 4. La conciencia como tema de la fenomenología actual	63	b) La naturalización de las ideas	79
a) La filosofía griega sin concepto de conciencia	64	c) El ser de la naturaleza como horizonte de la psicología experimental	80
b) La aparición de la fenomenología en las <i>Investigaciones lógicas</i> de Husserl y su tendencia fundamental	65	d) El ser peculiar de la conciencia como el verdadero objeto de la filosofía y el método de intuición de esencias para alcanzar proposiciones universalmente constrictivas	82
c) La dirección de la filosofía griega y la cuestión de su transformación	66	§ 9. Clarificación de los problemas como purificación y radicalización de su tendencia. La preocupación por la certeza y la fundamentación de una cientificidad absoluta	83
§ 5. El tema de la "conciencia" en las <i>Investigaciones lógicas</i>	68	§ 10. Clarificación de los problemas	85
a) Las <i>Investigaciones lógicas</i> entre la orientación tradicional y el preguntar originario	68	a) La pregunta y sus estructuras	85
b) Significación ideal y actos de significar; mención vacía y cumplimiento del significado; conciencia como región de las vivencias; vivencias intencionales como actos; conciencia como percepción interna	69	b) El problema y los momentos de su ser: clarificación del problema como un co-decidirse por aquello de lo que se pregunta, lo que es preguntado, el respecto de la pregunta y la tendencia a responder	88
§ 6. La preocupación por el conocimiento reconocido en el que está la conciencia	72	c) La clarificación de Husserl de la tendencia del problema del naturalismo mediante la purificación trascendental y eidética de la conciencia. Validez absoluta y evidencia	90
a) La preocupación y sus posibilidades de descubrir, conservar y configurar aquello de lo que uno se ocupa; el entregarse		§ 11. El orden del planteamiento de la pregunta y la clave para la explicación de la estructura de todos los entramados de vivencias	92
		a) Orientación hacia las relaciones entre las disciplinas; filosofía como ciencia de normas y valores	92
		b) El conocer teórico como clave	93

§ 12. Momentos característicos de la preocupación por el conocimiento reconocido en la crítica de Husserl al naturalismo: luz de fondo, caer preso de, construir anticipadamente, entrapamiento, descuido	94
§ 13. La crítica de Husserl al historicismo	98
a) La otra base de esta crítica	98
b) La existencia humana como lo descuidado en la deficiente preocupación por la legalidad normativa absoluta	99
§ 14. Crítica del historicismo por la vía de la clarificación de problemas	101
a) La crítica de Husserl a Dilthey	101
b) La existencia histórica como lo descuidado	102
c) Origen y legitimidad de la contraposición de eventualidad y validez	103
d) El reproche de escepticismo y la preocupación que se muestra en él por el conocimiento reconocido como angustia ante la existencia	104
e) Las preconcepciones sobre la existencia que están vivas en la preocupación	105
§ 15. Mayor precisión sobre la preocupación por el conocimiento reconocido	108
a) La preocupación por el conocimiento justificado, por el evidente carácter universalmente constrictivo	108
b) "A las cosas mismas": la preocupación por las cosas prefiguradas mediante la constricción universal	109
c) La preocupación por el rigor de la ciencia como seriedad derivada; propuesta acrítica de la idea matemática de rigor como norma absoluta	110
§ 16. La revelación del campo temático "conciencia" mediante la preocupación por el conocimiento reconocido. Retorno a la concreción histórica de la preocupación	111
a) Mirada en derredor y mira de la preocupación	111
b) La investigación de Descartes como concreción histórico-fáctica	

de la preocupación en su descubrimiento del campo temático "conciencia" 113

Parte II

Retorno a Descartes y a la ontología escolástica que lo determina

3. Comprensión del retorno a Descartes mediante el recordatorio de lo llevado a cabo hasta aquí	117
§ 17. Situación hermenéutica de las investigaciones hasta ahora realizadas y de las que tenemos ante nosotros	118
§ 18. Liberarse de la disciplina y de las posibilidades heredadas como un liberarse para la existencia. Investigación ontológica de la existencia como destrucción	120
§ 19. Retorno al auténtico ser de la preocupación por el conocimiento reconocido en su pasado originario como retorno a Descartes	122
§ 20. La destrucción como camino de interpretación de la existencia. Tres tareas para la explicación del ser que revela, propio de la preocupación por el conocimiento reconocido. La pregunta por el sentido de la verdad del conocimiento en Descartes.....	124
4. Descartes. El cómo y el qué del ser que revela de la preocupación por el conocimiento reconocido	129
§ 21. Determinaciones de la "verdad"	130
§ 22. Las tres posibilidades de la preocupación por el conocimiento reconocido: la curiosidad, la seguridad, la constricción ..	132
5. La determinación cartesiana de lo falsum y lo verum	137
§ 23. Ojeada preliminar al contexto de la cuestión	138
§ 24. El cogito sum, la perceptio clara et distincta y la tarea de asegurar, de acuerdo con el ser, el criterio de verdad	139

§ 25. La clasificación de Descartes de la variedad de las cogitationes. El <i>judicium</i> como lugar para lo <i>verum</i> y lo <i>falsum</i>	143
§ 26. La distinción entre la idea como <i>repraesentans aliquid</i> y su <i>repraesentatum</i> ; <i>realitas</i> objetiva y <i>realitas formalis sive actualis</i>	147
§ 27. La pregunta por el ser de lo <i>falsum</i> y del error	153
a) La constitución del error: <i>intellectus</i> y <i>voluntas</i> como <i>libertas</i> ; los dos conceptos cartesianos de libertad.	153
b) El <i>concursus</i> del <i>intellectus</i> y la <i>voluntas</i> como ser del error. Problemas teológicos como fundamento de ambos conceptos de libertad	158
§ 28. El sentido del ser del error: error como <i>res</i> y como <i>privatio</i> , como una ruptura del auténtico ser del hombre creado (<i>creatum esse</i>). <i>Perceptum esse</i> y <i>creatum esse</i> como determinaciones fundamentales del <i>esse</i> de la <i>res cogitans</i>	163
6. Retorno a la ontología escolástica.	
Lo <i>verum esse</i> en Tomás de Aquino	167
§ 29. La relación de lo <i>verum</i> con el <i>ens</i> : el ser verdadero como un modo de ser (<i>De veritate</i> , q. 1, a. 1)	168
§ 30. El auténtico ser de lo <i>verum</i> como <i>convenientia</i> en el <i>intellectus</i> (<i>De veritate</i> , q. 1, aa. 1, 2, 3)	175
§ 31. En qué sentido lo <i>verum</i> está en el <i>intellectus</i> (<i>De veritate</i> , q. 1, a. 9)	180
§ 32. La fundamentación del auténtico ser de lo <i>verum</i> en la verdad originaria de Dios (<i>De veritate</i> , q. 1, a. 4 y 8)	185
§ 33. La determinabilidad del ser de Dios en la perspectiva de la ontología aristotélica (<i>Summa theologiae</i> , I, q. 2 y 3)	191
7. La preocupación del conocimiento en Descartes	197
§ 34. La determinación cartesiana del ser del conocer como juzgar en el horizonte del ser como <i>creatum esse</i>	198

§ 35. La regulación del juzgar: clara et distincta perceptio como regla general del conocer	202
§ 36. Origen de la claridad y distinción. Idea cartesiana de ciencia y las reglas para la dirección del espíritu	206
§ 37. La preocupación del conocer como preocupación de la certeza, como captarse erróneamente	220
§ 38. La preocupación de tranquilizarse. El significado cartesiano de lo <i>verum</i> como <i>certum</i> dentro de la ontología escolástica que se conserva	223
8. El carácter de ser de la <i>res cogitans</i>, de la conciencia	227
§ 39. El <i>certum aliquid</i> como lo buscado en la preocupación del conocer	228
§ 40. La búsqueda preocupante como <i>dubitare</i> , <i>remotio</i> y <i>suppositio falsi</i>	229
§ 41. El camino de la <i>dubitatio</i> preocupante en la primera <i>Meditatio</i> sometida a la regla generalis: el ser del ser que busca (<i>ego sum</i>) como lo primero que es encontrado	230
§ 42. La búsqueda preocupante del carácter <i>quiditativo</i> del <i>ego sum</i> bajo la guía de la regla generalis en la <i>Meditación</i> segunda: el <i>ego cogito</i>	238
§ 43. Lo encontrado por la preocupación por la certeza: la proposición válida de carácter universalmente constrictivo	240
Parte III	
Demostración del descuido de la cuestión del ser como mostración de la existencia	
9. La transposición de la cuestión por el ser específico de la <i>res cogitans</i> mediante la preocupación de la certeza	247
§ 44. La conversión cartesiana del tener-a-sí-mismo en una proposición formal-ontológica	248

§ 45. Caracterización resumida de la res cogitans encontrada por Descartes. Obstrucción de la posibilidad de acceso al ser genuino de la res cogitans	252
10. Planteamiento de la cuestión cartesiana por el ser cierto de la res cogitans y la indeterminación del carácter de ser de la conciencia como campo temático de la fenomenología de Husserl	255
§ 46. Descartes y Husserl: distinciones fundamentales	256
a) El camino de la duda de Descartes (remotio) y la reducción de Husserl	259
b) El cogito de Descartes y la conciencia de Husserl	260
c) El absolutum cartesiano de la res cogitans y la absolutidad de la conciencia pura de Husserl	262
d) La res cogitans de Descartes como ens creatum y la conciencia pura de Husserl como ens regionale	263
e) El contexto que motiva en última instancia la investigación de Descartes y las tendencias finalmente decisivas de la fenomenología de Husserl	264
§ 47. Husserl y Descartes: relación y tendencia fundamental unitaria a la preocupación de la certeza	266
a) Aceptación sin discusión del cogito sum	266
b) Expresa utilización de la certitudo para la región absoluta del ser	267
c) Aceptación del cogito sum como certum para el punto de partida de la evidencia absoluta que tiene la conciencia de sí misma, como desarraigo	267
d) La preocupación de la certeza como preocupación del desarrollo de la ciencia	268

11. El originario descuido husserliano de la cuestión del ser frente al campo temático de la fenomenología y la tarea de ver y explicitar la existencia en su ser	269
§ 48. Desfiguración husserliana del descubrimiento fenomenológico mediante la preocupación de la certeza que se deriva de Descartes	270
a) Intencionalidad como específico comportamiento teórico	271
b) Evidencia como evidencia de aprehensión y evidencia de determinación del conocer teórico	272
c) Reducción eidética de la conciencia pura bajo la guía de determinaciones ontológicas ajenas a la conciencia	272
§ 49. Investigación de la historia del origen de las categorías como presupuesto para un ver y un determinar la existencia	274
§ 50. Recapitulación de los caracteres tratados de la preocupación del conocer y mostración de la existencia misma de acuerdo con algunas determinaciones fundamentales	276
a) Tres grupos de caracteres de la preocupación por el conocimiento reconocido y su determinación unitaria	278
a) Encumbrarse, captarse erróneamente, tranquilizarse y enmascaramiento como lejanía del ser	279
β) El transponer, la maduración de la carencia de necesidad y el caer presa como ausencia de la temporalidad de la existencia	279
γ) Cerrar el paso y extraviarse como nivelación del ser	280
b) Huida de la existencia ante sí mismo y descubrimiento de su ser-en-un-mundo, enterramiento de la posibilidad de que venga a nuestro encuentro, retorcimiento	

como movimiento fundamental de la existencia	281
c) Facticidad, amenaza, extrañamiento, cotidianidad	285

