

EMILIO LIAÑO

LA OPERACIÓN
DE LA GENERALIZACIÓN
Y DE LA NEGACIÓN

VOLUMEN 2

EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

LA OPERACIÓN DE LA GENERALIZACIÓN Y DE LA NEGACIÓN

Volumen 2
En la filosofía contemporánea

Emilio Liaño

© Santander, 2025. Emilio Liaño

Edición personal

Diseño de la portada: Juan Porta

Número de registro: O00019981e25P0013924

Depósito legal: SA 164-2025

Esta obra en formato electrónico es para uso exclusivo de quien lo haya descargado. Por favor, remitan a posibles interesados a www.filosofarhoy.es donde también están disponibles otras obras del autor.

Se prohíbe la reproducción parcial o total de esta obra, sea cual sea el medio, sin la aprobación por escrito del titular de los derechos.

Índice

Introducción.....	7
La filosofía después de Hegel	7
Capítulo 1. La generalización en Dilthey	9
1. El pensamiento de Dilthey	9
2. Lo general como fundamento.....	17
3. El uso de la generalización	22
3.1 La teoría del saber	22
3.2 La generalización	27
3.2.1 La representación	31
3.2.2 La noción de estructura.....	32
3.2.3 El juicio	35
4. La generalización en la historia	39
4.1 La regularidad en lo viviente	40
4.2 El método comparativo	42
4.3 El horizonte vital.....	43
4.4 El hombre como ser histórico	46
5. La conciencia y la presencia.....	49
El principio fenoménico.....	55
6. Conclusiones.....	58

Capítulo 2. La generalización en Husserl	61
1. Rasgos del pensamiento de Husserl	62
1.1 Conocimiento <i>a priori</i> y conocimiento empírico	71
1.2 La ciencia de la ciencia.....	78
2. La fenomenología.....	87
2.1 Los actos cognoscitivos.....	96
2.1.1 La abstracción sensible y la abstracción categorial	97
2.1.2 El acto y el objeto	105
2.1.3 Los actos cognoscitivos y la significación.....	108
2.1.4 El marco de la teoría cognoscitiva.....	111
2.1.5 Otros aspectos de los actos cognoscitivos.....	114
2.2 La intencionalidad	118
2.2.1 La representación	123
2.2.2 La expresión	127
2.2.3 Los modos de intencionalidad.....	137
2.2.4 El núcleo de la intencionalidad.....	142
2.3 La conciencia	146
2.3.1 La reducción fenomenológica.....	148
2.3.2 La reflexión.....	159
2.3.3 El objeto y la objetividad	167
2.3.4 La cuestión del comienzo.....	176
2.3.5 El tiempo en la unificación de la conciencia	182
3. La generalización	195
3.1 Posición fundamental de la generalización.....	195
3.2 Rasgos de la generalización	203
3.2.1 La formación de los objetos generales.....	204
3.2.2 Tipos de generalizaciones	207
3.2.3 La semejanza y la igualdad	212

3.2.4 La indeterminación	217
3.2.5 La extensión.....	218
3.2.6 El género y las especies	221
3.2.7 La regresión al infinito.....	228
3.2.8 Otros aspectos de la generalización	231
3.3 La posibilidad	236
3.3.1 La posibilidad y el hecho	239
3.3.2 La posibilidad y la ciencia	241
3.3.3 La posibilidad y la generalización	242
3.4 El número y el conjunto.....	248
3.5 La interrogación.....	253
4. La distinción de realidad y pensamiento	258
4.1 La oposición entre realidad y pensamiento.....	259
4.2 Las esferas del ser.....	262
4.3 El desdoblamiento del ser.....	269
4.3.1 La realidad como posicionamiento	269
4.3.2 El objeto y la cosa como entidades reales.....	274
4.3.3 El ser y la evidencia	275
4.3.4 La superación del solipsismo ontológico.....	279
4.3.5 Lo real sensible y lo ideal categorial	281
4.3.6 El ser trascendente y el ser inmanente.....	283
4.4 Hacia las cosas mismas.....	288
5. Conclusiones.....	300
Capítulo 3. La generalización en Heidegger.....	311
1. El pensamiento de Heidegger.....	311
2. El conocimiento.....	318
2.1 La teoría del conocimiento	319

2.2 La generalización	326
2.3 La igualdad.....	335
2.4 La intencionalidad	339
2.4.1 La estructura del sujeto y la intencionalidad.....	342
2.4.2 La intencionalidad y la trascendencia	345
2.4.3 La intencionalidad y Kant	349
2.5 La articulación del tiempo.....	351
2.6 La presencia mental.....	359
2.6.1 El mundo	361
2.6.2 La apertura en la presencia	366
2.6.3 El ser y la presencia	373
2.6.4 La presentificación.....	377
2.6.5 Indicios de una antropología trascendental.....	381
3. El número y la posibilidad	383
3.1 El número	383
3.2 La posibilidad	388
4. La cuestión del ser.....	390
4.1 La circularidad como fundamento	391
4.2 El ser y la generalización	398
4.3 Los existenciales	405
4.4 El sentido del ser	408
4.5 El abandono del pensamiento	414
4.6 La diferencia ontológica	419
4.7 La trascendencia	426
4.8 La interrogación y el ser	434
5. Conclusiones.....	438
Capítulo 4. La negación en Adorno	445

1. El pensamiento de Adorno.....	445
1.1 Carácter ético de su filosofía	445
1.2 Pensadores que influyen en su obra	448
1.3 Carácter antisistemático de la filosofía.....	454
2. La dialéctica	457
2.1 La mediación en el conocimiento.....	458
2.2 La relación sujeto-objeto en el conocimiento.....	464
2.3 El rechazo de la identidad	466
2.4 La negación.....	471
2.5 La objetividad	478
2.6 La dialéctica negativa	479
3. Conclusiones.....	488
Capítulo 5. La generalización en Fabro	493
1. El pensamiento de Fabro	493
1.1 La síntesis tomista.....	497
1.2 La fenomenología.....	501
1.3 El olvido heideggeriano del ser	502
2. La teoría del conocimiento	504
2.1 El conocimiento sensible.....	506
2.1.1 Los sensibles	506
2.1.2 Los sentidos internos.....	510
2.1.3 La cogitativa	515
2.2 La percepción.....	521
2.3 El conocimiento intelectual.....	530
2.3.1 Las operaciones cognoscitivas.....	531
2.3.2 Los grados del conocimiento	539
2.3.3 La intencionalidad	543

2.3.4 El conocimiento de lo singular y del universal	553
2.3.5 La conversión al fantasma	563
2.3.6 El conocimiento del alma.....	569
2.4 La generalización	573
2.5 La conciencia	583
3. El ser	590
3.1 La participación	594
3.2 El encaje de las nociones fundamentales.....	602
La causalidad trascendental y la causalidad predicamental.....	620
3.3 El ser y la generalización	627
3.4 Las dificultades terminológicas	634
3.5 El conocimiento del ser.....	636
4. Conclusiones.....	644
Epílogo.....	647
1. La generalización en el pensamiento contemporáneo.....	647
2. La objetivación de la generalización	652
2.1 Objetivación desde el espacio	653
2.2 Objetivación desde el tiempo.....	654
2.3 Objetivación desde la funcionalidad	655
2.4 Objetivación desde otras instancias.....	656
3. La progresión en el uso de la generalización.....	657
4. La presencia mental.....	661
5. El principio de conciencia.....	665
Bibliografía y abreviaturas	671
A) Obras de Polo.....	671
B) Obras de la filosofía contemporánea	672
C) Obras de otros autores	677

Introducción

La siguiente publicación es el final de una investigación doctoral acerca de la operación de la generalización. El proyecto inicial incluía esta parte que ahora voy a tratar, pero que no fue posible en su momento por el exceso de tamaño que acabó teniendo la tesis. El estudio de la generalización se ha realizado analizando las aportaciones de los filósofos más importantes de la filosofía griega, medieval y moderna. Inicialmente también estaba prevista la aparición de esta operación en los filósofos contemporáneos, pero el exceso de extensión de la tesis nos obligó a dejar fuera este último capítulo. Una vez finalizada la tesis me ha parecido oportuno acabar este proyecto para tener una visión global del uso que ha tenido la generalización en un arco que cubre toda la historia de la filosofía.

La filosofía después de Hegel

El último autor estudiado en la tesis fue Hegel. Este pensador es de gran relevancia porque para muchos ha sido el mejor exponente de lo que ha dado de sí la filosofía a partir del nuevo impulso que le impartió Descartes. En Descartes hemos visto un uso muy particular de la generalización en el que esta operación se ve mezclada con intereses metafísicos como es la definición de la sustancia. En Hegel, el uso de la generalización, más bien de la negación, se hace sistemático para encontrar un desarrollo coherente de toda la filosofía. Para Hegel, toda la realidad encuentra un hueco en su sistema; Hegel es un filósofo de la totalidad. Esto le hace muy peculiar porque implica que su sistema es totalmente correcto o sino es un sistema fallido.

¿Cómo se puede hacer filosofía después de Hegel? Desde luego rechazando a Hegel por completo como por ejemplo hacen los neotomistas. En este caso, Hegel no aporta nada a la filosofía y su pensamiento no altera el recorrido histórico filosófico. Desde esta perspectiva he querido incluir un autor del siglo XX, Cornelio Fabro, para ver el uso de la generalización en su pensamiento.

En el lado opuesto tenemos a filósofos que han desarrollado su pensamiento en continuidad con Hegel. Aquí hemos presentado a Adorno, un filósofo que continúa la dialéctica en Hegel. Este autor nos va a permitir analizar mejor las posibilidades de la negación que fueron propuestas por Hegel.

Un tercer camino es aquél que no rechaza totalmente a Hegel, pero tampoco lo acepta en bloque. Este último camino no es fácil de entender porque Hegel como tal no lo admite. O estás con Hegel o estás contra él. En estos autores que no rechazan a Hegel es normal retroceder hasta Kant por aportar este unos elementos que dan cierto juego al desarrollo de la filosofía. Dentro de este grupo hemos comenzado por Dilthey de forma introductoria como nexo respecto a Hegel. Después continuó mi desarrollo con Husserl y finalizo la investigación con Heidegger. Ciertamente hay otros autores que podrían encontrar su hueco en este trabajo porque son muchos los grandes pensadores que han seguido este tercer camino y que, sin ser estrictamente hegelianos, son claramente deudores de la filosofía moderna.

Vamos a comenzar la exposición por este tercer camino para continuar después con Adorno, en el que se investiga con más detalle su concepción de la negación, y finalizando con el uso de la generalización en Fabro.

Capítulo 1. La generalización en Dilthey

Dilthey es un filósofo de la segunda mitad del siglo XIX y primera parte del siglo XX, que se ha especializado en las llamadas ciencias del espíritu, es decir, aquellas ciencias que se contraponen a las ciencias de la naturaleza. Entre otros, Dilthey escribe un libro titulado *La introducción a las ciencias del espíritu*¹, y un artículo con el epígrafe de *Fundación de las ciencias del espíritu*².

1. El pensamiento de Dilthey

Dilthey es un autor preocupado por la fundamentación de las ciencias del espíritu. En Kant hemos visto un intento de fundamentación de las ciencias, pero que se centraban únicamente en las matemáticas y en la física, más exactamente en la mecánica. Dilthey asume la tarea de extender esta fundamentación a las ciencias no matemáticas o que tienen que ver con el hombre. Para ello, el punto de partida es la filosofía moderna en la cual tiene más sentido la fundamentación de las ciencias una vez que la realidad como fundamento ha desaparecido. En este sentido, Dilthey rechaza la posibilidad del conocimiento metafísico del mundo. “La filosofía no puede conocer la esencia del mundo mediante un sistema metafísico y demostrar la validez universal de este conocimiento; (...)”³. También vemos que toma una postura crítica respecto al conocimiento en el cual tiene un peso importante el error: “En el curso de su

¹ Dilthey, W., *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México 1949, 2ª edición.

² Artículo recogido en Dilthey, W., *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México 1944. En adelante, Dilthey, *El mundo histórico*.

³ Dilthey, W., *La esencia de la filosofía*, Editorial Losada, Buenos Aires 2003, 2, III, 3, 168.

análisis del proceso mental el nacimiento del error tiene su lugar lo mismo que su eliminación; el proceso del conocer no podría ser descrito ni explicado en su nacimiento sin este eslabón intermedio del error y de su supresión”⁴.

Dentro de las fuentes de su pensamiento, la filiación kantiana de Dilthey es bastante clara:

“Desde Platón nadie ha hecho una aportación mayor que Kant en lo que respecta la justificación del pensamiento ante sí mismo, que ha constituido la tarea más urgente de la moderna filosofía alemana. Descubrió el método crítico cognoscitivo, que descende de la universalidad y necesidad del saber a las condiciones que en el sujeto pensante hacen posible la ciencia, y encontró como condición más general la facultad sintética que reúne en una unidad sistemática la diversidad de lo dado. Hizo ver de modo irrefutable que la experiencia y la ciencia empírica se originan únicamente gracias a la fuerza sintética del pensamiento y, por otro lado, que este pensamiento sólo puede llegar a conocimientos válidos dentro del ámbito de lo empírico. Y por encima de estos resultados positivos, legó a la filosofía una concepción tan universal del problema del valor cognoscitivo de los supuestos contenidos en la ciencia empírica como no la había ofrecido antes que él ningún investigador, y además aportó la teoría de los conceptos que forman parte del saber tales como forma, intuición, esquematismo, intuición intelectual, anfibolía de los conceptos reflexivos, ideas de la razón, antinomias en la región de lo absoluto, principios regulativos, postulados”⁵.

Y a continuación, como un progreso dado por la *Crítica de la razón práctica*, añade: “Aparece así una conexión creada por Kant que ha ejercido la mayor influencia sobre la época. Porque aquí encontramos el primer germen de una historia del espíritu humano fundada sobre una conexión necesaria suya. Al sobrepasar el intelecto las fronteras de lo experimentable cae, según la gran concepción kantiana, en contradicciones en la región de lo absoluto: aparece como algo imposible la metafísica como ciencia de Dios, del mundo y del alma. Sólo en el campo del comportamiento práctico encontramos un absoluto en la ley moral que nos abre un acceso al orden trascendente de las cosas”⁶. Dilthey

⁴ Dilthey, *El mundo histórico*, 11.

⁵ Dilthey, W., *Hegel y el idealismo*, Fondo de Cultura Económica, México 1944, 53. En adelante, Dilthey, *Hegel y el idealismo*.

⁶ Dilthey, *Hegel y el idealismo*, 55.

reconoce como un avance de Kant el afirmar la imposibilidad de hacer una ciencia sobre lo absoluto, región esta que, como veremos, tiende a comprometer el desarrollo de la historia.

Dilthey observa la necesidad de una teoría del conocimiento, y ve en el intento de Kant un buen comienzo para realizar esta tarea. “Si existiera una “teoría del saber” reconocida por todos, no habría más que aplicar esa teoría a las ciencias del espíritu. Pero semejante teoría es una de las disciplinas científicas más jóvenes; Kant fue el primero que abordó el problema en toda su amplitud; el intento de Fichte de sintetizar las soluciones de Kant en una teoría completa fue prematuro, y en la actualidad los diversos ensayos de solución se enfrentan en este terreno de manera tan irreconciliable como en la metafísica”⁷. No obstante, no se debe pensar que Dilthey sea un filósofo kantiano porque también presenta su divergencia, sobre todo, en cuanto plantea una actitud filosófica rígida, aunque esta haya sido ciertamente crítica:

“La idea fundamental de mi filosofía es que hasta ahora el filosofar no se ha fundado nunca todavía en la experiencia total, plena, sin mutilaciones; por tanto, en la realidad entera y completa.

Seguramente, la especulación es abstracta; incluyo en ella -en oposición al culto de Kant hoy dominante- también a este gran pensador; llegó de la metafísica escolar a Hume, y no son su objeto los hechos psíquicos en su pureza, sino las formas vacías, ahuecadas por la abstracción metódica del espacio, el tiempo, etc., y la autoconciencia es sólo la conclusión, no el punto de partida de su análisis”⁸.

Para Dilthey, Kant, quien logró fundamentar la matemática y la física, no ha podido hacer lo mismo con las ciencias del espíritu:

“Kant partió de los fundamentos que para el tratamiento del problema del conocimiento residen en la lógica formal y en la matemática. La lógica formal de la época de Kant veía en las últimas abstracciones lógicas, en las leyes del pensamiento y en sus formas, el último fundamento lógico para la legitimidad de todas las proposiciones científicas. (...). Pero la cuestión es si resulta posible una teoría del conocimiento de la historia, que él no ofreció, dentro del marco de sus conceptos”⁹.

⁷ Dilthey, *El mundo histórico*, 6-7.

⁸ Dilthey, W., *Teoría de las concepciones del mundo*, Revista de Occidente, Madrid 1974, 89. En adelante, Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*.

⁹ Dilthey, *El mundo histórico*, 216.

Con respecto a Hegel, Dilthey lo considera un elemento clave para la ciencia de la historia.

“*Conexión histórica*. Hegel plantea el problema de encontrar una conexión de conceptos que la eleve a conciencia. (...).

Aquí tenemos la intelectualización de la historia. Porque no sólo es conocida mediante conceptos, sino que estos conceptos constituyen su esencia, y en ello descansa su conocimiento adecuado. Han sido descubiertos, al fin, el espíritu y la historia. Y no ofrecen misterio alguno”¹⁰.

Si con Kant se desbloqueaba la posibilidad de una ciencia del espíritu, con Hegel se crean los conceptos y conexiones que permiten desarrollar correctamente dicha ciencia. Para Dilthey, el espíritu objetivo de Hegel expresa la plasmación del espíritu en la materia de donde se obtiene el material con el que se construye la ciencia del espíritu: “Ahora podemos decir que todo aquello en lo cual el espíritu se ha objetivado constituye el campo de las ciencias del espíritu”¹¹.

Sin embargo, aunque Dilthey proponga a Hegel como un elemento clave en el fundamento de las ciencias del espíritu, es también crítico con respecto a este autor: “Hasta ahora he designado esta objetivación de la vida con el nombre de espíritu objetivo. La expresión feliz y profunda se debe a Hegel. Pero es menester distinguir con precisión el sentido diferente del de Hegel en que yo la empleo. Esta diferencia afecta tanto al lugar sistemático que corresponde a concepto cuanto a su objetivo y a su amplitud”¹². También, esta vez haciendo referencia a la historia, Dilthey dice: “Frente a esta dirección del idealismo alemán, la aportación genial de Hegel, en lo que respecta a la historia, se ha visto postergada. Su posición metafísica sucumbió a la crítica de la teoría del conocimiento”¹³. Dilthey se contrapone a Hegel en que (Dilthey) propone un conocimiento de la realidad que no tiene fin: “El proceso de captación comprende siempre estos dos momentos: la satisfacción, fundada en la identificación de lo conceptual y lo predicativo con las vivencias, y la insatisfacción de no poder agotarlas. A este tenor los fallos de la captación psíquica consisten, sobre todo, en la ilusión de creer que se ha recogido todo el contenido de las vivencias en

¹⁰ Dilthey, *El mundo histórico*, 283.

¹¹ Dilthey, *El mundo histórico*, 172.

¹² Dilthey, *El mundo histórico*, 172.

¹³ Dilthey, *El mundo histórico*, 137.

una determinada dirección de la formación conceptual”¹⁴. Esto le lleva a Dilthey a afirmar que el conocimiento de la totalidad de Hegel es inadmisibles porque implicaría una paralización del pensamiento por la falta de nueva realidad por conocer y, por tanto, la imposibilidad del desarrollo propio de lo histórico. “La doctrina de los principios se manifiesta dentro de su escuela como algo rígido, duro, de un carácter cerrado, con pretensiones de verdad definitiva y, por lo tanto, incapaz de desarrollo”¹⁵. Dilthey afirma que el sistema hegeliano es intemporal, e incapaz de dar razón de la temporalidad por ese mismo déficit de su planteamiento. “Y así tenemos el insostenible esquema del sistema: un reino ideal que contiene, en relaciones lógicas intemporales, la ley del desarrollo del mundo. Y, fundándose en él, el real desarrollo del espacio-temporal. Las relaciones lógicas son atemporales y el tiempo no se puede seguir de ellas, así que los esfuerzos de Hegel son en vano, y como en el desarrollo cósmico se mezclan las relaciones atemporales de sus “momentos” y la secuencia temporal, se produce así una confusión intolerable”¹⁶. Señalamos como una interesante crítica esa (con)fusión de lo atemporal de los momentos y la secuencia temporal de lo físico, cosa esta última, que luego va a estar en la base de la historia según Dilthey.

Podemos añadir, respecto a Hegel, que Dilthey sostiene otras fuertes críticas a su sistema¹⁷: “También es una ilusión pretender llegar de una categoría a otra sin echar mano de la intuición, así, por ejemplo, del ser y del no-ser al devenir, mediante la mera contraposición de esas dos ideas. Desde el ser se puede llegar, tan bien o tan mal, lo mismo a la cantidad que a la cualidad. La lógica subjetiva puede colocarse, tan bien o tan mal, en otro lugar que no sea el que ocupa en la tercera parte de la lógica. (...). Lo mismo ocurre con el medio que se utiliza para resolver esta cuestión falsamente planteada, a saber, el método dialéctico, que es totalmente inutilizable, como ha demostrado de manera convincente Trendelenburg”¹⁸. Esta crítica de Dilthey sobre la arbitrariedad de la dialéctica hegeliana ya fue analizada en el primer volumen, en los apartados 3.2 (La dialéctica) y 3.3 (La negación) del capítulo 7, donde planteé

¹⁴ Dilthey, *El mundo histórico*, 38.

¹⁵ Dilthey, *Hegel y el idealismo*, 272.

¹⁶ Dilthey, *Hegel y el idealismo*, 236.

¹⁷ Aunque Dilthey también presenta una divergencia de ideas con respecto a Kant, sin embargo, no he visto críticas tan duras como las que reprocha a Hegel.

¹⁸ Dilthey, *Hegel y el idealismo*, 245-246.

una serie de deficiencias del método dialéctico propuesto por Hegel, y en el cual mostraba esa incoherencia en la necesidad del recorrer dialéctico que Hegel afirmaba. Otro comentario de Dilthey en el que insiste en la crítica de la dialéctica: “Pero la fatalidad del sistema residía en la artificiosidad del método dialéctico, que transcurre monótono a través de toda su sistemática, descuidando y violentando todo campo de naturaleza peculiar”¹⁹. Estoy de acuerdo con Dilthey en que la dialéctica, al ser el método para definir los aspectos de la realidad, si no es (un método) correcto, acaba ‘violentando la naturaleza de la realidad’. Añadimos otro texto en el que critica a la dialéctica: “Con el método dialéctico de Hegel se obtura el paso de la diversidad de la vida histórica y, por su parte, los enemigos de la formación conceptual sistemática dentro de la vida histórica dejan inmersa la riqueza de la existencia en una profundidad vital irrepresentable”²⁰. Este último texto muestra que Dilthey no ve en la dialéctica hegeliana un método científico que permita la fundación de la ciencia histórica. En concreto, la dialéctica hegeliana no es capaz de recoger el concepto de ‘vida’ en su profundidad, el cual está en la base de la historia²¹.

Dilthey es profundamente antimetafísico, y esta postura surge por su radicalidad en proponer el método histórico como fundamental:

“La *conciencia histórica* nos retrotrae más allá de la tendencia de los metafísicos a un sistema unitario universalmente válido, más allá de las diferencias -condicionadas por ella- que separan a los pensadores y, por último, de la agrupación de esas diferencias en clasificaciones. La conciencia histórica toma como objeto propio el antagonismo -efectivamente existente- de los sistemas en su conjunto. (...). Muestra cómo todo el trabajo conceptual de la metafísica no ha conseguido avanzar un solo paso hacia

¹⁹ Dilthey, *Hegel y el idealismo*, 254.

²⁰ Dilthey, *El mundo histórico*, 182.

²¹ Otro texto de Dilthey que critica a Hegel desde el concepto de ‘vida’: “Pero los supuestos sobre los que montó Hegel este concepto no pueden mantenerse ya. Construyó las comunidades (*Gemeinschaften*) sobre la voluntad general racional. Hoy tenemos que partir de la realidad de la vida; en la vida opera la totalidad de la conexión anímica. Hegel construye metafísicamente; nosotros analizamos lo dado. Y el análisis actual de la existencia humana nos llena a todos con el sentimiento de la fragilidad, del poder del impulso oscuro, del sufrimiento en las tenebrosidades y en las ilusiones, de la finitud en todo lo que es vida, también en ese punto en que surgen de ella las formaciones más elevadas de la vida común. Por eso no podemos comprender el espíritu objetivo por la razón, sino que tenemos que tornar a la conexión estructural de las unidades de vida, que se prolonga en las comunidades”. Dilthey, *El mundo histórico*, 174-175.

un sistema unitario. Así se ve finalmente el antagonismo de los sistemas metafísicos *fundado en la vida misma*, en las experiencias vitales, en las actitudes ante el problema de la vida. En estas actitudes se funda la multiplicidad de los sistemas y a la vez la posibilidad de diferenciarlos en ciertos *tipos*. Cada uno de estos tipos afecta al *conocimiento de la realidad, la valoración de la vida y el establecimiento de fines*²².

La conciencia histórica pone al hombre en su sitio, es decir, en su finitud. La infinitud de Hegel no es más que un desiderátum al que ha llegado después de haber puesto los conceptos en el plano eterno de lo abstracto, y de haber rechazado la novedad de lo que está por venir. “De este modo, el desarrollo de la conciencia histórica destruye, de un modo aún más profundo que la contemplación del antagonismo de los sistemas, la creencia en la validez universal de cualquiera de las filosofías que han intentado expresar de un modo concluyente la complexión del universo mediante una complexión de conceptos. La filosofía no ha de buscar en el mundo, sino en el hombre, la coherencia interna de sus conocimientos”²³. En este caso, ‘filosofías’ es sinónimo de metafísicas. La conciencia histórica impide postular una filosofía como un conocimiento completo de la realidad porque esta realidad es creciente, o sea, no dada totalmente en ninguna de las fases de la historia²⁴.

La apuesta de Dilthey a favor de la historia es muy seria hasta llegar a decir que el hombre se puede definir como un ser histórico: “El individuo, como soporte y representante de las “comunidades” que en él se entretienen, disfruta y capta la historia en que nacieron. Comprende la historia porque él mismo es un ser histórico”²⁵. Esta es una cuestión en la que nos detendremos más adelante.

Aunque sea clara la postura antimetafísica de Dilthey, esto no debe hacernos pensar que rechaza la realidad: “El ruido que un enfermo de fiebre refiere a un objeto a sus espaldas constituye una vivencia que, en todas sus partes, lo

²² Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, 60-61.

²³ Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, 40.

²⁴ Dilthey, en su actitud antimetafísica, llega a rechazar la posibilidad de una filosofía de la historia: “En este planteamiento del problema tenemos que se sobrepasa toda experiencia y se llega a una metafísica vacía de la historia; con esto quiero decir que rechazo la filosofía de la historia, pues tanto esa afirmación como la contraria de una meta determinable en el desarrollo de las naciones o de la humanidad no pertenecen a la ciencia”. Dilthey, *El mundo histórico*, 310.

²⁵ Dilthey, *El mundo histórico*, 175-176.

mismo la existencia del ruido que la referencia al objeto, es real”²⁶; o este otro texto donde plantea la realidad desde una perspectiva más lógica: “Las relaciones categoriales propias del sistema del conocimiento de la realidad son: realidad, cosa, propiedades, estados, acción, pasión. Este conocimiento de la realidad constituye el fundamento para todas las determinaciones de valor”²⁷. Creo que, en este punto, Dilthey difiere de Kant. “Si la vivencia es real como hecho de conciencia lo es también cada parte contenida en la misma. Y toda “representación” señala algo real en la medida en que ha sido adecuadamente hecha”²⁸. En Dilthey, la cosa en sí kantiana no tiene razón de sí y es un concepto metafísico tan poco válido como cualquier otro (concepto metafísico). Para Dilthey lo conocido es real tal como lo conocemos; la falsedad está en los constructos metafísicos que elaboramos en nuestro pensamiento. Hay que reconocer que para la ciencia histórica no es tan relevante afirmar lo que las cosas sean (metafísicamente); te puedes atener a los hechos tal como los entiendes. En este sentido podríamos decir que Dilthey, metafísicamente hablando, retrocede (desde Kant) a una postura más parecida a la de Locke (tajante distinción de realidad y pensamiento) o a la de Ockham.

²⁶ Dilthey, *El mundo histórico*, 31. Otro texto en el que Dilthey expone claramente su antimetafisicismo a favor de su historicismo: “1. Negativo y purgativo: la metafísica es imposible, lo mismo como trascendente que como científica. Con esto queda excluida la reducción de la conciencia a ningún dogmatismo. (...).

3. *Positivo*: la filosofía pertrecha mediante la autognosis y el análisis de todo el complejo de la vida histórica y social para la aprehensión de la vida, la comprensión de la historia y el dominio de la realidad”. Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, 109-110.

²⁷ Dilthey, *El mundo histórico*, 82.

²⁸ Dilthey, *El mundo histórico*, 33. Otro texto con un sentido similar: “Todo conocimiento de la realidad descansa en la conciencia de la realidad de la autopercepción y en el reconocimiento de realidad a los objetos que se presentan en la percepción sensible”. Dilthey, *El mundo histórico*, 79. No obstante, añadimos que Dilthey también mantiene una actitud crítica frente a la realidad externa. Una visión complementaria en este aspecto puede ser encontrada en su obra *Psicología y teoría del conocimiento* donde se plantea explícitamente la cuestión de la realidad externa y los fundamentos para la creencia de dicha realidad. Ver Dilthey, W., *Psicología y teoría del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México 1951², 131 y ss. En adelante, Dilthey, *Psicología y teoría del conocimiento*. En cualquier caso, para mí es indudable el carácter realista de Dilthey que, por otra parte, es coherente con su investigación sobre la historia.

2. Lo general como fundamento

En Dilthey observo que la generalización se encuentra en el mismo núcleo de la filosofía o fundamento, término, este último, que utiliza mucho. Esto no es nuevo porque en Kant ya vimos que la generalización estaba presente en unas de sus obras metafísicas juveniles²⁹. Dilthey sostiene que hay un conocimiento válido para todos los hombres: “La dialéctica de Fichte constituye, en la parte general de la doctrina de la ciencia, el método mediante el cual el sujeto filosófico se posesiona de las determinaciones fundamentales de la conciencia, que son valederas para todos los seres racionales, y descubre además la conexión de sus condiciones”³⁰. Esta posición de Dilthey no sorprende porque es la propuesta de la modernidad, y no solo de la modernidad, sino de toda la filosofía desde sus comienzos, aunque siempre haya habido pensadores que no acepten esta validez universal del conocimiento. Dilthey piensa que la tarea primordial de la filosofía es encontrar la validez universal del conocimiento: “La tarea suprema de toda filosofía reside en este aseguramiento de un saber con validez universal. Porque el progreso del género humano se halla condicionado en los tiempos modernos por su dirección a través del conocimiento científico y es menester definir y justificar la seguridad de ese conocimiento frente al sentimiento obscuro, frente a la arbitrariedad de lo subjetivo y frente al espíritu escéptico que se alía a los dos”³¹. En este punto, Dilthey sí que se inserta plenamente en la modernidad, la cual está desde Descartes en una constante búsqueda de la certeza de lo que conocemos. Por tanto, vemos que lo primero en la filosofía es encontrar la validez universal, lo cual coincide para Dilthey con el fundamento: “Esta tarea la resuelve, por consiguiente, la filosofía primeramente al fundamentar, es decir, como teoría del saber”³². Ya hemos dicho que para la filosofía, sobre todo a partir de Kant, fundamentar es encontrar en el pensamiento lo que no nos está permitido buscar en la realidad por su carácter opaco. Creo que es importante resaltar esta identificación que Dilthey establece entre el fundamento y la teoría del saber. Desde mi postura, esta identificación es errónea porque el fundamento es una parte de la teoría

²⁹ El texto de Kant es *Disertaciones latinas* que analizamos en el apartado 1 del capítulo 7 del primer volumen.

³⁰ Dilthey, *Hegel y el idealismo*, 57.

³¹ Dilthey, *Hegel y el idealismo*, 214.

³² Dilthey, *El mundo histórico*, 10.

del conocimiento, en concreto la tercera operación de la vía racional. Estoy de acuerdo con Dilthey en el papel importante de la teoría del conocimiento³³, pero también que lo primordial en la filosofía es la metafísica. No obstante, tal vez sea cierto que, a día de hoy, una tarea prioritaria en la filosofía sea profundizar en la teoría del conocimiento, también para facilitar el acceso a la metafísica.

Ahora bien, ¿qué tiene que ver la validez universal y el fundamento con la generalización? El fundamento, en principio nada, salvo cuando se mezclan la vía racional con la vía generalizante. La validez universal, sin embargo, es más próxima a la generalización. Ya hemos visto a lo largo de la tesis que el término universal tiende a ser usado con el sentido de lo general. En Dilthey encontramos esa conexión entre la filosofía, lo universal y lo general: “La teoría general de la ciencia es el tema de la filosofía actual, dondequiera que aspira a la seguridad del saber. Hoy vemos universalmente”³⁴. El tema de la filosofía es una teoría general de la ciencia. Lo propio de la ciencia es su generalidad pues esta está en la base del conocimiento: “La comprensión cae bajo el concepto general del conocer, entendiéndose por *conocer*, en el sentido más amplio, aquel proceso en el cual se busca un saber de validez universal”³⁵. En Dilthey la generalización está en la base del conocimiento, a diferencia de nuestra investigación donde la generalización es una operación más del conocimiento. Otros textos donde se observa este rasgo de la generalización en el pensar son: “La propiedad más general del pensar, que encontramos en todos los campos de su actividad, se puede designar con las expresiones síntesis, enlace, relación (...)”³⁶, donde el pensar se puede caracterizar de acuerdo a unas propiedades generales; o este otro: “Porque ésta es la regla suprema a que está sometido todo juicio: por su contenido debe estar contenido en lo dado según las leyes formales del pensamiento y según las formas de éste (...)”³⁷, donde los juicios están sometidos a leyes formales o reglas. Vemos el lugar privilegiado en el que se encuentra la generalización dentro del pensamiento de Dilthey: “Con esto se determina la generalización que ha de llevar a cabo actualmente la filosofía;

³³ Toda esta investigación de mi tesis está enmarcada en la teoría del conocimiento y, en efecto, creo que todavía no se le ha dado la suficiente atención.

³⁴ Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, 118.

³⁵ Dilthey, *El mundo histórico*, 337.

³⁶ Dilthey, *El mundo histórico*, 84.

³⁷ Dilthey, *El mundo histórico*, 147.

alcanzar una etapa más alta que las conocidas hasta el presente había de ser la expresión de las ansias de toda nuestra cultura”³⁸. Para nosotros este objetivo de generalización es insuficiente para la filosofía, ciencia que requiere operaciones distintas a la de la propia generalización.

Dilthey, además, afirma una relación del fundamento con la autognosis:

“La fundamentación de la filosofía sistemática es autognosis, esto es, conocimiento de las condiciones de la conciencia, a las que está sometida la elevación del espíritu a su autonomía mediante determinaciones universalmente válidas; por tanto, mediante un conocimiento de validez universal, determinaciones valorativas, válidas universalmente, y reglas de actuación de validez general.

Estas condiciones están dadas en el complejo vital; es más, constituyen la última condición, pues en él tienen su unidad todos los hechos condicionantes de la vida”³⁹.

La autognosis nos pone en el marco más preciso de la filosofía de Dilthey. Lo que nosotros verdaderamente controlamos no es el conocimiento de las cosas sino el conocimiento en sí. La autognosis viene a ser lo primero que hay que hacer dentro de la teoría del saber para llegar a conocer las condiciones del conocimiento y asegurar su validez. Aparte de esto, en el segundo párrafo aparece el complejo vital. La vida es una noción clave en Dilthey para el desarrollo de las ciencias del espíritu y, en concreto, para la historia. Resalto este punto porque la vida no es una noción cognoscible por la generalización. Pero volviendo a la autognosis, es interesante que Dilthey sea consciente de la dificultad para poder fundamentar la filosofía a través del propio conocimiento:

“La autognosis supone la validez de las leyes y formas del pensamiento, al servirse de ellas. Sería, pues, un círculo si esperara poder demostrar así esa validez al servirse de ellas. Este círculo es inevitable, pero si el análisis prueba que toda forma y toda ley del pensamiento puede derivarse de la combinación de experiencias con funciones elementales, entonces, prescindiendo de una explicación genética, mediante esta reducción lógica, la justificación del logicismo se reduce a la de la

³⁸ Dilthey, *El mundo histórico*, 410.

³⁹ Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, 110.

experiencia y de las operaciones lógicas elementales, y puede encontrarse, por consiguiente, en éstas”⁴⁰.

La circularidad es un problema recurrente en toda la filosofía moderna. Dilthey pretende romper esta circularidad demostrando que todo pensamiento depende de la experiencia y de unas funciones elementales, las cuales no se pueden explicar (genéticamente) y que caben expresar con unas operaciones lógicas elementales. Estas funciones u operaciones elementales son para nosotros las operaciones del conocimiento, salvo que nunca las adjetivamos como elementales. Desde nuestra posición, el conocimiento tiene diversas operaciones que se van ejerciendo sucesivamente mientras que nuestra capacidad reflexiva (o deductiva) va utilizando los recursos adquiridos por esas operaciones. Para Dilthey hay unas operaciones primeras o elementales y luego ya todo es reflexión lógica. Para nosotros siempre caben nuevas operaciones; siempre cabe pensar nuevos objetos generales como Dilthey también acepta desde su posicionamiento histórico, y siempre cabe ejercer nuevos hábitos en el ámbito de la antropología. Dilthey se ve obligado a realizar un reduccionismo lógico⁴¹, postulando unas operaciones elementales, por su necesidad de encontrar un fundamento del conocimiento que garantice su validez. Para nosotros, el conocimiento se fundamenta en su propio ejercicio sin que haya que exigirle otra condición que avale su validez. De alguna manera, Dilthey con sus funciones elementales nos da la razón.

⁴⁰ Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, 98.

⁴¹ El reduccionismo lógico también aparece en este otro texto en que se plantea el problema de la circularidad en el fundamento: “El método de esta autognosis es el análisis, que, desde las ciencias hasta la vida política, descompone todos los productos y funciones de la humanidad, para buscar en la conciencia las condiciones de ellos que son ya irreductibles. Este análisis implica siempre un círculo, puesto que se sirve justamente de las operaciones lógicas, cuya validez universal intenta establecer. Presupone la relación del pensamiento con el ser, de la cual se trata, en última estancia, en todo conocimiento. Este círculo afecta a todo el pensamiento humano. Pero en la medida que éste puede reducirse a la combinación de lo dado en la percepción interna con los procesos de comparar, unir, separar, etc., *no rebasamos una orientación objetiva entre los hechos de conciencia*. Y esto es lo que ocurre por lo pronto en la esfera de la autognosis”. Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, 98. Es decir, la circularidad del fundamento es insalvable e impide la ciencia metafísica, pero podemos vadearla si definimos unas operaciones elementales y nos mantenemos siempre dentro del plano lógico.

Presento dos textos más en los que se recogen el pensamiento global de Dilthey sobre lo fundamental en la filosofía. El primer texto expone las notas principales de los sistemas filosóficos:

“De aquí resultan las notas del espíritu filosófico, que están realizadas ante todo, ciertamente, en los grandes sistemas filosóficos, pero se difunden desde ellos por todas partes.

La primera de ellas es el conocimiento de sí mismo, la reflexión. (...).

La segunda nota del espíritu filosófico es la elevación del conocimiento o precepto aislado a una conexión que tiende a enlazar todo lo enlazable y no descansa hasta que se ha logrado la unidad.

Una tercera nota resulta de la tendencia a la validez universal dentro del complejo”⁴².

La primera nota del espíritu filosófico es la reflexión, carácter que no habíamos visto hasta ahora en este apartado, pero que podemos relacionar directamente con la autognosis. Para nosotros, limitar el conocimiento a la reflexión es un error porque se rechazan las operaciones del conocimiento que no sean reflexivas, por ejemplo, la pugna cognoscitiva importante en la vía racional, o los hábitos intelectuales. En la segunda nota observo un rasgo de la generalización. Dilthey destaca la búsqueda de ‘enlazar todo lo enlazable’, es decir, la conexión totalizante de la generalización que ya vimos en los capítulos 2 y 3 del primer volumen para alcanzar la unidad. La generalización es unificante, buscando la totalidad, aunque no sea la única operación que unifica.

El segundo texto expone los principios que Dilthey considera necesarios para fundamentar la filosofía de la experiencia:

“Los principios mediante los cuales intento dar a la filosofía de la experiencia el fundamento total que necesita, son:

1. La inteligencia no es un despliegue en el individuo, aislado, comprensible desde él, sino que es un proceso en la evolución del género humano, y éste mismo es el sujeto en que existe la voluntad de conocimiento.

2. Y ciertamente existe como realidad en los actos vitales de los hombres, que tienen todos, también, las dimensiones de la voluntad y los sentimientos, y de este modo existe como realidad sólo en esta totalidad de la naturaleza humana.

⁴² Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, 127-128.

3. El principio correlativo a éste es: sólo mediante un proceso histórico de abstracción se constituye el pensamiento abstracto, el conocer, el saber.

4. Pero esta inteligencia completa y efectiva incluye también la religión o metafísica o lo incondicionado como una dimensión de su realidad, y sin ésta no es nunca real ni eficaz.

La filosofía, así entendida, es la ciencia de lo real”⁴³.

De los textos que he visto hasta ahora, este es el menos generalizante. En el primer principio se incluye la evolución de lo humano, noción propia de las ciencias históricas que no es captada por medio de la generalización. En el segundo principio, Dilthey habla de los actos vitales, voluntad y sentimientos que tampoco son conocidos por la generalización. El tercer principio es el único en el que se podría decir que se tiene en cuenta la generalización ya que esta puede entenderse como un modo de abstracción. Vemos, por tanto, que en este último texto hay una menor conexión con la generalización. Es cierto que Dilthey se centra en las ciencias del espíritu, en las cuales la categoría de la vida es clave, noción que no se piensa por medio de la generalización.

3. El uso de la generalización

Para ver el uso que hace Dilthey de la generalización vamos a comenzar por una breve exposición de su teoría del conocimiento que nos facilite una mejor comprensión de la generalización.

3.1 La teoría del saber

La teoría del conocimiento de Dilthey la podemos encontrar de forma más sistemática en *El mundo histórico*, obra que recoge varios artículos y que, en el primero “La fundación de las ciencias del espíritu”, expone la teoría del saber. La primera parte de este artículo, que se titula ‘La “conexión estructural” psíquica’, es más bien introductorio, y presenta unos preconceptos descriptivos donde el término clave es el de estructura. En la segunda parte del artículo, ‘La conexión estructural del saber’ es donde expone más directamente su teoría del conocimiento. Esta segunda parte está dividida en dos secciones, en el cual

⁴³ Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, 90-91.

la primera de ellas es ‘La captación de los objetos’ y el segundo ‘El haber de los objetos’.

Centrándonos en la captación de los objetos, Dilthey dice: “Vivencia es, en primer lugar, la unidad estructural de actitud y contenido. Mi actitud perceptiva, junto con su relación con el objeto, es una vivencia, lo mismo que mi sentimiento por algo o mi voluntad para algo. La vivencia tiene siempre certeza de sí misma”⁴⁴. Para empezar, los actos de conocimiento se encuentran enmarcados en una estructura previa que es la vivencia. Parece claro que conocer es un acto de vivir y que puede ser oportuno analizar el vivir previamente al conocer. Dilthey analiza la vida y detecta una composición de dos elementos: la actitud y el contenido. Por ello se refiere a la vivencia como una unidad estructural que unifica estos dos elementos. En este sentido es clave en Dilthey anteponer una estructura previa al conocer que es la vivencia. Esta estructura previa sería lo que no se ha tenido en cuenta en las teorías del conocimiento de los filósofos anteriores que fueron directamente al análisis del conocimiento sin advertir esa estructura unificadora de la vivencia. Esto también sucede porque en cualquier vivencia se entrelazan varias realidades: “Las representaciones, los juicios, los sentimientos, los deseos, los actos de voluntad se hallan entrelazados por doquier en la conexión psíquica: ésta es la realidad empírica de la vida anímica”⁴⁵. Ciertamente, la dificultad está en entresacar los elementos que integran la vivencia. El segundo punto importante de esta teoría del saber, y ya centrándonos más en nuestro tema, está en la conciencia. “Sea lo que quiera lo contenido en estas vivencias, cada una de ellas muestra un modo determinado de conciencia de un contenido, que nosotros designamos como “objetividad”, y el carácter unitario de las relaciones estructurales impreso por este tipo de actitud caracteriza su sistema”⁴⁶. Este punto, la conciencia y la objetividad, es de gran importancia en el pensamiento de Dilthey, y voy a dedicarle un apartado específico.

Dentro de la vivencia podemos distinguir el conocimiento de lo sensible: “De esta captación de la conexión psíquica se diferencia la captación de los objetos exteriores. Así como la primera se caracteriza porque encuentra su base en el vivir y en las propiedades de “lo vivible”, la segunda se caracteriza porque

⁴⁴ Dilthey, *El mundo histórico*, 31.

⁴⁵ Dilthey, *El mundo histórico*, 29.

⁴⁶ Dilthey, *El mundo histórico*, 30.

se basa en el intuir sensible y sus propiedades fundamentales”⁴⁷. Dilthey propone la intuición sensible para el conocimiento de lo sensible. “Lo sensiblemente intuible es, o una representación libre, como, por ejemplo, la de un color, o una figuración fantástica, como aquella vegetación imaginada, o es algo “dado”, determinado por el acto perceptivo”⁴⁸. En esta intuición sensible no vemos ninguna referencia a Kant, y parece más próxima a la intuición sensible de Escoto y Ockham, salvo que Dilthey refiere directamente esta intuición a la presencia: ““Ser presentado”, en el sentido de que el contenido se halla presente, es el modo, inseparable de lo sensiblemente intuible, que esto tiene de estar ahí para mí. Sentimientos o deseos son modos de actitud que pueden ser también representados como contenidos, mientras que lo sensiblemente intuible sólo como contenido se halla presente”⁴⁹. Por otra parte, junto a la percepción tenemos a su lado la representación: “Parto de la percepción de un objeto cualquiera, por ejemplo, un árbol. Lo que realmente se me da de él son el tronco, trozos de ramas, hojas, todo desde un punto de vista determinado. Yo completo esta imagen singular mediante representaciones. Este resultado de la captación cobra su unidad mediante la referencia al mismo objeto”⁵⁰. Y se dice que la intuición es pura cuando se tiene en cuenta lo dado al margen de la representación: “A la totalidad del sistema de estas relaciones la designamos “representación total”, claro que entendiendo la palabra “representación” en su sentido más amplio. En este sistema, como vimos, sólo una pequeña parte se nos ofrece de modo puramente intuitivo. Lo así dado lo llamamos “intuición pura”. En ella el objeto se nos da en la misma intuición sensible”⁵¹. Vemos que la intuición pura de Dilthey es diferente a las intuiciones puras kantianas del espacio y el tiempo. En Dilthey, el espacio y el tiempo son insuficientes para dar razón de la historia y de las ciencias del espíritu en general, y son omitidos en el análisis elemental de la intuición.

Un paso más dentro del proceso cognoscitivo es el conocimiento del singular. “En la trama según la cual los miembros de la conexión estructural de la captación objetiva se relacionan entre sí, constituye también un miembro importante la distinción de la percepción singular con respecto al objeto y su

⁴⁷ Dilthey, *El mundo histórico*, 38.

⁴⁸ Dilthey, *El mundo histórico*, 38.

⁴⁹ Dilthey, *El mundo histórico*, 38.

⁵⁰ Dilthey, *El mundo histórico*, 39.

⁵¹ Dilthey, *El mundo histórico*, 39.

referencia a él. La percepción singular es referida al objeto por medio de una “representación total”⁵². El singular es conocido por medio de la representación total, es decir, vamos al objeto real desde la representación que unifica la información recibida por la percepción. “Esta “representación total” representa una pluralidad de percepciones singulares, pero se refiere únicamente a un objeto. Es intuitiva y, sin embargo, en ninguna intuición puede “cumplirse” realmente”⁵³. Aquí es importante señalar que las percepciones se refieren al objeto sin que estas sean realmente el objeto. No hay una identificación completa entre lo percibido y el objeto. “El objeto es trascendente a la percepción, cada percepción singular es inadecuada con respecto al objeto y las representaciones se encaminan a aproximarse a él”⁵⁴. Dilthey declara al objeto trascendente respecto del conocer lo cual implica la inadecuación entre el objeto y las percepciones singulares. Reconozco en estas percepciones singulares los abstractos tal como los definimos en el primer volumen. Los abstractos dependen de la unidad de la sustancia, pero nunca son el conocimiento de la sustancia. Por supuesto que hay diferencias importantes, la primera que Dilthey no desarrolla su teoría del conocimiento en un marco de operaciones cognoscitivas sino en el marco de la vivencia; tampoco acepto que haya una aproximación de las representaciones al objeto, ya que los abstractos van en la dirección opuesta, es decir, la información captada es la que procede de la realidad. Continuando con Dilthey, un paso posterior es la predicación. “Podemos, pues, distinguir dentro de la estructura de la vivencia captadora, en ambos dominios, tres “momentos”. Se da en ella un modo peculiar de relación con algo objetivo: según este modo, el objeto puede ser percibido, representado o figurado imaginativamente, o aprehendido predicativamente (mediante un juicio)”⁵⁵. El juicio es la conexión que hacemos de las percepciones con respecto a un objeto. “El contenido hace posible —por ejemplo, el complejo sensitivo de la impresión sensible de una casa— la referencia al objeto singular “la casa”⁵⁶. Por encima del juicio está el significado: “La captación “significativa”, que se levanta sobre la intuitiva, se funda también en la vivencia o en la intuición. Se trata de un sistema de relaciones entre expresiones. Entendemos por “expresión” toda

⁵² Dilthey, *El mundo histórico*, 40.

⁵³ Dilthey, *El mundo histórico*, 40-41.

⁵⁴ Dilthey, *El mundo histórico*, 41.

⁵⁵ Dilthey, *El mundo histórico*, 41.

⁵⁶ Dilthey, *El mundo histórico*, 41.

“oración o parte de ella, lo mismo que todo signo esencialmente del mismo género” (Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, 30)⁵⁷. La captación significativa incluye el lenguaje que permite relacionar todo tipo de expresiones. No insisto en más elementos de la gnoseología de Dilthey, algunos de los cuales saldrán más adelante, porque los últimos puntos de este apartado se centran mayormente en la fundamentación del conocimiento científico, aspecto que ya ha sido comentado en el segundo apartado.

En la segunda parte del artículo, aquella que se titula ‘El haber de los objetos’, Dilthey lo divide en dos partes, la primera de ellas sobre el sentimiento y la segunda sobre el querer. Sin entrar en más detalles, presento un texto en el que se distinguen y se advierte sus papeles en la teoría del saber.

“Dentro de la esfera del querer encontramos dos clases de este saber, lo que se debe a la naturaleza particular del querer. Éste puede consistir en una determinación de fin, en la cual el sujeto se determina a sí mismo o se orienta por la determinación de otro. Así nace el concepto de fin o de bien y, por otra parte, de prescripción, regla o norma. Y como la actitud afectiva actúa de un modo determinante sobre el querer, resulta que la asignación de valor constituye el supuesto de la adopción de fin. Pero no en el sentido de que los valores, como tales, se trasmuten en la esfera del querer en fines o bienes. La naturaleza del querer se hace valer más bien, con independencia, en la elaboración de la teoría de los bienes. Un valor es para mí lo que yo he vivido en el sentimiento como valioso, o lo que yo puedo “revivir”. Un bien, en sentido estricto, es solamente aquello que mi voluntad puede proponerse como fin. El bien tiene que ser alcanzable”⁵⁸.

Dilthey conecta el bien con el fin y los afectos con los valores. Los sentimientos, primeramente, se definen por el agrado y el desagrado (semejante a lo que otros llaman placer y displacer), y más tarde se juzgan como más o menos valiosos. Para nosotros no tiene interés esta segunda parte del afecto y de la voluntad porque se sale de lo que marcamos como límites de la teoría del conocimiento, pero vemos que Dilthey tiene en cuenta estas tres actividades del hombre porque son las que le permiten estudiar las ciencias del espíritu. Sin el querer, o sin los valores o afectos es imposible entender la historia. Por mi parte, no creo que sea necesario incluir los sentimientos y el querer en una

⁵⁷ Dilthey, *El mundo histórico*, 45.

⁵⁸ Dilthey, *El mundo histórico*, 81.

teoría del saber, pero entiendo que la historia necesita de nociones antropológicas que están fuera de nuestra teoría del conocimiento.

Por último, señalo que Dilthey distingue en su teoría del saber entre los contenidos y las actitudes. “Realidad, valor y fin son las categorías fundamentales que se presentan, respectivamente, dentro de los tres tipos de actitud”⁵⁹. Los contenidos son los datos sensibles de los objetos mientras que las actitudes son el enfoque que se da desde el conocimiento, el sentimiento o el querer. “Intuición, recuerdo, representación total, designación, juicio, subordinación de lo particular a lo general, reunión de las partes para formar un todo, he aquí otros tantos modos del captar: sin que sea menester que cambie el objeto, cambia el modo y manera de la conciencia en que se nos presenta a nosotros cuando pasa de la intuición al recuerdo o al juicio”⁶⁰. Es importante esta distinción de Dilthey porque se aproxima a nuestro concepto de intencionalidad que apunta a las representaciones. En nuestro caso, sin embargo, no cabe hablar de una intencionalidad de los sentimientos, o de los valores, como Dilthey propone.

3.2 La generalización

Lo primero que se puede decir sobre esta cuestión es que no he encontrado en Dilthey una doctrina clara respecto a la generalización. Es indudable que la conoce porque aparece en diversas ocasiones, pero no se detiene en ella. Parece, más bien, que Dilthey ve la generalización como algo dado por supuesto o, como vimos en el primer apartado, una propiedad del pensamiento y, especialmente, del conocer científico.

Podemos empezar por un texto donde Dilthey afirma que lo general se obtiene a partir de lo singular: “Los cambios en el objeto nos refieren a la conexión causal, al nexo efectivo en que se encuentran, y como la “realidad” (*Sachverhalt*) no se puede “explicar” más que por medio de nombres, conceptos, juicios, se hace necesaria una marcha de la intuición singular a lo general”⁶¹. El paso de los singulares a lo general ya fue propuesto por Escoto y más

⁵⁹ Dilthey, *El mundo histórico*, 86.

⁶⁰ Dilthey, *El mundo histórico*, 150.

⁶¹ Dilthey, *El mundo histórico*, 151.

claramente por Ockham⁶². Dilthey mantiene esta posición, pero desde la perspectiva del cambio introduce una nota de incoherencia con respecto a la propia generalización. Ya hemos dicho que la generalización es lo común de varias cosas, pero el ‘cambio’ es la desaparición de algo por la aparición de otra cosa nueva. El ‘cambio’ no tiene que ver con la generalización. Esto ya lo vimos al analizar la doctrina del ‘cambio’ en Aristóteles⁶³. Dilthey, sin embargo, conecta el cambio con la generalización para poder fundamentar la historia (con sus cambios) como ciencia (generalización). “En la experiencia de la vida estos hechos son elevados a saber general mediante un método que equivale al de la inducción”⁶⁴. Esta inducción que propone Dilthey para alcanzar el saber general no aclara cómo se llega a la generalización, aunque podamos admitir que la vida contiene regularidades que están en la base de la generalización. Dilthey afirma que el camino del conocimiento va hacia lo general: “En esta dirección de las vivencias captadoras, según la cual tratan éstas de aprehender y expresar en formas cada vez más adecuadas un determinado objeto, tenemos ya el tránsito de la vivencia o intuición singular a lo general, ya que no se puede esclarecer la “realidad” que se nos ofrece más que por medio de nombres, conceptos, juicios. Lo mismo da que la meta final del camino consista en la comprobación de un hecho o en el de una regularidad, porque siempre el camino marcha a través de lo general”⁶⁵. E incluso llega a decir que hay una doble dirección de lo singular a lo general y viceversa. “La vivencia, la revivencia y las verdades generales se entrelazan en la aportación fundamental de la comprensión. (...). El método se mueve, por lo tanto, en una dirección doble. En la dirección hacia lo singular, hacia la unicidad, va de la parte al todo y, en retroceso, del todo a la parte, y en la dirección hacia lo general nos encontramos con la misma acción recíproca entre lo general y lo singular”⁶⁶. Aunque es indudable el sesgo generalizante de todos estos textos, sin embargo no encuentro una explicación suficientemente clara de la generalización. Es como si Dilthey ya se moviese en el plano general que impide dar razón de la generalización. En este sentido, me parece un error el doble camino de lo singular a lo general y viceversa.

⁶² Ver el capítulo 5 del primer volumen, sobre todo el apartado 1.1 en Escoto y el apartado 2.3 en Ockham.

⁶³ Ver el apartado 2.3 del capítulo 3 del primer volumen.

⁶⁴ Dilthey, *El mundo histórico*, 157.

⁶⁵ Dilthey, *El mundo histórico*, 46.

⁶⁶ Dilthey, *El mundo histórico*, 170.

Aunque hay un paso de los singulares (más correctamente abstractos) a los objetos generales, sin embargo, no es posible una vuelta del objeto general a los singulares (ni a los abstractos) en los que profundizaría, sino que la vuelta es a lo que hemos llamado casos particulares que son partes de los abstractos.

Hay tres textos que se centran más en la generalización. En el primero, Dilthey trata de mostrar el carácter mental de las operaciones cognitivas.

“Comienzo con la actividad de “comparar”. (...). La igualdad y la diferencia no son propiedades de las cosas, como la extensión o el color. Nacen cuando la unidad psíquica eleva a conciencia relaciones que se hallan en lo dado. En la medida en que el “igualar” y el diferenciar no hacen más que encontrar lo que está dado, lo mismo que son dados la extensión o el color, constituyen algo análogo al percibir, pero como crean conceptos “relacionales” lógicos, tales como igualdad, diferencia, grado, semejanza, que están contenidos en la percepción pero no dados en ella, corresponden al pensar. Sobre la base de esta actividad mental del comparar interviene una segunda. (...). En lo dado se separan dos realidades y se capta su separación”⁶⁷.

La comparación es una de las operaciones lógicas elementales⁶⁸. Esta comparación es la que nosotros estamos proponiendo para la generalización y, de hecho, a continuación habla de la igualdad, otro rasgo que es dependiente de la generalización. No nos extraña que Dilthey proponga el carácter mental de esta actividad ya que esto ha sido bastante aceptado desde Ockham. Sin embargo, el estatuto de la diferencia es más complicado. Nosotros lo situamos primeramente en la abstracción y, en este caso, su plano es mental, pero tiene una base en la realidad, concretamente en la sustancia. Dilthey pone el color y la extensión en la realidad y, con más motivo habría que decir lo mismo de la diferencia. En cualquier caso, todos los términos que usa Dilthey, ‘igualdad’, ‘diferencia’, ‘grado’ y ‘semejanza’ son los que han salido en esta investigación al hablar de la generalización y de la abstracción. En esta misma línea está este otro texto:

“En esta actividad aisladora tenemos la condición para la marcha ulterior de la abstracción. Sólo mediante una abstracción destacamos en una

⁶⁷ Dilthey, *El mundo histórico*, 144.

⁶⁸ “El pensamiento discursivo se funda en operaciones lógicas elementales, como comparar, identificar, etc.”. Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, 103.

conexión concreta una función, un modo de unión. Y sólo mediante una generalización podemos establecer la forma siempre recurrente de una función o la constancia de ciertas gradaciones de contenidos sensibles, la escala de las intensidades sensoriales o afectivas que todos conocemos. En todos estos actos lógicos están comprendidos el diferenciar, el "igualar", la determinación de los grados de diferencia. Surgen así necesariamente de estas operaciones lógicas la división y la designación, donde se halla el germen de la definición. Podríamos decir que las operaciones lógicas elementales, tal como chispean en las impresiones y en las vivencias, donde mejor se pueden aprehender es en la experiencia interna. Diferenciar, "igualar" -*gleichfinden*- determinar grados de diferencia, unir, separar, abstraer, trabar varias conexiones en una, lograr de diversos hechos una uniformidad: tales operaciones se contienen en toda percepción interna o se destacan de su composición”⁶⁹.

Aquí la referencia a la generalización es explícita haciendo referencia a los mismos términos del texto anterior. Dilthey también habla de una abstracción, pero no podemos determinar mejor su alcance. Pienso que para Dilthey, generalizar no deja de ser una forma de abstraer.

El tercer texto enlaza la generalización con la representación:

“El percibir, la formación de la representación de un objeto, en la cual las imágenes perceptivas singulares se hallan mutuamente referidas de tal suerte que así resulta determinado en concreto un objeto singular, la subordinación de lo particular a lo general, de las especies a un género, la unión de partes en un todo, los actos designativos y los juicios que nacen sobre tal base en formas diferentes, enlaces de juicios hasta llegar a la conexión sistemática de un campo del conocimiento... todos estos actos muestran un carácter común: se hallan dentro de la relación “ser representado” y “representar”. Cada miembro de esta conexión es representado por otro y lo que sigue en ella es una representación de lo que antecede. Así, la representación del objeto “representa” los contenidos perceptivos a los que se refiere. La representación general “representa” la representación singular. El enlace de los caracteres de un concepto “representa” las representaciones individuales que caen dentro del ámbito del concepto y, finalmente, el nexo cognoscitivo, que abarca un campo de

⁶⁹ Dilthey, *Psicología y teoría del conocimiento*, 222.

objetos, “representa” el conjunto de percepciones que se refieren a los objetos de ese campo”⁷⁰.

Aquí es explícita la relación (subordinación) de lo particular con lo general que luego también propone para las especies y los géneros, términos más usados en la filosofía clásica. En este texto, además, Dilthey subraya el carácter representativo de los actos cognoscitivos. Llama la atención que ‘la representación general representa la representación singular’. Vemos el carácter importante de la representación en Dilthey, similar a la que tenía en Kant⁷¹. Nos detenemos un poco más en esta cuestión.

3.2.1 La representación

Un primer aspecto de la representación es que Dilthey la conecta a la fundamentación:

“Así vemos que la relación del “fundar” no se da entre los actos sino entre lo contenido en los actos.

Corresponde, pues, a la relación entre representado y representante la de fundamentador y fundado. El juicio perceptivo encuentra su fundamento o su legitimación última en uno o varios actos perceptivos, que están “representados” por el juicio. Atraviesa, pues, a todas estas vivencias la misma relación según la cual las unas están “representadas” en las otras y “fundamentan” éstas”⁷².

El fundar no se da entre actos sino entre contenidos. Hemos de dar la razón a Dilthey en que un acto (cognoscitivo) no funda otro acto (cognoscitivo) en tanto que los actos dependen de la potencia y no del ejercicio de otros actos. Sin embargo, es difícil aceptar el papel fundamentador de la representación como también observamos en este otro texto: “Además, todas las vivencias que comprenden un “estar-representado”, un “fundamentar”, un “representar”, un “estar-fundado”, se enlazan en una conexión por la identidad de la actitud propia de estas vivencias y por las referencias establecidas en esta actitud. El modo de actitud es lo que determina el tipo de esta conexión y contiene, al mismo

⁷⁰ Dilthey, *El mundo histórico*, 49.

⁷¹ Esto lo vimos en el apartado 1.4 del capítulo 7 del primer volumen, al hablar del uso metafísico de la dialéctica por parte de Kant. También fue mencionado en el apartado 2.4 del capítulo 7 al hablar de la síntesis y el planteamiento dialéctico en Fichte.

⁷² Dilthey, *El mundo histórico*, 49-50.

tiempo, el “momento” de su vinculación en un todo”⁷³. Que Dilthey trate de fundar (la ciencia) sobre la representación es coherente con su posicionamiento sobre la realidad, pero no parece fácil explicar cómo una representación pueda fundar algo distinto a la propia representación. Tal vez sea por este carácter fundamental de la representación el que, en Dilthey, esta tenga una función bastante amplia: “La percepción singular es referida al objeto por medio de una “representación total” (...)”⁷⁴, donde vemos una referencia de la representación a lo singular o “En esta dirección nacen representaciones totales y representaciones generales que preparan una nueva etapa de la conciencia (...)”⁷⁵, donde habla de las representaciones generales, o este otro “La representación total que así surge de la serie de imágenes, a tenor de las relaciones fundamentales contenidas en la “realidad” (*Sachverhalt*), es algo que nosotros “sobrerepresentamos”, que nosotros “sobrepensamos” en esa “realidad” (...)”⁷⁶, donde Dilthey habla de la sobrerepresentación que equipara al sobrepensamiento cuando tratamos de dar un alcance real (o metafísico) a nociones que son de índole lógica.

La representación toma una gran importancia en la modernidad, especialmente a partir de Kant. Este carácter privilegiado de la representación dificulta su control porque el habla necesita de representaciones para poder realizarlo. Pienso que el control de la representación está en circunscribirlo a la imaginación. La representación no es lo intelectual, sino que el intelecto eleva la representación cuando la conoce. Si elevamos la representación a un nivel superior (el fundamento) es fácil caer en una regresión al infinito en el cual la representación es fundamento, que a su vez es representación.

3.2.2 La noción de estructura

Hay una noción importante en Dilthey, la estructura, que tiene que ver con la generalización⁷⁷. “Nuestro problema inmediato, por lo tanto, es el del

⁷³ Dilthey, *El mundo histórico*, 50.

⁷⁴ Dilthey, *El mundo histórico*, 40.

⁷⁵ Dilthey, *El mundo histórico*, 146.

⁷⁶ Dilthey, *El mundo histórico*, 162.

⁷⁷ Para Polo, la noción de estructura es matemática. “Modernamente, la causa formal se ha vertido en la noción de estructura, que, aunque de índole matemática, se ha empleado incluso en las llamadas ciencias sociales o de la cultura”. Polo, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*

carácter general de la conexión que se ofrece en las ciencias del espíritu. El punto de partida lo constituirá la teoría estructural de la captación de objetos en general”⁷⁸. La conexión es un elemento de la generalización⁷⁹. A veces hemos nombrado los objetos generales como unificadores o conectores de lo que es común en varios. Dilthey, por su parte, también relaciona los conectores con la generalización: “Las generalizaciones sirven a la formación de nexos y el análisis del nexo concreto y universal en nexos particulares representa el camino más fecundo para hallar verdades generales”⁸⁰. Estas verdades generales están en la base del conocimiento científico, y más concretamente de las ciencias del espíritu: “La fundación de las ciencias del espíritu tiene que resolver tres tareas diferentes. Determinar, en primer lugar, el carácter general de la conexión en la cual surge en este campo un saber de valor universal sobre la base de lo dado. Se trata de la estructura lógica universal de las ciencias del espíritu”⁸¹. Este carácter científico de la vida se apoya en la regularidad de lo psíquico que puede ser captado en su estructura:

“Todas las ideas del mundo, si intentan dar una solución completa al misterio de la vida, implican por lo regular la misma estructura. Esta estructura es siempre una complexión o conexión unitaria, en la cual, sobre la base de una imagen del mundo, se deciden las cuestiones acerca de la significación y el sentido del mundo, y se deducen de esto el ideal, el sumo bien, los principios supremos de la conducta en la vida. Está determinada por la regularidad psíquica, según la cual la aprehensión de la realidad en el curso de la vida es el fundamento para la valoración de las situaciones y objetos según el agrado o desagrado, placer y disgusto, aprobación y desaprobación, (...)”⁸².

La noción de estructura es clave para poder plantear las ciencias del espíritu porque permite conceptualizar las regularidades de lo psíquico. En otro texto, Dilthey dice: “La estructura, por el contrario, es un orden con arreglo al

IV, OC A-VII, EUNSA, Pamplona 2019, 2ª edición conjunta, 1, 8, B, nota 39, 138. En adelante, Polo, *CTC IV*.

⁷⁸ Dilthey, *El mundo histórico*, 143.

⁷⁹ En otro lugar dice: “¡Concepto decisivo para las ciencias del espíritu! Dentro de su ámbito, tenemos que habérmolas siempre con un todo, con una conexión”. Dilthey, *El mundo histórico*, 227. Además de la conexión, Dilthey menciona la totalidad generalizante.

⁸⁰ Dilthey, *El mundo histórico*, 183.

⁸¹ Dilthey, *El mundo histórico*, 142.

⁸² Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, 45.

cual los hechos psíquicos se hallan enlazados entre sí mediante una relación interna; cada uno de los hechos referidos así recíprocamente constituye una parte de la conexión estructural; la regularidad, por lo tanto, consiste en la relación de las partes en un todo. (...). Estructura significa un complejo de relaciones por el cual partes singulares de la conexión psíquica se hallan en recíproca referencia en medio del cambio de los procesos psíquicos, de la accidental coexistencia de elementos psíquicos y sucesión de las vivencias psíquicas”⁸³. La noción de estructura pretende captar la profunda unidad del todo con las partes. Esta conexión recíproca (del todo-partes) no se corresponde exactamente con los objetos generales, pero esto lo vamos a ver en el próximo apartado.

Dilthey propone, dentro de las estructuras, la unidad estructural de la vivencia. “Para constatar la unidad estructural en las vivencias —lo que constituye nuestro objeto por el momento— basta la existencia generalizada de las relaciones internas entre acto —entendida esta palabra en sentido amplio— y contenido dentro de las vivencias; (...)”⁸⁴. Esta unidad estructural es básica porque la vivencia es lo más primario que se puede encontrar en cualquier acto humano. Para Dilthey, un acto de conocer o de querer es, antes que nada, una vivencia, y dichos actos deben ser analizados desde la vivencia. De hecho, como vimos en el primer apartado, Dilthey habla de unidad estructural de la vivencia porque esta estructura unifica una dualidad que es previa al conocer y al querer. El problema de la noción de estructura es que es un objeto general y que, como tal, no puede adaptarse bien a la riqueza de la vida. La historia, como la vida, está sujeta a muchos cambios. Por ello, la duda en este punto es si una noción tan rígida como la de estructura perjudica la comprensión de la vida. Aquí hay un conflicto entre la generalidad del saber científico y la variabilidad de la vida. Pienso que la noción de estructura no es adecuada para lo vital y se superpone sobre la vida perjudicándola. Pensándolo despacio, ¿qué tiene que ver la estructura con la vida? Personalmente no veo una relación clara entre ambas. La estructura también es aplicable a la materia inorgánica que no tiene vida. El problema reside en que si la estructura solo es una idea general entonces la conexión de las ideas generales en lo vital no tiene solución como ya vimos en Platón al tratar de unificar los objetos generales.

⁸³ Dilthey, *El mundo histórico*, 19.

⁸⁴ Dilthey, *El mundo histórico*, 24.

3.2.3 El juicio

Hay una cuestión relativa al juicio en la que observo una cierta confusión en Dilthey. Esta confusión es normal en los pensadores modernos quienes, al prescindir de la realidad, ponen en el plano mental la vía generalizante y la vía racional. En nuestro caso, la división es muy tajante. Por un lado, está la vía racional con las operaciones del concepto, juicio y fundamento, y por otro lado está la vía de los objetos generales. Esta última vía se da en el plano mental mientras que la vía racional es una salida a los principios físicos.

Veamos un texto donde se puede advertir una mezcla de estas dos vías:

“El pensamiento discursivo se funda en operaciones lógicas elementales, como comparar, identificar, etc.

De ellas se originan por abstracción las categorías formales.

Pero ya en el juicio hay algo que excede de las relaciones formales. Las igualdades resultan de estas relaciones formales, pero la forma de juicio en sentido riguroso tiene su origen en la experiencia de la conexión y expresa una coincidencia de un concepto con un sujeto, que se infiere de la proyección de la propia mismidad en el objeto y del hallazgo después de la relación así introducida”⁸⁵.

Dentro de las operaciones lógicas, Dilthey caracteriza el juicio como ‘una conexión que expresa una coincidencia de un concepto con un sujeto’. De estas palabras podemos entender el juicio como una predicación generalizante donde al sujeto perro le aplicamos el concepto animal, o un juicio al que el sujeto perro le asignamos el concepto negro. A continuación propongo un texto que no habla directamente del juicio, sino de una unidad intuitiva superior que unifica lo analizado por los sentidos:

“La unidad es la función de la intuición simple que se extiende a un todo ciertamente limitado, pero infinito funcionalmente, o en cuanto a su facultad de progresar. Al descomponerlo analíticamente mediante la atención, la pluralidad de los sentidos, la variación de lugar, llegamos en la intuición del cosmos o sistema de fuerzas, etc., a una unidad intuitiva superior, que en verdad no podemos realizar como intuición simple, pero sí alusivamente, de un modo análogo al concepto.

⁸⁵ Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, 103.

Este esfuerzo tiende a la *intuición intelectual*, que restablece la unidad de la conciencia en el análisis logrado”⁸⁶.

Es interesante que Dilthey llama a esta unificación intuición intelectual, a diferencia de la intuición sensible que vimos anteriormente, donde se reestablece la unidad de la conciencia. Esta unificación es la intuición del cosmos, concepto que es claramente físico. En la dirección generalizante, por otro lado, Dilthey llega a hablar de los juicios generalizantes: “Estos ejemplos —y no se trata aquí de otra cosa— demuestran que las actividades mentales elementales “explican” —hacen explícito, aclaran— lo dado. Adelantándose al pensamiento discursivo, contienen sus gérmenes, ya que en el igualar se prepara la formación de los juicios generales, los conceptos generales y el método comparado, en el separar las abstracciones y el método analítico, y luego, en las relaciones, toda clase de operación sintética”⁸⁷. Aquí tenemos los juicios generales con los conceptos generales y con el método comparado, todo ello en un plano generalizante. Este otro texto parece moverse más en la vía racional: “Estas formas mentales son el juicio, el concepto y el razonamiento, que se presentan en toda la porción de la conexión mental discursiva y constituyen su textura”⁸⁸. Interesante porque propone las operaciones del concepto, juicio y razonamiento que nosotros hemos puesto en la vía racional, pero en un orden distinto, y dentro de un plano lógico. Hay otro lugar donde Dilthey relaciona el conocimiento de lo singular y de lo universal:

“Las vivencias que forman parte de la captación objetiva se unen lógicamente en dos direcciones. En una de ellas se relacionan las vivencias en la medida en que, como etapas en la captación de un mismo objeto, tratan de agotarlo mediante lo contenido en la vivencia o en la intuición, y en la otra dirección se une la captación de un hecho con la de otro mediante las relaciones entre ellos que hayan sido captadas. En el primer caso tenemos el ahondamiento en el objeto singular y en el segundo la expansión universal. El ahondamiento y la expansión se hallan en recíproca dependencia”⁸⁹.

Dilthey habla de dos direcciones del conocimiento. Las dos parten de la vivencia. Una dirección es la que tiende a agotar el contenido de la intuición y

⁸⁶ Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, 87.

⁸⁷ Dilthey, *El mundo histórico*, 145-146.

⁸⁸ Dilthey, *El mundo histórico*, 148.

⁸⁹ Dilthey, *El mundo histórico*, 150.

es lo que va a denominar como ‘ahondamiento en el singular’. La segunda dirección va a las relaciones entre los hechos y es llamada ‘expansión universal’. El término universal me empuja a entenderlo como general, pero las relaciones entre hechos no son objetos generales, salvo que se entiendan como comparaciones. Las relaciones de las sustancias están tan en el plano de lo físico como el ahondamiento en la propia sustancia. Por ello Dilthey afirma que ‘el ahondamiento y la expansión estén en recíproca dependencia’. Aquí no está del todo claro la expresión ‘la expansión es universal’, o qué significa en esta expresión el adjetivo universal.

En cualquier caso, me parece de interés para una cuestión que, sin tener una relación directa con la generalización, ha aparecido varias veces con ocasión del planteamiento de la vía generalizante. Este papel importante de la vía racional en Dilthey procede de su elección de la vida como la noción clave para las ciencias del espíritu. Dilthey toma esta noción de Hegel:

“Hegel determina el carácter de toda realidad mediante el concepto de vida. Para él la vida representa la relación de las partes con el todo, relación según la cual las partes ni existen aisladas del todo ni pueden ser pensadas de esa manera. El carácter de la vida consiste en la presencia de una multiplicidad, pero, como conjunto de partes en un todo, sólo se da en esta unión y sólo puede ser comprendida así. A este concepto fundamental de la vida, como concepto del todo que abarca la diversidad en su unidad, se debe que los conceptos de todo, parte, unidad, separación, oposición, unificación, sean los dominantes en el pensamiento de Hegel”⁹⁰.

Dilthey habla de la profunda cohesión o dependencia de las partes con el todo que ya ha salido al hablar de la noción de estructura en el apartado anterior. La unidad de la vida reside en la comunicabilidad de las partes con el todo. Dilthey recoge un texto de Hegel donde se expresa con fuerza esta unidad de la vida: ““Un árbol forma una unidad con sus tres ramas; cada rama, lo mismo que las otras criaturas del árbol, hojas y flores, es también un árbol; en lo vivo la parte es el mismo uno que el todo y, recíprocamente, los vivientes son seres como particularizados y su unidad es también un ser. Sólo de los objetos, de las cosas muertas se puede decir que el todo es cosa distinta de las

⁹⁰ Dilthey, *Hegel y el idealismo*, 151-152.

partes”⁹¹. Recojo este texto porque en Polo vemos esta dependencia de lo físico en la noción de inherencia de los accidentes en la sustancia. “Como digo, la inhesión equivale a la pluralidad o multiplicación de las categorías llamadas accidentes: las categorías se multiplican unas en las otras. Multiplicación y unidad son compatibles, pues si cada categoría no es unitaria las otras no podrían multiplicarse en ella”⁹². Vemos que la inhesión de los accidentes en Polo consiste en que la unidad de cada accidente recoge la pluralidad de los otros accidentes. Esta inhesión está presente en la sustancia. “Sin la mutua inherencia no cabe el “muchos en uno” sustancial, puesto que los muchos lo son por inherir y uno por admitir la inherencia. Quizá ahora se vea mejor la noción de potencia de causa: la sustancia es la inhesión sin multiplicación recíproca, es decir, sin co-ordenación”⁹³. Volviendo a Dilthey, hay otro texto que introduce otra noción importante en la física de causas de Polo como es la explicitación. “Así surge una relación nueva entre el juicio y las formas hasta ahora expuestas de la captación objetiva. Esta relación muestra un doble aspecto. Esta duplicidad se halla determinada porque, por un lado, el juicio se funda en lo dado, mientras que, por otro, “explica” —hace explícito— lo que en lo dado se halla sólo implícito, sólo como concluible. En el primer aspecto surge la relación de “representación”. (...). En el otro aspecto, los juicios realizan la intención propia de la captación objetiva de aproximarse, partiendo de lo condicionado, particular y variable, a las relaciones fundamentales de la realidad”⁹⁴. La explicitación en Dilthey se da en el juicio donde por un lado tenemos el contenido y por otro la explicación.

Con esto no se quiere decir que la noción de inhesión de Polo sea tomada de Dilthey o de Hegel, ya que esta noción está presente en la filosofía medieval. Por ejemplo, Santo Tomás dice: “2. *A la segunda hay que decir*: Una cosa se dice accidente de otra de dos modos. Uno, porque le es inherente; así, blanco se dice accidente de Sócrates”⁹⁵. No obstante, este planteamiento en Hegel o Dilthey sorprende en cuanto que proviene de una filosofía reflexiva. Sin embargo, el texto de Hegel es muy claro, y de esta manera lo entiende Dilthey. El problema en este último autor es que vierte la noción de vida, más concreta-

⁹¹ Texto de Hegel citado en Dilthey, *Hegel y el idealismo*, 114.

⁹² Polo, *CTC IV*, 6, 33, F, 641.

⁹³ Polo, *CTC IV*, 6, 33, E, 615.

⁹⁴ Dilthey, *El mundo histórico*, 147.

⁹⁵ Santo Tomás, *Suma de Teología Parte I-II*, BAC, Madrid 1989, 7, 1, ad 2, 114.

mente la de vivencia, dentro de la noción de estructura como vimos en el apartado anterior, perdiendo el carácter físico-real de la inhesión⁹⁶. En este sentido, tampoco pienso que la explicitación de Polo tenga el mismo valor que en Dilthey porque, en Polo, la explicitación es conocimiento de principios reales físicos⁹⁷, cosa que Dilthey no propone en absoluto, es más, que tiende a oponerse a ellos porque solo admite nociones metafísicas mentales sin alcance de lo real. Por otra parte, Polo apenas ha dado referencias en sus textos donde explica las concausalidades físicas y siempre se ha desmarcado, en este punto, de la filosofía moderna por una incompatibilidad con el método reflexivo que estos propugnan de forma exclusiva.

4. La generalización en la historia

Dilthey es el promotor de las ciencias del espíritu como hemos visto hasta ahora, pero también es, más en concreto, un impulsor de la historia como ciencia. En este apartado vamos a analizar el papel que juega la generalización dentro de las ciencias históricas.

Según Dilthey, Hegel es el primero que propone el problema de la historia como ciencia. “Hegel ha sido el primero que ha planteado este problema de una manera general. Fué el primero en buscar principios que hicieran posible el establecimiento de relaciones conceptuales necesarias, universalmente válidas, y con las cuales pudieran expresarse y comprenderse los cambios históricos”⁹⁸. Para ello es vital la relación del todo con las partes que hemos visto al hablar en los apartados anteriores de la estructura y del juicio. “La relación del todo con sus partes es, por lo tanto, la categoría fundamental bajo la cual coloca Hegel, con razón, a la historia”⁹⁹. Otro factor importante que aportó Hegel es el desarrollo. “Pero esto fué lo importante: que se apoderó de esta idea del desarrollo del universo como base para explicar la evolución del mundo

⁹⁶ Hegel pierde el carácter principal de lo físico por su mismo planteamiento reflexivo que se desarrolla dentro de la conciencia como el elemento del espíritu absoluto.

⁹⁷ La explicitación está presente en el tomo IV de su *CTC*. En la Introducción, el epígrafe 6 es ‘La explicitación de la concausalidad’.

⁹⁸ Dilthey, *Hegel y el idealismo*, 190. En otro texto, Dilthey afirma la dependencia de la ciencia histórica del idealismo. “La nueva teoría de la historia encuentra sus dos puntos de partida en el idealismo filosófico alemán y en la transformación de la ciencia histórica”. Dilthey, *El mundo histórico*, 128.

⁹⁹ Dilthey, *Hegel y el idealismo*, 191.

histórico. Era el filósofo del mundo histórico. Extendió la idea del desarrollo a todos los dominios de la cultura humana”¹⁰⁰. El desarrollo tiene que ver con el cambio, noción que, recordamos, no encaja bien con la generalidad. Dilthey tiene que encontrar nociones o métodos que conjuguen todos estos aspectos antitéticos.

4.1 La regularidad en lo viviente

El concepto primero desde donde comienza el análisis de la ciencia histórica es la vida: “El compendio y suma de aquello que se nos revela en la vivencia y en el comprender es la vida, como una conexión que abarca al género humano”¹⁰¹. El problema es que la vida es caótica e impredecible y, desde esta perspectiva, la vida no cae dentro del ámbito de la ciencia. A pesar de todo, Dilthey descubrió que existen algunos patrones en la vida desde los cuales se puede desarrollar una ciencia. “En la vida anímica existen regularidades que determinan la sucesión de los procesos. (...). La regularidad constatada en éstos se compone de uniformidades que se corresponden con las leyes de los cambios que ocurren en la esfera de la naturaleza exterior”¹⁰². Las regularidades que encontramos en lo vital aportan los elementos necesarios para elaborar una ciencia de lo humano. “De esta clase de uniformidades se distingue otro tipo de regularidad. La designo como “estructura psíquica”. Entiendo por estructura psíquica el orden con arreglo al cual se hallan regularmente relacionados entre sí en la vida anímica desarrollada los hechos psíquicos de distinta índole, mediante una relación “vivable” (*Psicología descriptiva*, Obras completas, v, 204)”¹⁰³. Dentro de las estructuras psíquicas, Dilthey define otros elementos básicos para las ciencias históricas. “Entiendo por “unidades psíquicas de vida” los elementos componentes —partes constitutivas, *Bestandteile*— del mundo histórico-social. Entiendo por “estructura psíquica” la conexión en que

¹⁰⁰ Dilthey, *Hegel y el idealismo*, 271. Otro texto en el que se manifiesta el importante papel de Hegel en la historia: “Bajo su influencia, las ciencias sistemáticas del espíritu se fundaron en la historia evolutiva y en el método comparado. Al convertir Hegel la idea de desarrollo en punto central de las ciencias del espíritu, que se hallan bajo el esquema de la marcha en el tiempo, enlazó de este modo la mirada hacia el pasado con el progreso en el futuro, con el ideal. La historia cobró una nueva dignidad”. Dilthey, *El mundo histórico*, 126-127.

¹⁰¹ Dilthey, *El mundo histórico*, 153.

¹⁰² Dilthey, *El mundo histórico*, 17-18.

¹⁰³ Dilthey, *El mundo histórico*, 18.

actividades diversas se entrelazan dentro de las unidades psíquicas de vida”¹⁰⁴. Estas unidades psíquicas contienen las actitudes esenciales que vimos al presentar la teoría del saber de Dilthey. “Por el contrario, como vimos, las unidades últimas del mundo histórico se nos dan en la vivencia y en la comprensión. Su carácter de unidad se funda en la conexión estructural en la cual la captación objetiva, los valores y la propuesta de fines se hallan referidos recíprocamente”¹⁰⁵. Es decir, en las unidades o estructuras psíquicas tienen lugar el conocimiento de la realidad, los valores de la vida afectiva y los impulsos del querer.

Es evidente la necesidad en Dilthey de encontrar unas nociones que permitan la elaboración de las ciencias, pero no es de suyo evidente que con las nociones de ‘estructura’, ‘conexión’, ‘estructura psíquica’ o ‘unidad psíquica’ se pueda recoger toda la riqueza de lo viviente. Dilthey propone la vida como la realidad última detrás de la cual no cabe pensar nada más. “¿Cómo es posible la historia? En este planteamiento del problema entra, como supuesto, un concepto de la historia. Ya vimos que este concepto depende del de la vida. Vida histórica es una parte de la vida general. (...). La vida es el hecho fundamental que debe constituir el punto de partida de la filosofía. Es lo conocido por dentro, aquello más allá de lo cual no se puede ir”¹⁰⁶. La cuestión, sin embargo, no puede resolverse sin más. Afirmar lo vital como rasgo último de lo vivo implica la necesidad de reflexionar sobre la realidad (al menos la humana) desde la noción de vida. En nuestro planteamiento, las operaciones cognoscitivas no pueden ser ejercidas desde una noción general, tampoco desde la noción de vida. Cuando conocemos, simplemente conocemos lo dado en el acto cognoscitivo. Pretender entender lo conocido desde una instancia distinta, como es la noción de vida, es introducir un artificio que de suyo no aparece en el conocer y que, por tanto, tenemos que postular de forma no evidente. Desde mi punto de vista, no me parece que las nociones encontradas por Dilthey sean una buena base para la ciencia histórica, aunque entiendo que todas las reflexiones sobre la vida (en este caso la vida humana) sean positivas para su desarrollo.