**Apéndice. Suplementos al curso a partir
de los manuscritos de Helene Weiss
y Herbert Marcuse**

Suplemento 1 (a la p. 27)	288
Suplemento 2 (a la p. 29)	288
Suplemento 3 (a la p. 46)	288
Suplemento 4 (a la p. 48)	289
Suplemento 5 (a la p. 57)	290
Suplemento 6 (a la p. 65)	292
Suplemento 7 (a la p. 70)	292
Suplemento 8 (a la p. 83)	292
Suplemento 9 (a la p. 99)	293
Suplemento 10 (a la p. 104)	294
Suplemento 11 (a la p. 104)	294
Suplemento 12 (a la p. 110)	295
Suplemento 13 (a la p. 110)	295
Suplemento 14 (a la p. 114)	296
Suplemento 15 (a la p. 118)	296
Suplemento 16 (a la p. 135)	299
Suplemento 17 (a la p. 142)	299
Suplemento 18 (a la p. 152)	299
Suplemento 19 (a la p. 153)	300
Suplemento 20 (a la p. 158)	300
Suplemento 21 (a la p. 163)	301
Suplemento 22 (a la p. 172)	302
Suplemento 23 (a la p. 203)	302
Suplemento 24 (a la p. 212)	302
Suplemento 25 (a la p. 243)	303
Suplemento 26 (a la p. 257)	304
Suplemento 27 (a la p. 268)	305
Suplemento 28 (a la p. 270)	305
Suplemento 29 (a la p. 272)	305
Suplemento 30 (a la p. 286)	305
Epílogo del editor alemán	309

Prefacio del traductor

Capítulo 9

La transposición de la cuestión
por el ser específico de la res cogitans
mediante la preocupación de la certeza

§ 44. La conversión cartesiana del tener-a-sí-mismo
en una proposición formal-ontológica

Que la teoría del conocimiento contemporáneo, en conexión con una peculiar oposición a *Aristóteles*, profese una idea de la verdad en el sentido de la validez, se encuentra en el unitario origen de esta disciplina en Descartes. Esta orientación nos ha llevado a la imposibilidad de comprender algo de lo que *Aristóteles* comprendió por verdad, y después a pasar a la modificación de este sentido en lo *certum*. Las raíces de estas vinculaciones se encuentran en Descartes, y, por ello, la consideración de esta transformación de lo *verum* en lo *certum* no es sólo importante para nuestra cuestión por el carácter de ser de la conciencia, sino también para que la orientación de la filosofía contemporánea hacia la conciencia sea arrastrada a imposibilidades de un tipo fundamental, las imposibilidades de aprehender fenómenos tales como espíritu, vida (fenómenos que están constantemente ligados con la conciencia), en la medida en que nos aproximamos a estos fenómenos con categorías específicas.

Para nosotros la cuestión de la transformación tiene importancia porque nos permite ver que dicha [248] transformación no significa nada más que la *transposición de la conciencia a la esfera categorial de lo formalmente ontológico*. Esta transposición tiene la peculiaridad de que nos creemos que nos aseguramos de una esfera que es cierta, aunque, por otra parte, no estamos en disposición de preguntar a la esfera por su carácter de ser. En Descartes esta transposición ha encontrado una expresión concisa, en la medida en que él mismo tomó el *cogitare* no en el sentido de una *cosa* encontrada, sino en la medida en que lo que le importaba era haber encontrado una *proposición cierta*. Para Descartes, la proposición del cogito tiene el carácter de una proposición lógico-formal, que cabe caracterizar brevemente como una *cosa-mental*. Una formalización matemática está unida a una específica condición; por lo demás, la *cogitatio*, en lo que toca a su carácter estructural, es irrelevante. Es suficiente que la *cosa-mental* proporcione la posibilidad de esta proposición.

Para nosotros surge, pues, la siguiente cuestión: si lo que se encontró en la situación final es una proposición, una situación objetiva que es transpuesta en una proposición, ¿qué decir, entonces, de la cosa misma que proporciona esta situación objetiva? Pues la situación objetiva no puede ser inventada. Si el resultado del buscar es una situación, la cosa u objeto que proporciona la situación tiene que ser visible. En algún sentido tiene que darse un motivo objetivo para que se cree esta situación

a partir de la cosa. La cosa misma tiene que ser vista en algún sentido. Surge la pregunta positiva: ¿cómo llega Descartes a formular esta situación objetiva como una situación objetiva ontológico-formal? ¿Qué encontró que le da derecho a establecer esa situación? Nos preguntaremos: ¿cómo determina Descartes la propia *res cogitans* en el pasaje en el que él, al final, acepta el imaginari y el sentire dentro de la *res cogitans*? Aquí debe poner de manifiesto qué es lo característico de la *res cogitans*, qué tienen que satisfacer tanto el sentire como el imaginari para ser aceptados dentro de la *res cogitans*? ¿Cuál es el carácter regional de la *cogitatio en general*, que justifica aceptar el sentire [249] y el imaginari en el ámbito de la *res cogitans*? Le sale al encuentro el sentire y el imaginari también a través de la duda. Pero ha excluido a los dos porque ambos aparecen en el estado de vigilia y de sueño. Sin embargo, al final de la meditación acepta de nuevo a ambos en la *res cogitans*. ¿Qué es lo peculiar que transfiere al sentire y al imaginari la capacidad, en definitiva, de ser "cogito"?

Descartes toma la decisión al concluir la segunda Meditación:

Fieri enim potest ut hoc quod video non vere sit cera, fieri potest ut ne quidem oculos habeas, quibus quidquam videatur; sed fieri plane non potest cum videam, sive (quod jam non distinguo) cum cogitem me videre, ut ego ipse cogitans non aliquid sim¹.

Aquí se equipara *cum videam* y *cum me videre cogitem*. Descartes ve la relación de esta forma: jam non, ahora no, es lo que me importa cuando sitúo el *videre* en la *res cogitans*, sentire igual a *cogitare me sentire*, *cogitare* igual a *cogitare me cogitare*. Por consiguiente, se pone de manifiesto que Descartes en adelante concibe el *cogitare* así: un ser peculiar, cuya forma de ser es el *cómo tenerse-a-la-vez-que*, aquello que, siendo, se tiene a sí mismo. En esta determinación fundamental se encuentra incluido un fenómeno que Descartes no establece expresamente. *Cogito* no quiere decir simplemente: yo asevero algo que pienso, sino hay un *cogitare*, de modo que yo mismo tengo conmigo este ente a la vez que. Después, esta determinación es

¹ Descartes, *Meditatio II*, p. 30. [AT VII, 33: "Puede darse, pues, que esto que veo no sea verdaderamente cera; puede darse que yo no tenga ojos con los que ver algo; pero en absoluto puede darse que, cuando veo, o (lo que ahora no distingo) cuando creo que veo, yo mismo que pienso que no sea algo".]

designada como *autoconciencia*, como conciencia interna, que acompaña a todo acto de *conciencia*. Pero ustedes verán sin necesidad de mayores explicaciones que la palabra acompañar no expresa el auténtico estado de cosas. El ser del cogitare es un tenerse-a-la-vez-que. Precisamente porque al ser del cogitare le es inherente, el ser tenido por sí mismo a la vez, en cierto modo, Descartes puede expresarse de este modo: *is qui cogitat, non potest non existere dum cogitat*². [250] Pero mientras se entienda la conciencia interna como un fenómeno concomitante, que puede darse y también no darse, no se ha visto el elemento que es decisivo para Descartes. Puesto que, sin embargo, toma este fenómeno en la *res cogitans* al mismo tiempo como la base para hacer de esta relación una relación absoluta, ontológico-formal, ya que lo que le importa, desde el inicio, es una proposición semejante, toma Descartes esta relación como la ocasión de proponer una proposición ontológico-formal. No obstante, esta proposición, en el momento en que se toma su contenido en un sentido ontológico-formal, ya no es adecuada a su objeto. Más bien, precisamente porque toma la situación objetiva como ocasión para una proposición formal, Descartes *invierte el sentido específico* de lo que ha visto antes: el fenómeno del tenerse-a-la-vez-que.

Si, por el contrario, se toma esta proposición en el sentido de *indicación formal*, de tal forma que no se la toma directamente (entonces no quiere decir nada), sino que es puesta en relación con la respectiva concreción de aquello que precisamente significa, entonces tiene legitimidad. Al ser del cogito le es inherente el carácter de la *respectividad*. Cada ser en el sentido de la existencia está caracterizado por su respectividad y determinado también por su *temporalidad*, además determinado por el carácter específico del ser de este ego sum en lo que tiene. Descartes deja fuera de la meditación la totalidad del estado de cosas del cogitatum. Es importante que vean esto: que Descartes toma esta proposición de una *serie de fenómenos específicos* que sitúan la *res* en una situación objetiva tal que lo que le importa es el ser de lo certum como veritas. Con la validez, ya no encuentra la *res*, ya sólo se la considera secundariamente en lo que respecta a su multiplicidad respectiva. *El sentido del sum es vaciado y reemplazado por el sentido ontológico-formal de ser algo*. Por esto también para Descartes es ade-

² Descartes, *Principia philosophiae*, § 49, p. 24. [AT VIII, 24: "Quien piensa no puede no existir mientras piensa".]

cuada la formulación que dice: soy una cosa que piensa (sum res cogitans). Él mismo dice que sobre el yo y sobre el soy nada puede afirmar y nada quiere afirmar porque para él es de interés secundario la cuestión del ser en lo que toca al ser específico de la *res cogitans*. Ha asegurado esta [251] actitud respecto del cogito mediante un cúmulo de condiciones bajo las que ha puesto la búsqueda. Debe tenerse presente que esta duda que busca no es algo indeterminado y universal, sino que descansa en una concepción totalmente determinada del cogito, que está colocada bajo condiciones totalmente determinadas de modo que, partiendo del ámbito de lo que cabe encontrar, sólo algo totalmente determinado tiene la capacidad de venir al encuentro de esta búsqueda. Todo lo demás que no le corresponde, cae presa de la *remotio*.

Un ejemplo de cómo para Descartes es importante esta estructura peculiar puede obtenerse de cómo él encuentra, a la vez que la primera cosa encontrada, el criterio de este encontrar:

Sum certum me esse rem cogitantem, nunquid ergo etiam scio quid requiratur ut de aliqua re sim certus nempe in hac primar cognitione nihil aliud est, quam clara quaedam et distincta perceptio ejus quod affirmo³.

Este primer cogitare encontrado no es sólo un tener-ahí-algo, sino, simultáneamente, una *cognitio* en el sentido de una iluminación clara y distinta respecto de lo que se tiene ahí, de forma que, en lo visto, se vea a sí misma a la vez. Es el mismo fenómeno que ya habíamos visto en Tomás⁴, cuando Tomás aclara la distinción entre el *intellectus* y el *sensus* por el hecho de que, en las distintas *facultates animae* se muestra una diferente posibilidad de una *reditio*, de volverse hacia sí mismo. Esta posibilidad es sólo limitada en el *sensus*, pero en el *intellectus* se realiza completamente (a partir del *Liber causis*, se remonta a *Aristóteles*) [252].

³ Descartes, *Meditatio III*, p. 33. [AT VIII, 35: "Estoy cierto de que soy una cosa pensante, ¿no sé, por tanto, también qué se requiere para que esté cierto de alguna cosa? Por supuesto que en este primer pensamiento no hay nada más que una percepción clara y distinta de lo que afirmo".]

⁴ Tomás de Aquino, *De veritate*, Quaestio I, articulus 9.

§ 45. Caracterización resumida de la *res cogitans* encontrada por Descartes. Obstrucción de la posibilidad de acceso al ser genuino de la *res cogitans*

Resumamos: ¿cómo aparece lo que Descartes ha encontrado gracias a la búsqueda que se ha colocado bajo la regla específica, y qué significa esto respecto del carácter de ser de la *res cogitans*?

1. El ser que se predica de la *res cogitans* es el *esse certum* y sólo este. 2. Desde el inicio, no se encuentra en la tendencia de la búsqueda y la determinación del cogitare el interrogar a éste respecto de su ser *específico*. El planteamiento de esta pregunta por el ser no se encuentra en la tarea de la investigación cartesiana, aunque él utiliza, después, este *ser formal* como el ser absoluto. 3. La tendencia de investigación no sólo no se ha propuesto esta tarea, sino que esta búsqueda es precisamente lo que, desde el principio, obstruye el *camino posible* de la determinación de este ser, obstruye la posibilidad de que se dé la cosa en sí misma respecto de su ser específico. Más bien, ocurre precisamente que este ser de la *res cogitans* tiene que postergar, por decirlo así, el ser específico para hacerse formal y entrar, como un mero algo, en una proposición.