¹⁰⁴ Dilthey, *El mundo histórico*, 153.

¹⁰⁵ Dilthey, *El mundo histórico*, 183.

¹⁰⁶ Dilthey, *El mundo histórico*, 286.

4.2 El método comparativo

Dilthey propone, además de nociones generalizantes, un método con el que se desarrolla estas ciencias del espíritu. Habitualmente Dilthey lo llama método comparativo. “Fue en la biología donde se descubrieron los métodos comparados que luego se aplicaron en medida creciente a las ciencias sistemáticas del espíritu, y métodos experimentales elaborados por la astronomía y la fisiología se han trasladado luego a la psicología, a la estética y a la pedagogía”¹⁰⁷. Los métodos comparados se han usado ampliamente en la biología donde una rama de la misma es la taxonomía, la cual permitió poner orden en el mundo del reino animal. En Platón ya vimos que la taxonomía, como ciencia de la clasificación, es dependiente de la generalización¹⁰⁸. Dilthey toma este método de la ciencia natural para aplicarlo en las ciencias del espíritu. Estas ciencias, como las de la naturaleza, requieren de un método, además de todo su aparato conceptual. “La formación conceptual, por lo tanto, no consiste en una simple generalización que extrae lo común de la serie de los casos particulares. El concepto expresa un tipo. Nace con el método comparado. Trato, por ejemplo, de establecer el concepto de ciencia. Cae bajo él toda conexión de pensamientos orientada a la obtención de un conocimiento”¹⁰⁹.

Desde nuestro posicionamiento, el método comparativo es claramente una generalización y los datos que aporta Dilthey respecto a dicho método van en esa dirección. Por ejemplo: “En la actividad relacionadora se entrelazan operaciones diferentes. Distinguimos, encontramos semejanza o igualdad y captamos grados de diferencia. Resumiendo, designamos estas operaciones como “comparar”. Mediante ellas surge la conciencia de la diversidad de lo dado. Así se hace posible la actividad de separar y de unir”¹¹⁰. Ya hemos visto anteriormente que comparar es encontrar la semejanza¹¹¹, como dice Dilthey en el último texto¹¹². Esto permite encontrar lo que es común dentro de la vida humana. “Lo que en primer lugar caracteriza a las generaciones, periodos,

¹⁰⁷ Dilthey, *El mundo histórico*, 152-153.

¹⁰⁸ Ver el apartado 1.3 del capítulo 8 del primer volumen. Además, en el capítulo 6 dedicamos el apartado 4.1.9 a la clasificación en Locke.

¹⁰⁹ Dilthey, *El mundo histórico*, 212-213.

¹¹⁰ Dilthey, *El mundo histórico*, 84-85.

¹¹¹ Esto fue analizado en Platón, en el apartado 1.2 del capítulo 3 del primer volumen.

¹¹² Dilthey lo llega a decir muy explícitamente: “Toda generalización no es sino el resultado de una comparación”. Dilthey, *Psicología y teoría del conocimiento*, 341.

épocas, son grandes tendencias dominantes que las atraviesan”¹¹³. Las tendencias son actos vitales que se ejercen por más personas en determinados momentos históricos. Con todo esto no quiero decir que el método comparativo sea inadecuado para la ciencia histórica porque la generalización parece tener un papel clave en todas las ciencias, por lo menos como las entendemos actualmente. También es cierto que las nociones necesarias para elaborar la ciencia no pueden ser obtenidas solo con la generalización y, para el caso de la historia, debieran ser contrastadas con la antropología filosófica. No obstante, hay cuestiones como los períodos, generaciones, épocas, que requieren de la comparación generalizante para poder determinarlas correctamente.

4.3 El horizonte vital

Hay otra cuestión que surge, desde mi punto de vista, del uso de la generalización en el método histórico y que manifiesta su limitación (de la generalización). Se trata de la cuestión del horizonte vital. Dilthey, hablando de las épocas, dice: “En este sentido se habla del espíritu de una época, del espíritu de la Edad Media, de la Ilustración. Con esto tenemos que cada una de estas épocas encuentra su límite en un horizonte vital. Entiendo por tal la limitación en la que viven los hombres de una época por lo que se refiere a su pensar, sentir y creer”¹¹⁴. Pensando de forma histórica es normal que nos planteemos el horizonte vital de las épocas como aquellas ideas, comportamientos, etc. que fueron normales en esos tiempos y, fuera de los cuales, no parecía que se pudiera actuar de una forma diferente. En Dilthey, por otro lado, vemos que el horizonte vital está ligado a la homogeneidad de las generalizaciones, y las nociones asociadas como son la de estructura y, por otra parte, a lo cambiante de la vida que tienden a salirse de los patrones ya confeccionados conceptualmente.

“A esta regularidad de la estructura de la visión del mundo y de su diferenciación en formas particulares se agrega ahora un momento imprevisible: las variaciones de la vida, el cambio de las épocas, las alteraciones de la situación científica, el genio de las naciones y de los individuos; así cambia incesantemente el interés por los problemas, el poder de ciertas ideas que nacen de la vida histórica y la dominan; combinaciones siempre

¹¹³ Dilthey, *El mundo histórico*, 201.

¹¹⁴ Dilthey, *El mundo histórico*, 202.

nuevas de experiencias de la vida, templos, ideas, se imponen en las formas de visión del mundo según el lugar histórico que ocupan; son irregulares por sus elementos y por la fuerza y significación de éstos en la totalidad. Sin embargo, por las leyes que rigen su estructura profunda y por su regularidad lógica, no son agregados, sino cuerpos”¹¹⁵.

Según Dilthey, en la lucha entre la uniformidad de la generalización y lo cambiante de la vida, gana la vida. La vida tiene cierto rasgo de imprevisible que no se adapta al carácter científico de la vida. De alguna manera, la vida se opone a la ciencia, pero, al mismo tiempo, la vida es lo que permite el desarrollo de la ciencia histórica. Dilthey ve la insuficiencia de la generalización en el campo histórico. “De la generalización de lo que así confluye se constituye la experiencia vital del individuo. Surge por métodos parecidos a los de la inducción. El número de casos de los que esta inducción se infiere crece constantemente en el curso de la vida; las generalizaciones que se forman son rectificadas de continuo”¹¹⁶. La generalización surge por la inducción, es decir, por la experiencia de la vida, pero estas generalizaciones, si quieren recoger la vida, deben ser rectificadas. No es posible introducir la vida en un número limitado de nociones generales. Estas nociones siempre se van a quedar cortas frente al objeto, la vida, que tratan de definir. “En esta marcha de la historia ese ensanchamiento reclama de nuevo verdades generales para penetrar en este mundo de lo singular y la ampliación del horizonte histórico hace posible, al mismo tiempo, la formación de conceptos cada vez más generales y fecundos. Así se produce en el trabajo científico-espiritual, en cada punto del mismo y en cada época, una circulación de vivencia, comprensión y representación del mundo espiritual en conceptos generales”¹¹⁷. La generalización encorseta la ciencia histórica, y la historia, en su vitalidad, empuja a un ensanchamiento de su mundo. Es lo que Dilthey llama ‘ampliación del horizonte histórico’ que requiere, por parte de la ciencia, una renovación y crecimiento de sus nociones. Este posicionamiento abierto de lo histórico tiene un inconveniente: “La investigación tiene que mantener, por tanto, frente a sus resultados, permanentemente abierta, toda posibilidad de perfeccionamiento. Toda exposición es sólo provisional. Nunca es más que un instrumento para la visión histórica más profunda. Y siempre se une al método comparativo histórico la preparación del

¹¹⁵ Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, 48.

¹¹⁶ Dilthey, *El mundo histórico*, 155.

¹¹⁷ Dilthey, *El mundo histórico*, 169.

nismo mediante la consideración sistemática y la interpretación de lo histórico desde ella”¹¹⁸. Dilthey, siendo coherente con lo abierto de lo histórico, reconoce el carácter provisional del saber histórico. La historia, como ciencia, es relativa al punto histórico que se ha alcanzado en cada época. Esto no plantea problemas si suponemos un progreso lineal de la historia, o cierta fijación de las nociones que manejamos, pero si realmente hay que modificar estas nociones fundamentales, ¿no se debería reescribir continuamente la historia? En este caso, la ciencia histórica es lo que escriban los últimos en espera a lo que digan los que vengan detrás. De alguna manera, el saber histórico vendría a tener solo una validez temporal hasta que se encuentre otra novedad conceptual que modifique lo aceptado anteriormente.

Hago notar que esta apertura histórica de Dilthey lo sitúa en las antípodas del espíritu absoluto de Hegel que lo contiene todo. Dilthey, que es muy dependiente de Hegel en lo referente a la historia, es consciente de que el absoluto hegeliano es la obturación de la ciencia histórica. Con la muerte de Hegel se acaba la historia del ser humano que, a lo más, podría repetir lo que otros ya vivieron anteriormente. El pensamiento de Dilthey es una reacción al absoluto de Hegel. Por ello, también vemos duras críticas, precisamente, al pensamiento de Hegel en cuanto metafísico.

Entre estos dos polos, la novedad de lo viviente y lo rígido de los conceptos científicos, es donde se tiene que mover la ciencia histórica. Desde luego, para que sea posible la ciencia histórica hacen falta nociones que reflejen correctamente la realidad humana, y es tarea de la antropología reconocer esos conceptos, y precisarlos o modificarlos según lo que avance esta ciencia. Pienso, en contra de Dilthey, que hay conceptos válidos también para la ciencia histórica. Tal vez estos conceptos puedan ser complementados con otros más adelante, pero tienen un valor que no desaparece puesto que, de otro modo, la ciencia histórica podría estar basada en su comienzo en presupuestos falsos. Lo que sí admito con Dilthey, en contra de Hegel, es que la historia está abierta a nuevas posibilidades que ahora son inimaginables. El horizonte vital del que habla Dilthey es variable, y hemos de estar atentos por captar cada vez mejor la riqueza inagotable de lo humano. Las ideas generales, en referencia a estos conceptos vitales, se quedan cortos por su carácter estático que tiene que ser

¹¹⁸ Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, 49.

violentado cada vez que descubrimos en lo vivo un nuevo matiz que antes había pasado oculto.

4.4 El hombre como ser histórico

Una última cuestión sobre la historia es una consecuencia metafísica que procede de este enfoque histórico de la filosofía de Dilthey. Esto se detecta en textos de Dilthey como el que sigue: “Lo que la vida sea, nos lo enseñará la historia. Y ésta se halla reportada a la vida, cuyo curso en el tiempo es, y por esto tiene su contenido en ella”¹¹⁹. Dilthey dice que entre la historia y la vida hay una cierta circularidad, pero, al mismo tiempo, afirma que es ‘la historia lo que nos enseña qué es la vida’. No debemos olvidar que la vida en Dilthey es una noción última. Sin embargo, parece que la historia es todavía más principal que la vida. De manera semejante encontramos un texto de Dilthey donde se afirma la dependencia de la teoría del conocimiento del problema de las ciencias del espíritu. “(...), parece que el progreso de la teoría general del conocimiento depende de que arremeta el problema de las ciencias del espíritu. Esto exige de nosotros que, partiendo del problema de la teoría del conocimiento, se estudie la estructuración del mundo histórico dentro de las ciencias del espíritu; entonces es cuando se podrá someter la teoría general del conocimiento a una revisión en virtud de los resultados que aporte este estudio”¹²⁰. Para Dilthey, el conocimiento solo se puede esclarecer totalmente si se plantean y resuelven las ciencias del espíritu. Aquí observamos una circularidad al depender la teoría del conocimiento de la ciencia del espíritu cuando hemos visto que el fundamento de la filosofía requiere una correcta teoría del conocimiento¹²¹. Esta circularidad la detecta también Dilthey quien la resuelve en dos pasos: primero se parte de la teoría del conocimiento y luego, a partir de esta, se desarrolla la ciencia del espíritu que permite ‘revisar la teoría general del conocimiento’.

Para Dilthey la historia tiene un papel primordial en todo su pensamiento. Hay una cita de Hegel que recoge Dilthey: ““La ocupación histórica y psicológica con el hombre entero me llevó a colocar a éste, en toda la diversidad de sus fuerzas, a este ser volitivo, afectivo y representativo en la base del

¹¹⁹ Dilthey, *El mundo histórico*, 287.

¹²⁰ Dilthey, *El mundo histórico*, 142.

¹²¹ Ver el apartado 2.2 de este capítulo sobre la teoría del saber.

conocimiento y de sus conceptos (tales como mundo exterior, tiempo, sustancia, causa)”¹²². El objetivo, en este caso de Hegel, le llevó a poner al hombre en el centro de su filosofía por su (pre)ocupación histórica y psicológica. En Dilthey vemos que la historia y el hombre están fuertemente imbricados. Esto tiene consecuencias con afirmaciones que, me parece, tienen un cierto carácter metafísico: “También el hombre individual, en su existencia individual, que descansa en sí misma, es un ser histórico”¹²³. El ser del hombre es histórico. Y no es una cuestión solo del ser, sino también del conocimiento. “*El concepto histórico*. El hombre se conoce sólo en la historia y no mediante introspección. En el fondo todos lo buscamos en la historia”¹²⁴. Afirmación que refuerza en un nivel más práctico, la afirmación del carácter histórico del ser humano que antes podía ser interpretado como una afirmación sin alcance real, como quien afirma algo de una manera vaga. Otro texto de Dilthey que manifiesta la seriedad de su postura: “Por lo tanto, soy un ser histórico hasta unas profundidades inasequibles de mí mismo. Así tenemos el primer elemento importante para la solución del problema del conocimiento de la historia: la primera condición para la posibilidad de la ciencia histórica reside en el hecho de que yo mismo soy un ser histórico, y que el mismo que investiga la historia es el mismo que la hace. Son posibles los juicios sintéticos universales de la Historia”¹²⁵. Este texto es conclusivo sobre el carácter histórico del ser humano lo que, en este caso, permite fundamentar la ciencia histórica (su base es que soy un ser histórico). Es interesante la última afirmación donde Dilthey declara la posibilidad de los juicios sintéticos universales al más puro estilo kantiano, aunque cambiando el término *a priori* por universal. Dilthey justifica este carácter histórico del ser humano con una sentencia latina usada en la filosofía medieval: “Teóricamente tropezamos aquí con los límites de toda interpretación que cumple con su tarea sólo hasta un cierto grado, de suerte que todo comprender es siempre relativo y jamás se puede agotar. *Individuum est ineffabile*”¹²⁶. Dilthey utiliza esta sentencia ‘el individuo es inefable’ con un sentido distinto al medieval quienes lo suelen interpretar como la imposibilidad del intelecto de llegar a lo singular (lo cual es captado por el conocimiento sensible). Dilthey lo

¹²² Una cita de Hegel en Dilthey, *El mundo histórico*, 139.

¹²³ Dilthey, *El mundo histórico*, 158.

¹²⁴ Dilthey, *El mundo histórico*, 305.

¹²⁵ Dilthey, *El mundo histórico*, 304-305.

¹²⁶ Dilthey, *El mundo histórico*, 335.

aprovecha para exponer el carácter inagotable del ser humano que no puede ser nunca abarcado en nociones (rígidas) generalizantes. En esta dirección, Dilthey afirma: “El individuo es el punto de cruce de sistemas culturales, de organizaciones en que se entreteje su existencia, ¿cómo sería posible comprenderlas partiendo de él?”¹²⁷. Aquí se palpa nuevamente el carácter histórico del ser humano que es ‘un individuo entre sistemas culturales’ que, por supuesto, le superan porque estos sistemas culturales son mucho más amplios que los individuos que lo conforman.

En este apartado he querido mostrar este carácter metafísico de la historicidad del ser humano, siendo consciente de que Dilthey es profundamente antimetafísico y que, por tanto, es muy probable que el alcance de estas afirmaciones deba ser recortado. Pero las afirmaciones de Dilthey son las que son y su comprensión directa es seria frente a lo que es el hombre. Desde luego, todas estas afirmaciones manifiestan que el interés por la historia (y por las ciencias del espíritu) están en el núcleo de su filosofía. Por ello, como en Kant los problemas de la fundamentación de la matemática y de la física modelaron su filosofía, en Dilthey es la historia la que da forma a su sistema filosófico.

Desde mi postura, no estoy de acuerdo con la tesis de que el ser humano sea puramente histórico. Para empezar, el hombre es mucho más que historia, o no todo en el hombre es histórico. Por ejemplo, si se admiten las operaciones immanentes del conocimiento, estas operaciones como tales no son históricas. La historia es una parte del hombre. Todo hombre tiene su lado histórico que ni siquiera coincide con todo lo que hace externamente. No todas las actividades del hombre son históricas ya que no atraen el interés de los historiadores (los historiadores nunca agotan toda la vida de un individuo), o porque se pierden en el olvido, o por otros muchos más motivos. Sí que estoy de acuerdo con Dilthey en el carácter inagotable del ser humano que, en nuestro caso, lo ligamos a la infinitud del intelecto agente; también admito que la historia y las culturas abarcan más que los individuos, pero ninguna cultura es capaz de explicar un individuo completamente. Pienso que la historia debe ser enfocada desde la antropología que decide lo que es realmente importante en el hombre y, por tanto, los conceptos que deben vertebrar la historia. Por ejemplo, tal vez la guerra no sea lo que mejor defina al hombre, aunque sea indudable su influencia; tal vez sería mejor enfocar la historia desde el poder. Es posible que

¹²⁷ Dilthey, *El mundo histórico*, 276.

esto ya se haga así, pero con esto solo quiero decir que al estudiar más detalladamente la antropología pueden aparecer otras nociones que, por haber sido poco atendidas, no han tenido espacio en las ciencias históricas.

5. La conciencia y la presencia

El último punto que vamos a analizar en Dilthey es sobre la conciencia y la presencia. Esta cuestión no es de interés directo sobre la generalización, pero sí tiene unas importantes implicaciones en la teoría del conocimiento. Recuerdo que, la presencia (y la conciencia) fueron analizadas en Hegel¹²⁸, descubriendo unas raíces de estas nociones especialmente en Kant y de forma menos precisa en el mismo Descartes. En Dilthey detecto un nuevo avance en la conciencia que la conecta más estrechamente con la presencia en la dirección del tiempo. “La primera actividad de la captación objetiva eleva lo contenido en lo dado a conciencia distinta, sin que tenga lugar un cambio en la forma de lo dado. Designo a esta actividad “primaria”, porque el análisis retrógrado del pensamiento discursivo no encuentra ninguna otra actividad más simple”¹²⁹. Lo originario en el pensar, según Dilthey, es la elevación a la conciencia de lo captado objetivamente. Además, resaltamos que lo captado objetivamente es ‘lo dado’, una de las notas con las que Polo describe el objeto mental¹³⁰. Junto a la conciencia, Dilthey habla de la presencia. “Se presenta entonces la observación interna, sea de la vivencia o de su recordada presencia. Así se me convierte en objeto”¹³¹. El objeto surge en la presencia de la observación interna o de la vivencia recordada, y esta presencia es equivalente a la conciencia. “Este “estar presente para mí” puede designarse como “ser-consciente” o como “vivencia”, (...)”¹³². Para Dilthey, conciencia y presencia están muy próximas, y designan el carácter fundamental de lo captado objetivamente, es decir, de lo

¹²⁸ Ver el apartado 3.1 sobre el comienzo en el capítulo 7 del primer volumen. En el capítulo 2 de ese volumen expusimos la noción de presencia según Polo donde destacamos la constancia y la mismidad de la presencia frente a la variabilidad del movimiento físico, inasible como tal al pensamiento.

¹²⁹ Dilthey, *El mundo histórico*, 144.

¹³⁰ “Objetividad significa descriptivamente lo abierto, lo inmediato, lo que ya, lo que hay, lo dado. Estas notas son completamente equivalentes”. Polo, L., *Curso de Teoría del Conocimiento II*, OC A-V, EUNSA, Pamplona 2016³, 3, 2, 66. En adelante, Polo, *CTC II*.

¹³¹ Dilthey, *El mundo histórico*, 33.

¹³² Dilthey, *El mundo histórico*, 31.

pensado. Este ser dado en la presencia (o en la conciencia) implica una elevación de lo conocido que, en este estado, está como expuesto frente al pensamiento. Dilthey recoge un texto de Hegel donde habla de la familiaridad del conocimiento filosófico. “Para el filósofo el infinito, el conocer son cosas tan familiares como para al ama de casa los animales y los niños. Y Platón y Spinoza le está tan cercanos como a aquélla el hermano o el tío fallecido: una cosa tiene tanta realidad como la otra, pero la filosófica lleva de ventaja su eternidad”¹³³. La familiaridad del conocimiento filosófico o del científico es la elevación de dicho conocimiento (a la conciencia) que lo sitúa en un plano de cercanía. Ciertamente, muchos conocen ideas de Platón, pero no todos las conocen de tal modo que puedan disponer de ellas (que están en tal cercanía como lo puedan estar nuestras cosas más cotidianas) fácilmente.

La presencia, además de su equivalencia con la conciencia, se caracteriza por incluir la temporalidad. “En esta continuidad también la parte más pequeña es lineal, es un mero transcurso; no se encuentra un “es” ni en la parte más pequeña. Pero el tiempo concreto consiste más bien en la precipitación incesante del presente en la cual “lo presente” se está haciendo pasado y lo futuro presente. “Actualidad” no es sino concreción de un momento del tiempo con realidad, es vivencia, (...)”¹³⁴. La actualidad, que es otra nota de la presencia¹³⁵, es un momento del tiempo que, para Dilthey, es lineal; y este tiempo es la relación del pasado y del futuro en el presente. Esta consideración del pasado y del futuro en el presente me parece una novedad en los filósofos que he considerado. En Hegel, el presente al que se llega en el resultado del proceso del absoluto, contiene todo el pasado, pero no hace referencia al futuro (el futuro es revivir lo ya alcanzado). Además, en Hegel, no es explícita la consideración del pasado y del futuro como parte de la presencia. Dilthey define el tiempo real como la interrelación del pasado y del futuro en el presente: “Esta decantación progresiva de la realidad en la línea del tiempo, que constituye el carácter del presente, a diferencia de la representación de lo vivido o de

¹³³ Texto de Hegel citado en Dilthey, *Hegel y el idealismo*, 209.

¹³⁴ Dilthey, *El mundo histórico*, 93.

¹³⁵ En Polo, la actualidad es un rasgo de lo pensado. “La superación física absoluta del espacio y del tiempo sería la pura actualidad física del mundo. La actualidad física del mundo no existe. El mundo es actual sólo como objetividad”. Polo, *CTC II*, 5, 1, 96. Y en este otro texto: “La anulación de la distancia y del tiempo es la presencia cognoscitiva, la actualidad como presencia”. Polo, *CTC II*, 5, 1, 96.

lo que se ha de vivir, este sumirse constante del presente hacia atrás, en un pasado, y este hacerse presente de lo que apenas si hemos acabado de esperar, querer o temer y que sólo se hallaba en la región de lo representado, he aquí lo que constituye el carácter del “tiempo real”¹³⁶. El tiempo es este continuo urdirse entre lo pasado y lo futuro que Dilthey expone como el incesante paso de uno y otro dentro del marco constante de la presencia que los acoge¹³⁷.

Deteniéndonos en otros rasgos de la presencia según Dilthey:

“Precisamente en las relaciones entre este presente, el pasado y el futuro consiste el carácter del curso de nuestra vida. Pero como el presente nunca es, sino que aun la fracción más pequeña de ese avance continuo en el tiempo incluye presente y recuerdo de aquello que acaba apenas de ser presente, resulta que no es posible experimentar lo presente como tal. A esto se añade que la conexión de lo recordado con lo presente, la persistencia de la realidad cualitativamente determinada, la actuación de lo pasado, como fuerza, en lo presente comunica a lo recordado un carácter peculiar de “presencia”. Y la “presencia” consiste en el resultar incluido lo pasado en nuestra vivencia; aquello que de esta suerte constituye en la corriente del tiempo una unidad vivencial porque tiene un significado unitario en el curso de la vida compone la unidad más pequeña que podemos designar como vivencia”¹³⁸.

Resaltamos primero la no existencia del presente. Para Dilthey, el presente no es porque siempre contiene ‘algo’ del pasado¹³⁹. Por tanto, nosotros siempre objetivamos el presente desde una instancia anterior, lo recordado, aunque este recuerdo pueda ser mínimo. Por ello Dilthey llega a afirmar que el presente como tal no es experimentable. Además, lo presente no incluye solamente lo captado anteriormente por el pensamiento, sino que incluye mucho más, como

¹³⁶ Dilthey, *El mundo histórico*, 93.

¹³⁷ Hay un texto de Dilthey donde afirma la relación del tiempo con la conciencia y se ve nuevamente esa conexión de la presencia y de la conciencia: “En la vida tenemos, como su primera determinación categorial, fundamentadora para todas las demás, la temporalidad. Ésta asoma ya en la expresión “curso de la vida”. El tiempo se nos da mediante la unidad abarcadora de nuestra conciencia. (...). De ellas se han desarrollado, sobre la base de la ciencia natural matemática, las relaciones abstractas que Kant ha puesto como base a su teoría del fenomenismo del tiempo”. Dilthey, *El mundo histórico*, 217.

¹³⁸ Dilthey, *El mundo histórico*, 94.

¹³⁹ “El presente no se da nunca; lo que nosotros vivimos como presente encierra siempre el recuerdo de aquello que acaba de ser presente”. Dilthey, *El mundo histórico*, 218.

si se tratara de una especie de cauce o río que se expresara en lo pensado. Esto parece darle más fuerza a la presencia por ser capaz de acumular lo ya vivido anteriormente y que conservamos en la imaginación.

Dilthey propone una gran cercanía entre la vivencia y la presencia: “La realidad cualitativa determinada que compone así la vivencia es conexión estructural. Es cierto que transcurre en el tiempo; que es experimentada como una sucesión; que se captan sus relaciones temporales, pero aquello que en esta conexión estructural del curso persiste, aunque transcurrió ya, como fuerza en el presente, cobra así un carácter peculiar de *presencia*”¹⁴⁰. Es indudable que Dilthey distingue la presencia de lo meramente presente. La presencia es un nivel superior del pensamiento. Hay otro texto donde se extiende más sobre la presencia y la vivencia:

“En esta vivencia el tiempo se experimenta como el avance incesante del presente, en el cual lo presente se está haciendo constantemente pasado y lo futuro presente. Presente es la concreción de un momento del tiempo con realidad, es vivencia en oposición al recuerdo o las representaciones de futuro que aparecen en el desear, esperar, temer, querer. Esta concreción con realidad o “presente” se da constantemente, mientras que lo que hace el contenido de la vivencia cambia sin cesar. Las representaciones en que apresamos el pasado y el futuro se hallan presentes solamente para el que vive en la actualidad. El presente está siempre ahí, y sólo “está ahí” lo que transcurre en él. La nave de nuestra vida es llevada por una corriente progresiva, y el presente se halla allí donde estamos sobre las ondas, donde sufrimos, recordamos o esperamos, en una palabra, allí donde vivimos en la plenitud de nuestra realidad”¹⁴¹.

Destaca la representación tan viva de esta urdimbre de pasado y futuro en la presencia. Esta presencia es empujada continuamente por la fuerza de la vida. La vivencia y la presencia no son lo mismo. La vivencia es lo exterior a lo captado objetivamente que está en constante variabilidad, mientras que la presencia es lo que recoge, capta, una parte de esta vivencia. “Lo que en el río del tiempo constituye así una unidad en la presencia, porque tiene un significado unitario, es la unidad más pequeña que nosotros podemos designar como “vivencia””¹⁴². La presencia da unidad al tiempo. El tiempo, con todo su contenido

¹⁴⁰ Dilthey, *Psicología y teoría del conocimiento*, 364.

¹⁴¹ Dilthey, *El mundo histórico*, 217.

¹⁴² Dilthey, *El mundo histórico*, 218.

plural que nos viene como un río, es unificado en la presencia. En Dilthey es conveniente darse cuenta de que la vida y la presencia no se identifican, incluso, aunque vayan muy próximas: la vivencia discurre al margen de la presencia.

“Esta índole de la vida real tiene como consecuencia que el curso del tiempo no sea “vivable” en sentido riguroso. La presencia de lo pasado sustituye a la vivencia inmediata. Al querer observar el tiempo la observación lo perturba, puesto que lo fija mediante la atención; hace parar lo fluido y lo que deviene se hace rígido. Lo que vivimos son ya las modificaciones de aquello que era, y que tienen lugar estas modificaciones de aquello que fue. Pero no vivimos el río mismo. Vivimos “consistencia” cuando volvemos a aquello que acabamos de ver y oír y lo encontramos todavía. Vivimos “cambio” cuando las cualidades singulares se convierten en otras en un complejo; y también cuando nosotros nos dirigimos dentro de nosotros mismos hacia aquello que experimenta duración y cambios, nada se cambia por esto en el percatarse del propio yo”¹⁴³.

El tiempo, estrictamente hablando, no es vivible¹⁴⁴. Pretender aislarlo es inútil porque es modificado por la propia atención que lo fija. Nosotros no vivimos en el río de la vida, sino en lo captado en la presencia que viene acompañado por el recuerdo del pasado. Dilthey habla de la ‘consistencia’ de lo conocido como un estatuto de lo dado diferente al que tiene en la realidad. Esta consistencia es aportada por el pensamiento quien saca lo captado del río turbulento de la vida. Dilthey conecta esta heterogeneidad de la presencia y del flujo vital con Heráclito: “Y si, con un especial esfuerzo, intentáramos vivir el río heracliteano de la vida, que parece siempre el mismo y no lo es, volveríamos a caer en la ley de la vida misma, según la cual cada momento de ella que es observado, aunque uno refuerce la conciencia de la corriente, es un momento “recordado” y no ya corriente; porque ha sido fijado por la atención, que congela, por decirlo así, lo fluido. Así, pues, no podemos captar el ser de esta vida”¹⁴⁵. De alguna manera, Dilthey se inspira en el pensamiento de Heráclito para describir la vivencia que se opone al fijismo (propio de Parménides) de la presencia del pensamiento.

¹⁴³ Dilthey, *El mundo histórico*, 219.

¹⁴⁴ Hacemos notar que hay una doble consideración del tiempo en Dilthey, una en el plano físico (el tiempo de esta última nota), y otra en el plano mental, el tiempo de las notas anteriores.

¹⁴⁵ Dilthey, *El mundo histórico*, 219.

Destacamos otros aspectos de la presencia, como que, en cuanto aunar el pasado y futuro se basan en la memoria y en la imaginación: “Pero sólo en la vida el presente abarca la representación del pasado en el recuerdo y del futuro en la fantasía, que persigue sus posibilidades”¹⁴⁶. Vemos que esta propuesta de Dilthey tiene una base aristotélica en su planteamiento, excepto que Aristóteles no conecta estas dos potencias ni con la presencia ni con la conciencia. Como ya vimos en el primer capítulo del primer volumen, la filosofía clásica plantea el conocimiento del pasado y del futuro con dos facultades sensibles, la memoria y la cogitativa (o estimativa). Dilthey no habla de la cogitativa, pero esta facultad depende de la imaginación, que es la facultad que menciona Dilthey. Polo, siguiendo a la filosofía clásica, propone el conocimiento del pasado y del futuro sensible en la abstracción. Este es un aspecto de la abstracción que no hemos expuesto por haber prescindido de estas dos facultades para la presentación de la generalización¹⁴⁷.

Otro texto de Dilthey dice: “El “principio vivencial”: todo lo que está ahí para nosotros lo está en el presente. También cuando una vivencia ha pasado, se da para nosotros como un darse en la vivencia actual. Relación con el “principio de conciencia”: es más general (y más completo). Porque abarca también lo no real”¹⁴⁸. Texto de interés por sus implicaciones. Dilthey afirma que hay más pensamiento que realidad, porque el pensamiento incluye lo real y lo no real. Aquí se propone una comparación que no me parece muy adecuada porque hay mucha realidad no numerable que no admite valoraciones de tipo cuantitativo. La tesis de Dilthey implica que toda la realidad puede ser homogeneizable y comparable desde el pensamiento, pero lo pensado y lo real extramental son heterogéneos. Un gato real no es equivalente a un gato pensado; el gato pensado no hace las cosas que hace el gato real. Más que comparar la realidad física con lo pensado por el pensamiento, debemos descubrir sus diferencias respetando ambas realidades como las que son sin tratar de unificarlas desde el pensamiento.

Hay otro texto de Dilthey que menciona la conciencia, el yo y la mismidad. “En la estructura, los procesos y estados particulares están unidos ante todo

¹⁴⁶ Dilthey, *El mundo histórico*, 257.

¹⁴⁷ Polo habla de la presencia como articulación del tiempo en la lección undécima del *CTC II*. En Polo, abstracción y presencia están muy próximas, como se puede ver en dicha lección.

¹⁴⁸ Dilthey, *El mundo histórico*, 255.

por la conciencia de mismidad en todos ellos. La mismidad es la más íntima experiencia del hombre acerca de sí; no es identidad. Conciencia de yo es otra expresión de lo que descubrimos en esa mismidad. Si la reflexión separa la constancia y unidad del yo de la variabilidad y multiplicidad de sus estados y procesos, esto es ya un análisis que rebasa la coherencia vital. La cosa con sus propiedades, la sustancia con sus accidentes, el todo con sus partes *inherentes*, tiene como supuesto la conciencia de mismidad o la conciencia del yo”¹⁴⁹. Comprobamos nuevamente el carácter presencial de la conciencia. Esta conciencia es ahora la del yo, y aparece un rasgo ligado a esa conciencia que es la mismidad. Dilthey dice que ‘la mismidad es la experiencia más íntima del hombre’, aunque no sea su identidad. Nosotros dijimos en el capítulo 2 que la mismidad es un rasgo de la presencia mental¹⁵⁰. Dilthey recoge esto de alguna manera, salvo que lo conecta también al yo, cosa que no aceptamos. La mismidad no es un rasgo del yo, sino de la presencia.

El desarrollo de la conciencia en la filosofía moderna desemboca en la presencia mental, cuestión de gran relevancia para la teoría del conocimiento y que ha sido estudiada por Polo, sobre todo, en el *CTC II*. Según Polo, como dice Dilthey, la presencia permite articular el tiempo, es decir, el pasado y el futuro. Esto es así porque las facultades de la memoria y cogitativa están en el nivel de la imaginación desde la cual se abstrae. La equiparación de la conciencia y la presencia tiene que ver con el modo de conocer la presencia que es habitual.

El principio fenoménico

Dentro de la conciencia hay un tema que está relacionado con los fenómenos, y que va a tener una cierta trascendencia por el desarrollo en algunos filósofos posteriores. Dilthey, al inicio de un análisis sobre el acceso a la realidad, propone el principio fenoménico: “El principio supremo de la filosofía lo constituye el principio fenoménico: según éste, todo lo que está presente para mí se halla bajo la condición, la más general, de ser un hecho de mi conciencia; también toda cosa exterior se me da únicamente como un enlace de hechos o fenómenos de la conciencia; objeto, cosa, es sólo para una conciencia y sólo se

¹⁴⁹ Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, 99.

¹⁵⁰ Véase el apartado 2.1 del capítulo 2 sobre el hábito abstractivo del primer volumen.

da en y para una conciencia”¹⁵¹. Es llamativa la calificación de ‘principio supremo de la filosofía’ porque no lo he visto en ninguna otra obra, y tampoco tiene un gran espacio posteriormente en esta obra. No obstante, es un principio relacionado con un tema capital como es la realidad de las cosas exteriores. Con este principio se viene a decir que la realidad de una cosa se debe mostrar en los datos que de ella pueda tener en mi conciencia. Además, este principio fenoménico es la forma más general en la que se puedan presentar las cosas al pensamiento. Por otro lado, este principio está íntimamente ligado al conocimiento sensible: “Todo objeto puede ser resuelto en hechos de conciencia, es decir, en sensaciones de color, de resistencia, de densidad, de pesadez, de enlace aunador de estas impresiones, etc. Y de nada sirve decir que las sensaciones y las imágenes no son más que elementos de mi conciencia, mientras que estas impresiones e imágenes mías se refieren a un objeto fuera de mí. Porque sólo en el acto de la conciencia se da el enfrentamiento, la separación entre el yo el objeto”¹⁵². Lo único que tenemos de la realidad son las cualidades sensibles que nos ofrecen los sentidos. Dilthey añade que estas cualidades son de la realidad porque en la conciencia tiene lugar la oposición entre el yo y el objeto. Hasta el momento, la solución al problema de lo real que permite el principio fenoménico va en la misma dirección que Kant, e incluso que Hegel.

Dilthey, por otro lado, afirma que este principio ha degenerado en lo que llama fenomenismo: “Este principio desemboca en forma imperceptible, a través de sofismas, en el fenomenismo. Según éste, el conocimiento humano consiste en el establecimiento de una conexión incontradictoria entre los fenómenos; mi saber nunca puede sobrepasar el horizonte de los fenómenos, es decir, la conexión de las partes constitutivas de mi conciencia”¹⁵³. El fenomenismo es una teoría que parte del principio fenoménico, en el cual se degrada la realidad al reducirla exclusivamente a lo intelectual. “El fenomenismo es la consciente limitación crítica de la conciencia a los fenómenos, es decir, a las sensaciones y estados de ánimo que se presentan en la conciencia, a su coexistencia, a su sucesión y a sus relaciones lógicas. Espacio, tiempo, sustancia, causalidad, fin, yo y mundo exterior, se resuelven en relaciones uniformes entre puntos relacionales fenoménicos no determinables según sus valores objetivos”¹⁵⁴. El

¹⁵¹ Dilthey, *Psicología y teoría del conocimiento*, 133.

¹⁵² Dilthey, *Psicología y teoría del conocimiento*, 133-134.

¹⁵³ Dilthey, *Psicología y teoría del conocimiento*, 134.

¹⁵⁴ Dilthey, *Psicología y teoría del conocimiento*, 134.

fenomenismo es una consideración unilateral del principio fenoménico, es decir, la consideración de la realidad (sensaciones) al margen de la realidad (el noúmeno kantiano). Para nosotros, según lo que dice Dilthey, no es fácil distinguir entre el principio fenoménico y el fenomenismo porque los dos apelan a la conciencia como el principio rector. En cualquier caso, aquí solo queremos apuntar que Dilthey hace, a propósito del fenomenismo, un estudio histórico¹⁵⁵ de esta propuesta que nos parece de cierto valor, pero en el que no nos extendemos más. También, añadir que Dilthey resuelve el problema de la realidad externa a través de la conexión de la vida¹⁵⁶.

Dentro de esta cuestión del acceso a la realidad, nos han llamado la atención una serie de textos en los que Dilthey concentra su atención en la realidad más próxima:

“Hago un sondeo. Poseo la conciencia de mi impulsión pero, al mismo tiempo, coloco en el extremo de la sonda una experiencia de resistencia, de suerte que la sonda me aparece como un órgano táctil sensible, como una especie de continuación de mi mano. Por lo general, no presto mayor atención a la naturaleza de esta experiencia táctil. Pues, generalmente, me sirvo de ella para constatar la presencia de un objeto por medio de un movimiento volitivo. Dirijo ahora mi atención a esta impresión; se distingue tanto de la sensación de peso como de la de presión. Una afinidad peculiar entre la experiencia del movimiento volitivo y la de la resistencia en cuanto al modo y manera de la conciencia o de su percepción me hace suponer que también el núcleo de esta impresión lo constituye una experiencia volitiva”¹⁵⁷.

Dilthey está observando su percepción para analizar qué es lo que hay en ella que le haga decidirse por la aceptación de la realidad externa. Proponemos otro texto donde continúa su indagación:

“La base para trasladar las impresiones hacia el exterior reside en este sentido, en correspondencia con el proceso en la percepción táctil, en la relación que tiene lugar entre los movimientos de los ojos y las sensaciones de luz y de color. Cuando muevo los ojos hacia la derecha y el objeto no acompaña ese movimiento, adquiero en mi experiencia mental la conciencia de su independencia de mi voluntad. Según estas experiencias, tiene

¹⁵⁵ Cfr. Dilthey, *Psicología y teoría del conocimiento*, 134 y ss.

¹⁵⁶ Cfr. Dilthey, *Psicología y teoría del conocimiento*, 137.

¹⁵⁷ Dilthey, *Psicología y teoría del conocimiento*, 143.

que darse un exterior y mis ojos tienen que servir para verlo. Y también en este caso las "intenciones" dinámicas nacen del sistema de mis impulsos y son mantenidas por él. Por eso estas intenciones se entretejen en la sucesión viva de necesidad y satisfacción"¹⁵⁸.

Dilthey, a propósito de la realidad, propone el principio fenoménico para analizar esta cuestión. En ella, lo que se pone en el foco de atención (en la conciencia) es la percepción hecha en primera persona, es decir, no de una manera puramente objetiva que sería lo propio de un análisis kantiano. No vemos que Dilthey le dé un mayor valor a este tipo de análisis que lo que se refiere a la discriminación de la realidad, pero vemos unos primeros gérmenes de lo que luego va a ser la fenomenología de Husserl. Con esto también queremos hacer notar que esta cuestión es mucho más amplia de lo que Dilthey propone solo al mirar las referencias históricas que este nos ha dejado.

6. Conclusiones

De manera general, en Dilthey hemos visto un amplio uso de la generalización, pero no hemos encontrado ningún análisis particular sobre este tema. Lo más significativo ha sido el posicionamiento en su pensamiento. Dilthey es partidario del pensamiento científico, y los rasgos característicos de este saber son su necesidad y su universalidad. Aunque no podemos equiparar universalidad con generalidad porque Dilthey no explica el sentido de este término, hemos visto que, en ocasiones, es entendido en el sentido de la generalización. La ciencia busca generalizaciones cada vez más amplias que son capaces de explicar más cosas, y por ello son más universales. Veo, por este motivo, que la generalización está situada en el mismo núcleo del pensamiento. En Dilthey, los rasgos más propios del pensamiento son lo que se corresponden con la generalización.

Otra dirección del pensamiento, en Dilthey, es la de fundamentar las ciencias del espíritu y, más en concreto, la historia. Para este cometido, Dilthey se va a apoyar en la noción de vida o de la vivencia, pero la vida no se conoce con la generalización. Esto hace de la vida otra noción fundamental en Dilthey que corre en paralelo con la regularidad de la generalización. Por tanto, detecto en Dilthey una especie de fusión de la generalización y de la vida en el nivel del

¹⁵⁸ Dilthey, *Psicología y teoría del conocimiento*, 149.

fundamento. Esto supone una descolocación de la generalización que se confunde con el fundamento el cual, según nuestra opinión, es una operación diferente, en una línea distinta, con intención de conocimiento de la realidad física.

Por otro lado, aunque no tiene que ver con la generalización, observo en Dilthey un uso muy consciente de la presencia mental (conciencia) que hace corresponder con la articulación de la temporalidad. Esto me parece un paso adelante respecto a Hegel donde comenzamos el análisis de la presencia mental a nivel histórico. Esta articulación de la temporalidad con la presencia tiene un claro precedente en la filosofía clásica para quienes el pasado es conocido desde la memoria y el futuro desde la cogitativa. Aquí hemos visto un paralelismo con Polo para quien la abstracción articula la temporalidad y, entre abstracción y presencia mental hay mucha proximidad.

Por último, señalo que no he visto ninguna aportación en Dilthey a la doctrina de la generalización. Es evidente que la conoce y la usa, pero lo hace como algo que es evidente en sí y está en la entraña del conocimiento científico. Dilthey, aunque está muy interesado en la teoría del saber, esta la desarrolla fuera del marco de las diferentes operaciones, es decir, no las distingue en sus propios objetos. Esto hace que estudie las operaciones del conocimiento de una manera general. Es cierto que Dilthey plantea unas operaciones elementales, pero estas no quedan definidas claramente, y el pensamiento viene a ser un uso genérico de estas operaciones y los conceptos que se van desarrollando con ellas. Por tanto, en Dilthey la generalización está presente, pero de una manera descontrolada, sin saber dar cuenta de ella. También hago notar que, frente a Hegel, Dilthey tiende a usar el término ‘general’ o ‘generalizar’ mientras que apenas utiliza el término ‘negación’ o ‘negar’. Aunque Dilthey es dependiente de Hegel para fundamentar la historia, sin embargo, es profundamente contrario a la metafísica hegeliana y, también, a su dialéctica como método cognoscitivo.

Capítulo 2. La generalización en Husserl

Husserl es un filósofo contemporáneo a Dilthey. Lo podemos encuadrar en la misma línea (de Dilthey), pensador moderno que no acepta las tesis fundamentales de Hegel y retrocede, en este caso, a Kant, Leibniz y Descartes. Husserl, a diferencia de Dilthey, hace una aproximación a la filosofía desde las matemáticas, ciencia de la que se ocupó en sus primeras fases investigadoras. Otro rasgo de Husserl es su sistematicidad que le lleva a analizar las cuestiones desde muchos enfoques, y que estos análisis se alarguen bastante más que en el caso de Dilthey. Esto hace que no podamos atender a las innumerables nociones que Husserl propone y que tienen su incidencia en los temas que vamos a exponer. Por motivos de espacio y de claridad he preferido centrarme en aquellos aspectos que ayudan más a una mejor comprensión de las tesis que defendemos.

En Husserl vamos a analizar, como es natural, su visión de la generalización. Además, mostraremos su método de la fenomenología por ser considerado uno de sus fundadores y, más en especial, de la conciencia o de la presencia, tema no ligado directamente a la generalización, pero de una gran trascendencia para la teoría del conocimiento. Recordemos que Polo hace una referencia a Husserl cuando introduce la temática de la presencia mental en el tomo II de su *Teoría del Conocimiento*¹. Otro punto de interés es la intencionalidad, noción admitida por Husserl y con gran peso en su filosofía.

¹ Cfr. Polo, *CTC II*, 2, 3, 59. Polo también expone la noción de presentificación de Husserl en la lección 11 de este mismo tomo al hablar de la abstracción.

1. Rasgos del pensamiento de Husserl

Para situarnos en el pensamiento de Husserl, presentaremos los filósofos a los que hace referencia en sus obras. Destaca la escasa presencia de Hegel; Husserl se declara a sí mismo como un filósofo idealista, pero no un idealista absoluto y no postula un conocimiento del absoluto.

El primer filósofo en el que Husserl se apoya es Platón. En un texto en el que habla de los filósofos de mayor importancia dice: “(...)”, debería entonces nombrar únicamente a dos, pero sin establecer entre ellos ningún nivel prioritario: en primer lugar, por supuesto, al absolutamente incomparable *Platón*, el creador de la idea de la ciencia rigurosa o de la ciencia filosófica, en el que quisiera ver, en general, al auténtico fundador de nuestra cultura científica. El segundo nombre que quisiera mencionar es el de *Descartes* quien, sin considerarlo por ello como el más grande de los modernos, recibe un lugar histórico distinguido, (...)”². Según Husserl, el papel capital de Platón ha sido descubrir la ciencia en sentido riguroso, como saber auténticamente cierto y que está en la base de nuestra cultura. En esta dirección, Platón es el que crea la lógica que permite desarrollar el conocimiento científico. “La ciencia en sentido nuevo nace, por vez primera, de la *fundamentación platónica de la lógica* concebida como una esfera que investiga los requisitos esenciales del saber “auténtico” y de la ciencia “auténtica”, concebida por ende como una exposición de las normas conforme a las cuales pueda construirse una ciencia que aspire conscientemente a legitimidad normativa general y que conscientemente justifique su método y su teoría”³. Se puede decir que, para Husserl, en Platón comienza el desarrollo de la ciencia, gracias al establecimiento de la lógica. Esta lógica es, en sí, una ciencia muy especial por ser el entramado del resto de las ciencias.

Aristóteles no es un autor muy citado por Husserl quien sí que hace referencias a la silogística como una parte de la lógica. En Husserl hay una influencia de la escolástica que proviene de Brentano, quien reintroduce una visión

² Husserl, E., *Las conferencias de Londres*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2012, I, 21. En adelante, Husserl, *Las conferencias de Londres*.

³ Husserl, E., *Lógica formal y Lógica trascendental*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1962, Introducción, 5. En adelante, Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*.

más rigurosa de Aristóteles en el pensamiento alemán⁴. “Con todo y el gran respeto y gratitud con que recuerdo a mi genial maestro, y con cuanto veo en la conversión del concepto escolástico de intencionalidad en el concepto descriptivo fundamental de la psicología un gran descubrimiento mediante el cual, y sólo mediante el cual, ha sido posible la fenomenología, con todo esto hay que distinguir esencialmente ya entre la psicología pura en mi sentido, contenido implícitamente en la fenomenología trascendental, y la psicología de Brentano”⁵. Husserl reconoce la importancia de la intencionalidad que ha sido recuperada por Brentano. En el primer volumen de esta investigación ya analicé la pérdida de la intencionalidad en la filosofía moderna⁶. Es por tanto de gran interés cómo retoma Husserl esta noción que es clave en el desarrollo de este trabajo.

El segundo nombre que apareció en el primer texto aportado en este apartado como uno de los filósofos más importantes, es el de Descartes. Husserl aprecia como un paso extraordinario de la filosofía la duda universal de Descartes. “Como se sabe, esta crítica conduce en Descartes al siguiente resultado: la experiencia carece de evidencia absoluta (de la evidencia que funda apodícticamente el ser del mundo); por lo tanto el presupuesto ingenuo sobre el mundo debe cancelarse y todo el conocimiento objetivo debe fundarse en el único dato apodíctico, el de un ente: el *ego cogito*. Sabemos que éste fue el *comienzo* de toda la *filosofía trascendental* moderna, que avanza luchando contra oscuridades y extravíos siempre renovados”⁷. En este sentido subrayamos que Husserl es un filósofo moderno en continuidad con Descartes, y su posicionamiento crítico respecto de la realidad es clave en su pensamiento:

⁴ Brentano publica importantes obras sobre Aristóteles como: *Aristóteles, Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*, o *La psicología de Aristóteles*

⁵ Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económico, México 1962², IV, Epílogo, 6, 388, En adelante, Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*.

⁶ En Descartes es muy evidente la ausencia de la intencionalidad en su filosofía (ver el apartado 1.2 del capítulo 9 sobre la desaparición de la intencionalidad en Descartes). En Escoto y en Ockham vimos que el intelecto agente (estrechamente ligado a la intencionalidad) empezaba a tener un papel marginal en el conocimiento, y Ockham llegaba a decir que la aceptaba por la autoridad de los filósofos y de los santos (ver el apartado 2.1.2 del capítulo 5 sobre las causas del conocimiento en Ockham).

⁷ Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, II, 5, 93, 237.

“La prueba de las posibilidades que nos hemos dado será de una gran importancia metodológica. Mantengamos firmemente este resultado: ninguna experiencia peculiar espacio-cósica puede obtener el carácter de algo dado en sí mismo absoluta y adecuadamente; por lo tanto, tampoco lo puede obtener, ni mucho menos, la experiencia universal que me ofrece la naturaleza infinita como donación inmediata. O, lo que es lo mismo: aun cuando mi experiencia externa pudiera ser perfecta, no excluye jamás la posibilidad del no ser de lo experimentado y, a fin de cuentas, del mundo entero”⁸.

La tesis de Husserl es muy tajante: se puede dudar de cualquier experiencia porque ninguna de ellas goza de evidencia absoluta. Esta falta de evidencia se apoya en la posibilidad, concretamente, de que algo siempre pueda no ser. Abundando en este carácter dudable de lo conocido:

“La consideración acabada de hacer pone también en claro que no cabe concebir prueba alguna sacada de la contemplación empírica del mundo y capaz de cerciorarnos con absoluta seguridad de la existencia de éste. El mundo no es dudoso en el sentido de que hubiese motivos racionales que entrasen en cuenta contra la enorme fuerza de las experiencias coherentes, sino en el sentido de que es *concebible* una duda, y lo es, porque jamás queda excluida la posibilidad de la no existencia, por ser una posibilidad de principio. A toda fuerza empírica, por grande que sea, puede contrapesársela, superársela paulatinamente. En el ser absoluto de las vivencias nada cambia con ello, más aún, siguen siendo siempre un supuesto de todo ello”⁹.

La duda en Husserl se abre hueco no por una mayor o menor racionalidad de lo conocido, o por una deducción. El papel gnoseológico de la duda nace exclusivamente de que esta es concebible como tal, es decir, posible, y, por tanto, una vez que ha entrado en el pensamiento no se puede eliminar directamente. Señalamos como Husserl une la duda a la realidad empírica, es decir, a la que nos es dada por los sentidos, lo cual indica uno de los presupuestos que Husserl tiene en su filosofía. En cualquier caso, teniendo la duda un puesto tan alto, sin embargo, no tiene un carácter absoluto. Husserl reconoce que la duda es vencible. “Yo no puedo forzar a nadie a tener la intelección de lo que yo con intelección veo. Pero yo mismo no puedo dudar; yo veo con intelección

⁸ Husserl, *Las conferencias de Londres*, I, 32-33.

⁹ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, II, 2, 46, 107.

también que sería absurda toda duda aquí donde verifico un acto de intelección, esto es, aprehendo la verdad misma. Y así me encuentro en un punto que, o uso como punto de Arquímedes para desencajar el mundo de la sinrazón y de la duda, o abandono, para abandonar con él toda razón y conocimiento”¹⁰. Husserl, respecto a la duda universal de Descartes, se plantea una disyuntiva: o podemos fiarnos de lo conocido intelectualmente o solo cabe la irracionalidad absoluta. Husserl se decanta por la primera tesis. “Pero ¿no es concebible, cabría que se preguntase, que un yo sólo fantasías tuviese en la corriente de sus vivencias, o que ésta no se compusiera de nada más que de intuiciones fingidoras? Un yo semejante sólo se encontraría con ficciones de *cogitationes*; sus reflexiones serían, dada la naturaleza de este medio de vivencias, exclusivamente reflexiones en la imaginación. -Pero esto es un patente contrasentido. (...). Pero mi intrafección, *mi* conciencia en general, está dada originaria y absolutamente, no sólo en esencia, sino en existencia”¹¹. Husserl se detiene en el pensamiento como tal y concluye que, si yo pienso una ficción, entonces es indudable que pienso una ficción. Esto posiciona a Husserl en un escepticismo distinto al de Descartes. En Descartes, la duda desemboca en el *sum*; Husserl admite esta deducción del *sum*, pero descubre una nueva región de indubitabilidad que se encuentra en el propio pensamiento.

“Por otra parte, no puedo dudar de la percepción adecuada, puramente inmanente; justamente porque en ella no queda resto de intención que necesite cumplimiento. Está cumplida toda intención, o la intención en todos sus momentos. O como también podemos expresarlo: en esta percepción el objeto no es meramente *supuesto como existente*, sino *a la vez dado él mismo y realmente* en ella, y exactamente como aquello que es supuesto. Si pertenece a la esencia de la percepción adecuada que el objeto: intuido mismo sea real y verdaderamente inherente a ella, esto se expresa de otra manera diciendo: *sólo la percepción de las propias vivencias reales es indudablemente evidente*. No toda percepción de esta clase es evidente. Así, en la percepción del dolor de muelas es percibida una vivencia real; y, sin embargo, la percepción es engañosa con frecuencia: el

¹⁰ Husserl, E., *Investigaciones lógicas, I*, Alianza Editorial, Madrid 1999, Prolegómenos a la lógica pura, 7, 40, 131. En adelante, Husserl, *Investigaciones lógicas I*.

¹¹ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, II, 2, 46, 105.

dolor aparece como taladrando un diente sano. La posibilidad del engaño es clara”¹².

La duda en Husserl no abre el oscuro vacío que se cernía en Descartes porque es posible salvar el pensamiento en sí mismo (sin necesidad de que medie una demostración que, en Descartes es la existencia de Dios) y esto no es exclusivamente un acto sino algo más amplio, una región intelectual. En este texto vemos que Husserl desplaza la duda a la interpretación de lo conocido, pues si dudamos de lo que conocemos como lo conocemos entonces nos quedamos sin suelo (intelectual) en el cual progresar. Ciertamente faltaría un punto de apoyo para poder sostener una demostración de algo.

Otro elemento presente en la filosofía de Husserl que conecta directamente con Descartes es la evidencia: “La evidencia misma es, dijimos, el acto de esa síntesis de coincidencia más perfecta. Como toda identificación, es un acto objetivante; su correlato objetivo se llama el *ser en el sentido de la verdad*, o también la *verdad*, (...)”¹³. La evidencia es presentada como una síntesis de coincidencia cuyo correlato es la verdad. La evidencia que despeja la duda en el conocimiento reside en la identidad que tiene lugar en el conocimiento: “Si nos atenemos, en primer término, al concepto que acabamos de indicar de la verdad, la *verdad* es, como correlato de un acto identificador, una *situación objetiva*, y como correlato de una identificación de coincidencia, una *identidad: la plena concordancia entre lo mentado y lo dado como tal*. Esta concordancia es *vivida* en la evidencia, en cuanto que la evidencia es la verificación actual de la identificación adecuada”¹⁴. La evidencia encuentra en esta identidad tan originaria una base que permite expandir el mundo de la verdad: si conozco algo, es indudable que conozco ese algo independientemente de que ese algo exista o no. Entre el conocer y lo conocido, podemos decir, no es concebible la duda y, por tanto, la evidencia es absoluta”¹⁵.

¹² Husserl, E., *Investigaciones lógicas*, 2, Alianza Editorial, Madrid 1999, Apéndice, 6, 775. En adelante, Husserl, *Investigaciones lógicas* 2.

¹³ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, VI, 5, 38, 685.

¹⁴ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, VI, 5, 39, 686.

¹⁵ El peso de la evidencia en Husserl se puede ver en otros textos como: “Para poder hablar de saber, en el sentido más estricto y más riguroso, es necesaria además la evidencia, la luminosa certeza de que lo que hemos reconocido es, o lo que hemos rechazado no es; certeza que es preciso distinguir, como es sabido, de la convicción ciega, de la opinión vaga, por resuelta que sea, si no queremos estrellarnos contra los escollos del escepticismo extremo”. Husserl, *Investigaciones lógicas* 1, Prolegómenos a la lógica pura, 1, 6, 41. O este otro, un poco más adelante:

Otro filósofo de gran peso en Husserl es Leibniz: “Entre los grandes filósofos a los cuales se remonta la concepción de la lógica que defendemos, hemos citado también a Leibniz. Es a él a quien estamos relativamente más próximos. Si nos encontramos más cerca de las convicciones lógicas de Herbart que de las de Kant, es sólo porque aquél ha renovado las ideas leibnizianas frente a éste. Pero Herbart no se mostró capaz de extraer, ni siquiera aproximadamente, todo lo bueno que se encuentra en Leibniz”¹⁶. Leibniz aporta, frente a Descartes, un planteamiento lógico y, por tanto, el plano de lo ideal que permite dotar a la filosofía de una base racional de la ciencia. “Las investigaciones lógicas, cuya publicación inicio con estos prolegómenos, han brotado de los ineludibles problemas que han dificultado repetidas veces e interrumpido finalmente el curso de mis largos esfuerzos por obtener una explicación filosófica de la matemática pura”¹⁷. De alguna manera, Leibniz es la expansión de la verdad universal una vez que descubres que la duda no alcanza al núcleo fundamental del intelecto. Dedicaremos un apartado a la posibilidad, cuestión en la que Husserl es muy dependiente de Leibniz.

En otra dirección encontramos una influencia marcada por el empirismo inglés. En *Experiencia y juicio* Husserl expone la problemática de Hume sobre la causalidad¹⁸. Husserl se opone al planteamiento puramente empirista de la filosofía y a propósito de las dudas que tanto Hume como (J. S.) Mill plantean a los datos, responde:

“¿Qué enigmas puede haber en un dato? ¿Por qué no hay entonces ningún enigma en el “rojo” y en los demás datos sensibles?”

Naturalmente se percibe la intencionalidad y se tiene delante su operación, mas en la actitud naturalista no se puede llegar a captar en qué consiste. *Tampoco cambió esencialmente nada con el descubrimiento de la intencionalidad debido a Brentano*. Faltaba el correlativo examen consecuente de la noesis y del noema, del *cogito* y del *cogitatum qua*

“Todo auténtico conocimiento y en especial todo conocimiento científico descansa, pues, en último término, en la evidencia; y hasta donde llega la evidencia, llega el concepto del saber”. *Ibid.*, 42.

¹⁶ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Prolegómenos a la lógica pura, 10, 60, 185.

¹⁷ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Prólogo, 21.

¹⁸ Cfr. Husserl, E., *Experiencia y juicio*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1980, Anexo II, 7, 432-435. En adelante, Husserl, *Experiencia y juicio*.

cogitatum. Faltaba explicitar las intencionalidades implícitas, descubrir las “multiplicidades” en las que se constituye la “unidad”¹⁹.

Husserl acepta la validez de los datos que Hume les rechaza y propone la intencionalidad, convenientemente expuesta, como la base que permite desechar todo tipo de duda. No obstante, Husserl no rechaza completamente el pensamiento de estos autores: “Entonces se puede decir que en el *Treatise* de D. Hume se encuentra el primer bosquejo sistemático de una fenomenología pura, aunque no eidética, y en especial en su primer tomo el primer bosquejo de una fenomenología completa del conocimiento”²⁰.

En continuidad con Hume, Husserl se apoya en Kant para su superación: “Hay que comprenderlo a partir de la mencionada *dependencia* de Kant *respecto de Hume y su reacción contra él*. Igual que Hume sólo dirige su crítica sobre la experiencia y el mundo de la experiencia y acepta la imposibilidad de concebir las relaciones entre ideas (que Kant concibe como un *a priori* analítico), igual hace Kant también con su problema contrario: no convierte en problema ese mismo *a priori* analítico”²¹. Ya hicimos ver en el primer volumen la dependencia de Kant respecto de Hume y como Kant le reprochaba (a Hume) que se había quedado corto en su escepticismo frente al conocimiento de la naturaleza porque dicha duda debía ser extendida a toda la metafísica²². Husserl, no obstante, critica a Kant en cuanto que no resuelve el problema que plantea Hume en la misma dirección (que Hume propone), es decir, en analizar más detalladamente la región de lo analítico *a priori*.

En Husserl, además, encontramos aspectos que están en continuidad con Kant: “Aquí como en muchos otros puntos es necesario adherirse a la gran sentencia de Kant e inspirarse en su sentido filosófico: que no es aumento, sino menoscabo de las ciencias el confundir sus límites”²³. O este otro texto que muestra mejor su proximidad a Kant:

“Podremos definir en general:

Leyes analíticas son proposiciones incondicionalmente universales (y, por tanto, libres de toda -explícita o implícita- posición existencial de algo

¹⁹ Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, II, 6, 100, 271-272.

²⁰ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, IV, Epílogo, 6, 389.

²¹ Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, II, 6, 100, 270.

²² Ver el apartado el apartado 1.1 del capítulo 7 sobre el carácter crítico de la filosofía kantiana y el apartado 7.3 del capítulo 9 sobre la negación y la antropología.

²³ Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, IV, Introducción, 14, 466.

individual) que no contienen más conceptos que conceptos formales, esto es, -si retrocedemos a los primitivos- que no contienen otros conceptos que categorías formales. Frente a las leyes analíticas se hallan sus *particularizaciones*, que se producen por introducción de conceptos *materiales* y eventualmente de pensamientos que ponen existencia individual (como *esto, el emperador*, etc.). Así como en general las particularizaciones de leyes producen necesidades, así las particularizaciones de leyes analíticas producen necesidades analíticas. Las que se suele llamar «proposiciones analíticas» son regularmente necesidades analíticas. (...).

Proposiciones analíticamente necesarias -podemos definir- son proposiciones tales que su verdad es completamente independiente de la peculiaridad material de sus objetos (pensados detenidamente o en generalidad indeterminada) y de la eventual efectividad del caso, así como de la validez de la posición eventual de existencia; proposiciones, por tanto, que pueden *formalizarse por completo* y concebirse como casos especiales o aplicaciones empíricas de las leyes formales o analíticas nacidas válidamente de dicha formalización. (...).

Una vez que tenemos ya el concepto de ley analítica y de necesidad analítica, despréndese *eo ipso* el de *ley sintética a priori* y el de *necesidad sintética a priori*. Toda ley pura, que incluye conceptos materiales en modo tal, que no admita una formalización de esos conceptos *salva veritate* (o en otras palabras: toda ley que no sea una necesidad analítica), es una ley sintética *a priori*. Las particularizaciones de estas leyes son necesidades sintéticas; entre ellas también, naturalmente, particularizaciones empíricas como, por ejemplo: *este rojo es diferente de este verde*²⁴.

Husserl acepta la región analítica *a priori*, la cual es ideal y donde se encuentra la necesidad, y la síntesis como operación que permite unir la necesidad de la región analítica a la esfera de lo empírico. De esta forma Husserl fundamenta la necesidad del conocimiento en la esfera empírica que permite el desarrollo de las ciencias empíricas. Para Husserl, siguiendo a Kant, la necesidad en el ámbito de lo empírico debe ser aportada por la necesidad de las verdades analíticas.

Husserl se apoya en Kant, pero al mismo tiempo marca sus diferencias. De una forma genérica: “Estamos de acuerdo con Kant en la tendencia capital;

²⁴ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, III, 1, 12, 406-407. Este texto, además, muestra el uso de la generalización en el desarrollo de estos conceptos.

pero no nos parece que haya penetrado claramente la esencia de la disciplina intentada, ni que haya expuesto adecuadamente el contenido de ella”²⁵. Descendiendo a aspectos más concretos: “Fue fatal que Kant (de quien nos sentimos muy cerca, a pesar de todo) creyera haber despachado la esfera lógica pura, en el sentido más estricto, con la observación de que está sometida al principio de contradicción. No sólo no vio nunca cuán poco poseen las leyes lógicas el carácter de proposiciones analíticas, en el sentido por él mismo definido, sino que tampoco vio cuán escasa ganancia se obtiene para esclarecer la función del pensamiento analítico señalando un principio evidente de las proposiciones analíticas”²⁶. Husserl reprocha a Kant el no haber investigado con más detalle la lógica pura y haberla analizado con la aplicación, solamente, del principio de contradicción. Otro punto de divergencia se encuentra en los conceptos sintéticos: “Si se quieren precisar las consonancias con la crítica de la razón de Kant (a pesar de las considerables diferencias en las concepciones fundamentales, que, sin embargo, no excluyen una íntima afinidad), habría que entender por *conocimientos sintéticos a priori los axiomas regionales*, y tendríamos tantas clases irreducibles de semejantes conocimientos como regiones. Los “*conceptos sintéticos fundamentales*” o *categorías* serían los conceptos regionales fundamentales (referidos esencialmente a la determinada región y a sus proposiciones sintéticas fundamentales), y tendríamos tantos *distintos grupos de categorías como regiones* haya que distinguir”²⁷. Kant no llega a vislumbrar el alcance que tenían dichos conocimientos sintéticos que Husserl eleva a la categoría de ‘axiomas regionales’. Un último texto dice:

“Desde un punto de vista muy general somos conducidos a la distinción entre lógica pura y lógica aplicada hecha ya por Kant. De hecho podemos asentir a las más relevantes de sus manifestaciones sobre este punto. Pero sólo con las debidas precauciones. Por ejemplo, no aceptaríamos, naturalmente, en su sentido propio de facultades del alma, aquellos confusos conceptos míticos de que Kant tanto gusta y que aplica también a la distinción de que tratamos; me refiero a los conceptos de entendimiento y razón. Los conceptos de entendimiento o de razón, como facultades de cierta conducta normal del pensamiento, suponen la lógica pura -que es la que define lo normal-, y por eso recurrir en serio a ellos no sería

²⁵ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Prolegómenos a la lógica pura, 10, 58, 182.

²⁶ Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, VI, 8, 66, 746.

²⁷ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, I, 1, 16, 44.

más cuerdo que pretender explicar en un caso análogo el arte de bailar por la facultad de bailar (es decir, por la facultad de bailar con arte), o el arte de pintar por la facultad de pintar, etc. Nosotros tomamos los términos de entendimiento y razón como meros signos indicadores de la dirección hacia las «formas del pensamiento» y sus leyes ideales, dirección que la lógica ha de seguir en oposición a la psicología empírica del conocimiento. Después de semejantes restricciones, interpretaciones y definiciones concretas, es cuando nos sentimos cercanos a las teorías de Kant”²⁸.

Aquí vemos una diferencia importante en la concepción del entendimiento y de la razón que Husserl califica de míticos, y que no acepta porque ambos términos se refieren al pensamiento sin que se puedan precisar dos regiones concretas y distintas del mismo (pensamiento).

Con las referencias a estos filósofos nos hemos introducido en el pensamiento de Husserl. A continuación vamos a profundizar más en el conocimiento *a priori* y el conocimiento empírico, de claras raíces kantianas, que tienen bastante presencia en la filosofía de Husserl.

1.1 Conocimiento *a priori* y conocimiento empírico

Hemos visto que Husserl considera a Platón como el filósofo en el que comienza la ciencia. El mundo de las ideas de Platón encuentra un nuevo impulso en la filosofía de Husserl. “Pero toda verdad en sí sigue siendo lo que es, conserva su ser ideal. No existe «en un punto del vacío», sino que es una unidad de validez en el reino intemporal de las ideas. Pertenece a la esfera de lo que vale de un modo absoluto, (...)”²⁹. La región de lo ideal es un reino absoluto e intemporal tal como ya lo sostuviera Platón. Por otra parte, Husserl también admite la realidad que tiene sus propios rasgos. “Los hechos son «contingentes»; podían muy bien no ser; podían ser de otro modo. Por lo tanto, a otros hechos, otras leyes lógicas, las cuales a su vez serían contingentes, serían *relativas* a los hechos que les sirviesen de base”³⁰. Los hechos, a diferencia del reino ideal, son contingentes, es decir, lo opuesto a la necesidad (de lo ideal). Vistos por separado, los hechos y las ideas no son más que regiones con sus caracterizaciones peculiares y, de alguna manera, definen una parte importante de la

²⁸ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Prolegómenos a la lógica pura, 10, 58, 181.

²⁹ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Prolegómenos a la lógica pura, 7, 39, 122.

³⁰ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Prolegómenos a la lógica pura, 7, 37, 117.

realidad en el cual no hay intersección. Esta separación de lo ideal y de lo fáctico da lugar a una clasificación de la verdad en dos tipos: “Las *vérités de raison* leibnizianas no son otra cosa que las leyes, en el sentido riguroso y puro de verdades ideales «fundadas puramente en los conceptos», que nos son dados y conocidos en proposiciones lógicas puras, apodícticamente evidentes. Las *vérités de fait* leibnizianas son las verdades individuales; éstas forman la esfera de las proposiciones, que se refieren a todo el resto de la existencia -aunque tengan para nosotros la forma de proposiciones universales, como: «todos los meridionales son ardientes»³¹. En este caso, Husserl echa mano de una clasificación de Leibniz que divide la verdad en dos tipos, la verdad de la razón y la verdad de los hechos, que se corresponde unívocamente con las regiones de lo pensado y de lo real físico.

Husserl divide el campo de la verdad en las razones y en los hechos, pero no reduce la contingencia a los hechos o, en otro caso, los hechos deben ser entendidos de una manera más amplia: “El ser individual de toda índole es, para decirlo en los términos más generales posibles, “*contingente*”. Es así, pero pudiera por esencia ser de otra manera”³². Lo individual también se caracteriza por la contingencia. De hecho, Husserl también divide las verdades en individuales y generales:

“Las verdades se dividen en *individuales* y *generales*. Las primeras contienen (explícitas o implícitas) afirmaciones sobre la existencia real de singularidades individuales, mientras que las segundas están completamente libres de ellas y sólo permiten inferir la *posible* existencia de lo individual -posible puramente en cuanto a los conceptos.

Las verdades individuales son, como tales, *contingentes*”³³.

Esta división no es equivalente a la anterior, y probablemente es menos exacta, porque Husserl también admite verdades generales en el lado de lo empírico (como se ve en ejemplo de los meridionales de la cita de las verdades de Leibniz). Esta división, por otro lado, ya nos empieza a mostrar el papel de la generalización en el mundo ideal.

Dentro de las verdades individuales y generales, Husserl se esfuerza por remarcar los límites en ambas esferas:

³¹ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Prolegómenos a la lógica pura, 7, 39, 126-127.

³² Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, I, 1, 2, 19.

³³ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Prolegómenos a la lógica pura, 11, 63, 193.

“Las vivencias son realidades individuales, temporales, que empiezan a ser y dejan de ser. La verdad, empero, es «eterna», o mejor, es una idea; y como tal es supratemporal. No tiene sentido señalarle un lugar en el tiempo, o una duración, aunque ésta se extienda a través de todos los tiempos. (...). No «aprehendemos la verdad como un contenido empírico, que emerge en la corriente de las vivencias psíquicas y desaparece de nuevo; no es un fenómeno entre otros fenómenos, sino una vivencia, en el sentido totalmente distinto en que es vivencia una generalidad, una idea. Tenemos conciencia de ella al modo como tenemos conciencia en general de una especie, por ejemplo, «del» rojo”³⁴.

Las verdades ideales son eternas, y aunque Husserl no rechaza las verdades individuales pero, sin embargo, las relega a un segundo plano ya que no están en la base del conocimiento de las verdades eternas, las cuales se encuentran desde el principio en otro estatuto superior. La verdad ideal no está en conocer este rojo particular, sino en conocer la especie o la esencia del rojo. Husserl llega a afirmar una oposición entre la ley natural y la ley ideal. “*Lo contrario de la ley natural*, como regla empíricamente fundada del ser y de los procesos reales, *no es la ley normal* como precepto, sino la *ley ideal*, en el sentido de ley fundada puramente en los conceptos (ideas, esencias conceptuales puras) y por ende no empírica”³⁵. Esta oposición proviene de que la ley natural tiene su origen en hechos empíricos que no pueden ser encontrados en la ley ideal. Esta distancia entre ambas esferas le lleva a Husserl a decir que los hechos nunca transforman una verdad en error o viceversa:

“Pero sin discutir exhaustivamente la cuestión del sentido en que la verdad reside en el conocimiento, digo que no hay cambio de los hechos psíquicos que pueda convertir el conocimiento en error y el error en conocimiento. La aparición y desaparición de los conocimientos, como fenómenos, depende naturalmente de condiciones psicológicas; lo mismo que la aparición y desaparición de otros fenómenos psíquicos; por ejemplo, de los sensibles. Pero así como ningún proceso psíquico puede hacer que el rojo, que estoy intuyendo, sea un sonido, en lugar de un color, o que el más bajo de los sonidos sea el más alto, (...). Es inherente al concepto del conocimiento que su contenido tenga el carácter de la verdad”³⁶.

³⁴ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Prolegómenos a la lógica pura, 7, 39, 121.

³⁵ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Prolegómenos a la lógica pura, 8, 43, 146.

³⁶ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Prolegómenos a la lógica pura, 7, 40, 136.

Esta pureza de la región ideal está libre incluso de las condiciones subjetivas de los individuos que las ejercen. “Así, pues, por condiciones subjetivas de la posibilidad no entendemos las condiciones reales que radican en el sujeto individual del juicio o en la variable especie de los seres capaces de juzgar (por ejemplo, en la especie humana), sino las condiciones ideales que radican en la forma de la subjetividad en general y en la relación de ésta con el conocimiento. Para distinguir unas de otras, llamaremos a estas últimas las condiciones *noéticas*”³⁷. Husserl defiende el carácter ideal de las verdades primarias frente al psicologismo que propugna una verdad limitada a la capacidad de los individuos que ejercen esos actos cognoscitivos, y dedica un importante esfuerzo de su investigación en combatir este psicologismo bastante extendido en su época³⁸. Husserl extiende esta oposición entre lo ideal y lo empírico al sujeto y a las cosas:

“Ley esencial es la que dice: *la existencia de una cosa no es nunca una existencia requerida como necesaria por su darse*, sino siempre *contingente* en cierta forma. Lo que quiere decir: siempre puede ser que el curso ulterior de la experiencia fuerce a abandonar lo ya afirmado con *derecho empírico*. (...). En la esfera absoluta no hay espacio para la pugna, la falsa apariencia, el ser de otra manera. Es la esfera de la posición absoluta.

Así resulta perfectamente claro que todo cuanto en el mundo de las cosas está ahí para mí, es por principio *sólo una presunta realidad*, que, en cambio, *yo mismo*, para quien ese mundo está ahí (con exclusión de aquello que es añadido al mundo de las cosas “por mí”), o que la esfera de actualidad de mis vivencias es una realidad *absoluta*, dada por obra de una posición incondicionada, absolutamente incontestable.

Frente a la tesis del mundo, que es una tesis “contingente”, se alza, pues, la tesis de mi yo puro y de la vida de este yo, que es una tesis “necesaria”, absolutamente indubitable. Toda cosa dada en persona puede no existir; ninguna vivencia dada en persona puede no existir: tal es la ley esencial que define esta necesidad y aquella contingencia”³⁹.

Las cosas, al igual que habíamos visto antes en los individuos, también se caracterizan por su falta de necesidad. Frente a la empiricidad de las cosas,

³⁷ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Prolegómenos a la lógica pura, 7, 32, 110.

³⁸ Por ejemplo, Husserl dedica los capítulos 3, 4, 5, 6, 7 y 8 de sus *Investigaciones lógicas, I* al psicologismo.

³⁹ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, II, 2, 46, 106.

Husserl levanta la necesidad del sujeto, más estrictamente del ‘yo mismo puro’. Aquí aparece el *sum* cartesiano extendido a una región ideal. Con esto no se quiere decir que todo el yo sea ideal; Husserl también afirma la psicología del yo, la cual no es puramente ideal y, por supuesto, el cuerpo como una realidad material.

La pureza del yo se comunica a la razón. “*La razón no es una facultad fáctico-accidental*, no es un título para posibles hechos accidentales, sino para una *estructura esencial y universal de la subjetividad trascendental*”⁴⁰. La razón, por tanto, es esencial y universal. Esta esencialidad de la razón es la que le permite conocer las esencias puras. Husserl define la esencia como lo que es en sí de los individuos:

“Ante todo designo “esencia” lo que se encuentra en el ser autárquico de un individuo constituyendo *lo que* él es.

Por el momento bastará señalar que ya la simple forma espacial de la cosa física sólo puede darse, en principio, en meros “escorzos” visibles por un solo lado; y que, prescindiendo de esta inadecuación, que perdura a través de todo curso y avance de intuiciones continuas y a pesar de todo lo que se gane con éstas, toda propiedad física nos arrastra a secuencias infinitas de la experiencia; que toda multiplicidad empírica, por dilatada que sea, deja abiertas más y más y siempre nuevas determinaciones de la cosa y así *in infinitum*.

La esencia (eidos) es un objeto de nueva índole. Así como lo dado en la intuición individual o empírica es un objeto individual, lo dado en la intuición esencial es una esencia pura”⁴¹.

Esta definición de esencia de Husserl recuerda la definición de sustancia de Descartes, como ya vimos en su momento⁴². En Descartes, la autarquía de la sustancia le llevaba a afirmar solo dos tipos de sustancias, la extensa y la pensante. Husserl acepta la equiparación de lo material y de la extensión que propusiera Descartes. “La particularidad está determinada de un modo general por la *esencia* de la cualidad sensible (o por la esencia de la extensión); pero cada uno está contenido a *su* modo en la unidad esencial de la sensación visual

⁴⁰ Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Fondo de Cultura Económico, México 1996, III, 23, 108. En adelante, Husserl, *Meditaciones cartesianas*.

⁴¹ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, I, 1, 3, 20-21.

⁴² Ver el apartado 2.4 del capítulo 6 sobre la sustancia del primer volumen.

(o del campo visual) en que se incorporan todas esas unidades”⁴³. Entendida la sustancia de una forma tan reducida (como extensión) es entendible que la esencia se pueda definir de una forma equivalente (como hace Husserl) porque la esencia se suele ligar a la sustancia. Si Husserl quisiera conectar la esencia con las cosas, entonces la definición de esencia sería problemática porque, para Husserl, las cosas son contingentes como hemos visto antes, y lo contingente y la autarquía de la esencia no encajan bien.

En cualquier caso, Husserl establece dos tipos de intuición: la individual y la esencial⁴⁴. Las esencias conocidas por la segunda intuición no tienen ninguna dependencia de lo real empírico. “Con esto se halla en relación esencial el que *el poner* y ante todo el aprehender *intuitivamente esencias no implica en lo más mínimo el poner existencia individual alguna; las puras verdades esenciales no contienen la menor afirmación sobre hechos*, por lo que tampoco cabe concluir de ellas *solas* la más insignificante verdad de hecho”⁴⁵. Como consecuencia, en esta región de lo esencial existen unas leyes que no tienen ninguna mezcla con lo sensible. “Aquí se trata de mostrar, más bien, que lo que hay de hecho en los hechos, por decirlo así, pertenece a la sensibilidad, y que el pensamiento de fundar con la ayuda de la sensibilidad leyes categoriales puras - leyes que excluyen por su sentido toda sensibilidad y facticidad y hacen meramente puros enunciados esenciales sobre las *formas* categoriales, como formas de la rectitud o verdad posibles en general- (...)”⁴⁶. De esta manera tenemos una región esencial formada por las esencias y las leyes que le dan vida.

La división del conocimiento en lo *a priori* y lo *a posteriori* o empírico no es nuevo en la filosofía. De hecho, dedicamos el apartado 1.1.1 del capítulo 7 del primer volumen, precisamente a esta división. La terminología es usada, por lo menos, desde Hume. Además, esta división tan determinante entre lo ideal necesario, y lo empírico contingente se remonta a Escoto con el establecimiento del conocimiento intelectual del singular y, especialmente, a Ockham donde plantea una división más sistemática del conocimiento de lo existente y de lo mental. Estos dos últimos autores proponen la contingencia de lo existente dado que este depende de la libertad creadora de Dios y, por tanto, no

⁴³ Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, III, 1, 9, 403.

⁴⁴ Ver el último párrafo de la nota 41.

⁴⁵ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, I, 1, 4, 23-24.

⁴⁶ Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, VI, 8, 65, 743.

goza de una necesidad absoluta⁴⁷. Esta división tiene el apoyo de la experiencia común de la fugacidad de la realidad física que se contrapone a la estabilidad de los conceptos mentales. Sin embargo, desde nuestra posición, rechazamos esta división porque lo mental se encuentra, en muchos casos, entrelazado con lo físico. Tampoco acepta esta división la filosofía clásica que afirma la sustancia como una realidad física que supera, al menos parcialmente, la fugacidad del tiempo. Entre el pensamiento y lo físico hay una relación que tiene lugar, precisamente, en la imaginación que está en el lado de lo físico. No podemos tener un concepto *a priori* de gato porque para conocer gato necesitamos una imagen de este animal, y así con cualquier realidad sensible. También me parece equivocado que esta división del conocimiento dé lugar a una visión negativa de lo físico que está caracterizada por la fugacidad. Entiendo la superioridad de lo intelectual frente a lo físico, pero sin minusvalorar la naturaleza que permite el crecimiento de las potencias intelectuales. Por último, la división entre lo *a priori* y lo *a posteriori* no es un buen marco para plantear la teoría del conocimiento que, desde nuestro punto de vista, debe ser realizado desde los actos cognoscitivos, no desde un reparto regional de lo cognoscitivo. A este punto le dedicaremos un apartado en este mismo capítulo.

Vemos, por tanto, que Husserl plantea una región ideal que está completamente exenta de todo contacto con lo fáctico:

“De este modo podemos elevar toda realidad a posibilidad pura, al reino del libre arbitrio. (...). Las cosas (...), llevan en sí una estructura necesaria, un *eidos* y, con ello, las *leyes de la necesidad*, que determinan lo que necesariamente le tiene que corresponder a un objeto, (...). Esta necesidad es entonces válida también para todo lo fáctico: (...).

Las verdades universales, en las que sólo desplegamos lo que pertenece a las generalidades puras de la esencia, preceden a todas las cuestiones sobre los hechos y sus verdades fácticas. Por eso las verdades esenciales se llaman *a priori*, es decir, que *en su validez preceden a toda facticidad*, a todas las confirmaciones derivadas, de la experiencia. Toda

⁴⁷ Sobre el conocimiento intelectual del singular en Escoto se puede ver el apartado 1.1 del capítulo 5 del primer volumen sobre el singular y el universal. Para la separación del conocimiento de lo existente y de lo pensado en Ockham, ver el apartado 2.1 del capítulo 5. Respecto a la contingencia, decir que Escoto tiene una noción peculiar de lo contingente que no se opone a la necesidad. Para la contingencia se pueden ver los apartados 2.1, 2.5 y 2.6 del capítulo 5.

realidad dada a través de la experiencia y juzgada a través del pensamiento experiencial, se halla, en lo que toca a la legitimidad de tales juicios, bajo la norma incondicionada de que debe corresponder ante todo a las “condiciones *a priori* de la experiencia posible” y del pensamiento experiencial posible: (...)”⁴⁸.

Desde esta región de las verdades universales, Husserl propone una ciencia que es peculiar por ser el fundamento de todas las ciencias o la ciencia de las ciencias.

1.2 La ciencia de la ciencia

Husserl, en continuidad con su región de las esencias puras, propone una nueva ciencia muy especial. “Ahora bien, con esto queda señalada la esfera de una disciplina nueva y, como veremos pronto, compleja, disciplina cuya peculiaridad consiste en ser ciencia de la ciencia y que podría llamarse «teoría de la ciencia» en el sentido más señalado de esta palabra”⁴⁹. Esta nueva ciencia está en la base de toda verdad, del tipo que sea y se mueve en la aprioridad del pensamiento, lo cual conecta directamente con Kant. “El resultado de nuestra investigación sobre este punto es la obtención de una ciencia nueva y puramente teórica, que constituye el fundamento más importante de todo arte del conocimiento científico y posee el carácter de una ciencia *a priori* y puramente demostrativa. Es aquella que han buscado Kant y los restantes defensores de una lógica «formal» o «pura»; pero cuyos contenido y extensión no han sido comprendidos ni definidos justamente”⁵⁰.

Husserl equipara esta ciencia ‘puramente teórica’ con una lógica. “Y este hecho de que necesitemos fundamentaciones para remontarnos en el conocimiento, en el saber, sobre lo inmediatamente evidente y por ende trivial, no sólo hace posibles y necesarias las ciencias, sino, con las ciencias, una teoría de la ciencia, una lógica”⁵¹. Esta lógica proporciona el método que va a permitir el desarrollo seguro de cualquier ciencia. Dicha lógica tiene una serie de rasgos que la hacen especial como, por ejemplo, la de basarse en ‘generalidades *a priori*’: “En cuanto teoría fundamental de la ciencia, la lógica quiere exponer

⁴⁸ Husserl, *Experiencia y juicio*, III, 2, 90, 390-391.

⁴⁹ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Prolegómenos a la lógica pura, 1, 5, 40-41.

⁵⁰ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Prolegómenos a la lógica pura, Introducción, 3, 38.

⁵¹ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Prolegómenos a la lógica pura, 1, 6, 43.