4. Lo que se toma respecto de las determinaciones de ser de la *res cogitans* surge de la *ontología tradicional*, una ontología que no está orientada primariamente a este contexto del ser de la *res cogitans* como tal. 5. Lo que esta ontología tradicional toma, a modo de principios, como fundamento, no lo tiene ya en su *originariedad*, sino en una determinada transformación totalmente determinada, que se muestra del modo más claro en que *esse* no quiere decir más que *esse creatum*. Aquí está incluido que el ser de Dios, de la misma manera que el ser de lo creado, es comprendido categorialmente en el mismo sentido, como *esse creatum*. Dios es sólo la causa prima y absoluta del *esse creatum*. Si, por el contrario, se mira esta determinación ontológica [253] fundamental respecto de su origen, se llega a ver que el *ὄν* quiere decir, en definitiva, *ὄν ποιοῦμενον*, no el ser creado en el sentido del *creatum esse* mediante Dios, sino el ser creado como fenómeno de la existencia concreta. El *esse creatum* sobrepasa sus límites en la medida en que es llevado más allá del ser del mundo. Porque en este ser indiferente como *esse creatum* es incluido también el ser de Dios, como *actus purus*, desde el comienzo, no se da ningún obstáculo para que Descartes considere que este ser es el ser de la *res cogitans*.

6. Por tanto, se puede decir que este modo de determinación de la *res cogitans* como *esse creatum* no sólo no plantea problema y, además, obstruye la *posibilidad de acceso al ser genuino de la res cogitans*, sino que este buscar y este encontrar, en sí mismos, dan lugar a una *carencia de necesidad* muy determinada de preguntar por el ser de la *res cogitans*. El *certum esse* tiene la primacía de la predicación del ser. Toda ulterior cuestión del ser está determinada y guiada por ella.

Capítulo 10

Planteamiento de la cuestión cartesiana
por el ser cierto de la res cogitans
y la indeterminación del carácter de ser
de la conciencia como campo
temático de la fenomenología de Husserl

A partir de aquí, estamos ante la última tarea de examinar cómo todo el planteamiento de la cuestión por el ser de la *res cogitans* y su respuesta dependen de la determinación o indeterminación del carácter del ser de la conciencia como campo temático de la fenomenología.

§ 46. Descartes y Husserl: distinciones fundamentales

Al considerar la relación de la obra husserliana con Descartes no debemos quedarnos en analogías externas. Si lo hiciéramos así, perderíamos el auténtico medio para comprender lo que Husserl quiere. Sería erróneo identificar la doctrina husserliana con la de Descartes. Desde el comienzo tiene que subrayarse que hay una distinción fundamental en lo que Husserl comprende como contenido de la conciencia, pero, por otra parte, precisamente con respecto a la conclusión de la cuestión del ser de la conciencia y en lo que toca al sentido del *esse certum*, Husserl se mueve totalmente en la dirección de Descartes. Incluso hoy más que antaño, quiere sobrepasarle en esa dirección para comprenderla de una manera totalmente absoluta. En lo que toca a la diferencia fundamental entre Husserl y Descartes, podemos entrar aquí sólo con brevedad, principalmente en lo que toca a la relación, primero en su aspecto negativo: 1.º Que se propone como absoluta la región del ser de la conciencia, sin que sea cuestionado el ser mismo [255] en otro sentido que en la cuestión de ser cierto absolutamente. 2.º Debemos comprender el sentido del ser cierto, el fenómeno de la evidencia, como Husserl lo entiende y lo entiende mucho más agudamente que todos los anteriores a él. Estos dos elementos, proponer el ser de la conciencia como una región absoluta del ser y la idea de la evidencia, los tendremos que tratar brevemente para decidir hasta qué punto está determinado el campo temático en lo que toca al papel que le corresponde de proporcionar la base de toda problemática filosófica ulterior, en definitiva, de decidir el problema fundamental de la razón.

Se mostró qué entraba en la consideración de Descartes, en su propuesta del ser de la conciencia que satisfacía la regla generalis, qué se consideraba con respecto a su contenido objetivo. La cuestión acerca de lo que Descartes vio en esta res, sin motivo justificado, para el desarrollo de la proposición fundamental trajo como resultado que Descartes captase el elemento que todo cogitare es a la vez un cogitare me cogitare. Que Descartes vio en esto un elemento constitutivo, se muestra que precisamente esta determinación fundamental es un

elemento regulativo de acuerdo con el cual se decide si aceptar o no aceptar un carácter tal como el sentire y el imaginari en el ámbito de la *res cogitans*. A partir de esto, se vuelve claro que el ser de la *res cogitans* es un ser que consiste en que, en su ser, se tiene a sí mismo a la vez que otras cosas. Esto que se da en el cogitare es, para Descartes, el fundamentum para poner en la cosa vista de este modo ese determinado estado. El estado de cosas que es introducido en la proposición: *is qui cogitat, non potest non existere dum cogitat*, está determinado, en lo que respecta a su ser, no por la cosa, sino por el sentido de lo certum. La proposición misma, el que haya el estado de cosas expresado en ella, se encuentra bajo la regla del principio de contradicción, que es una regla sobre el poder darse juntas proposiciones. Por otra parte, visto en lo que respecta a su estado de cosas, este principio es una norma que sólo tiene una validez limitada. El principio de contradicción no vale [256] de modo absoluto, sino sólo para un contexto regional totalmente determinado, no es válido ni siquiera para el contexto ontológico-formal de las puras relaciones con algo, sino que vale sólo para las meras legalidades, tales que son todavía más formales que los algos¹. Trato este punto para señalar que tampoco esta orientación de la evidencia absoluta es suficiente para una consideración radical. La proposición: *cogito ergo sum* es el descubrimiento con el carácter de fundamentum absolutum simplex en el que Descartes reposa. Por este carácter de ser, como proposición de contenido quiditativo, se determina el sentido del ser de la *res cogitans*. La cuestión del ser de la *res cogitans* es concluida de una vez por todas. Para Descartes ya no volverá a cuestionarse porque, para él se trata sólo de, a partir de este fundamentum, mediante distintas ordenaciones posibles, a través de la deductio, llegar a nuevas proposiciones sobre el contexto del ser. Por eso, en relación al carácter del ser de lo descubierto en el que se toma la *res cogitans*, podríamos decir: el fundamento del ser es el *esse certum*. La tendencia de la investigación es, desde el comienzo, que en absoluto está en su intención proponer una cuestión del ser, en el sentido de que lo que pregunta se da tan libremente que habla desde su propio carácter de ser. Sólo puede cuestionarse lo que es buscado en tanto en cuanto satisfaga el sentido de ser que se le muestra mediante esta búsqueda: ser en el sentido del *esse certum*. Lo que se pone en cuestión en relación a las categorías del ser

¹ Cf., sobre esto, el Apéndice, suplemento 26, p. 305.

dentro de esta meditación y de la total organización de las ciencias, son las categorías que han sido aceptadas tradicionalmente y no se consideran necesitadas de ser cuestionadas y que son recibidas en una configuración que ya las separa de su origen, de manera que las experiencias a partir de las cuales surgen ya no están presentes, sino que están orientadas e interpretadas en otros contextos (cristianismo). La tendencia que está viva en Descartes es la tendencia [257] a la fundamentación de las ciencias, al desarrollo de cada vez más disciplinas; una tendencia que se convierte en un elemento especialmente característico de la historia del espíritu precisamente desde la época de Descartes. Antes, esta tendencia no era reconocida como una tendencia fundamental, mientras que hoy se ha intensificado hasta hacerse grotesca. Lo que *primariamente* está en cuestión es la *ciencia* y su posible establecimiento; *secundariamente* el ser de aquello de lo que se trata, de forma que, de hecho, el concepto del ser llega a determinarse: ser igual a ser posible ámbito para ser tratado mediante una ciencia; un concepto de ser que, de hecho, es decisivo para Husserl.

Respecto de estas determinaciones, que hemos dado resúmenes, tenemos que preguntar hasta qué punto son válidas para el ámbito de objetos de los que partíamos en nuestro preguntar: la conciencia como campo temático de la fenomenología; cómo hay que comprender propiamente esta relación entre Descartes y Husserl, si es de la clase que da derecho a que lo que, respecto del carácter de ser de la *res cogitans*, se dijo en Descartes, pueda decirse en el mismo o en superior sentido del campo temático de la "conciencia" de Husserl. He de insistir en que ustedes deben tener presente el contenido total de lo que he dicho en el curso. No tiene que ser nada más que una *correcta preparación de la confrontación* con lo que se propone en la *fenomenología de hoy* como *campo temático*.

Orientamos nuestras reflexiones comparativas hacia cinco puntos de vista: 1.º Hay que considerar la correspondencia del *camino de la duda* con lo que Husserl designa como *reducción*. 2.º La relación entre la propuesta temática del *cogito* (Descartes), por un lado, y la *conciencia* (Husserl), por otro. 3.º La cuestión por el carácter de lo *absoluto* respecto de la *res cogitans* y la cuestión por el sentido de la *carácter absoluto* de la *conciencia pura*. 4.º La concordancia del carácter de ser de la *res cogitans* como un *esse creatum* con la determinación fundamental del ser de la *conciencia pura* [258] como *ens regionale*. 5.º La *última causa que motiva* la investigación en

Descartes y la *última tendencia decisiva* de la *ciencia fundamental* en tanto que *fenomenología* de la *conciencia*.

Orientaremos la reflexión de forma que, primero, pondremos en claro la *diferencia fundamental* de ambas posiciones, para, desde ahí, ver, cómo, pese a la diferencia, se da una *comunidad* en puntos decisivos, de forma que se muestra, a pesar de las diferencias, que Husserl está dentro de una tendencia fundamentalmente acorde con la investigación cartesiana, de modo que en él la preocupación del conocimiento como *preocupación de la certeza* está, en definitiva, viva.

a) El camino de la duda de Descartes (remotio) y la reducción de Husserl

Ad 1. A primera vista, ambos caminos tienen algo en común; en verdad tanto que se podría decir que, en su fundamento, la *reducción* es lo mismo que la *remotio*. Pues respecto del punto de partida, ambas se encuentran en su casa en el mismo ámbito. Husserl, al igual que Descartes, parte del "yo en su mundo circundante". Asimismo, parece que la meta de ambos caminos es la misma, puesto que lo que importa es alcanzar el cogito como absolutum. Y, por último, es el mismo el modo de ir, ya que ambos se realizan en el sentido de una desconexión: Descartes en el modo de la *remotio*, Husserl en el modo de la *reducción*. Esta coincidencia está apoyada por el hecho de que el propio Husserl se refiere a la meditación cartesiana de la duda.

Visto más de cerca, se muestra una *diferencia fundamental*, primero sólo respecto de la *meta*. Descartes aspira a un absoluto en el sentido de que, a partir de él, quepa erigir y fundamentar todas las otras ciencias, por consiguiente, el *fundamentum* como el punto de partida para determinadas series de demostraciones. A Husserl no le importa alcanzar un fundamento para todas las ciencias, sino encontrar una ciencia [259], una ciencia nueva, que no sólo tome el *fundamentum* como punto de partida, sino que convierta el *fundamentum* mismo en tema de esta ciencia; el *fundamentum* no como aquello "a partir de lo cual" avanzar, sino como aquello "acerca de lo cual" es una ciencia. Pero esto quiere decir que Husserl adopta, respecto de todas las ciencias, una actitud totalmente distinta que Descartes. Esto quiere decir que el sentido de la desconexión es, en la *remotio* de Descartes, fundamentalmente otro. En Descartes es un desconectar y poner a un lado determinados contextos de ser y los correspondientes

modos de aprehenderlos porque no satisfacen la regla generalis. Las ciencias son vistas como inciertas y lo que cabe aprehender en ellas es visto como sometido a error. Para Husserl las ciencias no son dejadas a un lado, sino puestas delante, aceptadas en el tema fundamental buscado. La reducción tiene el sentido positivo de traer las ciencias y lo aprehendido en ellas al ámbito temático de la nueva ciencia. La reducción no tiene la tarea positiva de criticar al ente, respecto de la certeza o incerteza, sino de volverlo temáticamente apto para ser tratado en la ciencia buscada.