*generalidades “a priori”, puras”*⁵². Aquí señalamos el papel destacado de la generalización en esta ciencia tan singular.

Otro aspecto relacionado con esta ciencia es la de fundamento. “La lógica, en el sentido de una metodología científica, tiene sus principales fundamentos fuera de la psicología. Hay que conceder la exactitud de la idea de una «lógica pura», como ciencia teórica, independiente de toda experiencia y por tanto también de la psicología; esa ciencia es la que hace posible en primer término una tecnología del conocimiento científico (la lógica en el sentido corriente, teórico-práctico). Y hay que acometer seriamente la ineludible tarea de edificarla en su autonomía”⁵³. Husserl entiende que esta ciencia no se apoya en los actos psicológicos, lo cual le confiere una autonomía específica superior a lo empírico contingente. Este carácter fundamental de la lógica pura está íntimamente unido al que tienen las ciencias como tales. “El conocimiento científico es, como tal, un *conocimiento por fundamentos*. Conocer el fundamento de algo equivale a ver intelectivamente la necesidad de que sea de esta o de la otra manera. La necesidad, como predicado objetivo de una verdad (que se llama entonces verdad necesaria), significa tanto como validez de la correspondiente situación objetiva con arreglo a una ley. Son, pues, expresiones equivalentes ver intelectivamente que una *situación objetiva es conforme a una ley o que su verdad es necesariamente válida*, y tener *conocimiento del fundamento* de dicha situación objetiva o de su verdad”⁵⁴. El fundamento está directamente conectado a la necesidad de la verdad (fundada). De esta necesidad surgen las leyes que rigen en este tipo de regiones caracterizadas por la necesidad. “Si no se trata de la fundamentación de una verdad de hecho, sino de una verdad *general* (que tiene a su vez el carácter de una ley con respecto a la posible aplicación a los hechos que caen bajo ella) nos encontramos remitidos a ciertas leyes generales, que dan la proposición, que se trata de fundar, por vía de especialización (no de individualización) y de inferencia deductiva. La fundamentación de las leyes generales conduce necesariamente a ciertas leyes, que ya no son fundamentables por esencia (o sea, «en sí» y no de un modo meramente subjetivo o antropológico). Estas leyes se llaman *principios*”⁵⁵. Las leyes que se encuentran en la parte superior de la verdad, es decir, las leyes que

⁵² Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, Consideraciones preliminares, 5, 30.

⁵³ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Prolegómenos a la lógica pura, 10, 57, 179.

⁵⁴ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Prolegómenos a la lógica pura, 11, 63, 193.

⁵⁵ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Prolegómenos a la lógica pura, 11, 63, 194.

fundamentan otras leyes, reciben el nombre de principios. Estos principios son los que se corresponden con la ciencia primera o también llamada lógica pura. “El concepto de la lógica pura, tal como lo hemos desarrollado hasta aquí, comprende un círculo teoréticamente cerrado de problemas, que se refieren de un modo esencial a la idea de la teoría. Como no es posible ninguna ciencia sin explicación por los fundamentos, o sea, sin teoría, la lógica pura abarca *del modo más universal* las condiciones ideales de la posibilidad de la *ciencia en general*”⁵⁶. En este texto comprobamos que el carácter primero y fundamental de esta ciencia primera implica la universalidad propia de una ‘ciencia general’. Una debilidad del fundamento de la ciencia primera está en el riesgo de la circularidad de la autofundamentación. “Si ésta es la ciencia última, como podemos prever, ha de mostrarse tal que *la cuestión acerca de su posibilidad tenga que contestarla ella misma*; de tal suerte que haya algo así como *referencias a ella misma, por esencia reiterativas*, en las cuales esté implicado con evidencia el sentido esencial de una autojustificación última: y justamente en esto consiste el carácter fundamental de una ciencia por principio última”⁵⁷. El carácter último de la ciencia primera se manifiesta en la autorreferencialidad en su fundamento, lo cual Husserl juzga como inevitable y, por tanto, signo de su principalidad. Esta circularidad también está reflejada en el siguiente texto: “El problema sobremanera difícil de la lógica pura consistirá, pues, primero, en ascender analíticamente hasta los axiomas que, como puntos de partida, son indispensables y no pueden reducirse unos a otros, sin incurrir en círculo directo y reflejo; y segundo, en formular y disponer las deducciones de los teoremas lógicos (de los que los silogísticos constituyen una pequeña parte) de tal suerte, que *no meramente las premisas*, sino también *los principios* de cada deducción pertenezcan, o a los axiomas, o a los teoremas ya demostrados”⁵⁸. Husserl habla de una ascensión para llegar a unos axiomas que luego se convierten en puntos de partida para posteriores deducciones. Pero, ¿cuáles son los puntos de partida para la ascensión analítica hacia los axiomas? Desde luego, coincidimos con Husserl en que se trata de ‘un problema sobremanera difícil’.

⁵⁶ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Prolegómenos a la lógica pura, 11, 72, 209.

⁵⁷ Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, II, 7, 101, 278.

⁵⁸ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Prolegómenos a la lógica pura, 8, 43, 147.

Dentro de todo este sistema teórico, Husserl también es consciente del papel de las conexiones entre las ideas:

“Pero el concepto de la ciencia y de su misión implica algo más que mero saber. (...). La ciencia aspira a darnos multiplicidad de saber; pero no mera multiplicidad. Tampoco la afinidad de las cosas constituye la unidad característica en la multiplicidad del saber. Un grupo de conocimientos químicos aislados no justificaría ciertamente la expresión de «ciencia química». Manifiestamente es necesario algo más, a saber: *conexión sistemática en sentido teórico*; y esto implica la fundamentación del saber y el enlace y orden pertinentes en la sucesión de las fundamentaciones.

La esencia de la ciencia implica, pues, la unidad del nexo de las fundamentaciones, en el que alcanzan unidad sistemática no sólo los distintos conocimientos, sino también las fundamentaciones mismas y con éstas los complejos superiores de fundamentaciones, que llamamos teorías”⁵⁹.

Este es otro de los retos de un sistema lógico: la conexión entre las ideas. Desde la participación de las ideas en Platón, ya hemos visto que esta cuestión plantea una serie de dificultades⁶⁰. En cualquier caso, estas conexiones sistemáticas, en Husserl, vienen dadas por las leyes o por los principios. “Toda unidad alude a leyes; la unidad real, a leyes reales. Lo que es realmente uno, *ha de* estar unido también realmente. Cuando hablamos de la *libertad de unir* o de *no unir*, no tomamos justamente los contenidos en su plena realidad, a la cual pertenecen también las determinaciones espacio-temporales”⁶¹. La unidad implica unas leyes en las que se basan. Esta conexión es diferente en las ciencias puras y en las ciencias naturales. “La teoría lógica es teoría por la conexión ideal necesaria que impera en ella; mientras que lo que llamamos teoría natural es un proceso de representaciones o convicciones contingentes, sin conexión intelectual, sin fuerza para obligar, pero prácticamente de una utilidad media como si estuviese fundado en algo así como una teoría”⁶². Mientras que la ciencia teórica admite conexiones ideales necesarias, las experiencias contingentes no pueden estar unidas con conexiones intelectuales, lo cual rebaja la calidad de su verdad.

⁵⁹ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Prolegómenos a la lógica pura, 1, 6, 42.

⁶⁰ Para este punto se puede ver el apartado 1.1 del capítulo 8 del primer volumen sobre la noción de participación en Platón.

⁶¹ Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, VI, 8, 62, 735.

⁶² Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Prolegómenos a la lógica pura, 9, 56, 177.

Otro rasgo de la lógica pura es su formalidad:

“La generalidad fundamental propia de la lógica no es solamente una generalidad *a priori* o esencial, sino también *formal*. No sólo es “formal” la disciplina estrecha y oscuramente delimitada que llamamos ordinariamente “lógica formal” y que está ligada a un concepto particular de lo formal —del que tendremos que ocuparnos ampliamente—; también la lógica, en sentido universal y por ende filosófico, es “formal” en todas sus disciplinas. Podríamos igualmente decir: la *razón misma*, particularmente la razón teórica, *es un concepto formal*.

Para caracterizar este concepto de “forma”, muy importante y general, observemos lo siguiente: en cierto sentido cualquier conocimiento esencial es una formación de la razón “pura”: *pura de todo conocimiento empírico* (connotación que tiene también, por otro lado, la palabra *a priori*); (...)”⁶³.

Husserl no solo afirma la formalidad de la lógica sino también de la generalización correspondiente a esta lógica, e incluso de la razón en su sentido más puro. Para mí es difícil entender qué signifique exactamente lo formal en el sentido en el que Husserl lo está usando, dado que entiendo esta noción desde la división de la materia y la forma que propusiera Aristóteles. No obstante, ya veremos más adelante el uso que hace Husserl de la materia y de la forma en su teoría del conocimiento. Un dato que nos permite entender la formalidad de esta ciencia pura está en la regularidad. “Si la *forma regular* hace posible, según esto, la existencia de las *ciencias*, la *independencia de la forma con respecto a las distintas esferas del saber* (independencia que existe en amplia medida) hace posible, por otra parte, una *teoría de la ciencia*”⁶⁴. La regularidad sería lo común, lo que es general y abarca más. En este caso, se podría entender lo más formal como lo más general.

La formalidad de la lógica pura, por otra parte, Husserl la va aproximar a la matemática. “Aristóteles fue el primero en exponer la idea de forma; ella estaba llamada a determinar el sentido fundamental de una “lógica formal”, tal como en la actualidad la entendemos y tal como la entendía Leibniz al sintetizar la lógica formal (apofántica) y el análisis formal, en la unidad de una *mathesis universalis*”⁶⁵. Lo formal en Aristóteles deviene matemático en Leibniz, por ello

⁶³ Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, Consideraciones preliminares, 6, 31.

⁶⁴ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Prolegómenos a la lógica pura, 1, 8, 47.

⁶⁵ Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, I, 1, 12, 51.

no es de extrañar que la lógica tenga una cierta relación con la ciencia matemática. “Así como la *lógica pura* toda, también la *aritmética pura* toda, la *teoría de la multiplicidad pura*, en suma, la *mathesis pura*, en el más amplio de los sentidos, es *pura* en el sentido de que *no contiene en todo su contenido teórico un solo concepto sensible*”⁶⁶. Ambas ciencias, lógica pura y matemática pura, coinciden en carecer de conceptos sensibles. Aquí es clara una influencia del pasado matemático de Husserl que pesa sobre su teoría de la ciencia, y que le lleva a acercar ambas ciencias:

“Sí las auténticas leyes son un mero ideal en la esfera del conocimiento de hechos, como acabamos de ver, este ideal se encuentra realizado en la esfera del conocimiento «conceptual puro». A esta esfera pertenecen nuestras leyes lógicas puras y las leyes de la *mathesis pura*. Estas leyes no tienen su «origen», o dicho con más exactitud, su fundamento justificativo, en la inducción; por ende no llevan consigo ese contenido existencial, que es inherente a todas las probabilidades, en cuanto tales, incluso a las más altas y valiosas. Lo que estas leyes afirman es plena y totalmente válido; (...). Cualquiera de ellas es una verdad única y sola, que excluye toda posibilidad distinta y que se mantiene pura de todo hecho en su contenido y en sus fundamentos, como ley conocida *con intelección*”⁶⁷.

Tanto las leyes lógicas puras como las matemáticas puras se distinguen de cualquier otro tipo de leyes en que no dependen de la inducción, es decir, de la experiencia. Esto coloca a ambas leyes dentro de la ‘esfera del conocimiento conceptual puro’. Pero en Husserl, hay algo más que proximidad entre lo lógico y lo matemático puro. La matemática tiene incluso un carácter ejemplar para la lógica. “Pero la lógica como ciencia ha de edificarse sobre la obra de Bolzano; en ella ha de aprender lo que necesita: rigor matemático en las distinciones, exactitud matemática en las teorías. Entonces adquirirá también otro punto de vista para apreciar las teorías «matemáticas» de la lógica, que los matemáticos edifican con tanto éxito, sin preocuparse del desdén de los filósofos”⁶⁸. La matemática es el modelo en el que ha de mirar la lógica para llegar a ser lo que debe ser. La lógica pura tiene que ser una ciencia exacta al igual que la matemática. Como hemos visto, este carácter matematizante de la lógica, la toma Husserl de Leibniz. “Ya es tiempo ahora de examinar esta ampliación de

⁶⁶ Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, VI, 8, 60, 733.

⁶⁷ Husserl, *Investigaciones lógicas 1*, Prolegómenos a la lógica pura, 4, 23, 83.

⁶⁸ Husserl, *Investigaciones lógicas 1*, Prolegómenos a la lógica pura, 10, Apéndice, 190.

la lógica; es decir: la síntesis ya mencionada de la silogística tradicional y del análisis formal, en la idea leibniziana de una *mathesis universalis*⁶⁹. La ampliación de la lógica es la *mathesis universalis* de Leibniz. En el fondo, esta ciencia de la ciencia, o lógica pura viene a ser un fundamento de la matemática, por lo que se le debe exigir, al menos, todas las bondades de las que goza la matemática.

Una característica de las ciencias puras es que son conocimientos sobre esencias puras. “Hay *ciencias de esencias puras*, como la lógica pura, la matemática pura, la teoría pura del tiempo, la teoría pura del espacio, la teoría pura del movimiento, etc. Estas ciencias son puras de todo poner hechos en todos sus pasos mentales; o, lo que es equivalente, en ellas no puede tomar la función de fundamentación la experiencia en cuanto experiencia) esto es, en cuanto forma de conciencia que aprehende o pone la realidad o la existencia”⁷⁰. Estas esencias, al igual que hemos visto antes, no se abstraen desde la experiencia pues están libres de toda facticidad. En este sentido, me parece desacertado la existencia de una ciencia pura del movimiento, que yo afirmo como lo físico inasible como tal por el pensamiento, aunque es cierto que ya Hegel propone una explicación teórica (dialéctica) del movimiento. Volviendo a las esencias, estas vienen definidas por los conceptos. “Así, describimos y definimos a la vez con conceptos *rigurosos* las esencias de la percepción en general o de especies subordinadas, como la percepción de cosas físicas, de seres animales, etc.; igualmente, del recuerdo en general, de la intrafección en general, del querer en general, etc. Pero antes están los más altos universales: la vivencia en general, la *cogitatio* en general, que hacen posibles ya amplias descripciones de esencias”⁷¹. Aquí tenemos una descripción de la región pura de lo eidético con un contenido concreto. Puede haber dudas sobre el carácter absolutamente puro de las cosas físicas o de los seres animales, pero parece más seguro este carácter puro en las nociones generales de vivencia o de *cogitatio* que se encuentran en lo más alto de las investigaciones de Husserl. Un ejemplo significativo es la esencia de la cosa material. “Entonces se ve claro que la *esencia* de la cosa material es ser *res extensa* y que, por ende, *es la geometría la disciplina ontológica referente a un factor esencial de semejante tipo de cosa, la forma*

⁶⁹ Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, I, 2, 23, 77.

⁷⁰ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, I, 1, 7, 27-28.

⁷¹ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, III, 1, 75, 167.

espacial. Pero también se ve claro que la esencia universal (regional, en nuestra terminología) de la cosa va mucho más lejos”⁷². Ya dijimos en el anterior apartado que Husserl identifica la materialidad con la extensión al modo de Descartes. Además, la geometría es una ciencia que se basa en la extensión y, por tanto, hace de gozne entre lo ideal puro y lo material empírico⁷³. La conceptualización de las esencias permite a Husserl establecer nociones ontológicas. “*Objetividad formada categorialmente*: no es éste un *concepto apofántico sino un concepto ontológico*. Sin duda alguna, la esencia de esta objetividad no consiste más que en ser un juicio *cumplido*, con su correspondiente forma de sentido”⁷⁴. La ‘objetividad formada categorialmente’ abre el campo, o la región, de la ontología. En este punto, Husserl conecta con la metafísica de Aristóteles.

“Por eso Aristóteles sólo contó con una ontología general de lo real y *esta* ontología tomó para él las veces de “filosofía primera”. Le faltó la ontología formal y, por ende, le faltó conocer que ésta precede a la ontología real.

El auténtico descubrimiento de lo formal se lleva al cabo, por vez primera, al comienzo de la Época Moderna, gracias a la fundamentación del álgebra por Vieta; es decir, gracias a la tecnificación deductiva de la teoría de los números y de las magnitudes; este descubrimiento cobró luego su sentido puro gracias a Leibniz, cuya *mathesis universalis* rechazaba por completo patentemente todo vínculo con cualquier generalidad material, así fuera la generalidad suma”⁷⁵.

Husserl equipara la metafísica aristotélica con una ontología general de lo real y echa de menos que Aristóteles no hubiera desarrollado una metafísica previa a su filosofía primera. Esta ciencia previa era la ontología formal que ya, por su nombre, vemos que es una ciencia puramente ideal, frente a la ontología real, que es la que propone Aristóteles. De esta manera, Husserl habla de las regiones ónticas que se encuentran delimitadas por las categorías. Estas regiones son un contenido básico de la ciencia pura o ciencia de la ciencia.

Hay un texto interesante de Husserl en el que relaciona la tautología lógica con los principios fundamentales:

⁷² Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, I, 1, 9, 31-32.

⁷³ Husserl habla de una geometría de relaciones esenciales o ideales en Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, I, 1, 7, 28.

⁷⁴ Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, I, 5, 54, 150.

⁷⁵ Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, I, 2, 26, 83.

“Según el punto de vista de la logística, la tautología puede comprenderse como la negación de una contradicción; a la inversa, cualquier negación de una contradicción es una tautología. De esta “definición” resulta el carácter puramente analítico de las tautologías así caracterizadas. Son, en cierto modo, sistemas consecuentes autosuficientes que no necesitan de ninguna premisa fuera de las que ellos establecen. Las propiedades específicas de la tautología presentan una estricta analogía con las de la contradicción, cuando se abandona la esfera de la analítica pura y se toma en consideración la verdad y falsedad posibles de los juicios”⁷⁶.

Husserl habla de las tautologías que, según Kant, son el conocimiento en el que el predicado está incluido en el sujeto y, por tanto, donde no hay ningún progreso en el conocimiento. Dichos juicios analíticos, según Kant, dependen del principio de contradicción⁷⁷. Husserl conecta la tautología, la contradicción y la negación en un círculo de tal manera que no hace falta nada más para su coherencia, y detecta en esta triada la pureza total de la ciencia teórica donde no se halla un rastro de lo sensible y que está en la base de su autosuficiencia (y superioridad). Para Husserl, Kant no presta suficiente atención a esta región y sus investigaciones derivan hacia los juicios sintéticos. Husserl considera que esta región tiene más importancia que la que normalmente se le ha concedido porque es el fundamento de toda verdad, del tipo que sea. Aquí también hacemos notar el uso de la negación por parte de Husserl, término que usa muy pocas veces, normalmente con el sentido obvio de la negación. Husserl se integra dentro del grupo de filósofos que prefiere el término generalización en vez del de negación, y señalamos que este término, generalización, es usado muy ampliamente como vamos a tener ocasión de comprobar.

Un último punto en este apartado es sobre el empirismo y la racionalidad. “En todas las ciencias auténticas esto es así plenamente, esto es, que es pensable una gran racionalidad en la que no haya espacio para nada que sea incomprendible. Únicamente el *aquí y ahora* del estado de cosas, que pertenece a todo empirismo, sería el punto constante de discontinuidad de la racionalidad de las ciencias empíricas, él es lo irracional, que la ciencia a priori no puede por principio racionalizar”⁷⁸. Husserl detecta que la razón tiene una zona ciega

⁷⁶ Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, Apéndice III, 4, 347-348.

⁷⁷ Ver el apartado 1.1.2 del capítulo 7 del primer volumen sobre los juicios analíticos y sintéticos en Kant.

⁷⁸ Husserl, *Las conferencias de Londres*, IV, 102.

que queda al margen de su poder: se trata del conocimiento puntual de la realidad. Sobre este carácter puntual de la realidad, ya lo analizamos en San Anselmo y Ockham⁷⁹. Tiene su origen en la intuición como operación que permite conocer el singular, y que luego deriva al conocimiento de la existencia, mientras se entiende la abstracción como el conocimiento de ideas, planteamiento que cuadra con el pensamiento de Husserl. Este texto expone con claridad el empirismo de Husserl que sostiene simultáneamente con la afirmación de una ciencia absolutamente pura. Husserl reconoce la irracionalidad de la existencia y la impotencia de la ciencia *a priori* para poder incluirla dentro de sus límites.

2. La fenomenología

La fenomenología es el método que Husserl desarrolla para alcanzar la ciencia de la ciencia. “A esto se añade -y es muy importante, porque se refiere a cuestiones de principio- que la fenomenología tiene por esencia que aspirar a ser la filosofía “primera” y a ofrecer los medios a toda crítica de la razón que se deba hacer; y que, por ende, requiere el prescindir lo más completamente posible de supuestos y el poseer una absoluta evidencia intelectual en la reflexión sobre sí misma”⁸⁰. La esencia de la fenomenología es llegar a establecerse como filosofía primera. Para ello tiene que adquirir dos rasgos necesarios: el primero es el de desembarazarse de todo posible supuesto que impediría alcanzar ese lugar primero ya que, en su caso, lo detentarían aquellos supuestos, aunque estos hubieran pasado desapercibidos en el ejercicio del método fenomenológico. El segundo es alcanzar ‘la evidencia absoluta en la reflexión sobre sí’. Husserl sigue en este punto a Descartes tratando de superar la subjetividad de la evidencia (ante un mismo conocimiento, no todos tenemos la misma evidencia) por medio de su carácter absoluto y que, por tanto, no deja ningún espacio para la duda. Además, añade el matiz de la vuelta a sí misma que indica por donde va la dirección de la fenomenología (hacia lo conocido). Este

⁷⁹ Ver el apartado 2.6 del capítulo 5 del primer volumen sobre la posibilidad y el hecho en Ockham, en el cual también se habla de la problemática del conocimiento de la existencia, punto este último que fue estudiado en el apartado 3.2 del capítulo 4 sobre el pensamiento y la existencia en San Anselmo.

⁸⁰ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, III, 1, 63, 146.

carácter primero de la fenomenología implica un uso solo de lo ideal, dejando de lado todo conocimiento empírico.

“Toda proposición universal tiene aquí el carácter de la universalidad empírica -válido para la naturaleza-. Pero la fenomenología no habla de ningunos estados de seres animales -ni siquiera de seres pertenecientes a una naturaleza posible en general-, sino que habla de percepciones, juicios, sentimientos, etc., *como tales*; habla de lo que conviene *a priori* a éstos en incondicionada universalidad, como *puras* singularidades de las *puras* especies; habla de lo que sólo puede ser visto intelectivamente sobre la base de la pura aprehensión intuitiva de la «esencia» (géneros y especies de la esencia); análogamente a como la aritmética pura habla de números y la geometría de figuras espaciales sobre la base de la pura intuición en universalidad ideatoria. No, pues, la psicología, sino la fenomenología, es el fundamento de las aclaraciones lógicas puras (como de todas las referentes a la crítica del conocimiento)”⁸¹.

Los objetos sobre los que versa la fenomenología coinciden con las esencias puras de la ciencia de la ciencia o lógica pura. Es por ello que Husserl acaba afirmando que la fenomenología es el fundamento de las aclaraciones lógicas puras, es decir, del conocimiento seguro de la lógica pura. Vemos que la fenomenología tiene un papel de primer orden en el sistema filosófico de Husserl: “La fenomenología pura, de la que aquí queremos buscar el camino, caracterizar la singular posición que ocupa entre las demás ciencias y mostrar que es la ciencia fundamental de la filosofía, es una ciencia esencialmente nueva, alejada del pensar natural por lo que tiene de peculiar en principio y por ende pugnante por desarrollarse sólo en nuestros días. Se llama a sí misma ciencia de “fenómenos””⁸². Añádase a su carácter fundamental el ser un método que no tiene lugar naturalmente en el hombre normal. “La vida práctica cotidiana es ingenua. Consiste en tener experiencias, pensar, valorar y obrar en el mundo dado de antemano. En ella, todos los rendimientos intencionales de la experiencia, por los que existen en absoluto las cosas se llevan a cabo anónimamente: el que realiza la experiencia no sabe nada de ellos”⁸³. En Husserl, el modo de vivir normal del hombre, el natural, es una actitud ingenua porque

⁸¹ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento, Introducción, 6, 227.

⁸² Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, Introducción, 7.

⁸³ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Conclusión, 64, 226.

desconoce las razones más profundas de su obrar y de su conocer. Para alcanzar esa región primigenia es necesario apartarse de las actividades ordinarias y así poner la atención sobre la región de las esencias puras.

Pero, ¿de dónde viene la evidencia absoluta que Husserl pretende para el método cognoscitivo que expulsa la duda de lo conocido? Precisamente en el cambio de atención que nos saca de nuestras experiencias comunes.

“La percepción externa -se nos dice- no sólo no es evidente, sino que es hasta engañosa. Esto es indudable, si entendemos por los «fenómenos físicos», que ella percibe, las cosas físicas o sus propiedades, cambios, etc. Pero Brentano trueca este sentido propio y único admisible de la palabra *percibido* por el impropio, que no se refiere a los objetos externos, sino a los contenidos presentantes que pertenecen realmente a la percepción; y, consecuente en esto, designa como «fenómenos físicos» no sólo aquellos objetos externos, sino también estos contenidos; con lo cual aparecen alcanzados también éstos por la falibilidad de la percepción externa. Yo preferiría creer que es necesario distinguir rigurosamente en este punto. Cuando se percibe un objeto externo (la casa), en *esta percepción* son vividas las sensaciones presentantes, pero no percibidas. Si nos engañamos sobre la existencia de la casa, no nos engañamos sobre la existencia de los contenidos sensibles vividos, sencillamente porque no juzgamos sobre ellos, o no los percibimos en esta percepción. Si consideramos posteriormente estos contenidos -y nadie podrá negar nuestra capacidad para hacerlo (dentro de ciertos límites)- abstrayendo de lo que mentábamos hacía un momento y de lo que mentamos habitualmente con ellos, y tomándolos simplemente como lo que son, entonces *los percibimos*, sin duda, pero no percibimos *por medio* de ellos el objeto externo. Esta nueva percepción tiene como es notorio exactamente el mismo derecho a la infalibilidad y a la evidencia que cualquier percepción «interna». Dudar de lo que *es* immanente y es mentado *como es*, sería evidentemente irracional. Puedo dudar que exista un objeto externo, o que sea exacta percepción alguna referente a tal objeto; pero no puedo dudar del *contenido sensible* de la percepción *vivido* en cada caso -naturalmente, siempre que «reflexione» sobre él y lo *intuya* simplemente *como lo que es*. Hay, pues, percepciones evidentes de contenidos «físicos», exactamente como las hay de «psíquicos»”⁸⁴.

⁸⁴ Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, Apéndice, 6, 773.

En este texto, Husserl parte de las percepciones normales que vienen acompañadas, en general, por dudas razonables acerca de la veracidad de su contenido físico. Este comienzo experimental es inevitable y en sí correcto. Husserl nos pide, sin embargo, que dejemos de lado lo percibido, por ejemplo, la casa, para detenernos en la percepción de la casa. No es lo mismo fijarse en el contenido, la casa, que atender a la percepción (de la casa). Para Husserl, si percibimos una casa, es indudable que percibimos una casa (sea la casa real o no). Este es el cambio de atención que nos pide, dejar de lado la realidad del contenido de la percepción para centrarse en la propia percepción. Husserl sostiene que dudar de que percibimos lo que percibimos es irracional porque el conocimiento ya no tendría el más mínimo apoyo para su ejercicio. Este es el punto de partida de la fenomenología que hace de este método tan especial. Husserl entiende que la evidencia de la reflexión sobre la percepción es equiparable a la evidencia del conocimiento del *sum* propuesta por Descartes. “No es la vacía identidad del «yo soy» el contenido absolutamente indudable de la experiencia trascendental del yo, sino que a través de todos los datos particulares de la experiencia real y posible del yo se extiende *una estructura universal y apodíctica de la experiencia* del mismo (por ejemplo, la forma inmanente del tiempo que tiene la corriente de las videncias), aun cuando estos datos no sean absolutamente indudables en detalle”⁸⁵. El método reflexivo del acto de conocer es la expansión natural de la evidencia del *cogito sum*, el cual, sin esta expansión, no pasa de ser una ganancia muy segura, pero sin ningún contenido a parte de sí mismo, es decir, una verdad aislada⁸⁶.

El método fenomenológico se basa en separar los contenidos de los actos cognoscitivos para detenernos en los propios actos (cognoscitivos). “En la actitud fenomenológica *sofrenamos*, con universalidad de principio, la *ejecución* de todas esas tesis cogitativas, es decir, “colocamos entre paréntesis” las llevadas a cabo; “no hacemos estas tesis con lo demás” a los fines de las nuevas indagaciones; en lugar de vivir *en* ellas, de *llevarlas a cabo*, ejecutamos *actos de*

⁸⁵ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, II, 12, 74.

⁸⁶ Husserl también afirma: “Esta ciencia total de lo *a priori* sería entonces el fundamento para auténticas ciencias de hechos y para una auténtica filosofía universal en el sentido cartesiano; una ciencia universal de fundamentación absoluta, acerca de lo que de hecho es. Pues toda la racionalidad del *factum* se encuentra en lo *a priori*. Ciencia apriórica es ciencia de los hechos para recibir fundamentación última y de principio”. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Conclusión, 64, 230.

reflexión dirigidos a ellas, y aprehendemos estos actos como el ser *absoluto* que son. Ahora vivimos íntegramente en estos actos de segundo grado, en que se da el campo infinito de las vivencias absolutas -el *campo fundamental de la fenomenología*⁸⁷. El campo de la fenomenología es la región pura de lo absoluto que se da en lo que Husserl denomina actos de segundo grado, los cuales son la percepción de la percepción. Esta aparición de un nuevo campo temático dentro del conocimiento da lugar a una doble mirada en el conocimiento, o doble actitud como lo denomina Husserl:

“Como en toda apercepción trascendente, hay que adoptar también aquí esencialmente una *doble actitud*. En *una* se dirige la mirada captadora al objeto apercibido a través, por decirlo así, de la apercepción trascendente; en la *otra*, se dirige reflexivamente a la pura conciencia apercipiente. Según esto, tenemos en nuestro paso, por un lado, la *actitud psicológica* en la que la mirada que toma esta actitud natural se dirige a las vivencias, por ejemplo, a una vivencia de alegría como estado vivencial del hombre o del animal. Por otro lado, tenemos la *actitud fenomenológica*, entretejida con la anterior como posibilidad esencial, y que reflexionando y desconectando las posiciones trascendentes se vuelve hacia la conciencia pura, absoluta, y se encuentra con la apercepción del estado que es una vivencia absoluta: así, en el ejemplo anterior, la vivencia afectiva de la alegría como dato fenomenológico absoluto, pero dentro del medio de una función aperceptiva que lo vivifica, justo la de “dar a conocer” un estado, enlazado con el cuerpo que aparece, de un sujeto yo humano”⁸⁸.

Husserl, con su cambio de atención, ve una duplicidad de objetos⁸⁹. Por una parte, la mirada natural que se focaliza en lo dado por el acto cognoscitivo y, por otro lado, el propio acto cognoscitivo, en cuya reflexión se abre la conciencia pura y absoluta. Estas actitudes son llamadas, la primera, psicológica

⁸⁷ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, II, 3, 50, 116.

⁸⁸ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, II, 3, 53, 127.

⁸⁹ Esta doble actitud es muy clara en el siguiente texto: “Pero tenemos también la posibilidad de llevar a cabo, por respecto a la alegría que se ha convertido en un momento posterior en objeto, una reflexión sobre la reflexión que la objetiva, y así poner en claro de una manera todavía más convincente la distinción entre alegría *vivida*, pero no mirada, y alegría *mirada*; e igualmente las modificaciones que traen consigo los actos de aprehender, explicitar, etc., que entran en juego con la vuelta de la mirada hacia ella”. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, III, 2, 77, 174-175.

para la actitud natural y, la segunda, fenomenológica para la reflexión sobre el propio acto.

Ahora bien, una vez que hemos hecho el cambio de atención y estamos en la actitud fenomenológica, ¿qué hacemos? Husserl propone la descripción de dicha reflexión:

“Mas no se trata de consideraciones gramaticales, en sentido empírico, referido a uno u otro idioma históricamente dado, sino de consideraciones de esa universalísima índole, que pertenece a la esfera más amplia de una *teoría objetiva del conocimiento* y -en íntima conexión con ésta- de una *fenomenología pura de las vivencias del pensamiento y del conocimiento*. Esta, así como la *fenomenología pura de las vivencias en general* -que envuelve a aquélla-, se refiere exclusivamente a las vivencias aprehensibles y analizables en la intuición, con pura universalidad de esencia, y no a las vivencias apercebidas empíricamente, como hechos reales, como vivencias de hombres o animales vivientes en el mundo aparente y dado como hecho de experiencia. La fenomenología expresa *descriptivamente*, con expresión pura, en conceptos de esencia y en enunciados regulares de esencia, la esencia aprehendida directamente en la intuición esencial y las conexiones fundadas puramente en dicha esencia. Cada uno de esos enunciados es un enunciado apriorístico, en el sentido más alto de la palabra. Esta esfera es la que debemos explorar como preparación y aclaración de la lógica pura, en el sentido de crítica del conocimiento. En esa esfera han de moverse, pues, nuestras investigaciones”⁹⁰.

La fenomenología describe las vivencias del pensamiento. Aquí se conocen las esencias puras no empíricas. Esta descripción, para estar al nivel de la región pura, debe ser realizada por medio de expresiones puras, aunque para nosotros sea difícil entender cómo sean este tipo de expresiones. La fenomenología es, por tanto, una ciencia descriptiva de lo conocido mediante los actos reflexivos sobre los propios actos: “La fenomenología de las vivencias lógicas tiene por fin el proporcionarnos una comprensión descriptiva (no una comprensión empírico-psicológica) tan amplia de esas vivencias psíquicas y del sentido implícito en ellas, como sea necesario para dar significaciones fijas a todos los conceptos lógicos fundamentales, significaciones que estén aclaradas merced al retroceso a las conexiones de esencia (investigadas por análisis) entre la

⁹⁰ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento, Introducción, 1, 216.

intención significativa y el cumplimiento significativo, y que resulten también comprensibles y al mismo tiempo aseguradas en su posible función de conocimiento”⁹¹. Este es un asunto delicado, pero de gran importancia para el método. Podemos preguntarnos ¿qué es lo que tenemos que describir? En principio, lo conocido por el acto reflexivo. He aquí donde se juega la validez de la actitud fenomenológica, en que haya un contenido real y novedoso del acto reflexivo. Es fácil atascarse en este punto porque la mirada fenomenológica no es nada natural y puede caer fácilmente en el vacío. Añado un texto de Husserl que sirve de ejemplo de un análisis fenomenológico de la percepción:

“Digo: *esto* y me refiero al papel que yace ante mí. El pronombre debe a la percepción la referencia a *este objeto*. Pero la significación no reside en la percepción misma. Cuando digo: *esto*, no me limito a percibir, sino *que sobre la base de la percepción se edifica un nuevo acto; este acto que se regula por ella, que depende en su diferencia de ella, es el acto de mentar esto. En este mentar demostrativo reside exclusivamente la significación*. Sin la percepción -o un acto que funcione de un modo análogo-, el mostrar sería vano, carecería de diferenciación determinada, sería absolutamente imposible *in concreto*. Pues, naturalmente, el pensamiento indeterminado: *el que habla muestra «algo»* -pensamiento que puede surgir en el oyente, sin saber qué objeto hemos querido indicar con el *esto*-, no es en modo alguno el pensamiento que hemos tenido nosotros mismos en el acto de mostrar, como si en nosotros todo se hubiese reducido a añadir además la representación determinada de lo indicado. No debe confundirse el carácter general del mostrar actual, como tal, con la representación indeterminada de cierto acto de mostrar”⁹².

Es indudable la dificultad de esta actitud para quien no la ha ejercido antes, pero no cabe otro modo de abrirse camino en este método. Se trata de poner delante de sí la realidad que se quiere analizar del modo más simple posible, es decir, sin prejuicios ni presupuestos. “Por lo que toca a la fenomenología, quiere ser una ciencia *descriptiva* de las esencias de las vivencias puras trascendentales en actitud fenomenológica, y como toda disciplina descriptiva, no constructiva y no idealizante, tiene su propio derecho a la existencia”⁹³. La

⁹¹ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento, Introducción, 2, 218.

⁹² Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, VI, 1, 5, 612.

⁹³ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, III, 1, 75, 166.

fenomenología es una ciencia descriptiva de vivencias puras. Es más, Husserl rechaza la posibilidad de realizar deducciones en la actitud fenomenológica: “Añadamos todavía aquí una consecuencia. Según lo dicho, quedan excluidas de la fenomenología las teorías deductivas. *Inferencias mediatas* no le están precisamente rehusadas; pero como todos sus conocimientos deben ser descriptivos, puramente adaptados a la esfera immanente, inferencias, procedimientos no intuitivos de toda especie sólo tiene la significación metodológica de llevarnos frente a las cosas que han de darse en un subsiguiente aprehender directamente las esencias”⁹⁴. Este es un paso de gran importancia en el método fenomenológico porque la deducción ha sido un elemento clave para la filosofía moderna en su establecimiento de sus sistemas filosóficos. Recordemos, por ejemplo, la necesidad de Descartes de demostrar la existencia de Dios para poder salir de la soledad del *cogito sum*. Husserl piensa que su fenomenología es el objetivo final de la filosofía moderna:

“Como fenomenología aplicada ejerce, pues, sobre toda ciencia peculiar en principio, la última crítica valorativa y en especial la última determinación del sentido del “ser” de sus objetos y la aclaración en principio de sus métodos. Se comprende, pues, que la fenomenología sea, por decirlo así, el secreto anhelo de toda la filosofía moderna. Hacia ella se tiende ya en la maravillosamente profunda meditación fundamental de Descartes; luego, dentro del psicologismo de la escuela de Locke, vuelve Hume a pisar casi en sus dominios, pero a ojos ciegos. Y mucho más la divisa Kant, cuyas máximas intuiciones sólo nos resultan del todo comprensibles cuando nos hemos puesto perfectamente en claro lo peculiar del dominio fenomenológico”⁹⁵.

Por tanto, la fenomenología se encuadra dentro de la filosofía moderna y, según Husserl, viene a ser su culminación definitiva. Por nuestra parte estamos de acuerdo en que la fenomenología es un método que hunde sus raíces en la filosofía cartesiana. Otra cosa distinta es que sea su culminación.

Terminamos esta presentación de la fenomenología con un texto largo de Husserl que resume esta metodología:

“Teniendo en cuenta que también toda clase de vivencias (entre ellas las vivencias de intuición externa, cuyos objetos se llaman a su vez

⁹⁴ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, III, 1, 75, 168.

⁹⁵ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, II, 4, 62, 142-143.

fenómenos *externos*) pueden convertirse en objetos de intuiciones reflejas, internas, llámanse «fenómenos» todas las vivencias de la unidad de vivencias de un yo. *Fenomenología* quiere decir, por consiguiente, la teoría de las vivencias en general y, encerrados en ellas, de todos los datos, no sólo reales, sino también intencionales, que pueden mostrarse con evidencia en las vivencias. La fenomenología *pura* es, por ende, la teoría de los *fenómenos puros*, de los fenómenos de la conciencia pura de un «yo puro», esto es, no se sitúa en el terreno de la naturaleza física y animal (o psicofísica dado por apercepción trascendente, ni lleva a cabo ninguna posición empírica ni judicativa que se refiera a objetos trascendentes a la conciencia; no establece, pues, ninguna verdad sobre realidades físicas ni psíquicas, de la naturaleza (por ende, ninguna verdad psicológica en el sentido histórico), ni toma ninguna como premisa, como axioma. Considera, por el contrario, todas las apercepciones y posiciones judicativas, que mientan allende los datos de la intuición adecuada, puramente inmanente (o sea, allende la corriente pura de las vivencias), puramente como las vivencias que ellas son en sí mismas, y las somete a una indagación de esencia, indagación puramente inmanente, puramente «descriptiva». Esta indagación es pura además en un segundo sentido, en el de la «ideación»; es indagación apriorística en auténtico sentido. Así entendidas, han sido fenomenológicas puras todas las investigaciones de la presente obra, en la medida en que no tenían tema ontológico, en la medida, pues, en que no aspiraban a hacer afirmaciones apriorísticas sobre los *objetos* de una conciencia posible, como las investigaciones tercera y sexta. Estas investigaciones no han hablado de hechos ni de leyes psicológicas de una naturaleza «objetiva», sino de posibilidades y necesidades puras, que son inherentes a cualquier forma del *cogito* puro, por sus contenidos reales e intencionales o por sus conexiones posibles *a priori* con otras tales formas en una conexión de conciencia *idealiter* posible en general”⁹⁶.

El punto central son los fenómenos en su estado puro, es decir, las vivencias en las que tienen lugar los contenidos del conocimiento sin pretensión del alcance real del contenido. Añadir que Polo hace referencia al método fenomenológico en el tomo II del *CTC*, en las lecciones primeras en las que está introduciendo la presencia mental, en las cuales cita a Husserl y, sobre todo, a Heidegger. A modo de ejemplo, “Mediante una descripción fenomenológica

⁹⁶ Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, Apéndice, 5, 772.

de la expresión «estar-entre» se ha logrado un indicio de que el hombre no es un simple animal, sino persona”⁹⁷. Polo, aunque usa esta terminología, no adopta la fenomenología como una base de su filosofía porque hay demasiadas divergencias de su pensamiento con respecto al de Husserl, pero utiliza la descripción fenomenológica para entrar en la difícil cuestión de la presencia mental.

2.1 Los actos cognoscitivos

Ahora nos detenemos más específicamente en unos elementos de la fenomenología que, por su importancia, requieren un poco más de detalle. Husserl, en su afán de obtener la certeza, es consciente de la necesidad de una teoría o crítica del conocimiento:

“Frente a la crítica de los datos previos, de las acciones y resultados que se presentan abiertamente en el campo de la conciencia, ahora tenemos que ver con una crítica del conocimiento de otra especie enteramente distinta: la crítica de los orígenes constitutivos del sentido posicional y de la legitimidad de dichos datos, es decir, la crítica de las *operaciones ocultas* en la actividad teórica e investigadora que se orienta directamente hacia una esfera de objetos. Es la crítica de la “razón” (como quiera que se la comprenda: psicológica o trascendentalmente), o —como podemos decir en contraposición a la crítica analítica del conocimiento— la *crítica trascendental del conocimiento*”⁹⁸.

Husserl propone una investigación de las ‘operaciones ocultas de la actividad teórica’. Esto nos puede parecer evidente después de que hemos visto que el método fenomenológico deja de atender los contenidos del conocimiento para centrarse en la percepción de lo percibido. Por ello, encontramos textos explícitos sobre los actos cognoscitivos:

“Todo pensar, y principalmente todo pensar y conocer teóricos, se lleva a cabo en ciertos «actos», que tienen lugar en la conexión del discurso expresivo. En estos actos reside la fuente de todas las unidades de validez, que se ofrecen al sujeto pensante como objetos del pensamiento y del conocimiento, o como los principios y las leyes explicativas de estos objetos, como las teorías y las ciencias referentes a ellos. En estos actos reside

⁹⁷ Polo, *CTC II*, 2, 2, 51.

⁹⁸ Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, II, 1, 66, 179.

también, pues, la fuente de las correspondientes ideas universales y puras, cuyas conexiones en leyes ideales quiere exponer la lógica pura y cuyo esclarecimiento quiere llevar a cabo la crítica del conocimiento”⁹⁹.