Por consiguiente, el *punto de partida* de ambos caminos es, de acuerdo con su sentido, esencialmente distinto. La orientación respecto de mi mundo circundante tiene lugar, en Descartes, a la luz de la pregunta crítica de si éste es un certum. En Husserl está viva la tendencia opuesta de no resquebrajar este mundo circundante, no descubrir oscuridades, sino precisamente verlo en el originario carácter de dado y ver, a la vez, mi comportamiento respecto de él. Si Husserl, dada la manera en que dirige la meditación sobre el mundo circundante, puedo verlo, es secundario. Positivamente la tendencia es: no resquebrajar, sino poner delante el ser para la posibilidad de interrogarlo de nuevo de acuerdo con el sentido de la nueva ciencia que ha de constituirse. Así, la reducción no tiene el sentido de llevar a una situación final, como en Descartes, de modo que la búsqueda se vea situada ante la nada y colocada en la nada de las posibilidades de encontrar. [260] Por el contrario, la reducción desarrolla la posibilidad de que cualquier ser sólo posible venga ante la vista; por consiguiente no nada, sino la totalidad del ser debe estar temáticamente presente en una determinada modificación.

b) El cogito de Descartes y la conciencia de Husserl

Ad 2. Ya se ha vuelto claro a partir de lo que dijimos respecto de la diferencia de los métodos, que el *cogito* de Descartes es visto de una forma distinta que el de Husserl. Descartes interroga al cogito primero en la posición del punto de partida como "mi ser" para ver si es certum, una res que satisface la regla generalis. En cambio, Husserl interroga al cogito no para ver si satisface alguna norma, sino que lo ve positivamente. Busca una estructura fundamental y la ve en lo que él denomina *intencionalidad*. Ve la *conciencia* positivamente en relación a este elemento estructural decisivo. Pero esto tiene para toda la

problemática ulterior de la conciencia una importancia decisiva. La intencionalidad misma de la conciencia no es ningún estado del ego, sino que en este "dirigirse a" está dado a la vez el hacia qué del estar dirigido. Éste es el sentido fundamental de lo que se quiere significar desde el principio con intencionalidad; por consiguiente, en la toma de postura está dado con el cogitare, a la vez, el cogitatum, como el ente en la forma en la que en cada caso viene al encuentro para acceder a él y tratar con él.

Con este descubrimiento de la intencionalidad se da expresamente por primera vez, en la historia de toda la filosofía, el camino para una investigación ontológica fundamental.

Brentano y la escolástica se mueven todavía en una fundamental confusión y tergiversación del problema. [261] Husserl ha visto positivamente algo fundamentalmente nuevo, por lo que también la investigación que convierte en tema la conciencia en los términos de este carácter suyo básico, supera de modo fundamental una dirección filosófica que gustosamente se asocia con la fenomenología: la teoría austriaca del objeto, que nunca se ha movido más allá de un nivel totalmente primitivo de reflexión. *Brentano* nunca entendió de qué se trataba propiamente y se atuvo sólo a una distinción totalmente trivial entre objeto y aprehensión. Hoy la escuela austriaca ha degenerado totalmente en logística y se ha vuelto así del todo impotente. El destino de la teoría del objeto muestra también que ella, de hecho, no comprendió nunca la necesidad de una ontología, que se convirtió en un vacío recuento de relaciones y tramas de relaciones y se volvió incapaz de ver, cuando se trataba de relaciones concretas de ser.

La diferencia entre Husserl y Descartes se muestra precisamente en lo que hace tanto Descartes como Husserl del hallazgo fenoménico del cogito me cogitare. Para Descartes el hallazgo fundamental se convierte solamente en el suelo para la obtención de una proposición ontológico-formal que satisface lo certum por su carácter de cierto, que, como tal, se convierte en el punto de partida para proposiciones de similar carácter de validez, que necesariamente no están en relación con el ser de la conciencia. A Descartes no le interesa tomar la res cogitans temáticamente; en cambio, para Husserl, este peculiar fenómeno del consciente referirse-a se convierte en el punto de partida de una comprensión básica de la reflexión. El hecho de la reflexión, no como fundamentum de una proposición ontológico-formal, sino como instrumento para el desarrollo del auténtico camino de la reflexión: "El método

fenomenológico se mueve íntegramente en actos de reflexión”². Por otro lado, se debe observar sobre qué se reflexiona: sobre la conciencia [262] con el carácter fundamental de la intencionalidad. La reflexión no es sobre los procesos psíquicos, sino sobre el modo del comportamiento respecto del mundo objetivo. Por tanto, es una tergiversación fundamental caracterizar la fenomenología de Husserl como fenomenología de los actos o como psicología trascendental, como Scheler hace. Si se hace esto, se debe tomar el concepto de acto tal como Husserl pretende haberlo entendido. Precisamente, la fenomenología no se dirige a los actos en el sentido antiguo, sino a un dominio totalmente nuevo, al modo del referirse-a, de forma que se presente el hacia qué del referirse. Mientras no tenga este suelo, seré incapaz de ver de ninguna manera, en la meditación directa del ente, algo como un carácter de ser, de aspirar a algo como una ontología. Por consiguiente, vuelvo a que, aquí, por vez primera en la historia de la filosofía, se pone de hecho la base para una investigación ontológica, de manera que se pueden dar pasos en el modo de la investigación científica y no en la forma de la mera reflexión.

c) El absolutum cartesiano de la res cogitans y la absolutidad de la conciencia pura de Husserl

Ad. 3. El *absolutum* en Descartes no quiere decir más que el *fundamentum simplex* para el punto de partida de la deducción. En Descartes, relativo quiere decir todo aquello que es deducido, que no está en el primer lugar en relación de fundamentación. Relativo para Husserl quiere decir ser un ente que se da a conocer en la conciencia, un ente que tiene en la conciencia la posibilidad de mostrarse en sí mismo. Por consiguiente, *conciencia como ser absoluto* quiere decir aquel ser en el que se da a conocer cualquier otro posible ser que tiene en la conciencia la posibilidad de mostrarse a sí mismo. Éste es el sentido de conciencia al que aspira Husserl. Que para él, en el desarrollo de la fenomenología dentro del marco de la filosofía contemporánea, [263] la fenomenología se haya transformado en una ciencia de la razón, es una cuestión secundaria, que no nos interesa en este contexto, en el que lo que nos importa es *comprender y continuar desarrollando la fenomenología como*

² E. Husserl, *Ideen I*, § 77, p. 144.

posibilidad. Pero sólo podemos continuar desarrollándola si regresamos a sus raíces vivas. Sólo si se determina la intencionalidad, es posible el método de investigación fenomenológico, pues éste es posible si, con la reflexión del acto, sobre el que se reflexiona, se presenta aquello hacia lo que se dirige la reflexión, no el objeto natural, sino el objeto en el modo de su ser mentado. Una mesa, para usar un ejemplo trivial, es tomada, en el campo de problemas de la fenomenología, no como este objeto específico, sino de tal modo que se pone en consideración el cómo de su ser-objeto: esto quiere decir que estaría presente no solamente la mesa respecto de su índole de experimentable, sino que aquí se presenta el carácter de su ser real, que también pertenece al ámbito del análisis fenomenológico.

El tercer elemento que proporciona una diferencia es la determinación del *absoluto*. La mejor manera de aclarar esto es mediante la caracterización del correspondiente relativum. El cogito es *fundamentum absolutum simplex*, en la medida en que es punto de partida para una ulterior deducción. El *fundamentum* es *fundamentum* para todo posible objeto en general como punto de partida para la demostración. Para Husserl la conciencia no es el punto de partida para una cadena demostrativa, sino la conciencia misma es *absolutum*, en el sentido de una *región del ser extraordinaria*. En el sentido del *absolutum* se encuentra el carácter de ámbito de objetos que llenan este ámbito sobre la base de su peculiar contenido quiditativo. Por consiguiente, para Descartes el cogito es únicamente el primer apoyo para fijar y abstraer una proposición ontológico-formal. A Husserl no le interesa encontrar una certeza absoluta a partir de la cual pudiera deducirse otra, sino precisamente que este [264] *fundamentum* sea tema de una ciencia. No volver la mirada desde el *fundamentum* hacia algo distinto, sino que el *fundamentum* es el tema absoluto.

d) La res cogitans de Descartes como ens creatum y la conciencia pura de Husserl como ens regionale

Ad 4. Esta diferencia se hará todavía más clara en el cuarto elemento, en la investigación del *carácter de ser* de la res cogitans y de la conciencia. La *res cogitans* está determinada como *esse creatum*. En el *esse creatum* está dado a la vez el *esse verum*, y éste, en Descartes, cae presa de una transformación en *esse certum*. El ser de la res cogitans se fundamenta, en última instancia, en el ser del carácter del *esse creatum*. La conciencia

como *conciencia absoluta* está determinada mediante el carácter de ser de ser posible región para una ciencia o un *ens regionale*. La distinción entre conciencia y ente, que se da a conocer en la conciencia es, de acuerdo con Husserl, la *distinción originaria de toda la doctrina de las categorías*. El ser como conciencia es aquello en lo que existe en algún sentido todo ser trascendente. Se trata de que la conciencia, tomada en el sentido de la estructura fundamental de la intencionalidad, es un ámbito posible del ser, en el que todo ser trascendente se da a conocer y cabe encontrarlo. Husserl pone esta distinción en la base de toda ulterior consideración del ser. Por ello, el ser como conciencia está situado, desde el comienzo, como aquel ente que proporciona el ámbito quiditativo para la ciencia fundamental que está en la base de todas las demás ciencias y las “fundamenta” de un modo peculiar. Posteriormente nos acercaremos al sentido del ser en el sentido de ser objeto posible de una ciencia, retrotrayendo el sentido de esta determinación del ser y su motivo a esa preocupación por la certeza que condujo a la determinación o no determinación del ser de la res cogitans. Antes todavía la característica de la distinción de ambas posiciones respecto de su última orientación [265].

e) El contexto que motiva en última instancia la investigación de Descartes y las tendencias finalmente decisivas de la fenomenología de Husserl

Ad 5. En el caso de Descartes, el horizonte es el del *sistema de fe católica*. Esto no sólo cabe advertirlo en el hecho de que Descartes fundamenta su meditación fundamental con la vieja ontología de la Alta Escolástica, sino que se muestra expresamente también en su escrito de dedicación a la Facultad de Teología de la Sorbona, con el que inicia las *Meditaciones*. Su objetivo es proporcionar, de una manera científica, la necesaria fundamentación racional al sistema de fe católica. Este objetivo surge de una visión del sistema de fe que exige por sí misma esta fundamentación:

Nam quamvis nobis fidelibus animam humanam cum corpore non interire, Deumque existere, fide credere sufficiat; certe infidelibus nulla religio, nec fere etiam ulla moralis virtus, videtur posse persuaderi, nisi prius illis ista duo ratione naturali probentur: Cumque saepe in hac vita

majora vitiis quam virtutibus praemia proponantur, pauci rectum utili praeferrent, si nec Deum timerent, nec aliam vitam expectarent. Et quamvis omnino verum sit, Dei existentiam credendam esse, quoniam in sacris scripturis docetur, et viceversa credendas sacras scripturas, quoniam habentur a Deo: quia nempe, cum fides sit donum Dei, ille idem qui dat gratiam ad reliqua credenda, potest etiam dare, ut ipsum existere credamus; non tamen hoc infidelibus proponi potest, quia circulum esse judicarent³.