Husserl afirma con bastante claridad los actos de conocer. Estos actos son el objeto central de la fenomenología, o con la denominación que hemos visto en el apartado anterior, de los fenómenos. No obstante, ya hacemos notar que sobre estos actos recaen muchos contenidos: principios, leyes explicativas de los objetos, teorías y ciencias, e ideas universales, en una palabra, el contenido de la lógica pura.

El papel de la teoría del conocimiento tiene en Husserl una peculiaridad: “La *verdadera teoría del conocimiento*, en cambio, consiste en la dilucidación del “auténtico” sentido de los conceptos lógicos y de la lógica misma: no de un sentido previo ya existente, sino de un sentido por crear con la teoría del conocimiento y por explorar en los horizontes en que se extiende; todo ello, empero, bajo la guía del sentido antes meramente presunto”¹⁰⁰. Esta teoría ya no tiene la funcionalidad de explicar lo ya sabido, en este caso la lógica, sino en explorar sus posibilidades o como dice Husserl, descubrir los horizontes sobre los que se extiende esta lógica.

2.1.1 La abstracción sensible y la abstracción categorial

Teniendo en cuenta esta afirmación de la importancia de los actos cognoscitivos, exponemos las diferentes operaciones que hemos encontrado en la obra de Husserl. Para empezar, distingue entre el conocimiento sensible y el inteligible.

“La representación perceptiva se produce por el hecho de que el complejo de sensaciones vividas está animado de cierto carácter de acto, cierta aprehensión, cierta mención; y por eso es por lo que el *objeto* percibido aparece, mientras ella no aparece, como tampoco el acto en que el objeto percibido se constituye como tal. El análisis fenomenológico enseña también que el contenido de la sensación proporciona, por decirlo así, un material constructivo análogo para el contenido del objeto por ella representado; por eso, al hablar de colores, extensiones, intensidades, etc.,

⁹⁹ Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, VI, Introducción, 597.

¹⁰⁰ Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, 17.

decimos por una parte que los sentimos y por otra parte que los percibimos (o representamos)”¹⁰¹.

Este texto no es de gran claridad porque se está analizando el objeto desde la percepción y la representación, pero se puede deducir la diferencia de lo sentido externamente y del percibir que está en una esfera superior, siendo lo sensible la base sobre la que se percibe. Otro texto donde se distinguen estos dos ámbitos:

“En general, el cumplimiento intuitivo de los actos categoriales, y por ende también el imaginativo, está fundado en actos sensibles. Pero la *mera* sensibilidad no puede dar nunca cumplimiento a las intenciones que encierran formas categoriales; antes bien, el cumplimiento reside siempre en una sensibilidad formada por actos categoriales. Con esto se relaciona una *ampliación absolutamente indispensable de los conceptos primitivamente sensibles de intuición y percepción*; dicha ampliación permite hablar de *intuición categorial* y especialmente de *intuición general*. La distinción entre *abstracción sensible* y *abstracción categorial* pura motiva luego la división de los conceptos generales en *conceptos sensibles* y *categorías*. La antigua antítesis epistemológica entre la *sensibilidad* y el *entendimiento* recibe la claridad apetecible mediante la distinción entre intuición simple o sensible e intuición fundada o categorial; (...)”¹⁰².

Husserl entiende la división clásica de sensibilidad y entendimiento por medio de dos actos distintos: la intuición sensible y la intuición categorial. La primera da lugar a los conceptos sensibles y la segunda a los conceptos categoriales. La intuición también es llamada abstracción.

“Por esta razón es también una abstracción sensible *toda* abstracción que se edifique sobre la sensibilidad interna, por ejemplo, *mirando* a un acto fundado. Es una abstracción categorial, por el contrario, toda la abstracción que se edifica *sobre un acto fundado*, con tal de que éste posea el carácter de una intuición, aunque sólo sea de una intuición categorial. Si miramos a un acto intuitivo de identificación -esto es, a una intuición de identidad- y abstraemos el momento del *identificar*, hemos llevado a cabo una abstracción sensible. Pero si, *viviendo en la identificación*,

¹⁰¹ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento, I, 2, 23, 269.

¹⁰² Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, VI, Introducción, 600.

miramos a la *identidad objetiva* y hacemos de ella la base de una abstracción, hemos llevado a cabo una abstracción categorial”¹⁰³.

La abstracción sensible incluye lo sensible y el mirar a los actos de la sensibilidad interna. La abstracción categorial es la identificación objetiva que se realiza desde las categorías. El ejemplo de abstracción categorial que pone Husserl manifiesta la dificultad de este tipo de abstracción. ¿Qué es exactamente la identidad objetiva desde la que se abstrae? Desde nuestra posición, si la identidad es la igualdad, siempre hace falta una base sensible sobre la que se compare. De hecho, el ejemplo del acto de identificación también se realiza desde la generalización. Bien, pues para Husserl esta identidad objetiva es la que se da al unificar las percepciones sobre un mismo objeto.

“Sólo si hacemos el proceso de percepción fundamento de un nuevo acto, sólo si articulamos las percepciones parciales y ponemos en relación sus objetos, sólo entonces sirve la unidad de continuidad imperante entre las percepciones: parciales (esto es, la fusión de las percepciones por coincidencia) como punto de apoyo para una conciencia de identidad. Tórnase entonces objetiva la identidad misma; el momento de la coincidencia, que enlaza los caracteres de acto, sirve ahora como *contenido representante* en una *nueva percepción*, que está *fundada* en las percepciones parciales articuladas y nos hace adquirir conciencia intencional de que lo percibido antes y ahora es uno y lo mismo. Naturalmente, nos encontramos entonces con un acto regular del segundo grupo. El acto de identificación es en efecto, una nueva conciencia de objetividad que nos presenta un nuevo «objeto», un objeto que *sólo* puede ser «dado» o «aprehendido en persona» en un acto fundado de esta naturaleza”¹⁰⁴.

El fundamento de la nueva percepción reside en la unificación de las percepciones parciales, la cual es el paso del conocimiento sensible al intelectual, y que da lugar, en el acto de identificación, un nuevo objeto. Esta identificación está encuadrada dentro de los actos de segundo grupo, es decir, los que se refieren a otras percepciones previas¹⁰⁵. Estas identificaciones, por otra parte,

¹⁰³ Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, VI, 7, 58, 728.

¹⁰⁴ Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, VI, 6, 47, 708.

¹⁰⁵ Cfr. Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, VI, 6, 47, 705, donde dice “Los objetos sensibles son percibidos *en un solo grado de actos*; no están sometidos a la necesidad de constituirse plurirradialmente en actos de un grado superior, los cuales constituyen sus objetos por medio de otros objetos constituidos ya por sí en otros actos”.

pueden ser categoriales: “Es sin duda exacto que toda clase de intuiciones, sean simples o categoriales, pueden tomar por naturaleza las mismas formas categoriales; pero con esto sólo se ha dicho que la formación categorial se funda fenomenológicamente en lo universal del acto objetivante, o que es una función ligada esencialmente a lo genérico de los actos objetivantes. Sólo vivencias de este género admiten síntesis categoriales, y la síntesis enlaza directamente las esencias intencionales”¹⁰⁶. Las categorías se fundan sobre todo en la unidad de lo objetivo. Vemos por tanto que, para Husserl, la abstracción categorial es el verdadero pensar: “Deberemos, pues, decir que el objetivo del conocimiento, el verdadero conocer no es la mera intuición, sino la intuición adecuada, conformada en formas categoriales y perfectamente adaptada, por tanto, al pensar; o viceversa, que el verdadero conocer es el pensar que toma de la intuición la evidencia”¹⁰⁷. De todo esto, podemos deducir que pensar se distingue del conocimiento sensible sobre todo en que aporta la identificación categorial.

Husserl también distingue entre percepción e imaginación: “La *percepción* se caracteriza frente a la *imaginación* porque en ella aparece el objeto *mismo* y no meramente «en imagen» como solemos decir. En esto reconocemos en seguida las características diversidades en las *síntesis de cumplimiento*. La imaginación se cumple mediante la síntesis peculiar de la semejanza de la imagen; la percepción, mediante la *síntesis de la identidad de la cosa*: la cosa se confirma por sí «misma», presentándose por diversos lados y siendo a la vez siempre una y la misma”¹⁰⁸. La percepción tiene una dirección hacia la cosa, mientras que la imaginación se ejerce por una síntesis de semejanza que, según nuestra propuesta, está en la base de la generalización. Otro texto en el que también se distingue la percepción de la imaginación: “La distinción entre la *percepción* y la *imaginación* (esta última presenta a su vez importantes diferencias descriptivas) es confundida de continuo con la distinción entre las *sensaciones* y los *fantasmas*. La primera es una distinción de actos; la última, una distinción de no-actos a saber de contenidos vividos, los cuales experimentan una *aprehensión* en los actos del percibir o el fantasear. (Si se quiere llamar sensaciones a *todos* los contenidos representantes en este sentido, habrá que distinguir terminológicamente, por ejemplo, entre *sensaciones impresivas* y

¹⁰⁶ Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, VI, 7, 57, 726.

¹⁰⁷ Husserl, *Investigaciones lógicas 1*, Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento, II, 4, 24, 342.

¹⁰⁸ Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, VI, 2, 14, 638.

reproductivas)”¹⁰⁹. Husserl afirma una confusión corriente entre las sensaciones y los fantasmas y, añade, que las primeras son actos y las segundas no-actos. Husserl se está refiriendo aquí a un rasgo de la imaginación que le permite retener diversas representaciones, a diferencia de las sensaciones que captan un único objeto; de ahí el carácter reproductivo de la imaginación. Nosotros dijimos en el capítulo 1 del primer volumen que la imaginación es una facultad reobjetivante, es decir, que reobjetiva lo que recibe de las operaciones sensibles¹¹⁰. También hemos admitido el término reproductivo para la imaginación, siempre que no se traslade al conocimiento intelectual. La imaginación es reproductiva por el mismo motivo por el que es reobjetivante, porque es una facultad que no recibe una simple impresión, sino que recibe la sensación según su capacidad lo cual implica un poder de modificar lo dado sensiblemente. Hay un texto donde Husserl expone el uso de la imaginación para el paso de las propiedades sensibles, empíricas, a las esenciales:

“Intentemos obtener un primer concepto a partir de esta operación. Se basa en la transformación de una objetividad experimentada o imaginada en un ejemplo cualquiera, que obtiene a la vez el carácter de “modelo” guía y de miembro inicial para la producción de una multiplicidad abierta e infinita de variantes, es decir, se basa en una *variación*. En otros términos, nos dejamos guiar por un hecho como modelo para su transformación en el seno de la pura fantasía. En ello deben ser obtenidas cada vez nuevas imágenes semejantes como copias, como imágenes de la fantasía, que en su totalidad son semejanzas concretas de la imagen originaria. De este modo producimos en forma libre y arbitraria variantes, cada una de las cuales, así como el proceso entero de la variación misma, se presenta en el modo vivencial subjetivo de lo “arbitrario”. Se muestra entonces que esta multiplicidad de reproducciones es atravesada por una unidad; que en semejantes variaciones libres de una imagen originaria, por ejemplo de una cosa, permanece conservada por necesidad una *invariante*, como la *forma general necesaria*, sin la cual algo semejante a esa cosa, sería absolutamente impensable como ejemplo de su especie. En el ejercicio de una variación arbitraria y mientras que lo que distingue a las variaciones nos es indiferente, esa forma se destaca como un contenido absolutamente idéntico, como un qué [*Was*] invariable, conforme al cual

¹⁰⁹ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, V, 6, 44, 586.

¹¹⁰ Ver el apartado 3 sobre la imaginación.

coinciden todas las variantes: una *esencia general*. Podemos dirigir a ella nuestra mirada como a lo necesariamente invariable, que prescribe sus límites a toda variación ejercida en el modo de lo “arbitrario” y que se ha de proseguir como quiera que sea, si es que ha de ser variación de la misma imagen originaria. Se revela como aquello sin lo cual no puede concebirse un objeto de esta especie, es decir, sin lo cual no puede ser imaginado intuitivamente como tal objeto. Esta esencia general es el *eidos*, la *idéa* en sentido platónico, pero concebida en su pureza y libre de toda interpretación metafísica, o sea, tomada exactamente como se nos llega a dar en forma inmediatamente intuitiva en la visión de las ideas que se origina por este método. Como punto de partida se pensó ahí en un dato de la experiencia. Evidentemente, para ello puede servir del mismo modo una mera fantasía o también lo que está presente en ella objetiva e intuitivamente”¹¹¹.

La plasticidad de la imaginación puede manipular el contenido de los objetos conocidos, variando sus contenidos, hasta el punto de encontrar lo que es realmente invariable en ellos, lo cual constituye su esencia ideal. Para Husserl, la imaginación es un laboratorio que permite destilar el contenido eidético de los objetos. Ciertamente, la imaginación juega un papel importante en el diseño de los experimentos en la ciencia, aunque más que obtener la esencia eidética, sirve para obtener las notas que definen los conceptos científicos y las relaciones entre dichos conceptos.

Hay un texto de Husserl donde encontramos una exposición más sistemática de los actos de conocer:

“Así pues, podemos distinguir los siguientes *niveles de la percepción contemplativa* de un objeto, con lo que habremos obtenido un hilo conductor para los análisis subsiguientes:

1. La intuición contemplativa *previa* a toda explicación, la intuición que se dirige al objeto “en su totalidad”. Esta *simple aprehensión y contemplación* es el nivel *más bajo* de la actividad objetivadora, el nivel más bajo de la efectuación [*Auswirkung*] no obstruida del interés perceptivo.

2. El *nivel superior* del interés que se efectúa constituye la *contemplación explicativa* propiamente dicha del objeto. También la primera aprehensión y en un comienzo la simple contemplación tiene sus

¹¹¹ Husserl, *Experiencia y juicio*, III, 2, 87, 376-377.

horizontes, que de inmediato son a la vez evocados, en primer término un horizonte interno. (...).

3. Otro *nível*/de operaciones perceptivas se presenta cuando el interés no se conforma con la penetración explicativa en el horizonte interno del objeto, sino cuando hace también temáticos los objetos a la vez presentes en el horizonte externo, los cuales se encuentran junto con él en el campo y lo afectan, y cuando contempla en relación con ellos el objeto de su percepción”¹¹².

Husserl propone la simple aprehensión que podríamos identificar con la abstracción sensible por estar en el nivel más bajo, aunque ahora incluye el objeto en su totalidad, algo que no cuadra con el conocimiento sensible que es siempre parcial. Luego habla de un nivel superior que denomina contemplación explicativa. Este nivel se refiere a la abstracción conceptual, que es la que permite dar una comprensión desde el entendimiento u horizonte interno. El tercer nivel no recibe ni siquiera un nombre. En este nivel, la explicación no se ciñe a los recursos puramente intelectuales y sale hacia fuera, el horizonte externo, en busca de la comprensión. Este nivel puede ser el que se corresponde con el realismo ingenuo, lo cual está desacreditado para Husserl. Según esta interpretación, sería prácticamente lo mismo que hemos visto de la abstracción sensible y la abstracción categorial.

Hay otra operación que también es propuesta por Husserl, el juicio. “con la expresión juicio se designa una esencia general que por su estructura básica es la misma en todos los niveles de operación lógica en los que se presenta; (...)”¹¹³. Esta estructura básica es la clásica que incluye una cualidad que se predica en un sujeto.

“Puesto que buscamos lo más elemental que sirve de fundamento a todo lo demás, tendrá que ser ello el juzgar basado en la experiencia más simple e inmediata. La experiencia más simple es la de los sustratos sensibles, la del terreno natural de todo el mundo concreto. Así pues, habremos de orientarnos por el *juicio basado en la percepción externa*, en la percepción de los cuerpos, para estudiar ahí ejemplarmente las estructuras del juzgar predicativo en general y su construcción sobre el fundamento de las operaciones pre-predicativas”¹¹⁴.

¹¹² Husserl, E., *Experiencia y juicio*, I, 2, 22, 112-114.

¹¹³ Husserl, *Experiencia y juicio*, Introducción, 13, 62.

¹¹⁴ Husserl, *Experiencia y juicio*, Introducción, 14, 68.

Husserl, al investigar los elementos básicos del juicio, reconoce que son la simple experiencia donde se encuentra el mundo concreto. En este punto no vemos ningún elemento que aporte alguna novedad a lo ya propuesto por filósofos anteriores; la novedad viene del peculiar enfoque fenomenológico.

Volviendo a la abstracción, encontramos varias definiciones que tratan de describirla. “Si pues partimos del concepto objetivo (ontológico) de «contenidos abstractos», entenderemos por *abstracción* el *acto* por el cual un contenido abstracto es «distinguido», es decir, no separado, pero sí convertido en objeto propio de una representación intuitiva a él dirigida. Este contenido abstracto se ofrece en y con el concreto de que es abstraído; pero es mentado especialmente y no solamente mentado (como en una representación «indirecta», meramente simbólica), sino dado también intuitivamente como es mentado”¹¹⁵. En este caso, la abstracción es aquel acto por el cual un contenido es dado como un abstracto. Este abstracto es convertido en objeto propio por la intuición. Desde nuestro punto de vista, esta definición no difiere mucho de la definición clásica de abstracción, salvo que incide con más decisión en el objeto como algo que no se identifica totalmente con el acto. Hay, no obstante, otra segunda definición de abstraer: “Dada una especie cualquiera de todos, nos elevamos a su forma pura, a su tipo categorial, al «abstraer» la particularidad de las especies de contenidos correspondientes. Dicho más claramente: esta *abstracción formalizadora* es algo totalmente distinto de lo que solemos tener a la vista bajo el título de abstracción; es una operación totalmente heterogénea de la que, por ejemplo, destaca el «rojo» universal sobre una cosa concreta visual dada, o de la que destaca sobre el rojo ya abstracto el momento genérico de «color»”¹¹⁶. Esta definición es la de la abstracción formalizadora, diferente de la abstracción común, y tiene la característica de captar la esencia del abstracto como, por ejemplo, el ‘rojo universal’. Hay otro texto donde insiste con el mismo ejemplo:

“Así aprehendemos la unidad específica: *rojez*, directamente, «ella misma», sobre la base de una intuición singular de algo rojo. Miramos al momento de rojo, pero realizamos un acto peculiar, cuya intención está dirigida hacia la «idea», hacia lo «universal». La abstracción en el sentido de este acto, es completamente distinta de la simple atención o destacamiento del momento de rojo; para indicar la diferencia hemos hablado

¹¹⁵ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento, II, 6, 41, 379.

¹¹⁶ Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, III, 2, 24, 427.

repetidamente de *abstracción ideatoria o generalizadora*. A este acto se refiere el término tradicional de abstracción. En su sentido, lo que adquirimos por «abstracción» no son rasgos singulares individuales, sino conceptos universales (representaciones directas de atributos, como unidades mentales). En todo caso, el mismo término se extiende también a las representaciones conceptuales de las formas más complicadas, a que hemos aludido; en la representación *un A*, *varios A*, etcétera, se ha hecho abstracción de todas las demás notas; la representación abstracta A asume nuevas «formas», pero no nueva «materia»¹¹⁷.

Husserl justifica el conocimiento universal de rojo por una capacidad que tiene la abstracción de atender al contenido desde lo universal. Esta abstracción también recibe el nombre de abstracción generalizadora. Para mí esta abstracción es simplemente la generalización en donde no se adquieren los rasgos individuales sino los universales. Creo que es problemático el concepto de rojo universal que propone Husserl porque lo sensible no se puede convertir en un objeto ideal. Cabe generalizar al ver varios rojos, pero nunca se llega a inteligir un rojo universal. En nuestro caso, en el mejor de los casos, el rojo universal de Husserl no pasaría de ser el rojo más alejado de los extremos rojos, de todos los rojos que hubiéramos visto. Pero este ‘rojo intermedio’ es tan rojo, es decir sensible no ideal, como cualquier otro de los rojos percibidos.

Hasta el momento no vemos que Husserl proponga unos actos del conocimiento que difieran de los que han dado otros filósofos anteriores. La única diferencia llamativa es ese aspecto peculiar de la mirada que proviene del enfoque fenomenológico. Por nuestra parte, lógicamente, esta clasificación de los actos cognoscitivos es insuficiente para poder formular una teoría del conocimiento que aclare nuestra capacidad cognoscitiva.

2.1.2 El acto y el objeto

A pesar de la deficiencia en las operaciones cognoscitivas, vemos muy positivo que Husserl separe o identifique con cierta claridad el acto cognoscitivo (abstraer) del objeto conocido (abstracto).

“Y puesto que es idéntica la base de intuición, ha de estar la diferencia en el carácter del acto. Diferencias semejantes han de tenerse en cuenta

¹¹⁷ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento, II, 6, 42, 382.

entre la representación genérica, en sentido corriente (como *árbol, caballo*, etc.), y las representaciones directas de cosas (en general, representaciones directas de concretos). Siempre habremos de distinguir entre las intuiciones escuetas totales y parciales, que constituyen la base, y los cambiantes caracteres del acto, que se construyen sobre dicha base como elementos mentales, sin que varíe nada en lo sensible-intuitivo”¹¹⁸.

Husserl advierte que la base (el contenido) en el conocimiento puede ser la misma para diferentes actos. Por ello propone distinguir los actos para los objetos generales y otros para los objetos individuales, ya que aun siendo objetos distintos, sin embargo, lo sensible no se modifica y es común a ambos tipos de objetos. Husserl le da vueltas a esta distinción desde diversos ángulos:

“Todo esto resulta más claro todavía, cambiando adecuadamente de ejemplo y pasando a la esfera de la percepción visual. Pongamos ante los ojos del que dude las siguientes consideraciones. Veo una cosa; por ejemplo, esta caja; pero no veo mis sensaciones. Veo siempre esta caja, *una y la misma*, como quiera que se *la* vuelva y ponga. Tengo siempre *el mismo* «contenido de conciencia», si me acomoda llamar al *objeto* percibido contenido de conciencia. Tengo, en cambio, un *nuevo* contenido de conciencia a cada movimiento si llamo así a los *contenidos vividos*, en un sentido mucho más justo”¹¹⁹.

En este ejemplo, Husserl distingue entre la caja percibida y las sensaciones a través de las cuales conocemos la caja. Estas últimas, las sensaciones, no aparecen dentro del contenido de lo conocido porque no interfieren entre ellos: el ver del ojo no impide ni dificulta conocer el color rojo (contenido). Esto queda mejor reflejado en este otro texto:

“La percepción es para nosotros un *plus* que consiste en la vivencia misma, en su contenido descriptivo frente a la existencia bruta de sensación; es el carácter de acto que anima la sensación, por decirlo así, y que hace por *esencia* que percibamos este o aquel *objeto*, por ejemplo, que veamos este árbol, oigamos aquel campanillazo, aspiremos el aroma de las flores, etc. Las *sensaciones*, e igualmente los actos que las «aperciben», son *vividos*, pero *no parecen objetivamente*; no son vistos, ni oídos, ni

¹¹⁸ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento, II, 2, 10, 313.

¹¹⁹ Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, V, 2, 14, 501.

percibidos con ningún «sentido». Los *objetos*, por otra parte, aparecen; son percibidos, pero *no son vividos*”¹²⁰.

Las sensaciones son vividas, pero no son tenidas objetivamente (no las conocemos), mientras que los objetos son poseídos objetivamente pero no son vividos (el fuego conocido no quema). Insistimos en este punto porque es un avance importante en la teoría del conocimiento que Husserl ha dado con firmeza y bastante claridad.

“El objeto «inmanente», «mental», no pertenece, pues, al contenido descriptivo (real) de la vivencia; no es en verdad inmanente ni mental. Pero tampoco existe *extra mentem*. No existe, simplemente. Más esto no impide que exista realmente aquel representarse el dios Júpiter, una vivencia de tal índole, una modalidad de estado psíquico de tal naturaleza, que quien la experimenta puede decir con razón que se representa ese mítico rey de los dioses del cual se cuentan estas y aquellas fábulas. Si existe el objeto intencional, nada cambia desde el punto de vista fenomenológico. (...).

Si los llamados contenidos inmanentes son más bien meramente *intencionales*, por otra parte, los *contenidos verdaderamente inmanentes*, los pertenecientes a la consistencia real de las vivencias intencionales, *no son intencionales*; integran el acto, hacen posible la intención como necesarios puntos de apoyo, pero ellos mismos no son intencionales, no son los objetos representados en el acto. No vemos sensaciones de color, sino cosas coloreadas; no oímos sensaciones de sonido, sino la canción de la cantante etcétera”¹²¹.

Husserl, al final del texto, destaca nuevamente la diferencia entre los actos cognoscitivos y los contenidos. Los actos son más difíciles de observar porque no interfieren con el contenido, sino que simplemente lo destacan permaneciendo ocultos en esa ostentación. Husserl, por otro lado, también afirma la inmanencia de los objetos mentales, a diferencia de los actos que no lo son. Esta inmanencia de los contenidos intencionales los separa netamente de los objetos reales. Los actos no conocen los objetos reales en sí. Esto lo afirma claramente en otro texto: “Normalmente hablamos de conocimiento y clasificación del *objeto* percibido, como si el acto *se ejerciese sobre el objeto*. Pero en la vivencia misma no hay, dijimos, ningún objeto, sino la percepción, un

¹²⁰ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, V, 2, 14, 503.

¹²¹ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, V, 2, 11, 496.

estado de conciencia determinado de tal o cual manera; luego *el acto de conocimiento que hay en la vivencia está fundado sobre el acto de percepción*. (...). Así, pues, un conocer que fusiona de un modo muy sencillo y determinado la vivencia expresiva con la percepción correspondiente es, por tanto, lo que constituye esta vivencia: conocer esta cosa como *mi tintero*”¹²². En este texto, el objeto es la cosa real. Husserl destaca que el conocimiento del tintero real es a través de la imagen (contenido sensible) del tintero. En este punto no hay apenas diferencia entre nuestra postura y la de Husserl porque el conocimiento intencional que defendemos es un conocimiento mediado por una imagen. Intencionalmente, no conocemos lo real como real, sino lo real por medio de una imagen¹²³.

2.1.3 Los actos cognoscitivos y la significación

Una cuestión que cae dentro de las investigaciones fenomenológicas es el lenguaje o lo que Husserl denomina significación. La significación tiene un papel destacado en el pensamiento y es un elemento que conviene dilucidar.

“A los enlaces subjetivos de los pensamientos corresponde una unidad objetiva de significación (es decir, una unidad de significación que se conforma adecuadamente a la objetividad «dada» en la evidencia), que es lo que es, actualícela o no alguien en el pensamiento.

Y así en todo. Si el investigador científico no halla ocasión para separar expresamente lo idiomático y significativo de lo objetivamente mental, de la significación, sabe, sin embargo, muy bien que la expresión es lo accidental y que el pensamiento, la significación ideal idéntica, es lo esencial. Sabe también que él no *hace* la validez objetiva de los pensamientos y conexiones de pensamientos, ni la de los conceptos y verdades, como si se tratase de accidentalidades suyas o del espíritu humano general, sino que las ve *con intelección*, las descubre. Sabe que su ser ideal no tiene la significación de un «ser psíquico en nuestro espíritu», puesto que anular

¹²² Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, VI, 1, 6, 616-617.

¹²³ Husserl afirma que esta tesis está presente en la filosofía escolástica: “De hecho se remonta a ella la distinción escolástica entre *objeto "mental"*, *"intencional"* o *"inmanente"*, por un lado, y *objeto "real"*, por otro”. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, III, 3, 90, 218.

la auténtica objetividad de la verdad y del ideal en general fuera anular todo ser real y, con éste, el ser subjetivo mismo”¹²⁴.

De forma general, todo pensamiento tiene su significación y esto es aceptado por cualquiera. Husserl distingue dentro de la significación el lenguaje y lo significativo, dando la prioridad a lo significativo. La transmisión del significado requiere un lenguaje, pero un mismo significado puede ser manifestado por una pluralidad de expresiones. Como dice Husserl, hay una parte accidental, la expresión, y una parte esencial, la significación ideal idéntica. Dentro de la significación encontramos otros elementos.

“El acto de puro significar encuentra en el modo de una intención teleológica su cumplimiento en el acto intuitivo. En esta vivencia de transición resalta a la vez claramente, en su fundamentación fenomenológica, la *congruencia* de ambos actos: la intención significativa y la intuición a ella correspondiente en modo más o menos perfecto. En la intuición está representada intuitivamente *la misma cosa* objetiva que era «meramente pensada» en el acto simbólico, y que se torna intuitiva justamente con las mismas determinaciones con que antes era meramente pensada (meramente significada). Con otra expresión puede esto mismo decirse: *la esencia intencional del acto intuido se adecua* (más o menos perfectamente), *a la esencia significativa del acto expresivo*.

En la relación estática de los actos de la significación y de la intuición, relación primeramente considerada, hablábamos de un *conocer*. Este establece la referencia del nombre a lo dado en la intuición como nombrado. Pero el significar mismo no es aquí el conocer. (...). Lo característico de esta unidad *cognoscitiva* nos pone en claro la relación dinámica. Primero se da la intención significativa sola por sí; luego sobreviene la intuición correspondiente. A la vez surge la unidad fenomenológica, que se revela ahora como una *conciencia de cumplimiento*”¹²⁵.

Husserl, en el acto puro de significar, distingue la intención significativa y la intuición que le corresponde, donde la intuición es el lugar en el que se da la cosa, lo realmente conocido. Husserl explica el acto de significar en tres fases, la primera dada por la intención significativa, la segunda dada por la intuición y la tercera, síntesis que recoge la unidad fenomenológica de las dos

¹²⁴ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento, I, 3, 29, 282.

¹²⁵ Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, VI, 1, 8, 621-622.

primeras fases. Hacemos notar la dificultad del lenguaje que requiere utilizar los mismos términos con connotaciones diferentes. Aquí parece que hay un abuso de la palabra significar que se modula según sea significado, significación o significativo. En cualquier caso, Husserl distingue lo significativo de lo intuitivo y los ordena según una jerarquía. “Las diferencias de perfección en la plenitud han demostrado su importancia, por lo que respecta a la forma en que lo objetivo es representado en la representación. Los actos signitivos forman el grado inferior; carecen de toda plenitud. Los actos intuitivos tienen plenitud, pero con diferencias graduales de más y de menos, dentro de la esfera de la imaginación”¹²⁶. Esta superioridad de la intuición viene a reflejar el papel superior de lo esencial ideal frente a lo accidental del lenguaje. Por último, Husserl hace una clasificación de lo que denomina ‘actos expresados’.

“Por *actos expresados* puede entenderse:

1. Los actos *significativos* que dan significación a la expresión en general y que mientan en su modo significativo cierta objetividad.

2. Los actos *intuitivos* que cumplen frecuentemente la mención significativa de la expresión, o sea, que representan intuitivamente, y en un «sentido» intuitivo igual, los objetos mentados significativamente.

3. Los actos que son los *objetos* de la significación y a la vez de la intuición, en todo caso en que una expresión expresa (*scilicet*, en el segundo sentido) *las vivencias propias que tiene en aquel momento* el que habla. Si estos actos no pertenecen a los objetivantes, no pueden desempeñar nunca, por naturaleza, las funciones señaladas en 1 y 2”¹²⁷.

Los actos expresados vienen a ser los actos (relacionados con el conocimiento) vistos desde la significación¹²⁸. En esta clasificación nos encontramos nuevamente los actos significativos y los intuitivos que están en los extremos, inferior y superior, y todos los actos mixtos.

La significación en Husserl viene a ser una cuestión ligada al lenguaje y al conocimiento. Parece que el lenguaje y el conocimiento están unidos de tal

¹²⁶ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, VI, 5, 37, 682.

¹²⁷ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, VI, 9, 70, 760.

¹²⁸ “(...): los actos de representar o de juzgar «expresados» en los nombres y en los enunciados dan significación (o cumplen la significación), pero no son ellos los significados; no son objetivos en el nombrar y predicar, sino *constituyentes de objetos*. En el otro lado y en exacto contraste con esto, encontramos en todas las expresiones discutidas que los actos «expresados» resultan *objetivos* para nosotros, aunque dan presuntamente significación”. Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, VI, 9, 70, 759.

modo que no es posible separarlos. Algunos llegan a decir que el lenguaje es previo al pensamiento. Esta no parece ser la opinión de Husserl. Sin embargo, Husserl entiende la expresión como un tipo más de acto, el cual está en paralelo con la intuición, e incluso con el que se mezcla. Esto le lleva a utilizar con frecuencia el término ‘vivencia’ en vez de acto, lo cual quiere decir que, incluso en el ámbito cognoscitivo, los actos tienen una riqueza que supera la propia noción de acto. Esto es para mí una fuerte limitación porque tiende a generalizar la noción de acto que incluye una variedad heterogénea de elementos y que, en este último caso, queda hasta mezclado con la significación, lo cual implica una inclusión del lenguaje dentro del acto de conocer. Por supuesto que el lenguaje tiene su lugar en el conocimiento, pero este papel es más secundario de lo que Husserl le concede. Desde nuestro punto de vista hay que comprender el papel, no solo superior, sino primero del conocer, y advertir que el lenguaje aparece en un segundo paso, algo que de algún modo recoge Husserl en un texto, pero luego lo deja borroso en otros. Por ello, es posible que conozcamos algo y, al mismo tiempo, no seamos capaces de expresarlo. Ahí, el lenguaje todavía no ha llegado, pero la comprensión tiene lugar, aunque lógicamente, no pueda ser comunicado a otros.

2.1.4 El marco de la teoría cognoscitiva

Hasta el momento hemos estado hablando de actos de conocer. En el apartado anterior también han aparecido los actos de expresar. Hemos insistido en este punto porque una tesis muy importante de la teoría del conocimiento es que conocemos en acto. Esto, para Polo es axiomático: “El axioma A se formula así: «el conocimiento es siempre activo». La proposición contraria, que se podría discutir si esto fuera un postulado, dice: «el conocimiento es pasivo», «conocer es pasividad». Esta tesis es falsa. Sólo se conoce en tanto que se ejerce una actividad”¹²⁹. Hemos visto que Husserl tiene una concepción muy activa del conocimiento, pero que también acepta una cierta pasividad como, por ejemplo, al establecer la ciencia de la lógica pura como una región ideal objetiva, ajena a los actos de conocimiento que lo contaminarían con el psicologismo. Ahora vamos a mostrar que Husserl, al igual que los otros filósofos

¹²⁹ Polo, L., *Curso de Teoría del Conocimiento I*, Obras Completas (OC) Serie A (A-)IV, EUNSA, Pamplona 2015¹, 2, 1, 47.

modernos, también plantea el conocimiento en un marco en el que no se distinguen las diversas operaciones cognoscitivas.

“Planteamos ahora la importante cuestión de las *condiciones de la posibilidad de la ciencia en general*. Mas como el fin esencial del conocimiento científico sólo puede alcanzarse mediante la teoría, en el sentido riguroso de las ciencias nomológicas, sustituiremos dicha cuestión por la de las *condiciones de la posibilidad de la teoría en general*. Una teoría, en cuanto tal, se compone de verdades y la forma de enlazarse éstas es la deductiva. La respuesta a nuestra cuestión implica, pues, la respuesta a la cuestión más amplia acerca de las condiciones de la posibilidad de la *verdad en general* y de la *unidad deductiva en general*. En la forma de plantear la cuestión tenemos en cuenta, naturalmente, los antecedentes históricos. Nos encontramos, como es notorio, ante una generalización absolutamente necesaria de la cuestión de las «condiciones de la posibilidad de una experiencia». La unidad de la experiencia es para Kant la unidad de las leyes objetivas; cae, pues, bajo el concepto de la unidad teórica”¹³⁰.

Husserl, para explicar la ciencia en general, acude a Kant para retomar las condiciones de posibilidad de la ciencia que (Kant) ya estableciera en su momento. Podemos preguntarnos, ¿un acto cognoscitivo es una condición de posibilidad? Desde luego puede ser visto desde este ángulo, pero no parece un estatuto muy adecuado para estos actos. Los actos cognoscitivos no son condiciones ni son posibilidades. Este tipo de planteamiento proviene de autores que tratan de explicar la realidad a través de ideas y convierten la posibilidad en un trascendental gnoseológico. En Husserl, este tipo de planteamiento le lleva a establecer leyes que gobiernan el pensamiento y, como tales, están fuera del propio conocimiento.

“Tocante a las *primeras*, es evidente *a priori* que los sujetos pensantes en general deben ser capaces, por ejemplo, de llevar a cabo todas las clases de actos en que se realiza el conocimiento teórico. (...). Por consiguiente, las *leyes a priori*, que son inherentes a la verdad como tal, a la deducción como tal y a la teoría como tal (esto es, a la *esencia* general de estas unidades ideales) deben ser caracterizadas como leyes, que expresan condiciones ideales de la posibilidad del conocimiento en general, o del conocimiento deductivo y teórico en general; y condiciones, que se fundan puramente en el «contenido» del conocimiento.

¹³⁰ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Prolegómenos a la lógica pura, 11, 65, 197.

Manifiestamente se trata de condiciones *a priori* del conocimiento, que pueden ser consideradas e investigadas abstrayendo de toda relación con el sujeto pensante y con la idea de la subjetividad en general”¹³¹.

Husserl admite una región que es previa al conocimiento y que la gobierna: son las condiciones de posibilidad a las que recurre de nuevo. El problema en este caso es ¿cómo sabemos de unas condiciones de posibilidad previas al conocimiento? La respuesta podría ser de este modo: dado que conocemos y lo hacemos de tal manera, entonces debe haber unas condiciones que expliquen estos hechos. Esto, sin embargo, no pasa de ser un supuesto, por otra parte inverificable. También puede ocurrir que en vez de condiciones haya que recurrir a los actos, y los actos no puedan ser reducidos simplemente al estatuto de condiciones. Husserl es explícito en este asunto: “La teoría así entendida no se compone *de actos*, sino de elementos puramente *ideales, de verdades*; y se compone de éstas en formas puramente ideales, en las formas de la relación de *fundamento a consecuencia*”¹³². La teoría no tiene actos sino elementos ideales¹³³. Para nosotros, esto es un lastre del método fenomenológico el cual es más válido en la medida en la que te aproximes a las experiencias originarias, que en el caso del conocimiento son los actos de conocer. Dicha deficiencia se nota en que Husserl, aun cuando acierta en la distinción del acto y del objeto, luego no es capaz de discernir los diferentes actos cognoscitivos, y no solo no acierta, sino que no detectamos ningún progreso en este campo,

¹³¹ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Prolegómenos a la lógica pura, 11, 65, 198. También este otro texto: “Un entendimiento con otras leyes que las leyes lógicas puras sería un entendimiento sin entendimiento; si definimos el entendimiento, en oposición a la sensibilidad, como la facultad de los actos categoriales y como la facultad del expresar y significar que se ajusta a estos actos y es, por ende, «justo», las leyes generales que se fundan en las especies de estos actos entran en la esencia que *define* el entendimiento”. Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, VI, 8, 64, 742.

¹³² Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Prolegómenos a la lógica pura, 11, 66, 199.

¹³³ Otro texto que va en la misma dirección: “En el último capítulo hemos tratado del acto de significar. En las determinaciones del primer capítulo hemos distinguido, empero, entre el significar como acto y la significación misma, la unidad ideal frente a la multiplicidad de los actos posibles. Esta distinción, como las demás distinciones que con ella están en conexión - entre contenido expresado en sentido subjetivo y objetivo y, en último término, entre contenido como significación y contenido como nominación-, tienen claridad indudable en incontables casos”. Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento, I, 3, 24, 271. Husserl defiende la región ideal de la lógica pura frente al psicologismo de los actos de conocer.

cosa que luego redunda negativamente en sus análisis fenomenológicos de los propios actos.

2.1.5 Otros aspectos de los actos cognoscitivos

En este último apartado añadimos algunos otros aspectos que aparecen en los actos cognoscitivos en Husserl de menos interés. Uno de ellos es la inclusión de la materia y la cualidad como elementos que constituyen el conocimiento. “Así, por ejemplo, las dos afirmaciones $2 \times 2 = 4$ e *Ibsen es considerado como el principal fundador del moderno realismo en el arte dramático* son, en cuanto afirmaciones, de una misma especie; cada una de ellas está cualificada como afirmación. Llamamos a este elemento común la *cualidad del juicio*. Pero el uno es un juicio de este «contenido», el otro un juicio de ese otro «contenido». Para distinguir de otros este concepto de contenido, hablamos de la *materia del juicio*. En todos los actos llevamos a cabo distinciones semejantes entre la *cualidad* y la *materia*”¹³⁴. En otros textos añade, a la materia y a la cualidad, el representante. “*Todo acto objetivante concreto y completo tiene tres componentes: la cualidad, la materia y el contenido representante. Según que este contenido funcione como representante signitativo puro, o intuitivo puro, o como ambas cosas a la vez, será el acto signitativo puro o intuitivo puro mixto*”¹³⁵. O como lo dice de una manera sistemática o clasificante:

“Todo acto categorial de intuición tiene, pues,

1. su cualidad,
2. su materia (intencional), esto es, su sentido de aprehensión,
3. sus representantes”¹³⁶.

Ya la distinción de materia y cualidad en los actos de conocer no es en sí simple. Aunque Husserl no habla aquí de forma, la cualidad está muy próxima a la forma, al menos en Aristóteles quien aplica estas dos nociones para el análisis de las sustancias. Personalmente, no me parece acertado el uso de estas categorías para el análisis de los actos de conocer; se trata de un uso de una herramienta empleada en un ámbito físico para aplicarlo a la realidad mental. La adición del representante como un elemento más perjudica más el análisis al hacer más difícil entender cómo se coordinan estos tres elementos. Pienso

¹³⁴ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, V, 2, 20, 521.

¹³⁵ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, VI, 3, 25, 663.

¹³⁶ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, VI, 7, 53, 720.

que estas distinciones entorpecen el correcto análisis de los actos que pasan a ser sustituidos por estos elementos con los que se pretende clarificar el conocimiento. Hay un texto en el que Husserl analiza los actos según estas categorías:

“Volviendo a nuestro principio, resulta, pues, como indicamos antes, que se impone el emplear el hecho expresado en él y acabado de exponer, para interpretar la relación entre la materia y la cualidad, definiéndola de la siguiente manera: La identidad de la materia en el cambio de la cualidad descansa en la identidad «esencia» de la representación base. Expresado de otra manera: cuando los actos tienen el mismo «contenido» y sólo se distinguen -desde el punto de vista de su esencia intencional- por ser el uno un juicio, el otro un deseo, el tercero una duda, etc., de dicho contenido, entonces poseen «esencialmente» la misma representación base. Si la representación sirve de base a un juicio, es el contenido de un juicio, en el actual sentido de materia. Si sirve de base a un apetito, es el contenido de un apetito, etc.”¹³⁷.

La materia¹³⁸ y la cualidad le sirven a Husserl para detectar la base en la representación. Aquí, la cualidad es lo aportado por el acto, ya sea el juicio, el deseo, la duda... Desde nuestro punto de vista, se incluyen demasiados actos que no son exclusivamente cognoscitivos, como el deseo y la duda. Husserl no identifica estrictamente los actos cognoscitivos, sino que los generaliza con actos no cognoscitivos, lo cual no beneficia a sus análisis fenomenológicos que son dependientes de la originariedad de las experiencias.

Otra división importante en la gnoseología de Husserl es el noema y la noesis. Proponemos un primer texto en el que distingue lo material de lo noético en el conocimiento:

“La corriente del ser fenomenológico tiene una capa material y una capa noética.

¹³⁷ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, V, 3, 23, 533.

¹³⁸ Una explicación sobre la materia: “Un acto de sensibilidad fundamentante da en sentido absoluto la materia para los actos de forma categorial contruidos sobre él. *Los objetos de los actos fundamentantes en general* suministran la *materia* en sentido relativo, es decir, relativamente a las nuevas formas categoriales que reciben en los actos fundados. Si ponemos en relación dos objetos ya categoriales, por ejemplo dos situaciones objetivas, estas situaciones son la materia, relativamente a la forma de relación que las pone a ambas en unión”. Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, VI, 8, 60, 732.