La existencia de Dios tiene que ser fundada racionalmente, para que quien esté fuera de la fe tenga motivos para someterse a la regla de la fe. De acuerdo con esta tarea, Descartes emprende esta meditación con la pretensión, que él cree, de haber dado por primera vez demostraciones [266] totalmente válidas de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma. Se llama a la reunión total de ambos elementos fundamentales de la fe, *praeambula fidei*. Descartes se remite aquí incluso a un concilio. No cabe aclarar el objetivo de la meditación de un modo más patente que como lo hace Descartes. Por tanto, es de importancia secundaria la pregunta de hasta qué punto Descartes había escrito la epístola a la Sorbona por temor a la hoguera.

En cambio, la *reflexión más fundamental* de Husserl, que aspira a constituirse como ser absoluto en la investigación de la conciencia, se emprende con el objetivo de poner el fundamento para una *ciencia absoluta de la razón*, apoyada sobre sí misma con la absoluta justificación de la razón, y de establecer las reglas para un desarrollo del hombre perfectamente libre. Esto no excluye que lo que queda de la vieja metafísica desem-

³ Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, Epístola dedicatoria, p. 2. [AT VII, 1: “Pues, aunque a nosotros, los fieles, nos basta con creer, mediante la fe, que el alma humana no muere con el cuerpo y que Dios existe; ciertamente no parece que se pueda persuadir a los infieles de ninguna religión, ni apenas de ninguna virtud moral si no se probasen antes estas dos verdades naturales mediante la razón natural. Y como con frecuencia en esta vida obtienen mayores premios los vicios que las virtudes, pocos preferirán lo justo a lo útil si no temiesen a Dios ni esperasen otra vida. Y, aunque sea totalmente verdadero que hay que creer en la existencia de Dios porque lo enseñan las Sagradas Escrituras y, viceversa, hay que creer en las Sagradas Escrituras porque provienen de Dios: y esto porque, siendo la fe un don de Dios, Aquel que da la gracia de creer otras cosas, puede también dar la de que creamos que Él mismo existe; sin embargo, esto no puede ser propuesto a los infieles porque juzgarán que es circular”.]

peñe un papel de forma tácita en esta empresa. No obstante, la orientación fundamental de Husserl es fundamentalmente distinta y, por ello, también lo es la fundamentación puesto que es efectiva en tanto que última determinación del ser de los objetos de los que se habla.

§ 47. Husserl y Descartes: relación y tendencia fundamental unitaria a la preocupación de la certeza

Estas diferencias, que saltan a la vista en una consideración más detallada, no impiden, sin embargo, más bien lo exigen, que lo que se ha llegado a decir sobre la *determinación del ser de la res cogitans* tenga que extenderse también a la propuesta de la conciencia como campo temático de la fenomenología. Esto es tanto más exigido, cuanto que esta *misma preocupación del conocimiento* está actuando en la propuesta y desarrollo del campo temático de la conciencia. Aquí la preocupación ha abandonado su origen y se encuentra en un nivel superior de excitación, *ha obstruido y cortado el paso, de un modo todavía más radical*, a las posibilidades de que nos encontremos con el ser específico de la conciencia [267].

a) Aceptación sin discusión del cogito sum

Son características tres situaciones: 1.º Cabe observar que, aunque la reducción, en lo que hace referencia a su sentido metodológico, se distingue, de modo fundamental, de la vía de la duda, sin embargo, presupone por sí misma, precisamente, como algo evidente de suyo, el resultado de la vía de la duda. La proposición de cogito sum que surge a partir de la situación final de la vía de la duda, ahora se utiliza simplemente como una trivialidad en el punto de partida de la reflexión realizada por la reducción; y esta trivialidad se obtiene gracias a la psicología y a la teoría del conocimiento dominantes, en la medida en que están bajo la influencia concreta de la filosofía inglesa, que se remonta directamente a Descartes, y en la medida en que convierten a la conciencia misma en tema, como objeto inmediato. En Husserl el *cogito sum* no sólo *no se discute*, sino que es aceptado como *comprensible de suyo*. La conciencia es el punto de partida ni siquiera cuestionado al que toda la reducción se orienta.

b) Expresa utilización de la certitudo para la región absoluta del ser

2.º El cogito sum es aceptado sin discusión no sólo como una trivialidad, sino que el carácter de evidente de suyo se amplía en un sentido fundamental ya que esta *certitudo* es utilizada expresamente no sólo para una determinada proposición ontológico-formal que es construida sobre el cogito o para cogitaciones concretas, sino para la totalidad de este ámbito especial de objetos como tales. Ahora el cogito es propuesto como la norma expresa para la aprehensión de esta misma *región absoluta del ser*. Por consiguiente, el carácter de comprensible de suyo se amplía a la vez en este sentido fundamental [268].

c) Aceptación del cogito sum como certum para el punto de partida de la evidencia absoluta que tiene la conciencia de sí misma, como desarraigo

3.º Esta aceptación se lleva a cabo de un modo que abandona expresamente el suelo sobre el que se da el sentido y la justificación del certum esse. Simplemente cae en el olvido, no sólo primero en Husserl, sino también ya en el transcurso de toda la filosofía que sigue a Descartes. Ya no se reconoce como todo el *armazón ontológico fundamental*. Expresamente ya no se sabe nada de él. El cogito sum flota en el aire. Mientras que Descartes todavía había intentado demostrar su criterio remontándose al ser absoluto de Dios, hoy se renuncia a esto y se pretende que este criterio es absolutamente evidente de suyo. Este desarrollo encuentra expresión del modo más incisivo en una nota de Husserl (en un ejercicio de seminario): "Si Descartes hubiera permanecido en la segunda Meditación, habría llegado a la fenomenología". Esto quiere decir que, si Descartes hubiese olvidado todo el entramado fundamental del ser en el que en general el cogito se justifica, habría permanecido en lo que quiere hoy la fenomenología. La observación no está hecha a partir de una clara visión del contexto histórico, sino a partir del rechazo a que se hable, justamente al comienzo de la filosofía, de Dios y del alma. Aquí se pone de relieve qué quiere la *fenomenología* misma: *proponer la conciencia* en el sentido de la *aceptación del cogito sum como certum*, al modo de algo evidente de suyo y en la forma de la ampliación fundamental y en la manera del desarraigo, determinado de tal manera que el proponer así motivado surge de la *preocupación de la certeza*.

d) La preocupación de la certeza como preocupación del desarrollo de la ciencia

Aquí la *preocupación de la certeza* es una *preocupación del desarrollo de la ciencia*. La transformación y el nuevo desarrollo de la ciencia [269] apoyado en una ciencia puesta por delante, la transformación de la psicología y la teoría del conocimiento cartesianas en ciencia fundamental de la fenomenología de la conciencia. A la vez se vuelve evidente que, para esta preocupación en el sentido del desarrollo de la ciencia, es primario alcanzar un ámbito quiditativo que haga posible la elaboración científica. A partir de ese momento, todo ente es entendido y determinado en función de su posible capacidad como ámbito quiditativo de una ciencia que lo encuentre. De esta forma, por tanto, se obstruye en este sentido la posibilidad de que venga a nuestro encuentro el ente *como ente*, de acuerdo con su *carácter de ser*, dado que el ente viene a nuestro encuentro como posible región de una ciencia; sin embargo, frente a esto, antes se debería preguntar si el ámbito quiditativo que ofrecen las disciplinas científicas tradicionales tiene un origen auténtico a partir del mundo del ser al que pretenden supuestamente aplicarse. Debe hacerse la tematización en sentido inverso, preguntando por el ser *específico* como tal. Hay que preguntar si este ser necesita ser desarrollado para que una ciencia se le aplique a él. Sólo así puede hablarse de la posible constitución de una nueva ciencia⁴. Pero ahora, en la medida en que para nosotros hoy se da la notable situación de que, mediante el dominio de la preocupación del desarrollo de la ciencia se teorizan, de un peculiar modo, todos los ámbitos de vida y los mundos del ser, surge la tarea fundamental de ir por primera vez más allá de esta teorización para *alcanzar nuevamente, a partir de la existencia misma, la posible posición fundamental*.

⁴ Cf., sobre esto, el Apéndice, suplemento 27, p. 305.

Capítulo 11

El originario descuido husserliano de la cuestión del ser frente al campo temático de la fenomenología y la tarea de ver y explicitar la existencia en su ser

§ 48. Desfiguración husserliana del descubrimiento fenomenológico mediante la preocupación de la certeza que se deriva de Descartes

Pero la tendencia que está viva en Husserl lleva consigo ulteriores determinaciones fatales y precisamente fatales para aquello que en la investigación fenomenológica pone de relieve Husserl, porque es desfigurado por la interpretación de los resultados que se efectúa en consonancia con la preocupación de la certeza y de aquello de lo que se preocupa. Tendremos que considerar esta desfiguración de acuerdo con tres aspectos:

1. Respecto a la *intencionalidad* misma.
2. Respecto de cómo se concibe la evidencia.
3. Respecto de la determinación de la investigación fenomenológica como investigación *eidética*.

Estos tres momentos dan como resultado que, de hecho, pese a todo, el cogito sum y su certitudo están vivos en un sentido mucho más fundamental en Husserl, de modo que, en este caso, viene a *investigación expresa* menos que nunca el *carácter de ser de la conciencia*. Aquí, más bien, precisamente todo interés es desviado a desarrollar una ciencia fundamental y a considerar el ente, desde el inicio, respecto a su adecuación en tanto que tema de esta ciencia fundamental. Ser, en el sentido de *ser una región para la ciencia* obstruye aún más la posibilidad de dejar que el ente venga a nuestro encuentro en su carácter de ser [271].

Se le debe *dar la vuelta* a esta tendencia (fundada en el dominio de la idea de ciencia de hoy día), puesto que necesariamente tenemos que ver que este punto de partida no es un punto de partida originario. De hecho, Husserl toma el concepto de conciencia simplemente a partir de la psicología cartesiana y la teoría del conocimiento kantiana. Con ellas se transmiten la totalidad de las categorías fundamentales con las que se caracteriza a la conciencia; categorías que, por su parte, no deben su origen a un análisis de este ser en el sentido de la investigación de su carácter de ser específico.