Las consideraciones y los análisis fenomenológicos que versan especialmente sobre lo material pueden llamarse *fenomenológico-hyléticos*, como por otra parte los referentes a los elementos noéticos *fenomenológico-noéticos*. Los análisis sin comparación más importantes y más ricos se hallan del lado de lo noético¹³⁹.

En esta presentación, lo noético se opone a lo material, lo cual es una referencia directa a la división de cualidad y materia, y sin embargo, Husserl no equipara lo noético a la cualidad. En cuanto a lo noemático:

“Y entonces preguntamos, manteniendo estas desconexiones en su claro sentido, qué es lo que “entra” evidentemente en el fenómeno “reducido” entero. Ahora bien, en la percepción entra, justo, también esto: tener su sentido noemático, su “percepto en cuanto tal”, “este árbol en flor que está ahí en el espacio” -entendido como indican las comillas-, justo el *correlato* inherente a la esencia de la percepción fenomenológicamente reducida. (...). Con minucioso cuidado tenemos que atender a no hacer entrar en la vivencia nada más que lo realmente encerrado en su esencia, y a no “hacerlo entrar” sino exactamente tal como de suyo “entra” en ella¹⁴⁰.

Lo noemático sería lo concreto que está frente al conocer y que es su contenido. Un texto en el que se describen las dos nociones al mismo tiempo:

“Por un lado, las descripciones referentes al objeto intencional en cuanto tal, a las determinaciones que le son atribuidas asuntivamente en los respectivos modos de la conciencia, que a su vez resaltan al dirigirse la mirada a ellos (así, los «modos del ser», como «ser cierto», «ser posible o probable», etcétera, o los modos temporales «subjettivos», ser presente, pasado, futuro). Esta dirección descriptiva se llama la *noemática*. Frente a ella está la *noética*. Ésta concierne a los modos del *cogito* mismo, los modos de la conciencia, por ejemplo, la percepción, el recuerdo, la retención, con las diferencias modales inherentes a ellas, como la de la claridad y distinción¹⁴¹.

Estaríamos, más o menos, en las definiciones de los textos anteriores, aunque aquí se añade en la parte del noema la inclusión de los modos de ser (los diferentes actos que se pueden aplicar a un mismo contenido), frente a los

¹³⁹ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, III, 2, 85, 206-207.

¹⁴⁰ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, III, 3, 90, 220.

¹⁴¹ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, II, 15, 83.

diversos modos cognoscitivos de la noética. Por otra parte, está la estrecha relación entre noema y noesis:

“Así se destacó lo noemático como una *objetividad* aneja a la conciencia y, sin embargo, *sui generis*. Advertimos, en efecto, que mientras que los objetos puros y simples (entendidos en el sentido no-modificado) se hallan bajo sumos géneros radicalmente distintos, son todos los sentidos objetivos y todos los nóemas íntegramente tomados, por diversos que sean en lo demás, en principio de un solo sumo género. Pero también es cierto que las esencias nóema y nóesis son inseparables una de otra: toda diferencia ínfima en el lado noemático remite eidéticamente a diferencias ínfimas del noético. Esto se aplica, naturalmente, a todos los géneros y especies”¹⁴².

La proximidad del noema y de la noesis es tal que pequeñas diferencias en un lado implican diferencias en el otro. La inseparabilidad entre ambas nociones hace difícil a veces su diferenciación, también porque hay más definiciones del noema y de la noesis que no son directamente equiparables a las dadas en los anteriores textos: “En la apofántica formal (por ejemplo, en la silogística) se habla de juicios como proposiciones noemáticas y de su “verdad formal”. La actitud es exclusivamente noemática. Por otro lado, en la *noética apofántica formal* es la actitud noética, se habla de la racionalidad o justeza del juzgar, se enuncian *normas* de esta justeza, enunciándoselas con referencia a las formas de las proposiciones”¹⁴³.

Con respecto al noema y a la noesis, considero que hay un exceso de distinciones en Husserl que suponen una barrera para la comprensión de su filosofía. No me es claro que aporta el noema y la noesis frente a la materia y a la cualidad. Ya me parece incorrecto introducir en el conocimiento las categorías de cualidad y materia, pienso que tampoco ayudan las de noema y noesis. Por supuesto que se pueden incluir todas las distinciones que se quieran, pero al final tienes que poner la atención en tantos conceptos distintos que su comprensión se hace muy costosa. En cualquier caso, no he visto que la distinción noema-noesis aporte algo significativo mejor que lo que uno tiene cuando utiliza los conceptos básicos de acto, objeto, imagen, etc., clásicos en la teoría del conocimiento, y que el propio Husserl también usa.

¹⁴² Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, IV, 1, 128, 306-307.

¹⁴³ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, IV, 3, 147, 352.

Un último aspecto que queremos incluir es la admisión de grados en el conocimiento. Husserl dice: “Lo que queda se revela como extraordinariamente importante en la cuidadosa indagación de la fenomenología de los grados del conocimiento, que es nuestro problema inmediato. De antemano parece evidente que: si el conocer admite grados de perfección, y ello con igual materia, la materia no puede explicar las diferencias de perfección, ni por tanto definir la esencia peculiar del conocimiento frente a cualquier otra identificación”¹⁴⁴. El conocimiento admite grados de perfección que, por otra parte, son independientes de la materia. Husserl, además, explica que estas graduaciones dependen de ciertos elementos:

“Respecto de las *gradaciones de la plenitud en el contenido intuitivo*, a las cuales corren paralelas *eo ipso* las gradaciones de la plenitud en el contenido representante, podemos distinguir:

1. la *extensión* o la *riqueza de plenitud*, que cambia según que el contenido del objeto este expuesto con mayor o menor *integridad*;

2. la *vivacidad* de la plenitud, como grado de aproximación de las semejanzas primitivas de la exposición a los correspondientes momentos del contenido del objeto;

3. el *contenido de realidad* de la plenitud, su mayor o menor número de contenidos presentantes.

La percepción adecuada representa el ideal en todos estos respectos. Ella tiene el máximo de extensión de vivacidad y de realidad, justamente como aprehensión del pleno y total objeto mismo”¹⁴⁵.

La extensión, la vivacidad y el contenido sirven para calificar los actos cognoscitivos. No creo que esto tenga más trascendencia en el pensamiento de Husserl, pero, desde la óptica de nuestra investigación, la introducción de las gradaciones es una manifestación inadvertida del uso de la generalización para la comprensión del propio conocimiento.

2.2 La intencionalidad

La intencionalidad es una de las grandes nociones utilizadas por Husserl. En el primer volumen ya vimos que la intencionalidad es olvidada por la filosofía moderna y queda relegada a la filosofía clásica como un elemento

¹⁴⁴ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, VI, 3, 16, 645.

¹⁴⁵ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, VI, 3, 24, 658-659.

puramente teórico sin valor filosófico neto¹⁴⁶. Esta recuperación de la intencionalidad ya fue realizada por Brentano: “Esta antigua tendencia encuentra su más reciente formulación en la distinción de los “fenómenos psíquicos” y “físicos” hecha por Brentano. Es una distinción especialmente importante porque abrió el camino al desarrollo de la fenomenología -aunque Brentano mismo ha permanecido hasta hoy alejado del terreno fenomenológico, y aunque con su distinción no alcanzó aquello que propiamente buscaba, a saber, distinguir los dominios empíricos de las ciencias de la naturaleza física y de la psicología”¹⁴⁷. Brentano, como ya dijimos en el apartado 1 de este capítulo, reintrodujo el pensamiento de Aristóteles con gran rigor acudiendo a los textos originales en griego. Dentro de las aportaciones de Brentano está la intencionalidad, noción importante sobre todo en la filosofía medieval¹⁴⁸. Husserl la retoma como una pieza clave en su metodología. “El problema que abarca la fenomenología entera tiene por nombre el de intencionalidad. Este nombre expresa en efecto la propiedad fundamental de la conciencia, estando incluidos en él todos los problemas fenomenológicos, incluso los hyléticos”¹⁴⁹. Tal vez haya algo de exageración en esta cita, pero muestra que la intencionalidad tiene una función de muy alto nivel en la fenomenología.

Husserl da una definición de la intencionalidad apoyándose en Brentano:

“Nosotros consideramos que la referencia intencional, entendida de un modo puramente descriptivo, como peculiaridad íntima de ciertas vivencias, es la nota esencial de los «fenómenos psíquicos» o «actos»; de suerte que vemos en la definición de Brentano, según la cual los fenómenos psíquicos son «aquellos fenómenos que contienen intencionalmente un objeto», una definición esencial, cuya «realidad» (en el antiguo sentido) está asegurada naturalmente por los ejemplos. Con otras palabras y considerado a la vez de un modo fenomenológico *puro*: la ideación verificada sobre casos particulares ejemplares de estas vivencias -y verificada de tal suerte que resulte eliminada toda aprehensión y posición existencial psicológico-empírica, entrando sólo en consideración el contenido

¹⁴⁶ Sobre este asunto se puede ver el apartado 1.2 del capítulo 9 del primer volumen sobre la desaparición de la intencionalidad.

¹⁴⁷ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, III, 2, 85, 205.

¹⁴⁸ “De hecho se remonta a ella la distinción escolástica entre *objeto "mental"*, *"intencional"* o *"immanente"*, por un lado, y *objeto "real"*, por otro”. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, III, 3, 90, 218.

¹⁴⁹ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, IV, 3, 146, 348.

fenomenológico real de estas vivencias- nos da la idea fenomenológica pura del género *vivencia intencional* o acto, como nos da también la de sus especies puras”¹⁵⁰.

Para empezar, la intencionalidad es una nota esencial de los fenómenos psíquicos, es decir, de los actos humanos. Brentano lo dice al revés, los fenómenos psíquicos son aquellos que contienen la intencionalidad. Esta definición no esclarece mucho el sentido de la intencionalidad, pero por lo que ya vimos en el primer volumen, se trata de una noción muy esquiva y, en este sentido, no cuesta entender que haya sido rechazada por muchos filósofos. En cualquier caso, Husserl profundiza en esta definición: “Podemos decir en general: aquello a que se dirige una intención se convierte por ello en *propio objeto* del acto. Pero decir: se convierte en propio objeto, y decir: se convierte en un objeto *separado* de todos los demás objetos, son dos afirmaciones radicalmente distintas. Si por notas entendemos momentos atributivos, las notas son evidentemente inseparables de su base concreta. Contenidos de esa especie no pueden existir por sí. Pero no por eso dejan de poder ser mentados por sí. La intención no separa; mienta, y lo que mienta, lo aísla *eo ipso*, en cuanto que mienta eso precisamente y no otra cosa”¹⁵¹. La atención que Husserl pone sobre la intencionalidad da un fruto inesperado: la separación de lo conocido respecto de lo real. Esto lo obtiene del mismo estatuto de la intención que radica en mentar lo conocido. Este mentar aísla el contenido mentado; podríamos decir que la intención posee mentando y, por ello, queda separado de la realidad y adscrito al estatuto mental de lo inteligido. Añadimos que esta intencionalidad mienta el contenido aunque este contenido no sea real.

“El objeto intencional es notoriamente el mismo en los diversos actos. Una misma situación objetiva es lo representado en la representación, lo puesto como válido en el juicio, lo deseado en el deseo y lo preguntado en la pregunta. Pero esta observación no nos basta, como pondrá de manifiesto la siguiente reflexión. El objeto mismo no es nada para la consideración fenomenológica real; trasciende del acto, hablando en general. *Es indiferente a este respecto en qué sentido y con qué razón se hable de su «ser», es indiferente que sea real o ideal, que sea verdadero, posible o imposible; el acto va «dirigido a él»*. Si se pregunta cómo se entiende que

¹⁵⁰ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, V, 2, 10, 492.

¹⁵¹ Husserl, *Investigaciones lógicas* I, Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento, II, 2, 10, 313.

lo no-existente o lo trascendente pueda ser objeto intencional en un acto en que no existe, no hay más respuesta que esta única, que hemos dado antes y es de hecho plenamente satisfactoria: el objeto es intencional quiere decir que hay un acto con una intención caracterizada de un modo definido, la cual constituye en ese modo definido justamente lo que llamamos la intención hacia ese objeto”¹⁵².

Husserl afirma que un objeto intencional puede estar referido a diversos actos y luego añade, y esto es de más importancia, que el estatuto del objeto intencional es indiferente para el acto. Es decir, sea el objeto ‘real, ideal, verdadero, posible o imposible’, el acto apunta hacia al objeto. Husserl ve en esta capacidad de la intencionalidad de mentar lo no existente, las ficciones del pensamiento, un refuerzo del carácter separado del contenido conocido intencionalmente al que no le hace falta, ni siquiera, remitir a un objeto real. Por nuestra parte, no estamos de acuerdo en la separación que Husserl hace del objeto respecto del acto. Para nosotros no hay acto sin objeto; cada acto tiene una intencionalidad diferente. Lo que Husserl advierte como independiente del acto sería la imagen. Ciertamente, una imagen puede ser objeto de diversos actos, pero una vez que ejercemos el acto, este incluye el objeto, es decir, la intencionalidad que apunta a la imagen.

Hay otra definición de los fenómenos psíquicos que también está recogida de Brentano, la cual dice: “Una segunda definición de los fenómenos psíquicos, para nosotros valiosa es formulada por Brentano diciendo «que, o son representaciones, o descansan en representaciones». «Nada puede ser juzgado, nada tampoco apetecido, nada esperado ni temido si no es representado». Por representación no se entiende, naturalmente, en esta definición el contenido (objeto) representado, sino el acto de representárselo”¹⁵³. Aquí volvemos a la comprensión del acto como representación que ya denunciáramos en Kant¹⁵⁴. Dado que las dos definiciones versan sobre el fenómeno psíquico, indica la cercanía de la intencionalidad y la representación. “Entrando en el detalle, es *evidente*, naturalmente, que toda vivencia intencional tiene por base una «representación»; es evidente que no podemos juzgar sin representarnos la situación objetiva sobre la cual juzgamos; y lo mismo al preguntar, dudar, presumir,

¹⁵² Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, V, 2, 20, 521.

¹⁵³ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, V, 2, 10, 493.

¹⁵⁴ Esto se puede ver en el apartado 1.2.3 del capítulo 7 del primer volumen sobre la síntesis en Kant.

apetecer, etc.”¹⁵⁵. La intencionalidad está ligada inexorablemente a una representación, la cual es denominada base. “Para que un carácter intencional pueda referirse a un objeto, éste necesita sernos *representado*. ¿Cómo podemos tener por verdadera desear poner en duda, etc., una situación objetiva, si no nos la representamos? Y *eso que la representa* es precisamente la *representación base*”¹⁵⁶. La presencia de la representación en la intencionalidad hace que Husserl se refiera al acto intencional con el nombre de vivencia intencional. “(...)”, es de observar que no definimos el concepto de acto mediante una actividad, sino que nos decidimos a usar esta palabra simplemente, como abreviatura de la expresión *vivencia intencional*. Ahora bien, por esta última entendíamos toda vivencia concreta que se «refiere intencionalmente» a un objeto, en los conocidos «modos de conciencia» que sólo pueden distinguirse mediante ejemplos”¹⁵⁷. La vivencia intencional incluye tanto la intencionalidad como la representación, pero ella en sí no es representación, por ello dice Husserl que hace falta distinguir la intencionalidad por medio de ejemplos los cuales podrían ser el ‘preguntar, dudar, presumir’ de los que hablaba en una cita anterior, y a los que se refiere como ‘modos de conciencia’. Un texto que resume lo que acabamos de decir:

“La respuesta más próxima la da el conocido principio que Brentano ha utilizado con otras cosas para definir sus «fenómenos psíquicos»: que todo fenómeno psíquico o -ateniéndonos a nuestra definición y terminología- *toda vivencia intencional o es una representación, o tiene representaciones por base*. Expuesto con más exactitud, el sentido de este notable principio es el siguiente: En todo acto, el objeto intencional es un *objeto representado en un acto de representar*; (...). Podemos exponer también el principio con otras palabras, diciendo: una vivencia intencional adquiere su referencia a un objeto porque en ella está presente una vivencia del representar, que le hace *presente el objeto*. El objeto no sería nada para la conciencia, si ésta no llevase a cabo un representar que es justamente el que hace de aquél un objeto y posibilita que sea también objeto de un sentir, de un apetecer, etc.”¹⁵⁸.

¹⁵⁵ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, V, 3, 27, 541.

¹⁵⁶ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, V, 3, 31, 550.

¹⁵⁷ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, V, 3, 30, 549.

¹⁵⁸ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, V, 3, 23, 532.

En definitiva, comprobamos otra vez que la representación es un elemento clave en la vivencia intencional. Es indudable que si la intencionalidad es remitir a, como la definimos nosotros, entonces esta siempre requiere una imagen, o representación según Husserl, a la cual referirse. Lo importante es no confundir la intencionalidad con la representación ya que en nuestro conocer habitual prestamos atención a la representación, no a la intencionalidad.

2.2.1 La representación

“A todo objeto corresponde, pues, la representación del objeto; a la cosa, la representación de la cosa; a la representación, la representación de la representación; al juicio, la representación del juicio, etc. Pero es de observar aquí que la representación del juicio no es la representación de la situación de hecho juzgada, como ya hemos expuesto en un pasaje anterior”¹⁵⁹. En Husserl, todo objeto es representable, es decir, la base del conocimiento está en las representaciones de los objetos. Tenemos hasta la representación de la representación. “Hay que distinguir bien de estas representaciones mediatas las *representaciones de representaciones*; o sea, aquellas representaciones que se refieren simplemente a otras representaciones como sus objetos. Aunque las representaciones representadas, para hablar en general, son a su vez intenciones, o sea, admiten un cumplimiento, la naturaleza de la representación dada, de la representación que representa, no pide nunca este caso un cumplimiento mediato por cumplimiento de las representaciones representadas”¹⁶⁰. Esta representación de representaciones tiene un cumplimiento mediato, es decir, la representación mienta a través de un representante intermedio. Este tipo de representantes son los típicos de las matemáticas, por ejemplo, las variables como ya vimos en el apartado 2.2 del capítulo 7 del primer volumen sobre la identidad en Fichte. Este carácter omnipresente de la representación en el conocimiento da lugar en Husserl a otras descripciones de la representación.

“Tomando por base el nuevo concepto de representación, y renunciando, como ya hemos indicado antes, a la *pretensión de que la representación como acto fundamentante abarque la materia toda del fundado*, el principio anteriormente rechazado de que todo acto que no sea de suyo una representación necesita estar fundado en una representación, parece

¹⁵⁹ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, V, 5, 39, 573.

¹⁶⁰ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, VI, 3, 19, 650.

adquirir, efectivamente, un valioso contenido, para el cual podemos muy bien pretender la *evidencia*. Más exactamente deberíamos formularlo ahora así: *todo acto, o es de suyo una representación, o está fundado en una o varias representaciones*. Los actos, unimembres (o unirradiales) de la percepción, del recuerdo o la expectación, de la imaginación, etc., suministran ejemplos de la primera mitad del principio¹⁶¹.

Husserl afirma que el acto o es representación o está fundado en representaciones. Este papel de las representaciones en los actos me parece desacertado. Efectivamente, las representaciones están siempre presentes en los actos sensibles, pero esto no debe llevarnos a deducir que un acto es una representación porque también incluye algo que no se puede equiparar a la representación, que es precisamente la intencionalidad. Husserl afirma que son ejemplos de estos actos (equiparables a representaciones) el recuerdo, la imaginación o la expectación. En estos casos, parece que Husserl olvida el lado de la intencionalidad que normalmente tiene en cuenta. Tal vez aquí se manifiesta un exceso de reflexión que tiende a poner arriba (representar como acto) lo que está debajo (representación como contenido).

Husserl, por otra parte, distingue dos tipos de representaciones:

“Falta a la representación signitativa de suyo toda plenitud; únicamente la representación intuitiva se la da y la introduce en ella por medio de la identificación. La intención signitativa alude meramente al objeto; la intuitiva lo representa en sentido estricto; tiene algo de la plenitud del objeto mismo. Por muy detrás del objeto que en el caso de la imaginación pueda quedar la imagen, tiene muchas propiedades comunes con él; y lo que es más, le «semeja», lo copia, y de este modo el objeto está «realmente representado». Pero la representación signitativa no representa por analogía; «propiamente», no es «representación»; del objeto no hay nada vivo en ella. La plenitud completa, como ideal, es por ende la plenitud del objeto mismo, como conjunto de las propiedades que lo constituyen. Pero la *plenitud de la representación* es el conjunto de aquellas propiedades pertenecientes a ella misma, por medio de las cuales hace presente analógicamente su objeto, o lo aprehende como dado él mismo. Esta *plenitud* es, por ende, *un momento característico de las representaciones, al lado de*

¹⁶¹ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, V, 4, 33, 556.

la cualidad y de la materia; es un elemento positivo, bien que sólo en las representaciones intuitivas; es algo que falta en las signitivas”¹⁶².

La representación intuitiva es aquella captada en las intuiciones donde el objeto es lo dado. La representación signitiva es, en cambio, una representación que incluye significados, es decir, expresiones o elementos que no son estrictamente los objetos. Para Husserl, son superiores (plenas) las representaciones intuitivas por ser las que se corresponden con los objetos. Hay una distinción que para nosotros tiene un mayor valor:

“Vemos entonces que parecen quedar aquí dos cosas: la expresión misma y lo que la expresión expresa como su significación (como su sentido). Pero en esto hay múltiples relaciones entretejidas y los términos de *lo que expresa* y *su significación* son por consiguiente términos multívocos. Si nos colocamos en el terreno de la pura descripción, vemos que el fenómeno concreto de la expresión, animada de sentido, se articula así: por una parte, el *fenómeno* físico, en el cual se constituye la expresión por su lado físico; por otra parte, los *actos* que le dan *significación* y eventualmente, *plenitud intuitiva*, actos en los cuales se constituye la referencia a una objetividad expresada”¹⁶³.

Lo importante de este texto es la separación en el conocer, de la parte física y de la significación. Dentro de lo físico está la expresión, mientras que en la significación se encuentra la intuición. Creo que es de gran interés distinguir lo físico de lo mental que tiene lugar en el conocimiento. Sin embargo no estoy de acuerdo en la división propuesta por Husserl en la que detecto un cierto enmarañamiento entre la significación y la expresión. Desde nuestro punto de vista, lo físico es lo que se encuentra en el lado de la imaginación, por ejemplo, la imagen del objeto (que pertenecería a la intuición según Husserl) y también la expresión. En el lado de lo no físico hay que poner la intencionalidad, que por su no materialidad puede ser emplazada en el lado del espíritu. Husserl distingue lo físico de la significación, pero la significación también incluye elementos físicos como son las palabras. Esto tiene su incidencia en los conceptos de la lógica pura: “Respecto de todos los conceptos lógicos puros de representación, hay que distinguir, por una parte, lo ideal de lo real, por ejemplo, la representación nominal, en sentido lógico-puro, de los *actos* en los

¹⁶² Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, VI, 3, 21, 653-654.

¹⁶³ Husserl, *Investigaciones lógicas* I, Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento, I, 1, 9, 242-243.

cuales se realiza; y por otra parte, hay que distinguir las meras *intenciones significativas* de las vivencias que les dan *cumplimiento* más o menos adecuado, esto es, de las representaciones en el sentido de intuiciones”¹⁶⁴. En los conceptos lógico puros, la dificultad está en el carácter *a priori* de estos conceptos; la representación, desde nuestro punto de vista, está en el lado de lo *a posteriori*. Husserl salva el apuro distinguiendo una parte ideal de otra real, donde lo ideal es la representación y lo real los actos en los que se lleva a cabo. Ciertamente, después de todo lo que hemos visto, es en lo ideal donde dichos conceptos adquieren su estatuto de *a priori*.

Un último punto respecto de la representación está en las notas:

“En la representación imaginativa como en toda representación, es, sin duda, mentada concomitantemente en cierto modo *toda* nota del objeto; pero no todas las notas están representadas analógicamente, *no a todas corresponde en el contenido fenomenológico de la representación un momento propio, que las represente analógicamente (en imagen). El conjunto de estos momentos íntimamente fundidos entre sí*, considerados como los fundamentos de las aprehensiones intuitivas *puras* (en el presente caso imaginativas puras) que les dan el carácter de representaciones de los momentos objetivos correspondientes, es lo que constituye la *plenitud* de la representación imaginativa. Lo mismo en la representación perceptiva. En ésta entran en consideración, junto a las representaciones funcionales imaginativas, presentaciones perceptivas, aprehensiones y presentaciones de los momentos objetivos mismos. Si tomamos el conjunto de los momentos de la representación perceptiva, que funcionan imaginativa o perceptivamente, hemos aislado la plenitud de la misma”¹⁶⁵.

Las notas de los objetos se encuentran en las representaciones. Las notas son la consideración de lo sensible visto desde el pensamiento. Las notas, como ya vimos en Descartes¹⁶⁶, son fruto del análisis, y estas notas, separadas o no, forman parte de las representaciones.

Es significativo que allí donde la representación tiene un papel importante, la síntesis también tiene su puesto relevante. Por ejemplo, respecto a la conciencia. “El «objeto» de la conciencia, en su identidad «consigo mismo» a través de la corriente de las vivencias, no entra desde fuera en ella, sino que está

¹⁶⁴ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, V, 6, 44, 587.

¹⁶⁵ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, VI, 3, 21, 654.

¹⁶⁶ Ver el apartado 2.3 del capítulo 6 del primer volumen sobre las mononotas.

encerrado en ella misma como sentido, y esto es, como la «obra intencional» de la síntesis de la conciencia”¹⁶⁷. Aquí ‘la obra intencional es la síntesis en la conciencia’, me llama la atención porque estoy en desacuerdo con que la conciencia y la intencionalidad tengan una naturaleza sintética, o tengan que ver con la síntesis. En Husserl, sin embargo, la síntesis tiene posicionamientos más elevados:

“Pero síntesis no hay sólo en cada una de las vivencias de la conciencia, ni une sólo ocasionalmente algunas con algunas otras; antes bien, *la vida total de la conciencia* está, como ya hemos dicho por anticipado, *sintéticamente unificada*. Hay, pues, un *cogito* universal, que recoge sintéticamente en sí cuantas distintas vivencias se destacan en la conciencia; el cual tiene su *cogitatum* universal, fundado en diversos grados en los variados *cogitata* singulares”¹⁶⁸.

‘La vida total de la conciencia está sintéticamente unificada’. Aquí la síntesis se vuelve fundamental en la conciencia al constituir su unidad. O este otro texto: “Ello apunta desde luego a una *síntesis constitutiva universal*, en que todas las síntesis tengan juntas su función de un modo exactamente ordenado, y en que por ende se hallen comprendidos todos los objetos reales y posibles, en cuanto objetos para el *ego* trascendental, y correlativamente, todos los modos reales y posibles de conciencia de ellos”¹⁶⁹. Una ‘síntesis constitutiva universal’ que abarca todos los objetos reales y posibles. Nosotros ya hemos manifestado nuestra postura frente a la síntesis, operación que debe ser situada en la facultad de la imaginación, precisamente al igual que la representación; aunque no toda representación deba ser una síntesis, sin embargo la imaginación tiene una capacidad sintética de mezclar (imágenes) que le da la capacidad de producir innumerables imágenes.

2.2.2 La expresión

Junto a la representación, otro elemento que aparece con el pensar es la expresión o el lenguaje.

“No necesitamos proseguir con este tema; podemos delimitar como concepto provisional, *primero y lato* de pensar, el que abarque todas las

¹⁶⁷ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, II, 18, 90.

¹⁶⁸ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, II, 18, 91.

¹⁶⁹ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, II, 22, 103.

vivencias anímicas de que consiste el *mencionar*; justamente en ese mencionar se constituye para el sujeto que habla (análogamente, para el sujeto que escucha y comprende) la *mención*, la *significación*, el sentido que se expresa en la locución. (...).

(...). Concebido en un sentido tan amplio, *pensar* designa cualquier vivencia que, al hablar, forme parte de la función capital de la expresión (precisamente de la función de expresar *algo*); es decir, cualquier vivencia en la que se constituya tendentemente el sentido que deba expresarse; y cuando el sentido se expresa, *pensar* designa la significación de la expresión, particularmente de la locución respectiva”¹⁷⁰.

Husserl se da cuenta de la relación entre el pensamiento y su expresión. Efectivamente, parece que no hay pensamiento que no vaya acompañado de palabras. La significación de las ideas se vehicula a través del lenguaje. Esto le lleva a equiparar el lenguaje con el pensamiento. “Así, sentamos a la vez el carácter universal de la coincidencia entre lenguaje y pensamiento. Esa coincidencia designa para nosotros dos dominios paralelos y correlativos: el dominio de las expresiones lingüísticas posibles (locuciones) y el dominio de los sentidos posibles, de las menciones susceptibles de expresarse. De su combinación y unidad en la intencionalidad resulta el dominio, de dos facetas, de las locuciones actuales y concretas, de las locuciones con sentido”¹⁷¹. Husserl desdobra en el pensamiento el mundo del lenguaje y el mundo de los sentidos. Entre ambos mundos hay una correspondencia completa. La expresión viene a ser como un elemento más del pensamiento que se debiera añadir a la intencionalidad y a la representación. De hecho, hemos visto en el anterior apartado que Husserl distingue una parte física en el conocimiento y ahora vemos que incluye las expresiones en este lado (de lo físico):

“La expresión y el sentido son dos unidades objetivas que se ofrecen a nosotros en ciertos casos. La expresión en sí, por ejemplo la palabra escrita, es, como ya hemos expuesto en la Investigación I, un objeto físico exactamente lo mismo que un trazo de pluma o una mancha de tinta cualquiera en el papel; nos es «dada», pues, en el mismo sentido en que cualquier otro objeto físico; es decir, aparece, y aparecer no quiere decir aquí

¹⁷⁰ Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, Consideraciones preliminares, 3, 26.

¹⁷¹ Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, Consideraciones preliminares, 3, 27.

como allí otra cosa sino que cierto acto es vivido, en el cual son «apercibidas» de cierto modo tales y tales vivencias de sensación”¹⁷².

Husserl afirma con firmeza el carácter físico del lenguaje, cosa que parece correcta porque, a primera vista, vemos imposible un lenguaje sin signos y, por tanto, sin una base material. No obstante, Husserl también afirma el carácter ideal del lenguaje. “Uno de ellos es el *carácter ideal del lenguaje*; con él acabamos de encontrarnos y a menudo suele pasarse por alto. Podemos caracterizarlo también así: *el lenguaje tiene la condición objetiva propia de las objetividades del llamado mundo espiritual o mundo cultural, y no de la mera naturaleza física*”¹⁷³. Podríamos comprender esta posible contradicción en que, si miramos al lenguaje desde la representación, esta debe ser siempre algo físico, mientras que, si la observamos desde el lado del significado, es posible detectar ese rasgo ideal. De hecho, Husserl tiene en mente la cuestión lingüística de la lógica pura, la cual es una región puramente ideal. “Según esto, los objetos cuya indagación se ha propuesto la lógica pura, son dados, por de pronto, en vestidura gramatical. O dicho más exactamente: discurren, por decirlo así, en un cauce de vivencias psíquicas concretas que, con funciones de *intención significativa* o *cumplimiento significativo* (en este último caso, como intuición ilustrativa o evidenciadora), pertenecen a ciertas *expresiones* verbales y forman con ellas una *unidad fenomenológica*”¹⁷⁴. La lógica pura necesita de las palabras, una gramática, que junto con la intención significativa forman una unidad. Esto le lleva a Husserl a tratar de encontrar un criterio que permita distinguir la lógica de la gramática. “(...) por lo cual resulta de *importancia lógica* el procurar *reducir a claridad analítica la relación entre la expresión y la significación* y el reconocer que el retroceso de la significación vaga a la correspondiente significación articulada, clara, saturada y cumplida con plenitud de intuición ejemplar, es el medio adecuado para resolver en cada caso dado la cuestión de si una diferencia debe considerarse como lógica o como simplemente gramatical”¹⁷⁵. Este criterio de distinción (entre gramática y lógica) es la claridad que también podría ser denominada evidencia. Ciertamente se puede distinguir

¹⁷² Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, V, 2, 19, 517-518.

¹⁷³ Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, Consideraciones preliminares, 2, 23.

¹⁷⁴ Husserl, *Investigaciones lógicas* 1, Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento, Introducción, 2, 217.

¹⁷⁵ Husserl, *Investigaciones lógicas* 1, Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento, Introducción, 4, 224.

entre lo lógico y lo gramatical, aunque lo lógico me parece más correcto llamarlo sentido, el cual no coincide con las expresiones ni con la gramática.

Husserl continúa con el análisis del lenguaje: “Sin duda, cuando reflexionamos sobre la relación entre la expresión y la significación y, para tal fin, dividimos en los dos factores de la palabra y del sentido la vivencia compleja, aunque íntimamente unitaria, de la expresión llena de sentido, aparécenos la palabra misma como indiferente en sí y el sentido como aquello a que la palabra «apunta», como aquello que es mentado por medio de ese signo, y la expresión parece así desviar de sí misma el interés y dirigirlo al sentido, señalar hacia el sentido”¹⁷⁶. Husserl trata de averiguar el papel de la palabra en el contexto del sentido. La palabra en sí no tiene significado, sino que es ‘indiferente’ para sí misma. El significado de la palabra procede de su apuntar hacia otro, es decir, de la conexión de la expresión y del sentido por la intencionalidad¹⁷⁷. La palabra, en su indiferencia, y el apuntar (de esta misma palabra), por otra parte, forman una unidad:

“Los actos que hemos distinguido, esto es, el fenómeno de la expresión por una parte y la intención significativa, con -eventualmente- el cumplimiento significativo, por otra, no forman en la conciencia una simple conjunción, como si estuvieran solamente dados al mismo tiempo, sino que constituyen una unidad íntimamente fundida y de carácter peculiar. Todo el mundo conoce por experiencia interna la diferencia de valor que existe entre los elementos de ambas partes, diferencia de valor en que se refleja la diferencia en las partes de la relación entre la expresión y el objeto expresado (nombrado) mediante la significación. Vivimos ambas, la representación verbal y el acto de dar sentido. Pero mientras estamos viendo la representación verbal no estamos sumergidos en el acto de representar la palabra, sino exclusivamente en el de llenar su sentido, su significación. (...). La función de la palabra, o mejor dicho, de la representación verbal intuitiva, consiste desde luego en estimular en nosotros el acto de dar sentido y señalar hacia lo que está dado «en» la intención de

¹⁷⁶ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento, I, 1, 8, 241-242.

¹⁷⁷ Señalar que aquí aparece un sentido particular de la intencionalidad, que es el que corresponde a las palabras.

éste (y acaso también por una intuición que cumpla el sentido), empujando nuestro interés exclusivamente en esa dirección”¹⁷⁸.

Una vez distinguidos los elementos del lenguaje, la palabra y el apuntar, sin embargo, en su darse a nosotros, lo hacen en una íntima unidad en la que no se detectan dichos elementos. Para poder descubrir los elementos es necesario fijarse en cada uno de ellos. La palabra, de forma natural, nos lleva hacia el sentido quedando la palabra en sí relegada a lo escondido. Para sacar la palabra a la luz debemos dejar de lado el sentido y, entonces, nos fijamos en la expresión verbal. Aquí interesa resaltar que la palabra y su intención significativa no son el fruto de un análisis, sino que surgen por el cambio de actitud que propone Husserl en su fenomenología. Por tanto, la unidad íntima del sentido (de la palabra e intención) no es una síntesis de estos elementos. Con esto quiero decir que el método fenomenológico no sigue el método que aplica Kant, del análisis y de la síntesis que, desde nuestro punto de vista, da lugar a tantas dificultades¹⁷⁹. En Husserl hay un cambio metodológico que va del análisis al cambio de actitud, y por ello puede descubrir novedades vedadas a los filósofos anteriores que utilizaban el análisis, principal herramienta de la filosofía desde Descartes. Para Husserl, mientras vivimos la palabra estamos en el sentido y la palabra desaparece en el sentido. Cuando, sin embargo, nos fijamos en la expresión verbal, el sentido desaparece. Los elementos que aparecen en la unidad se descubren en el cambio de la atención. Este avance que hemos puesto de relieve al hablar del lenguaje está en el mismo núcleo de la fenomenología y es el progreso que ofrece Husserl en su investigación filosófica.

Otra cuestión relacionada con el lenguaje es su conexión con los objetos reales. Hasta el momento hemos visto, sobre todo, el lenguaje y el sentido, pero Husserl no reduce el lenguaje a la significación e investiga la conexión de la palabra y la realidad:

“Dentro de este círculo consideramos primero *la relación estática de unidad: el pensamiento que da significación se basa en una intuición y se refiere por medio de ella a su objeto*. Por ejemplo, hablo de mi tintero y

¹⁷⁸ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento, I, 1, 10, 244.

¹⁷⁹ Sobre el análisis y la síntesis se pueden ver los apartados 1.1.2 del capítulo 7 sobre los juicios analíticos y sintéticos, y el apartado 1.2.3 sobre la síntesis, ambos en el primer volumen. También recordamos que, desde la generalización, el análisis es el método con el que se obtienen las mononotas o notas simples.

a la vez se halla el tintero mismo delante de mí; yo lo veo. El nombre nombra el objeto de la percepción y lo nombra por medio del acto significativo, cuya especie y forma se expresa en la forma del nombre. La relación entre el nombre y lo nombrado presenta, en este estado de unidad cierto *carácter descriptivo*, sobre el cual ya hemos llamado la atención; el nombre *mí* tintero «se superpone», por decirlo así, al objeto percibido, pertenece *palpablemente*, por decirlo así, a él. Pero esta pertenencia es de una índole peculiar. Las palabras no pertenecen a la conexión objetiva que expresan, en este caso a la de la cosa física; no tienen en ella un lugar; no son mentadas como algo que esté dentro de las cosas que nombran o adherido a ellas. Si retrocedemos a las vivencias, encontramos por un lado los actos en que aparece la palabra y por otro los actos análogos en que aparece la cosa, según ya lo hemos descrito”¹⁸⁰.

Husserl parte de la intuición de un objeto real, un tintero, y el nombre que utilizamos para designarlo. El término parece describir el objeto real sin tocarlo. Husserl habla de una superposición del lenguaje porque la expresión verbal no se mezcla con el objeto real. El tintero (objeto real) no tiene que ver con la palabra, salvo que esta última lo mienta. Este mentar es externo al objeto, el cual permanece inmodificado, se le miente o no. Esta independencia (de nombre y realidad) le lleva a distinguir unos actos de otros, o dar cabida a los actos de expresión: “La función expresiva del lenguaje no reside, pues, en las meras palabras, sino en *actos expresivos*; éstos dan cuño a los actos correlativos, a los actos que deben expresar, y se lo dan en una *nueva materia*; crean con ellos una *expresión mental* cuya esencial general constituye la significación de la oración correspondiente”¹⁸¹. La cuestión, ahora, es cómo puede haber una unidad entre los nombres y la realidad:

“Quienes entran en relación no son, pues, la palabra y el tintero, sino las vivencias de acto descritas, en las cuales una y otra aparecen, sin ser absolutamente nada «en» ellas. Pero ¿cómo es esto? ¿Qué es lo que da unidad a los actos? La respuesta parece clara. Esta relación en cuanto *nominativa*, es establecida por actos, no meramente de significar, sino de *conocer*; los cuales son en el presente caso actos de *clasificación*. El objeto percibido es *conocido* como objeto; y en cuanto que la expresión significativa es de un modo particularmente íntimo una sola cosa con el acto

¹⁸⁰ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, VI, 1, 6, 616.

¹⁸¹ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, VI, 1, 1, 605.

clasificadorio y éste, como acto de conocer el objeto percibido, es una sola cosa con el acto de percepción, la expresión aparece como *superpuesta* a la cosa, como su vestidura, por decirlo así”¹⁸².

La relación no se da realmente entre actos, sino entre vivencias, ya que en estas vivencias desaparecen los términos y el objeto en sí¹⁸³. ¿Cómo es la unidad de los actos? A través de una relación que Husserl llama acto de conocer el cual, en este caso, además es clasificadorio. La significación, por otro lado, está dentro del nombre y se superpone como un vestido al objeto (real) conocido, pero, al mismo tiempo, este nombre clasifica lo conocido.

“Lo que hemos expuesto vale para todos los casos, no solamente para las expresiones que tienen una significación universal, al modo de los *conceptos universales*, sino también para las expresiones de *significación individual*, como son los *nombres propios*. El hecho que se suele designar como «universalidad de la significación de la palabra» no se refiere en modo alguno a la universalidad que se atribuye a los conceptos genéricos, por oposición a los conceptos individuales; comprende, por el contrario, una y otra en igual modo. Según esto, tampoco el *conocer*, de que hablamos cuando una expresión que funciona con sentido se refiere a una intuición correspondiente, debe interpretarse como un *clasificar* actual llevado a cabo incluyendo en una clase un objeto representado intuitivamente o ya intelectualmente, o sea, necesariamente sobre la base de conceptos universales y verbalmente por medio de nombres universales. También los nombres propios tienen su «universalidad», aunque cuando desempeñan la función de la nominación actual no cabe hablar *eo ipso* de clasificación”¹⁸⁴.

Es interesante este apunte de Husserl en reseñar como clasificadorios no solo los términos universales, sino también los particulares, incluso hasta los

¹⁸² Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, VI, 1, 6, 616.

¹⁸³ Husserl rechaza que las intuiciones sean equivalentes a los nombres: “El término de conocimiento se refiere a una relación entre un acto de pensamiento y una intuición impletiva. Pero los actos de pensamiento no encuentran su expresión en los enunciados y en las partes de los enunciados -por ejemplo, en los nombres-, porque sean pensados y conocidos. Pues si lo fuesen, gracias a esto los depositarios de la significación serían los nuevos actos de pensamiento y éstos serían los primariamente expresados; mas para serlo necesitarían, a su vez, de nuevos actos de pensamiento; y así *in infinitum*. Si denomino *reloja* este objeto intuitivo, llevo a cabo en el nominar un acto de pensamiento y de conocimiento; pero conozco el reloj y no el conocer”. Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, VI, 9, 67, 749.

¹⁸⁴ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, VI, 1, 7, 620.

nombres propios. Esto implica que el carácter clasificatorio de los nombres es previo a la distinción de los nombres universales y particulares. En este sentido, también los nombres propios son, a su modo, universales. Desde mi punto de vista, los nombres, tal como los está usando Husserl en estos textos, son generales, o hechos desde la generalización. Ya el mismo rasgo clasificatorio de los términos es generalizante, dado que requieren de una identificación. Por ello, todos los nombres, de alguna manera, son universales. Husserl se está saltando la abstracción, está equiparando el pensar con la generalización, y no acaba de ver los nombres abstractivos, nombres como lo ‘esto’, lo ‘esto perro’ o lo ‘esto mueble’ como la designación de una información sobre un individuo real. Conuerdo en el carácter general de los nombres, aunque sean nombres propios, cuando son utilizados de una manera identificatoria. Sobre este punto, dediqué el apartado 1.3 del capítulo 8 del primer volumen a la confusión de la abstracción y de la generalización en las formas en Platón.

A continuación presento un análisis pormenorizado de Husserl sobre el lenguaje. El texto es largo porque expone fenomenológicamente con mucho detalle las cuestiones que estamos viendo:

“Consideremos un ejemplo, el más sencillo posible, verbigracia el nombre *rojo*. En cuanto que denomina rojo un objeto aparente, pertenece a este objeto, por virtud del momento rojo aparente en el objeto. Y todo objeto que tenga en sí un momento de la misma especie justificará la misma nominación; el mismo nombre *pertenecerá* a todos, y les pertenecerá por virtud del sentido idéntico.