Por consiguiente, en la medida en que tiene que justificarse la tarea de convertir a la conciencia en tema, tenemos que preguntarnos: ¿cuál es el ser específico que se convierte aquí en un ámbito quiditativo?¹ Desde aquí, desde el tratamiento

¹ Cf., sobre esto, el Apéndice, suplemento 28, p. 305.

correcto de la tendencia de una temática correcta, el camino debe retroceder a la necesidad de determinar el contenido quiditativo de una región mediante el *retorno a su carácter pre-regional*. Esta tendencia surge del dominio de la preocupación de la certeza en el modo específico de llevarse a cabo la preocupación del desarrollo de la ciencia.

a) Intencionalidad como específico comportamiento teórico

Esta preocupación de la certeza lleva, pues, a *desfigurar* de un modo peculiar aquello que —a pesar de todo ese poner entre paréntesis en una perspectiva tradicional— ha producido de *positivo* la fenomenología: 1.º Con respecto a la *intencionalidad* en la medida en que, menos explícita que implícitamente, siempre se la entiende como *específico* comportamiento *teórico*. Es característico que la intencionalidad se traduzca la mayor parte de las veces como mención, que se hable de un mentar volitivo, de amor, de odio, etc. Mediante este uso fijado [272] se cuela de puntillas una determinada preconcepción de la dirección de la mirada en todo análisis intencional. Esto se muestra expresamente en que, de hecho, se es consciente en general de que el *mencionar teórico* proporciona el *fundamento* de toda relación intencional de una cierta complejidad, de que todo juicio, todo querer, todo amar está fundado en un *representar*, que proporciona lo deseable, lo odioso, lo amable, etc. Esta transformación se encuentra en el hecho de que el estudio predominante de la intencionalidad se orienta hacia lo *intencional en el conocer mismo*. Es una tergiversación metódica establecer una simple analogía entre la investigación de las vivencias emocionales y el conocer. Es una tergiversación característica porque en ella se lleva a cabo la aceptación de las estructuras que se obtuvieron cuando la meditación tenía una dirección totalmente distinta. También el *ente*, en la medida en que, por principio, tiene que ser estudiado en su inmediato darse, es tomado en una específica *concepción teórica*. El ente encuentra su ejemplificación en el ente real qua cosa. Sólo este ente qua cosa de la naturaleza, en tanto que fundamento de todas las diferentes posibilidades de ser, se convierte en la base para la determinación de la cultura, de la historia, etc., de modo que al ser en el sentido de la naturaleza se le sobrepone un valor. Por consiguiente, también dentro de la *construcción de la región del ser* se mues-

tra el predominio de la preocupación de la certeza en la actitud respecto del conocer teórico de la naturaleza.

b) Evidencia como evidencia de aprehensión
y evidencia de determinación del conocer teórico

2.º En la interpretación de la *evidencia*. La evidencia desempeña dentro del método de la fenomenología un papel fundamental, sobre todo en virtud de la relación con el cogito de Descartes. Hay que decir que lo que Husserl dice sobre la evidencia sobrepasa con mucho todo aquello que se haya dicho alguna vez sobre ella y que, por primera vez, se ha situado el asunto sobre [273] el suelo apropiado². Por último, se interpreta la evidencia en su modo de llevarse a cabo como coincidencia de lo mentado y lo captado en sí mismo. Este traer a coincidencia algo mentado con algo dado intuitivamente constituye la evidencia. La propia evidencia está sometida a normas por la incontestabilidad y la controversia análogamente a como el cogito sum lo es por el principio de contradicción. La evidencia es una evidencia específica de *aprehensión* y de *determinación*, que es transferida análogamente a los restantes modos de comportamiento y sus evidencias, de manera que Husserl ve que todo ámbito de objetos tiene, en correspondencia a su contenido quiditativo, una evidencia específica; frente a esto, la *auténtica* cuestión de la evidencia, en un sentido fundamental, sólo comienza con la pregunta por la evidencia *específica* del acceso a un ser y del descubrimiento de este ente, en quedarse en un ser que se ha hecho accesible y mantenerse en él. Únicamente dentro del fenómeno así aprehendido tiene la evidencia teórica su puesto. En Husserl, la evidencia está determinada por su concepto de verdad.

c) Reducción eidética de la conciencia pura bajo
la guía de determinaciones ontológicas ajenas
a la conciencia

3.º El predominio de la preocupación de la certeza se pone de relieve en que, respecto del campo temático "conciencia", se permanece en las determinaciones de la *ontología tradicional*,

² Cf., sobre esto, el Apéndice, suplemento 29, p. 305.

más aún, en las de la *lógica formal*. El ámbito de la conciencia pura es, en la medida en que se alcanza mediante el proceso de la reducción trascendental, primero, en tanto que conciencia pura, simplemente la unicidad de la corriente de conciencia de un determinado ser individual. Pero, así, no es todavía propiamente el ámbito posible de una ciencia. Lo que interesa es obtener proposiciones científicas, y no proposiciones que hablen de esta o de aquella conciencia pura. Hay que determinar en general la conciencia pura. [274] La conciencia trascendental cae presa de una ulterior *reducción*, la *eidética*. Tienen que ser puestos de relieve los *caracteres genéricos* de las distintas vivencias, la conciencia en general determinada por el carácter fundamental de la "intencionalidad" y, después, los distintos *géneros fundamentales*. La división metódica está guiada por las *determinaciones ontológicas*: *género*, *especie*, *singularidad eidética*, *diferencia específica*: *categorías*, que tiene su suelo concreto y que *sobre un ser como la conciencia no dicen nada*. En este predominio de la preocupación de la certeza no hay que asombrarse de que, dentro del desarrollo del método de la investigación de la conciencia pura se volviese posible algo como la idea de la mathesis de las vivencias. Ya este hecho muestra con qué fuerza está viva la tendencia cartesiana de la ciencia. En *Ideas*, Husserl deja todavía en el aire la cuestión de si las descripciones de la conciencia pura son posibles por medio de una mathesis de las experiencias³. Hoy se ha hecho real y toda la intensidad del trabajo husserliano se concentra en encontrar en el cogito un punto de partida todavía más radical que el que logró Descartes, para desde él encontrar la mathesis de las vivencias, y determinar puramente a priori las posibilidades puras de las vivencias. El principio fenomenológico "a las cosas mismas" ha experimentado una *interpretación totalmente determinada*. "A las cosas mismas" quiere decir: a ellas en la medida que se ponen en cuestión como tema de una ciencia. De esta manera, aquí se pone de relieve que él se cierra el paso a aquello que quiere ya que restringe la consideración al campo del carácter regional del ente mismo.

Por consiguiente, al proponer la conciencia como el campo temático de la investigación fenomenológica en el auténtico sentido, se cierra el paso a lo que busca toda filosofía. La conciencia es la región de las vivencias. El vivir mismo, como la totalidad de las vivencias, está determinado, en

³ E. Husserl, *Ideen I*, p. 141 [§ 75].

tanto que región quiditativa de estos [275] hechos concretos. No se llega a comprender la *vida misma en su ser auténtico* ni a responder a la *cuestión del carácter de su ser*. Toda filosofía de la humanidad, toda filosofía del espíritu, de la vida, de la cultura es un singular *lucus a non lucendo*. Se quiere hacer una filosofía acerca de la existencia, sin tener que preguntar por ella.

§ 49. Investigación de la historia del origen
de las categorías como presupuesto para un ver
y un determinar la existencia

Alguien podría decir que la preparación para obtener esta comprensión intuitiva nuestra fue muy prolija y que, por otra parte, el resultado es muy insuficiente. A este respecto, tenemos que decir: la comprensión intuitiva del descuido constatado sería una tergiversación si se lo quisiera entender como resultado. Alcanzar sólo una opinión sobre la doctrina de Husserl sería la cosa más carente de importancia del mundo. Lo que importa es la situación objetiva que está en la base. Tenemos que tener presente un estado de cosas: que la elaboración de lo que hoy se propone, en un sentido decisivo, como tema de la filosofía, está bajo la influencia de una tendencia determinada y que, también dentro de la fenomenología no es suficiente con referirse a un mero mirar las cosas y a entregarse a ellas. Podría ser que todo esto esté cargado con un montón de prejuicios. Para *llegar a las cosas mismas*, tienen que *ser liberadas* y el mismo liberarles no es poner en libertad un impulso momentáneo, sino una investigación fundamental. *El ver debe ser desarrollado*, y esta tarea es una tarea tan difícil que no puede ser superada fácilmente, porque nosotros estamos, como en ninguna otra época, impregnados por la historia y tenemos asimismo una conciencia de la multiplicidad de la historia.

Ni de lejos hemos llevado a cabo la preparación para lograr una comprensión intuitiva del descuido, puesto que nosotros sólo hemos seguido *una vía*: [276] el conocer y la preocupación del conocer o su correlato: la verdad. Estas relaciones son todavía para nosotros hoy de las más accesibles. Mucho más difícil es, sin embargo, la relación que se da entre el *ser no teórico* del hombre y lo que se designa como *bonum*. Como si la meditación de estas relaciones pudiera fácilmente

ponerse en analogía, aquí no se ponen en cuestión otras relaciones, la teología cristiana y el desarrollo del dogma. Se muestra también que de la misma forma que lo ἀληθές degenera en verum y certum, lo ἀγαθόν sufre hasta el presente un característico proceso de degeneración. Respecto de esta relación pondré de relieve lo más importante en el curso sobre Agustín y en el análisis de los conceptos agustinianos de summum bonum, fides, timor castus, gaudium, peccatum delectatio. En Agustín se centran las distintas posibilidades de forma que de él parten las influencias en la Edad Media y en la Época Moderna.

Pero incluso esta historia de degeneración no es suficiente para alcanzar la auténtica situación para ver las conexiones de las que hablamos. Ambas determinaciones básicas tienen que ser retrotraídas a la *ontología griega*, y tienen que ser tomadas en consideración en la medida en que desarrollan una determinada psicología, una teoría de la vida, o como quiera que se la designe. Sólo una investigación, tan fundamentalmente orientada, de la específica *historia del origen de las categorías* nos pondría en situación de, liberados de las determinaciones categoriales que han surgido en un campo totalmente distinto, ver la existencia *como tal*, a partir de *experiencias concretas*, y determinarlo categorialmente. Ustedes mismos ven que lo que hemos obtenido es, de hecho, algo exiguo y sería una tergiversación tomar lo obtenido en el sentido de una filosofía. No importa alcanzar una filosofía; a quien lo desee, hay que aconsejarle que evite seriamente los caminos de esta investigación. La investigación misma [277] que plantea esta tarea, está fuera de lo que se designa como filosofía en el sentido usual. Sólo se plantea la tarea de desarrollar el *suelo* para algo como esto. En esta tarea se corre el peligro continuo de embarrancar y quedar varados.

Si lo que, de este modo, se ha elaborado es negativo en un determinado sentido, entonces debe también decirse que, pese a ello, se ganó algo positivo gracias a la identificación del descuido. Hemos guiado la identificación del descuido mediante el hecho de mostrar el carácter específico de la preocupación y determinar la preocupación como un modo de la existencia. Incluso este resultado positivo entra en consideración sólo como contribución a la clarificación de la situación específica de la interpretación. Cuanto más transparente es la situación a partir de la que se efectúa la interpretación, tanto más se amplía la posibilidad de poner y de ver lo histórico.

§ 50. *Recapitulación de los caracteres tratados de la preocupación del conocer y mostración de la existencia misma de acuerdo con algunas determinaciones fundamentales*

Queremos tratar de resumir lo que hemos obtenido gracias a la consideración respecto del *ser de la preocupación* y hacernos presente lo que, en los distintos *caracteres de la preocupación*, se daba a conocer como un modo de ser de la existencia en cuanto tal, lo que se ve en estos caracteres de la preocupación, en especial en los de la *preocupación del conocimiento*, acerca del *carácter de ser de la existencia*. En relación a esta recopilación y posterior interpretación de la preocupación como un cómo de la existencia, llegaremos a una relación fundamental entre el ser de la preocupación misma y aquello de lo que nos preocupamos en esta preocupación, aquello que propiamente está en la preocupación, la existencia como tal. Con ello, alcanzamos una comprensión más originaria de la relación, [278] que ya en *Descartes* vino a nuestro encuentro explicada de un modo más apresurado y formal: a saber, que la conciencia es un ente que es en el modo del *tenerse-a-la-vez-que*. *Husserl* toma este hecho como la base para elaborar el camino, el método mismo de la investigación fenomenológica. Vemos aquí una determinación peculiar del ser de la preocupación y, con ella de la existencia misma, en la medida en que la preocupación es un cómo de la existencia.

En la apelación de la fenomenología "a las cosas mismas", "cosa" quiere decir el ente en la medida en que en su carácter se encuentra una región posible para una ciencia. Se ve cada ente mediante una ciencia, lo estético, por ejemplo, mediante la historia del arte, tal como pueda existir objetivamente. Por consiguiente, el principio tiene aparentemente una tendencia radical. Sin embargo, en la forma en que es *interpretada*, se cierra el camino y no lo deja libre. El dejar libre la existencia no es algo evidente de suyo y no se da sin más porque se deje simplemente de lado los prejuicios visibles a una ojeada. Por consiguiente, surge la tarea de *explicitar la existencia en su ser*, pero primero hay que desarrollar y asegurar el punto de partida para esta tarea. Esta tarea no es la metódica, sino la de una investigación concreta. Desde el comienzo de esta consideración introductoria, hemos dirigido la mirada a un determinado fenómeno de la existencia: el *conocer*, y lo hemos determinado como preocupación del conocer. La caracterización de los distintos conceptos de verdad desde el ser en el modo del ser-descubierto hasta el ser-

verdadero en el sentido del valor y de su explicación está unida con el ser del que cabe decir la verdad como proposición y validez. Ésta es un ramal en el fenómeno fundamental que está desde el comienzo a la vista y es designado como Existencia.

Un paso mucho más importante de la investigación se refiere a lo *ἀγαθόν*. Hay que someter a una consideración crítica en qué medida estas relaciones se logran a partir de una mirada a la existencia. Estas dos investigaciones, orientadas a lo *ἀγαθόν* y lo *ἀληθές* son, por su parte, retrotraídas a un [279] contexto más originario del ser: aquel que trataba la ontología griega. En la medida en que toda investigación es retrotraída ahí, por consiguiente, en definitiva, al ser del hombre, puede asimismo designarse este proceso como antropología, pero, en este caso, no en el sentido del análisis histórico-expositivo de *Dilthey*, sino una investigación que, por principio, apunta a las relaciones categoriales. Cuando intentamos *recapitular el recorrido realizado*, y lo hacemos dirigiendo la mirada expresamente a la preocupación del conocer como un modo de la existencia y, así, a la existencia misma, y prestando atención a en qué medida los caracteres que se explicitan respecto de la preocupación se determinan como caracteres del ser de la existencia, *recapitulamos el camino en el sentido de que tomamos la identificación del descuido como mostración de la existencia misma de acuerdo con sus determinaciones fundamentales*. Lo que en esta identificación aparece no debe ser buscado como resultado y teoría, sino que el modo propio y único de la reflexión sobre lo conseguido consiste en hacerlo fructífero para el desarrollo de la base en la que ha de llevarse a cabo la investigación concreta, para aguzar la mirada para aquello que está delante, para interrogar a la existencia respecto de sus categorías de ser. Cuanto más originariamente se desarrolle la situación y más transparente se vuelva para sí misma, tanto más visible y comprensible se vuelve lo que tiene que ser sometido a una interpretación. Solamente en este sentido metodológico tiene que tomarse lo que aquí se pone de relieve. Hay que decir, que determinamos formalmente la preocupación al señalarla en tanto que cómo de la existencia. La preocupación es tomada en una concreción determinada como preocupación del conocimiento. Tenemos, ahora, que traer a la mente de forma concreta estas dos determinaciones: *preocupación en tanto que cómo de la existencia en la preocupación del conocer* [280].

a) Tres grupos de caracteres de la preocupación por el conocimiento reconocido y su determinación unitaria

Para este propósito, nos limitamos a un carácter del ser de la preocupación que hemos alcanzado en la mostración del carácter fundamental de la preocupación: el ser de la preocupación de la certeza como *ser-que-descubre*. Sólo en relación a esto, interpretaremos los caracteres de la preocupación puestos de manifiesto como caracteres de la existencia. Hay que recordar que: 1.º El *ser-que-descubre* fue tomado como movimiento primario de la preocupación de la certeza. 2.º El *mantener* lo que se descubre. 3.º El *dar forma* a lo que se mantiene. 4.º El *comprometerse* con aquello a lo que se ha dado forma. 5.º El *perdersé* en aquello con que se ha comprometido la preocupación.

Vimos antes que la preocupación de la certeza puede caracterizarse como *descuido* y *entrampamiento*, que la preocupación de la certeza se mantiene en el peculiar movimiento, que en él la existencia misma se sale del camino. En este paso hemos dejado la interpretación. No pasamos a ver los caracteres de descuido y entrampamiento relativos a la existencia. Lo que ahora importa es poner de relieve la preocupación de la certeza en la concreción de su movimiento como *ser-que-descubre* en relación a sus *específicos caracteres de preocupación* y comprenderlos como caracteres del ser de la existencia. La explicación que ahora hay que dar tiene una insuficiencia consistente, por su parte, en que se lleva adelante si las concretas relaciones que deben ponerse ante la vista a partir de la interpretación de lo ἀγαθόν.

Hemos de enumerar los caracteres de la preocupación que han surgido a partir de la interpretación de la preocupación de la certeza en consonancia con su *ser-que-descubre*. Tres de ellos ya han sido distinguidos y prescindiremos de ellos en el transcurso de la reflexión que caracterizará los restantes.

El *primer grupo* es: el *encumbrarse* de la preocupación de la certeza en su regulación, el *encumbramiento* como un [281] *captarse erróneamente*. Se da a la vez que estas determinaciones el *tranquilizarse*, en la medida en que el certum esse es desviado, como posibilidad de ser, al esse creatum en tanto que bonum y, de este modo, es asegurado mediante el ser creado. El cuarto carácter es el de *enmascaramiento*.

El segundo grupo abarca los caracteres del transponer, la *maduración de la carencia de necesidad* de seguir preguntando por el carácter de ser y el *caer presa*. El tercer grupo abarca los caracteres de *cerrar el paso* y *extraviarse*.

Cada uno de estos tres grupos se remonta a un carácter específico del ser de la preocupación por la certeza.

α) Encumbrarse, captarse erróneamente, tranquilizarse y enmascaramiento como lejanía del ser

Ad 1.º En el primer grupo, la preocupación de la certeza se muestra como encumbrándose a sí misma de modo que se extravía en una parada totalmente determinada que determinamos como *lejanía del ser*. A la preocupación de la certeza le interesa primariamente la *validez* y la *constricción*; pero aquello de lo que es válido, el ente mismo, no viene primariamente ante la vista, no se le hace justicia. A la vez, sin embargo, al ser del conocer no se le interroga en sí mismo respecto de su ser y no se le perturba en su ser. Parece como si esto fuera el caso y lo parece precisamente gracias al buscar. No obstante, esta eversio, este aparente trastornar toda posibilidad de conocimiento, se realiza sobre el fundamento de un *previo tranquilizarse* por ser el certum esse asegurado como bonum. La eversio y el recorrer el camino de la duda es el peculiar *enmascaramiento* que la preocupación de la certeza se proporciona a sí misma, en el sentido de que lo que le importa, de hecho, es una radical fundamentación. Mediante este enmascaramiento la preocupación se sitúa erróneamente donde quiere. Se proporciona a sí misma el aspecto de una cientificidad radical, de preocuparse del desarrollo de la ciencia, entendiéndola como [282] *validez* y *constricción* universales respecto de todo ente. La preocupación de la certeza se detiene, pues, en el modo del enmascaramiento, en la constricción de lo que puede ser dicho del ente de forma pública y conforme a la época, sin que se tenga primariamente presente el ente como tal. Todo es visto según la idea de la ciencia, de la reforma de la ciencia según la idea de lo certum. Caracterizo esta detención de la preocupación como su *lejanía del ser*, tanto del *ser del mundo*, como con mayor razón del *ser de la existencia en cuanto tal*.

β) El transponer, la maduración de la carencia de necesidad y el caer presa como ausencia de la temporalidad de la existencia

Ad 2.º El transponer y la *maduración de la falta de necesidad*, que contiene en sí mismo el momento del descuido, caracterizan un nuevo momento del ser de la preocupación. Gracias a

que la preocupación de la certeza se detiene en la validez y en preocuparse de las proposiciones constrictivas, y gracias a la ciencia ha llegado a ser considerada, así, se *transpone*, de manera definitiva, el acceso al ser, puesto que se considera que pasa por la ciencia. De aquí resulta que, desde el comienzo, la preocupación que así se ha detenido se vuelve *carente de necesidad*, en el sentido de que no interroga en absoluto a aquello con lo que trabaja (todo el *fundamentum* de la antigua ontología) acerca de su capacidad y su origen, no le pregunta por la capacidad de que esta preocupación de nuevo se ponga a su tarea. Pero esto quiere decir que la tradición no es vista en absoluto como tradición. Si *lo que* es considerado por una tradición, y *cómo* es considerado, está a la vista, entonces la tradición es explícita. En la medida en que esto no es así, si lo tradicional se acepta de tal modo que se acepta todo el trabajo de fundamentación, entonces se muestra que la tradición no está a la vista. En la medida en que la tradición viene desde el pasado, en la medida en que la visibilidad del pasado le falta al presente y no viene a la vida, ocurre que *están ausentes* distintas características de la *temporalidad de la existencia*. [283] Esto se muestra por el hecho de que Descartes comprende el cogito sólo como *res cogitans*, como una multiplicidad de cogitaciones, una multitud de cosas unidas gracias al ego, en la que no se habla lo más mínimo de una *duración temporal entre el nacimiento y la muerte*. La preocupación de la certeza es a la vez, en tanto que preocupación por la certeza, el preocuparse de que la temporalidad esté ausente. Pero esto quiere decir: no encontrar la existencia como tal. La preocupación de la certeza es el transponer el ser.

γ) Cerrar el paso y extraviarse como nivelación del ser

Ad 3.º El último grupo citado, el *cerrar el paso* y el *extraviarse*, da, junto a la *lejanía del ser* y el *ausentarse de la temporalidad*, una tercera determinación del ser de la preocupación de la certeza: la *nivelación del ser*. En la medida en que la preocupación de la certeza como preocupación de la validez y la constrictión de la proposición efectúa su detención en el desarrollo de la ciencia, el ente es entendido como un determinado todo de regiones posibles, encontrable mediante una multiplicidad de ciencias. Todo ser, desde el comienzo, es puesto como multiplicidad de regiones del ser, encontrable mediante proposiciones válidas. Aquí se encuentra el que la existencia como tal

esté situada erróneamente en el mismo campo unitario del ser que el ente. Mediante esto, la preocupación de la certeza y, claro está, unida a la preocupación de la ciencia, *cierra el paso*, en un sentido expreso, a la posibilidad de que el ser de la existencia pueda ser encontrado en su propia posibilidad, de acuerdo con su ser, *antes de* esta primaria clasificación. La preocupación de la certeza *extravía* la pregunta por el ser y la reemplaza por la pregunta por el ser-objeto para la ciencia. Dentro de esta dirección fundamental del preguntar se vuelve decisivo todo preguntar del ser. En lo que toca a la existencia esto significa que la misma preocupación de la certeza reduce todo ser a uno y el mismo plano [284].

b) Huida de la existencia ante sí mismo y descubrimiento de su ser-en-un-mundo, enterramiento de la posibilidad de que venga a nuestro encuentro, retorcimiento como movimiento fundamental de la existencia

Estos tres caracteres, la *lejanía del ser*, la *ausencia de la temporalidad* y la *nivelación*, hay que verlos juntos como *determinación fundamental de la existencia misma*. Hay que preguntar cómo se muestra en esta determinación la existencia como tal. 1.º Estos tres caracteres de la preocupación de la certeza, la certeza misma como un modo de la existencia, da a conocer la existencia como aquello que *está en fuga ante sí mismo*, de forma que, fugándose ante sí mismo, se preocupa a la vez de otras cosas, de la posibilidad de encubrir la existencia. 2.º La huida ante la existencia misma y el *enterramiento de sus posibilidades de ir al encuentro de sí misma*. En este movimiento fundamental de la existencia se muestra ahora el hallazgo fundamental del que se ha tratado anteriormente. Se pone de relieve que la preocupación, en la medida en que es salir en pos de algo que a ella le preocupa, en el preocuparse de algo, se preocupa a la vez de su propia existencia y, a decir verdad, aquí, en el modo de la huida ante la existencia: se preocupa a la vez del enterramiento de la propia existencia, de hacer imposible un encuentro con ella. El co-preocuparse del ser de la preocupación, en el preocupante salir en pos de algo, es el mismo fenómeno que *Descartes* tomó como ocasión, en tanto que cogito me cogitare⁴, para una proposición ontológico-formal, que *Husserl* desarrolló,

⁴ ["Pienso que pienso."]

en tanto que reflexión, como un camino especial de acceso a la conciencia. Para nosotros se muestra aquí un peculiar movimiento fundamental de la existencia misma. Pero este movimiento vale para cada preocupación concreta. Este carácter fundamental, que es uno de los puntos de orientación para una interpretación fundamental de la existencia, lo designamos terminológicamente como *retorcimiento*. Con esto se pretende decir que, desde el comienzo, no puede tomarse *primariamente* la existencia mediante el fenómeno de la intencionalidad. El fenómeno de la intencionalidad, desde el comienzo, está dirigido a ver algo en dirección a algo.

Qué significa que la estructura de ser de la existencia se encuentra en la estructura [285] del retorcimiento, es lo que queremos aclarar más de cerca de partir de la comprensión más aguda que pueda alcanzarse del ser del específico movimiento del ser en tanto que ser-que-está-en-huida ante sí mismo. Puesto que aquí se trata de la preocupación de la certeza, certeza que está en pos de la comprensión del mundo, esto significa que cada comprensivo ir en pos de algo, determinar el ser-qué del mundo siempre en algún sentido es, expresamente o no, la co-determinación del ser del conocer como tal. Cada ser que comprende, cada conocer, es, visto desde el fenómeno fundamental del retorcimiento, interpretación de la existencia misma. Pero esto quiere decir: el ser de la existencia, en el sentido del modo de ser de la preocupación de la certeza, está en huida ante sí mismo, con respecto a su ser conocido, a su interpretación. Lo que rehuye la preocupación es la existencia en la posibilidad de su ser-conocida y de su interpretación. Ser, en el sentido de *ser-en-un-mundo* quiere decir *estar-descubierto*, estar *visible* en un mundo. El *carácter de descubierta de la existencia* es ante lo que la preocupación está en huida. Un intento que no ha llegado a su madurez es lo *ἀληθές* de la ontología griega. Esto *ἀληθές* es una mirada de los griegos al carácter de descubierta, pero fue encubierta de nuevo por los mismos griegos. Queremos hacernos conscientes de lo que esto quiere decir, del hecho de que la existencia misma está en huida ante sí misma y, respecto de su determinación fundamental de *estar-descubierta*, del *visible ser-en-un-mundo*. Al mismo tiempo, el fenómeno del carácter de estar-descubierto proporciona la ocasión de comprender de forma más aguda aún la determinación de en qué medida la *historicidad* es una determinación fundamental de la existencia misma.

Hay que mostrar cómo, sobre la base de los caracteres puestos de relieve de la preocupación, pueden determinarse deter-

minados momentos del ser-conmovida propio de la existencia misma y, claro está, determinados en relación a ella. Hemos dividido los caracteres de la preocupación, en tanto que preocupación de la certeza en tres grupos y, partiendo de cada uno de estos tres grupos, hemos visto un *específico movimiento*. El ser del conocer, en tanto que preocupación de la certeza se detiene en una peculiar lejanía del ser, esto quiere decir, en un estado que [286] no permite que el conocer caracterizado así, se aproxime al ser, sino que interroga cada ente respecto de su carácter de posible ser-cierto. La preocupación del conocer de la certeza, encuentra tranquilidad en la certeza misma. El segundo grupo: el transponer, el desarrollo del carácter de la ausencia de necesidad, el movimiento de la preocupación como ausencia de la temporalidad. El momento característico de esta vinculación es la relación de este ser con la tradición. Precisamente esta preocupación del conocer, a la que le importa el hallazgo de un fundamento, acepta, sin ninguna crítica posterior, la totalidad de las determinaciones ontológicas que le ofrecen al ser mismo de esta preocupación su suelo. De esta forma, se muestra la tradición completa a partir de la cual la preocupación del conocer ha desarrollado este ideal de la ciencia como ya no hecha suya de manera originaria. En la medida en que está ausente un expreso hacer suya la tradición, esto quiere decir que el ser mismo del conocer no es transparente en lo que respecta a sus propias posibilidades de ser. Pues sólo allí donde un ser se ve en su lugar, puede la tradición que le invade hacerse explícita. El último grupo de caracteres determina entonces el momento posterior del movimiento, lo que nosotros caracterizamos como nivelación del ser. Todo ente es visto sobre un plano fundamental de ser unitario, el interés decisivo es dictado por la ciencia, por la temática de la ciencia. El ente es visto a partir de la idea de la sistemática de la ciencia. Desde ella, se divide el ente mediante una multitud de regiones. De esta forma se mueven ya todas las determinaciones del ser y, especialmente, las de la existencia a un grado que ya no tiene la capacidad de plantear auténticas preguntas sobre el ser, sino solamente va en pos de conceptualizaciones y proposiciones sobre él. Estos caracteres describen el ser del conocer, a saber, el ser del conocer como un modo de la existencia misma.

Puesto que el conocer, en los aspectos mencionados, se ha alejado del ente como tal, y en especial del ser de la existencia, por consiguiente, [287] de sí mismo, esta moción caracteriza el movimiento de huida de la existencia ante sí misma. El movimiento de la huida de la existencia ante sí misma es una huida

que no se aleja simplemente de la existencia hacia la específica morada de la ciencia. A la vez que esta huida ante sí misma, la existencia se preocupa de extraviarse de sí misma. Mediante esta ontología se vuelve imposible que la existencia qua existencia pueda venir al encuentro de sí misma. Una determinada ontología es desarrollada por la preocupación de la idea de ciencia y queda establecida como la única posibilidad de la interrogabilidad de la existencia. La tendencia del enterramiento de la existencia misma.

En la medida en que se caracteriza este momento del ser-en-huida de la existencia, se muestra un fenómeno fundamental de la existencia, que caractericé como retorcimiento. Aquí se encuentra el hecho de que el ser en el sentido de la existencia no se caracteriza mediante un "algo se relaciona con algo", yo me relaciono con un objeto. Más bien, este fenómeno quiere decir que el ente al que se quiere apuntar con "conciencia" es un ente que, en su estar-puesto hacia el mundo se co-preocupa de su propia existencia. No es necesario que se presente una reflexión expresa sobre el yo. En la cosa en la que uno se afana, se encuentra un preocuparse de la existencia misma. Donde falta la reflexión, el fenómeno se muestra en un sentido más propio. Precisamente entonces se hace visible que este retorcimiento es una peculiar inclusión del auténtico ser de la preocupación en aquello de lo que se preocupa, se hace visible en que esto penetra la existencia en su ser. De acuerdo con el sentido de este ser, aquello de lo que se ocupa es ella misma. Aquí luchamos con una especial dificultad del lenguaje porque la existencia es un ente tal que, fundamentalmente, en la medida en que tiene que ser determinado ontológicamente de forma adecuada, no puede ser determinado como un ser que se tiene, sino como aquel ser que se es. Aquí se encuentra ya una interpretación totalmente determinada del ente como lo existente y muestra este carácter una posibilidad de ser de la existencia. El ente que se es, es el ente que lleva en sí la posibilidad [288] de convertirse en "yo soy". No obstante, esta posibilidad no necesita encontrarse explícitamente en la existencia, ciertamente la existencia va en pos de cerrar el paso a esta posibilidad.

Este fenómeno fundamental del retorcimiento, un fenómeno fundamental que fue determinado durante mucho tiempo como reflexión, es visto aquí de forma concreta y ciertamente en una pre-mirada a la estructura de ser de la existencia en cuanto tal. Este fenómeno tiene para nosotros el carácter de una clave metódica puesto que, a partir de este fenómeno, el carácter fundamental de la conciencia, la *intencionalidad*, es recortado y

llevado de vuelta a sus límites, a los límites de su función de interpretación. A la vez, este fenómeno es la base estructural sobre la que se vuelven explícitos fenómenos tales como la alegría, el terror, la tristeza, la angustia; fenómenos que no son considerados adecuadamente si se determinan como intencionalidad. No puedo comprender el fenómeno de la angustia como un estar-relacionado-con-algo, sino que es un fenómeno de la existencia misma.

c) Facticidad, amenaza, extrañamiento, cotidianidad

Con relación al fundamento concreto es importante que se mantenga ante la vista la base para el *posterior desarrollo y caracterización* del movimiento de la preocupación de la certeza como huida de la existencia ante sí misma en el modo del encubrir. La preocupación de la certeza huye ante la existencia en la medida en que está en la posibilidad de ser conocida. La huida del conocer ante la existencia misma es la huida del conocimiento ante la existencia en el carácter de su posible *transparencia, interpretación, descubrimiento*. La existencia es en el carácter de ser-descubierto, es ser en un mundo. Este fenómeno tiene el carácter de ser del ente que es en el cómo del ser-en-un-mundo en tanto que ser en el ahí⁵. De una piedra también decimos que existe o que está ahí, pero está ahí en el círculo de mi mundo, de mi ser, que es en el mundo en el modo del *tener-visible-el-mundo*. Tener visible quiere decir el ser-co-visible del ente que es en el mundo. [289] Esta co-visibilidad se expresa en el ahí. La existencia es aquí y ahora, en la *respectividad*, es *fáctica*. La facticidad no es una concreción de lo universal, sino la determinación originaria de su ser específico como existencia.

Si miramos más de cerca el fenómeno de la huida de la existencia ante sí misma en el modo del *encubrir*, el cómo se interpreta el sentido de la existencia en esta huida del ser ante sí mismo, se pone de manifiesto que la existencia es de tal modo que se *defiende de sí misma*. Este defenderse-contra-sí-misma no es una contingencia de la existencia, sino que constituye su ser. Aquello contra lo que se defiende, la *amenaza*, se encuentra en la misma existencia. La amenaza contra la que se defiende la existencia, se encuentra en el hecho de que *es*. *Que es* es la amenaza de

⁵ [Recuérdese que la expresión alemana que traducimos por ahí es Da, sustantivación del adverbio da. Este adverbio, a modo de prefijo, entra a formar parte de la expresión Dasein, que traducimos por existencia y del verbo dasein, existir.]

la existencia misma. Este fenómeno de la amenaza, con atención al defenderse, lo vemos en el modo de la huida y del encubrir, en la especial limitación de la preocupación de la certeza.

Si ahora planteamos la pregunta de contra qué se defiende la existencia y cuál es propiamente la amenaza ante la que huye la existencia, entonces obtenemos el índice de la reflexión del *hacia dónde* de la huida y del ser del huir. La preocupación de la certeza caracteriza el ser de la existencia como un ser que lo que tiene que hacer es desaparecer en un *tranquilizarse*. En esta tendencia de la preocupación de la certeza se encuentra la preocupación del tranquilizarse del ser del conocer mismo. Para el concreto hacerse visible tenemos que recurrir a las dos posibilidades: la *preocupación de la curiosidad*, la del conocer, que ha guiado especialmente el conocer griego. Al conocer le interesa *no volverse extraño en el ente*, estar en él como en su casa, en el modo de la existencia asegurada. Pero puesto que la familiaridad en el mundo es aquello hacia donde la huida huye, esto no quiere decir nada más que: *ante lo que* la existencia huye en el modo de la *preocupación de la certeza*, es el *extrañamiento*. El extrañamiento es la auténtica amenaza bajo la que está la existencia. El extrañamiento es la amenaza que está en la existencia en sí misma. El extrañamiento se muestra en la [290] *cotidianidad* de la existencia. Este fenómeno del extrañamiento no tiene nada que ver con la soledad, con el no poder formar parte del grupo, lo que le impide a uno hacer esto y aquello. Tan pronto como la existencia se pierde en la reflexión sobre sí misma, se vuelve invisible. Se la transpone cuando se comprende la existencia en el sentido de una personalidad. El extrañamiento, si nos preguntamos qué es, no es *nada*, dónde está, *en ningún lugar*. Se expresa en la huida de la existencia ante sí misma como la huida a la familiaridad y el tranquilizarse⁶.

⁶ Cf., sobre esto, el Apéndice, suplemento 30, pp. 305-308.

Apéndice

Suplementos al curso a partir de los manuscritos de Helene Weiss y Herbert Marcuse