(...). La mera coexistencia, la simultaneidad o la sucesión meramente extrínsecas de esos dos fenómenos, no crea entre ellos ninguna relación íntima, ni una referencia intencional. Y, sin embargo, es notorio que se da esta referencia como *absolutamente peculiar desde el punto de vista fenomenológico*. La palabra *nombra* lo rojo como rojo. El rojo aparente es lo *mentado* en el nombre y lo mentado como *rojo*. En este modo del mentar nominativo aparece el nombre como perteneciente a lo nombrado y siendo una sola cosa con él.

(...).

Mas como fenomenológicamente encontramos no una mera suma, sino la más íntima unidad, y además una unidad *intencional*, podemos decir con razón: que los dos actos, de los cuales el uno constituye para nosotros la palabra plena y el otro la cosa, se funden intencionalmente en la *unidad de acto*. Como es natural, describimos lo presente ante nosotros

no menos bien con las palabras: *el nombre rojo nombra rojo al objeto rojo*, que con las palabras: *el objeto rojo es conocido como rojo* y por medio *de este conocer* es llamado rojo. *Llamar rojo* -en el sentido *actual* de nombrar que supone como base la intuición de lo nombrado- y *conocer como rojo* son en el fondo expresiones de *idéntica significación*; sólo que la última expresa más claramente que, en este caso, no se da una mera dualidad, sino una unidad producida por un carácter de *acto*. (...).

(...).

La *universalidad de la palabra* quiere decir, según esto, que una y la misma palabra abarca, por medio de su sentido unitario, una multitud idealmente delimitada de intuiciones posibles (y cuando es un contrasentido, «pretende» abarcarla); de tal suerte, que cada una de estas intuiciones puede funcionar como base de un acto cognoscitivo nominal sinónimo. A la palabra *rojo* pertenece, por ejemplo, la posibilidad de conocer y nombrar como rojos todos los objetos rojos, que puedan darse en todas las intuiciones posibles. A ésta se enlaza la nueva posibilidad, certificada *a priori*, de llegar, *por medio de una síntesis identificadora* de estas cogniciones, a tener *conciencia* de que uno y otro son significativamente lo mismo, de que este A es rojo y aquel A es *lo mismo*, o sea, *también* rojo; las dos singularidades de la intuición pertenecen al mismo «concepto»¹⁸⁵.

Señalamos el párrafo final donde Husserl habla de la síntesis identificadora en donde el objeto conocido y su nombre son lo mismo. La mismidad es una nota de la presencia que, en este caso, viene aludida por el ‘tener conciencia’. Estos análisis de Husserl se mueven en la presencia mental, tratando de identificar los elementos que aparecen en ese nivel. Es por ello que se pueda encontrar dificultad en la comprensión de estas cuestiones si es la primera vez que uno se encuentra con ellas. No obstante, creo que todo este capítulo es una buena introducción para esta temática.

El otro gran elemento relacionado con el lenguaje son las imágenes. Las imágenes están directamente conectadas a las intuiciones, o a los objetos reales en cuanto son conocidos. Husserl además afirma que el lenguaje no siempre tiene por qué estar ligado a una imagen:

“Ha llegado ya el momento de discutir una concepción muy extendida, ya que no predominante, la cual contrariamente a la nuestra, considera que lo que hace la expresión provista de significación viva es

¹⁸⁵ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, VI, 1, 7, 617-619.

despertar ciertas imágenes de la fantasía, que le están constantemente coordinadas.

Según esto, entender una expresión significaría encontrar en uno mismo las imágenes de la fantasía que corresponden a dicha expresión. Si estas imágenes faltan, la expresión será «sin sentido». No pocas veces se oye designar estas imágenes de la fantasía como las significaciones mismas de las palabras y hasta con la pretensión de acertar (al decir esto) precisamente con lo que tal habla común entiende por significación de la expresión”¹⁸⁶.

Husserl se opone a la creencia común de que toda expresión con sentido se refiera a una imagen. “Ciertamente, en muchos casos, las expresiones verbales van acompañadas de representaciones imaginativas, que se hallan en relación más próxima o más remota con su significación. Pero hay hechos patentes que demuestran que estas concomitancias no son siempre necesarias para la comprensión”¹⁸⁷. Husserl observa que hay realidades de los que no podemos decir que sean imágenes: “Tomad, por ejemplo, signos algebraicos bien comprendidos, o fórmulas enteras, o frases como: *toda ecuación algebraica de grado impar tiene por lo menos una raíz real*, y disponed las necesarias observaciones. (...). Otro tanto nos sucede al querer representarnos sensiblemente términos como *cultura, religión, ciencia, arte, cálculo diferencial*, etc...”¹⁸⁸. Efectivamente podemos dar la razón de que no todo conocimiento, o expresión, va acompañado necesariamente de una imagen y esto nos obliga a buscar el sentido de las expresiones en otra dirección. Dónde pueda darse este sentido es una cuestión difícil, y en Husserl no he encontrado más indicaciones.

Una última observación es respecto a la existencia y a la esencia vistas desde la significación: “Cuando se trata de conocimientos que «brotan del mero análisis de las significaciones», mentamos algo distinto de lo que las palabras parecen sugerir, mentamos conocimientos para cuya evidencia sólo hace falta representarse la «esencia conceptual», en la cual las significaciones universales de las palabras hallan cumplimiento de modo perfecto. En cambio, la

¹⁸⁶ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento, I, 2, 17, 259.

¹⁸⁷ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento, I, 2, 17, 259.

¹⁸⁸ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento, I, 2, 17, 260.

cuestión de la existencia de objetos que correspondan a los conceptos -y respectivamente se subordinen a la esencia conceptual- queda fuera del tema”¹⁸⁹. Husserl afirma que el método de las significaciones es adecuado para las esencias conceptuales, mientras es insuficiente para alcanzar la existencia de los objetos. De este modo, la fenomenología de Husserl se amolda perfectamente a sus presupuestos, los cuales son el criticismo frente a la realidad y la afirmación de una región objetiva ideal que es la de la lógica pura. En esta región es donde se encuentran las significaciones universales. En cualquier caso, hemos de reconocer la incapacidad de la intencionalidad para conocer el ser, pero no así la existencia porque la esencia de la intencionalidad es salir hacia fuera, adquirir conocimiento de lo que existe en el mundo. Husserl es crítico respecto de la existencia, no respecto de las cosas del mundo que están en la base de sus análisis fenomenológicos. En este sentido, podemos decir que Husserl está a medio camino con respecto a Kant. En Kant, las cosas en sí son totalmente ignotas; en Husserl, lo que es ignoto es su existencia porque de las cosas tenemos un montón de conocimientos ya sean estos más válidos o menos.

2.2.3 Los modos de intencionalidad

Hasta el momento hemos visto las representaciones y las expresiones. En todas ellas nos ha aparecido la intencionalidad porque Husserl aborda las cuestiones de una manera circular. Ahora nos centramos más en la intencionalidad y su variedad.

“Si nos atenemos al concepto intencional de representación, que es el único que da la pauta para la teoría del conocimiento y la lógica, no podremos ya seguir juzgando que todas las diferencias entre un representar y otro representar se reduzcan a diferencias entre los «contenidos» representados. Por el contrario, es bien evidente que -sobre todo en el terreno de lo puramente lógico- *a cada forma lógica primitiva* corresponde un «modo de conciencia» o un «modo de representar». Y como quiera que, desde luego, *todo nuevo modo de referencia intencional* recae siempre en cierta manera *sobre los objetos* -a saber: constituye las nuevas formas con que la objetividad justamente es consciente-, puede decirse también que toda diferencia del representar está en lo representado. Pero

¹⁸⁹ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento, I, 2, 21, 265.

entonces hay que tener en cuenta que *las diferencias en lo representado, en la objetividad, son de dos clases: diferencias de la forma categorial y diferencias de la cosa misma*, cosa que puede ser consciente como idéntica en una pluralidad de formas”¹⁹⁰.

Desde las representaciones, Husserl señala que los contenidos representados no pueden dar razón de todo lo conocido y, especialmente, de la lógica pura. Para poder ampliar los temas es necesario atender a los ‘modos de conciencia’ o de ‘representar’. Estos modos no se refieren al contenido de lo conocido sino a la intencionalidad. En Husserl encontramos diversos tipos de intenciones. “Con arreglo a una división fundamental, sepáranse las intenciones objetivantes en *significativas e intuitivas*”¹⁹¹. Las intenciones objetivantes son aquellas con las que conocemos, frente a otras intenciones que pueden ser de apetito, dudar, etc. Esta división de las intenciones en significativas e intuitivas es la que ya hemos visto anteriormente, las intenciones intuitivas versan sobre los objetos y las significativas sobre el lenguaje. Los modos, sin embargo, no se reducen a las intenciones objetivantes:

“Afirmamos que todo objeto intencional es conocido en «*modos intencionales*» variados. Afirmamos que la conciencia como «vivencia intencional» tiene contenidos intencionales variados. Ya sea que el objeto de conciencia esté conscientemente determinado o indeterminado, ya sea atendido o no atendido, ya sea con claridad o con más o menos claridad, ya sea intuitivamente o de forma vacía y no intuitiva, ya sea conocido o extraño. (...). Si el objeto de conciencia es intuitivo, entonces puede ser conciencia percibida, rememorada o prerecordada o intuita a través de la reproducción, etcétera”¹⁹².

Los modos intencionales son vivencias con contenidos intencionales varios. Ahora ya no prestamos la atención al contenido sensible de lo dado, sino a cómo son dados por medio de la intencionalidad. En el caso de una conciencia (intencionalidad) intuitiva, estas pueden ser percibidas, rememorativas, etc. Un ejemplo de esta diferente intencionalidad lo encontramos en el siguiente texto:

¹⁹⁰ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento, II, 3, 23, 339.

¹⁹¹ Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, VI, 2, 14, 636.

¹⁹² Husserl, *Las conferencias de Londres*, II, 48.

“Ya lo intuitivo individual no es mentado pura y simplemente, tal y como se ofrece en la apariencia, sino que unas veces es mentada la especie en su unidad ideal (por ejemplo, *la tonalidad de do mayor, el número 3*); otras, la clase como totalidad de las singularidades participantes en lo universal (*todas las notas de esta tonalidad*, o dicho formalmente: *todos los A*); otras, un individuo indeterminado es esta especie (*un A*) o de esa clase (*uno de los A*); otras, este individuo intuitivo, pero pensado como depositario del atributo (*este A aquí*), etc. Cada una de estas modificaciones cambia el «contenido» o «sentido» de la intención; o dicho de otro modo: a cada paso cambia lo que, en el sentido de la *lógica*, se llama la «representación» -lo representado tal y como es concebido y mentado lógicamente-

”¹⁹³

Husserl muestra cómo un contenido concreto, una representación, A, toma un diverso significado según la intencionalidad que se aplique a ella: todos los A, un A, este A, etc. Esto le lleva a proponer la siguiente tesis: “A cada modo lógicamente distinto de representar intelectualmente un objeto, corresponde una variedad de intención. Considero también incontestable que sólo sabemos de todas estas diferencias porque las *intuimos* en el caso particular, esto es, las aprehendemos de modo inmediato y adecuado, las reducimos a conceptos, comparándolas, y por ende, hacemos de ellas objetos de intuición y de pensamiento en actos de distinta especie”¹⁹⁴. Husserl propone una división de las intenciones según las modalidades lógicas. Esto es muy coherente con su tesis de la región ideal de la lógica pura. Luego añade que el conocimiento de esas diferencias tiene que hacerse de modo inmediato, sin mediación de demostraciones. Nosotros aún podríamos añadir que deben ser conocidas en acto, cosa que Husserl no tendría nada que objetar después de lo que hemos visto en el apartado 2.1 de este capítulo. De hecho, al final del último texto concluye con la diversidad de actos de distinta especie. De alguna manera, en este párrafo, Husserl está proponiendo nuestras tesis con la salvedad de anteponer la lógica a la intencionalidad. En este punto, nosotros somos rotundos: la lógica depende del conocimiento, no viceversa. Hay que dar una prioridad al acto y a su intencionalidad correspondiente antes que a la lógica. La lógica

¹⁹³ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento, II, 4, 26, 345.

¹⁹⁴ Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, V, 2, 14, 504.

es dependiente, en gran parte, de la generalización, la cual no deja de ser una operación cognoscitiva entre otras.

Husserl propone otro rasgo de la intencionalidad que está relacionado con la generalización:

“Naturalmente, estas intenciones, en cuanto vivencias concretas, son plenamente determinadas; la «indeterminación» respecto de su objeto intencional es notoriamente una peculiaridad descriptiva que pertenece al carácter de la intención; de tal suerte, que podemos decir paradójica y, sin embargo, justamente, que una determinación de esta intención es la «indeterminación» (esto es, la propiedad de exigir un complemento no plenamente determinado, sino sólo de una esfera definida por alguna ley); enteramente como lo hemos hecho en análogos casos anteriores. Y a tal determinación corresponde no sólo cierta amplitud de cumplimiento posible, sino algo común en el carácter de cumplimiento que tiene cada cumplimiento actual de este círculo. Son fenomenológicamente cosas distintas cumplirse actos con intención determinada o indeterminada; y en este último respecto, cumplirse intenciones cuya indeterminación señale esta o aquella dirección de posible cumplimiento”¹⁹⁵.

Husserl nota que las vivencias concretas están plenamente determinadas, es decir, llenas de notas. Comparando esta determinación plena de lo concreto con la intencionalidad, deduce que un rasgo de la intencionalidad es la indeterminación. Si nos fijamos en el ejemplo anterior del A, un A, todos los A, etc., vemos que A es lo concreto determinado mientras que el ‘un’, ‘todos’, es la intencionalidad que se puede aplicar a A, B, C, etc. Es por ello que la intencionalidad es indeterminada porque se determina en su aplicación al contenido concreto. En este punto descubro un uso descontrolado de la generalización aplicado a la intencionalidad. Husserl no ve que está ligando dos cosas heterogéneas: la determinación del contenido que está en el orden de la representación con la indeterminación de la intencionalidad que está en el orden del acto. Son dos esferas distintas según el propio Husserl. Desde mi perspectiva no se debe decir que la intencionalidad sea indeterminada porque siempre surge apuntando a una imagen concreta dada. No existe la intencionalidad en general, como tampoco existen los actos en general que son aplicados a contenidos concretos determinados. La indeterminación es un rasgo de los objetos

¹⁹⁵ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, VI, 1, 10, 626.

generales porque es una intención que apunta solo a una parte de una imagen que puede, por tanto, ser contenida en muchas otras imágenes (objetos). De alguna manera, Husserl propone a la intencionalidad en general un rasgo de la intencionalidad de la generalización, es decir, equipara pensar a generalizar.

Hay un último punto en el que quiero mostrar otra dificultad que detecto en Husserl. Se puede apreciar en el siguiente texto: “Si establecemos como base esta distinción fundamental entre la intención significativa vacía de toda intuición y la que está por el contrario llena de intuición, habremos de separar primero los actos sensibles, en que se verifica la aparición de la expresión como voz o sonido verbal; y así tendremos luego que distinguir dos clases de actos o series de actos, por una parte, los que son *esenciales* para la expresión, si ésta ha de ser expresión, es decir, un sonido verbal animado de sentido, y a estos actos les damos el nombre de *actos de dar sentido* o también *intenciones significativas*”¹⁹⁶. Aquí quiero detenerme a la cantidad de actos de los que habla Husserl: actos sensibles, actos de dar sentido, u otros que hemos visto como son los modos de intencionalidad como actos. De alguna manera, Husserl propone la noción de acto a todo aquello para lo que encuentra suficiente independencia. Debemos tener en cuenta que para Husserl hay otra noción parecida a la de acto, y más fundamental, que es la noción de vivencia. Las vivencias incluyen los actos y por tanto contienen mayor riqueza: las vivencias dan lugar a análisis más fecundos. Para nosotros, sin embargo, en teoría del conocimiento damos prioridad a la noción de acto porque la noción de vivencia tiene demasiado contenido, y el acto se ajusta más a lo que se ejerce en el conocimiento. Creo que el problema de los actos en Husserl está en su multiplicación. En todo este apartado ya hemos hablado de la representación, de la expresión, de la significación y de la intencionalidad, y para todos ellos, Husserl propone sus correspondientes actos: actos de representar, actos de expresar, actos de significar y actos de intencionalidad. Desde nuestro punto de vista, esto es de una enorme dificultad para la comprensión de su propuesta porque tanto el representar, como la expresión, como la significación o como la intencionalidad tienen su propia prioridad dentro de los actos cognoscitivos independientemente de los otros. Esto complica entender la compatibilidad de estas nociones en donde encontramos, por otra parte, que para entenderlas, cada

¹⁹⁶ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento, I, 1, 9, 243.

noción hace referencia a las otras. Me parece desacertada la caracterización de estas nociones como actos, el cual (el acto) debe ser exclusivamente reservado a la intencionalidad. La intencionalidad depende del acto, es su objeto, como hemos visto anteriormente. ¿Se puede hablar de representar como acto? Sí, pero no hay un acto de la representación. La representación está en el orden de la imaginación; cuando representamos ejercemos un acto que ‘apunta’ a la representación (imaginación). Por ello, es necesario advertir la prioridad de la intencionalidad sobre la representación y la expresión. Tal vez, Husserl también admita esta tesis, pero no siempre está defendida esta jerarquía en sus propuestas.

2.2.4 El núcleo de la intencionalidad

Ante todos los elementos que hemos encontrado en la intencionalidad que, además, se encuentran circularmente relacionados, nos podemos preguntar si hay algo que sea más esencial en la intencionalidad. Hay un texto en que Husserl afirma: “En su sentido más amplio, el término de *evidencia* designa un *protofenómeno universal* de la vida intencional (...)”¹⁹⁷. De aquí podríamos deducir que la evidencia es la esencia de la intencionalidad; sin embargo, aun a pesar de esta afirmación, la evidencia apenas ha tenido espacio en los textos que hemos presentado a lo largo de este apartado. Ciertamente, la evidencia es importante para Husserl, pero no nos sirve para caracterizar la esencia de la intencionalidad. Otro factor podría ser el horizonte. “Con esto queda señalado *otro rasgo fundamental de la intencionalidad*. Toda vivencia tiene un «horizonte» cambiante en su conexión con la conciencia y en las fases de su propia corriente, un *horizonte de remisión* intencional a potencialidades de la conciencia inherentes a la vivencia misma”¹⁹⁸. Este es un elemento que todavía no hemos tenido la oportunidad de investigar, pero tampoco parece el factor fundamental que describa la esencia de la intencionalidad. Otro texto pone la materia y la cualidad como los elementos claves de la esencia de la intencionalidad. “Dado que, como veremos, debemos considerar la cualidad y la materia como los componentes absolutamente esenciales de que un acto no puede carecer nunca, parece adecuado designar la unidad de ambos, que sólo constituye una parte del acto íntegro, como la *esencia intencional* del acto. Antes de pasar

¹⁹⁷ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, III, 24, 108.

¹⁹⁸ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, II, 19, 92-93.

a justificar este término y la interpretación de la situación que él implica, como nos proponemos hacer, introducimos un segundo término”¹⁹⁹. Sin embargo, desde nuestra perspectiva, ya hemos dicho anteriormente, que la consideración de la materia y de la cualidad son elementos que perturban la comprensión de la intencionalidad. Otro aspecto a tener en cuenta en la intencionalidad es su simplicidad. “Un primer concepto de contenido intencional no necesita de prolijas preparaciones. Conciene al objeto intencional; por ejemplo, cuando nos representamos una casa, es esta misma casa. Ya hemos expuesto cómo el objeto intencional no entra en general en el contenido real del acto respectivo, sino que difiere totalmente de él”²⁰⁰. Esta descripción de la intencionalidad como ‘la casa’ en el ‘representar una casa’ probablemente tampoco ayude a su comprensión. Si se mira a la casa, esta no es la intencionalidad. Después de tanta vuelta, la intencionalidad queda un tanto oscura, precisamente por tanto análisis en torno a ella.

Desde nuestra postura y según lo que vimos en el primer volumen, Husserl se acerca a la intencionalidad al hablar de la atención. “En general, la *atención es una tendencia del yo hacia el objeto intencional*, hacia la unidad que continuamente “aparece” en el cambio de modo del dato; (...)”²⁰¹. Según este texto, la atención es una ‘tendencia del yo al objeto intencional’. La atención sería lo previo al objeto, el cual es lo dado. Pero la atención tiene un mayor juego: “*En todo acto impera un modo de la atención. Pero siempre que el acto no sea un acto de simple conciencia de cosas*, siempre que en semejante forma de la conciencia se funde otra en que “se tome posición” relativamente a la cosa, *se separan la cosa y el pleno objeto intencional* (por ejemplo, la “cosa” y el “valor”) y asimismo *el entender y el tener a la vista del espíritu*”²⁰². ‘En todo acto se da la atención’. Aquí la atención se separa en la cosa y en el objeto intencional en los que puede repartirse. Poco después habla de una doble intencionalidad. “En actos de la índole de los valorantes tenemos, pues, *un objeto intencional en un doble sentido*: necesitamos distinguir entre la *mera “cosa”* y el *pleno objeto intencional*, y paralelamente una doble “*intentio*”, un doble estar vuelto. Si estamos dirigidos a una cosa en un acto de valorar, es el estar dirigidos a la cosa un atender a ella, un aprehenderla; pero “dirigidos” estamos

¹⁹⁹ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, V, 2, 21, 524.

²⁰⁰ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, V, 2, 17, 513.

²⁰¹ Husserl, *Experiencia y juicio*, I, 1, 17, 87.

²⁰² Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, II, 2, 37, 84.

-no sólo en el modo de la aprehensión- también al valorar. No sólo el *representarse cosas*, sino también el *valorar cosas*, que lo abraza, presenta el modo de la *actualidad*²⁰³. Vemos que la atención está muy en el centro de los actos intencionales, hasta el punto de que Husserl llega a equiparar la aprehensión con la atención:

“Llevada a cabo una vivencia intencional actualmente, o sea, en el modo del *cogito*, en ella se “dirige” el sujeto” al objeto intencional. Al *cogito* mismo es inherente, como inmanente a él, un “mirar a” el objeto, que, por otra parte, brota del “yo”, el cual no puede, pues, faltar nunca. (...). Esto quiere decir, pues, que este tener a la vista, ante los ojos del espíritu, inherente a la *esencia* del *cogito*, del acto en cuanto tal, no es a su vez un acto peculiar, y en especial que no debe confundirse con un percibir (en ningún sentido, por amplio que fuese), ni con ninguna de las demás clases de actos emparentados con las percepciones. (...). En su sentido más amplio se identifica el aprehender con el atender a algo, el advertirlo, trátase de una atención especial o de una atención accesoria; (...). El objeto intencional, lo valioso, lo que alegra, lo amado, lo esperado en cuanto tal, la obra en cuanto obra, se torna más bien objeto aprehendido tan sólo en un peculiar *volverse “objetivante”*. En el estar vuelto valorando a una cosa está encerrada también; sin duda, la aprehensión de la cosa; pero no la *mera* cosa, sino la cosa *valiosa* o el *valor* es (sobre lo cual hablaremos aún más extensamente) *el pleno correlato intencional del acto valorante*”²⁰⁴.

En el sentido más amplio, aprehender es atender. Husserl vuelve a describir el objeto intencional como lo aprehendido, es decir, como lo atendido. Sin embargo, Husserl no se da cuenta que, al anteponer la atención a la intencionalidad, está relegando a esta última a un segundo plano. De ser esto cierto, Husserl debería haber hecho un análisis más pormenorizado de la atención, al menos en un plano más elevado que el de la intención. Hay otro texto, sin embargo, que, un poco en contra de los anteriores, no equipara la intención con la atención:

“Evitaremos, pues, por completo la expresión de fenómeno psíquico y hablaremos de *vivencias intencionales* siempre que sea necesaria la exactitud. «Vivencia» deberá tornarse en el sentido fenomenológico fijado. El

²⁰³ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, II, 2, 37, 84.

²⁰⁴ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, II, 2, 37, 83-84.

adjetivo calificativo *intencional* indica el carácter esencial común a la clase de vivencias que se trata de definir, la propiedad de la *intención*, el referirse a algo objetivo en el modo de la representación o en cualquier modo análogo. Como expresión más breve usaremos la palabra *acto*, definiendo a los hábitos idiomáticos ajenos y propios.

Ciertamente, estas expresiones no están exentas por completo de dificultades. Hablamos frecuentemente de *intención* en el sentido de considerar especialmente algo, de *atender*. *El objeto intencional, empero, no siempre es considerado, atendido*²⁰⁵.

Husserl afirma que frecuentemente se equipara la intención y la atención. No obstante, luego dice que a veces el objeto intencional no es atendido. Por tanto, la intención no implica la atención. Según este último texto, la intención sería más primaria que la atención porque puede darse sin esta última. Parece difícil decidirse sobre la prioridad de estas nociones porque Husserl hace muchas afirmaciones con sentidos no del todo coincidentes.

En cualquier caso, presentamos un texto donde Husserl expone la intención de una forma más clara: “El término de *intención* presenta la naturaleza propia de los actos bajo la imagen del apuntar hacia; y se ajusta, por ende, muy bien a los múltiples actos que pueden caracterizarse, sin violencia y de un modo comprensible para todos, como un apuntar teórico o práctico”²⁰⁶. Aquí la intención se ajusta sin problemas a la descripción de ‘apuntar hacia’, algo en lo que mostramos un total acuerdo con Husserl. Es cierto que la atención plantea unos problemas que no surgen en el ‘apuntar hacia’. En este caso, añadimos que esta es la caracterización de la intencionalidad que nosotros aportamos en el apartado 4 de las Conclusiones del primer volumen. Ahí describimos la intencionalidad con más precisión como un remitir. Entre nuestro remitir y el apuntar de Husserl no veo gran diferencia y me parece una descripción (el apuntar) correcta de la intención. También podríamos decir que la intención es la atención, pero la atención tiene algún otro sentido que es superior a la intención. De todos modos, la intención siempre atiende ya que no se puede remitir o apuntar sin atender. La dificultad que propone Husserl sobre que el objeto intencional no sea siempre atendido, no es ningún problema porque la intención atiende, precisamente, cuando no pones la atención en la intención.

²⁰⁵ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, V, 2, 13, 499.

²⁰⁶ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, V, 2, 13, 499.

Por ello la intención pasa tan desapercibida, porque normalmente uno es consciente del contenido al que apunta (la atención). Ahora bien, añadimos que esta equiparación de intención y apuntar o remitir, o incluso de atender es más una tesis nuestra. Por supuesto que Husserl afirma lo que hemos presentado en estos textos, pero no son textos centrales de Husserl sobre la intencionalidad. Husserl dedica demasiado espacio a la representación, a la expresión y al significado, y entre toda esta exposición no hay una declaración firme de la esencia de la intencionalidad en los términos que estamos proponiendo en este último párrafo. Después de todo lo escrito sobre la intencionalidad, para mí era una obligación resaltar lo más propio de la intención para proporcionar una idea más clara de este importante concepto que, de otra manera, quedaba muy oscuro entre tantos elementos que han entrado en juego en el análisis de Husserl.

2.3 La conciencia

La conciencia es una cuestión bastante debatida en la modernidad. No es un tema nuevo porque está presente en la filosofía medieval a través de la reflexión del propio conocimiento. En la modernidad, sin embargo, la conciencia tiene un mayor peso porque tiende a prescindir de la realidad exterior y se ve abocada a volcarse sobre el propio pensamiento. Esto es fácil de percibir en Descartes cuyo método empieza en el pensamiento. Husserl hace uso de este comienzo cartesiano para definir la conciencia.

“Por lo tanto, esto vale para todo *cogito* o, en palabras corrientes, para toda *conciencia*. Toda conciencia es conciencia de aquello que es consciente en ella y eso que es consciente es tomado *como tal*, exactamente como se encuentra en la conciencia, pertenece (en la actitud de la *epogé*) al ámbito de la subjetividad trascendental. Y esto es porque no tenemos un título *doble*, como sucede en las palabras cartesianas «*ego cogito*», más bien tenemos un título *triple* que, de hecho, como se pone de manifiesto, admite descripciones en tres momentos, a pesar de que estén inextricablemente entrelazados entre sí, es decir: *ego-cogito-cogitatum*”²⁰⁷.

Husserl define la conciencia de una manera excesivamente reflexiva (llegando a incluir 4 veces el término conciencia), lo que apenas permite hacerse una idea de este concepto. De mayor interés es el desdoblamiento del *ego-*

²⁰⁷ Husserl, *Las conferencias de Londres*, II, 47.

cogito a *ego-cogito-cogitatum*. Resaltamos como Husserl modifica el *cogito-sum* de Descartes al *cogito-cogitatum*. Es un cambio de gran importancia porque no se pasa del pensamiento al ser sino al acto de pensar. Husserl fija la atención en la conexión que pivota sobre el *cogito*. El triple título permite abrir tres frentes desde el *cogito*, uno hacia el propio yo, es lo que Husserl nombra como ‘subjetividad trascendental’, otro hacia el pensar, el acto de pensar, y el tercero hacia lo conocido, el contenido del pensar.

Según Husserl, la conciencia se puede entender de tres maneras:

“Discutiremos a continuación tres conceptos de conciencia, que son los que nos interesan para nuestros fines:

1. La conciencia como la total consistencia fenomenológica real del yo empírico; como el entrelazamiento de las vivencias psíquicas en la unidad de su curso.

2. La conciencia como percepción interna de las vivencias psíquicas propias.

3. La conciencia como nombre colectivo para toda clase de «actos psíquicos» o «vivencias intencionales»²⁰⁸.

De estos tres sentidos de la conciencia, el que nos interesa es el segundo, en el que tiene lugar la ‘percepción interna de las vivencias psíquicas’.

“Un *segundo* concepto de conciencia encuentra su expresión en el término de *conciencia interna*. Es ésta la «percepción interna» que acompaña las vivencias actualmente presentes y está referida a ellas como sus objetos, ya en general, ya en ciertas clases de casos. La evidencia que es habitualmente adjudicada a la percepción interna, indica que se entiende ésta como una percepción *adecuada*, que no atribuye a sus objetos nada que no esté representado intuitivamente y dado realmente en la vivencia misma de la percepción; y a la inversa, que los representa y afirma tan intuitivamente como están vividos de hecho en y con la percepción”²⁰⁹.

Esta percepción de las vivencias psíquicas es, para Husserl, una percepción adecuada porque no conoce nada más que lo dado en el objeto. La percepción inadecuada sería aquella que pretende conocer algo que no está en lo percibido, como por ejemplo, afirmar la existencia de un objeto cuando esta existencia no está dentro del objeto intencional. Pues bien, esta es la noción de

²⁰⁸ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, V, 1, 1, 475.

²⁰⁹ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, V, 1, 5, 481.

conciencia que vamos a estudiar en este apartado, y que tiene su puesto en la fenomenología que Husserl propone.

2.3.1 La reducción fenomenológica

Comenzamos por la reducción fenomenológica, que es lo más específicamente metódico dentro de la fenomenología. Husserl afirma que el *ego sum* cartesiano es el fundamento del método.

“Todos estos juicios comparten el destino del juicio *yo soy*; no son plenamente aprehensibles ni expresables de un modo conceptual; son sólo evidentes en su intención viva, no comunicable adecuadamente por palabras. Lo percibido adecuadamente, tanto si se expresa en semejantes enunciados vagos como si permanece inexpresso, constituye, pues, la esfera epistemológicamente primera y absolutamente segura de lo que da por resultado en el momento correspondiente la reducción del yo empírico fenoménico, a su contenido aprehensible de un modo fenomenológico puro. Como también será exacto, a la inversa, que en el juicio *yo soy* lo percibido adecuadamente bajo el término de yo constituye el núcleo que hace posible y funda la evidencia”²¹⁰.

El juicio ‘yo soy’, en su radicalidad cartesiana como juicio de evidencia indudable, abre una región ideal de juicios que están fuera de todo empirismo, precisamente por eliminar todo lo fáctico del yo.

“(…), que podemos formular también como la *conquista de una nueva región del ser, hasta aquí no deslindada en lo que tiene de propio*, y que, como toda auténtica región, es una región de ser *individual*. Lo que esto quiere decir más precisamente van a enseñarlo las consideraciones siguientes.

Procedemos, por lo pronto, señalando directamente y contemplando, puesto que el ser que se trata de señalar no es otra cosa que lo que designaremos, por razones esenciales, como “vivencias puras”, “conciencia pura”, con sus “correlatos puros” y, por otra parte, su “yo puro” desde *el* yo, desde *la* conciencia, *las* vivencias que se nos dan en la actitud natural”²¹¹.

²¹⁰ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, V, 1, 6, 483.

²¹¹ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, II, 2, 32, 75.

El método fenomenológico permite acceder a una nueva región del ser que está poblada de objetos ideales como son las ‘razones esenciales’ o las ‘vivencias puras’. Este es el poder de este nuevo método que estrena Husserl. Y ¿en qué consiste? En la reducción fenomenológica:

“(...) la *regla* inviolable de la *reducción fenomenológica* o, como también podemos llamarla, de la *epogé* fenomenológica: la de poner fenomenológicamente «*entre paréntesis*». Esto es: 1) por cada transición en la reflexión del yo, con el que he ganado inicialmente solo un *factum* del mundo psicológico o psicofísico, debo impedir toda coposición del ser real objetivo, y esto en toda dirección posible; así, en el respectivo «yo pienso esto y eso, yo deseo hacer esto y aquello, ir de paseo, etcétera», (...). 2) Pero no solo suspendo toda posición del ser del mundo y cualquier otra toma de posición judicativa en relación con él, más bien pongo en suspenso *toda* toma de posición en general que quede en el mismo *cogito* en cuestión”²¹².

La reducción fenomenológica consiste en poner ‘entre paréntesis’, lo cual implica excluir la existencia de cualquier hecho físico o psicológico. El primer punto es, por tanto, la eliminación de la existencia dentro de los hechos conocidos, independientemente de cualquier dirección en el que se lo pueda tomar, ya sea externo o interno. Luego, añade, no se trata solo de una suspensión de la existencia, sino también de cualquier otra toma de posición sobre el objeto, como podría ser desearlo u odiarlo, o cualquier otra afección con el que pudiera ser acompañado. La reducción fenomenológica es un aislamiento del objeto conocido para ser analizado en su pureza total.

“No hemos adoctrinado -subrayémoslo enérgicamente- partiendo de una posición filosófica previamente dada, ni hemos utilizado doctrinas filosóficas tradicionales, ni siquiera que gocen de reconocimiento universal, sino que hemos hecho algunas *indicaciones de principio* en el sentido más riguroso del término indicación, es decir, nos hemos limitado a dar expresión fiel a distinciones que se nos dan directamente en la *intuición*. (...). Nuestras consideraciones anteriores están, como deben estarlo todas las ulteriores, libres de toda relación de dependencia respecto de una ciencia tan discutible y sospechosa como la filosofía. (...). La *ἐποχή* filosófica que nos proponemos practicar debe consistir, formulándolo expresamente, en *abstenemos por completo de juzgar acerca de las doctrinas de toda*

²¹² Husserl, *Las conferencias de Londres*, II, 43.

filosofía anterior y en llevar a cabo todas nuestras descripciones dentro del marco de esta abstención”²¹³.

Husserl subraya la independencia de su reducción frente a cualquier tipo de ideas por muy aceptadas que estas sean. Esta reducción debe incluir todos los presupuestos filosóficos, los cuales constituyen uno de los mayores peligros puesto que, normalmente, no tienen ninguna manifestación sensible que permita detectarlos. Un apunte importante de Husserl sobre este método es que no está ligado necesariamente a la duda.

“Nos limitamos a poner de relieve el fenómeno del colocar entre paréntesis” o del “desconectar”, que, patentemente, no está ligado al fenómeno del intento de dudar, aun cuando quepa sacarlo con especial facilidad de él, sino que también puede presentarse en otras complexiones, no menos que por sí solo. Con referencia a toda tesis podemos, y con plena libertad, practicar esta peculiar ἐποχή, un cierto abstenernos de juzgar, que es conciliable con la convicción no quebrantada y en casos inquebrantable, por evidente, de la verdad. La tesis es “puesta fuera de juego”, colocada entre paréntesis, convirtiéndose en la modificación “tesis colocada entre paréntesis”, así como el juicio puro y simplemente en el “juicio colocado entre paréntesis””²¹⁴.

Dudar es un modo de poner entre paréntesis, pero no hay una equivalencia entre la duda universal cartesiana y la reducción fenomenológica. Esta última, más que dudar, que es una toma de posición sobre el fenómeno, lo que hace es abstenerse de todo aquello que no está dado directamente en el objeto. Hay un texto que muestra lo que significa esta reducción para el mundo: “De este mundo sólo se trata aquí en *cuanto* aparente; pues quedan eliminadas todas las cuestiones sobre la existencia o inexistencia del mismo -juntamente con el yo empírico que aparece en él-, si queremos dar a todas estas consideraciones un valor, no psicológico-descriptivo, sino fenomenológico puro”²¹⁵. La reducción fenomenológica del mundo deja fuera su existencia, permaneciendo solo su apariencia: es lo que podríamos llamar el mundo como fenómeno. Vemos que la reducción llevada a cabo por Husserl excluye todo tipo de elementos empíricos:

²¹³ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, I, 2, 18, 46.

²¹⁴ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, II, 1, 31, 72.

²¹⁵ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, V, 1, 2, 478, nota 2.

“La comprobación de situaciones objetivas fenomenológicas no puede tener nunca sus fundamentos cognoscitivos en la *experiencia psicológica*, ni en especial en la *percepción interna*, en el sentido natural de la palabra, sino sólo en la *intuición esencial ideatoria fenomenológica*. Esta toma ciertamente su punto de partida ejemplar en la intuición interna. Mas, por una parte, esta intuición interna no necesita ser precisamente percepción interna actual, ni otra experiencia interna (recuerdo), sino que puede servir igualmente bien cualquier fantasía interna y creadora de las ficciones más libres, sólo con tener suficiente claridad intuitiva; y aun sirve ésta preferentemente. Por otra parte, la intuición fenomenológica elimina de antemano, como ya hemos señalado repetidas veces, toda aperccepción psicológica y científico-natural y toda posición de existencia real, todas las posiciones de la naturaleza psicofísica con sus cosas, cuerpos y personas reales, incluso el sujeto: yo empírico propio, como en general todo lo trascendente a la conciencia pura”²¹⁶.

Estos elementos empíricos contaminan el método impidiendo entrar en el reino de lo puro. Contrasta por otro lado que, para hacer una reducción fenomenológica, puedes partir de cualquier dato, percepción, recuerdo, e incluso ficción de la imaginación. La única condición es purificar esos datos de todo elemento empírico o suposición. De hecho, también hemos de excluir los objetos universales, así como lo eran las realidades individuales.

“Lo mismo que las realidades individuales en todos sentidos intentamos desconectar también todas las otras formas de “trascendencias”. Esto concierne a la serie de los objetos “universales”, de las esencias. También ellos son, en efecto, “trascendentes” en cierto modo a la conciencia pura, en la que no nos encontramos con ellos como ingredientes. Sin embargo, no podemos desconectar trascendencias sin límite; purificación trascendental no puede querer decir desconexión de *todas* las trascendencias, pues, si lo hiciéramos, quedaría sin duda una conciencia pura, pero no habría posibilidad alguna de una ciencia de la conciencia pura”²¹⁷.

Las ‘esencias trascendentes’ deben quedar fuera del análisis, pero Husserl ya avisa que la reducción no implica la cancelación de absolutamente todo. Hay trascendencias que pueden traspasar la purificación porque, en otro caso,

²¹⁶ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, V, 3, 27, 540.

²¹⁷ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, II, 4, 59, 135.

también eliminaríamos la región pura, el cual es el destino de nuestro método. Una región que levanta cierta duda sobre su reducción es la ontología formal:

“Frente a las ontologías materiales se alza la ontología “formal” (unida a la lógica formal de las significaciones del pensamiento) con su cuasi-región “objeto en general”. Si intentamos desconectarlas también, nos asaltan reparos que conciernen a la vez a la posibilidad de desconectar sin límite lo eidético.

(...).

Pero si reflexionamos más, se ocurre, sobre la base de ciertos supuestos, una posibilidad de colocar “entre paréntesis” la lógica formal y con ella todas las disciplinas de la *mathesis* formal (álgebra, teoría de los números, teoría de la multiplicidad, etc.). (...).

La fenomenología es de hecho una disciplina *puramente descriptiva* que indaga el campo de la conciencia pura trascendental en la *intuición pura*. Las proposiciones lógicas de apelar a las cuales pudiera tener ocasión serían, pues, meros *axiomas* lógicos, como el principio de contradicción, cuya universalidad y absoluta validez podría hacerse evidente a sí misma en los ejemplares de sus propios datos. Podemos, pues, hacer entrar en la ἐποχή expresamente desconectante la lógica formal y la *mathesis* en general, seguros en este respecto de lo legítimo de la *norma* que queremos seguir como fenomenólogos: *no tomar en cuenta nada más que aquello que en la conciencia misma, en pura inmanencia, podamos ver con evidencia esencial*²¹⁸.

El asunto es delicado porque eliminar la ontología formal supone poder perder la región pura de las esencias pero, no obstante, luego admite que también se debe llevar a cabo la reducción de la lógica y de la *mathesis* formal. Solo van a resistir los principios lógicos inapelables, como el de contradicción, que por ese motivo son denominados axiomas. La reducción no debe permitir el paso nada más que a aquello que tenga ‘evidencia esencial’. En cualquier caso, Husserl ve que la reducción no lo abarca absolutamente todo:

“En lugar, pues, del intento cartesiano de llevar a cabo una duda universal, podríamos colocar la ἐποχή universal en nuestro nuevo sentido rigurosamente determinado. Pero con buenas razones *limitamos* la universalidad de esta ἐποχή. (...).

Esta limitación puede formularse en dos palabras.

²¹⁸ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, II, 4, 59, 136-137.

Ponemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural. Colocamos entre paréntesis todas y cada una de las cosas abarcadas en sentido óntico por esa tesis, así, pues, *este mundo natural entero*, que está constantemente “para nosotros ahí delante”, y que seguirá estándolo permanentemente, como “realidad” de que tenemos conciencia, aunque nos dé por colocarlo entre paréntesis²¹⁹.

Es importante esta limitación de la reducción porque se refiere al mundo. Husserl respeta el mundo cuando es dado naturalmente en su manifestación, y así como su posicionamiento óntico debe ser excluido, los datos que proceden del mundo deben ser tomados tal como nos son dados. Este límite de la reducción tiene la ventaja de que proporciona una base para la continuación del análisis. En Descartes, la duda universal, el aislamiento del fenómeno, requería de un método externo, la demostración de Dios, que permitiese proseguir el método. Husserl, en contra, da por buenos los fenómenos siempre que no se demuestre lo contrario, o que otros hechos los conculquen. Otro límite de la reducción fenomenológica es la del yo puro: “Pero si nos queda, como residuo del desconectar fenomenológicamente el mundo y la subjetividad empírica inherente a éste, un yo puro (y un yo diverso por principio para cada corriente de vivencias), entonces se nos presenta con él una trascendencia *sui generis* -no constituida-, una *trascendencia en la immanencia*. Dado el papel inmediatamente esencial que desempeña esta trascendencia en toda *cogitatio* no podremos someterla a una desconexión, bien que para muchas investigaciones puedan quedar *in suspenso* las cuestiones del yo puro”²²⁰. El yo puro tiene un papel esencial en el método que no puede ser dejado en suspense y, de algún modo reconoce una conexión del *cogito*, *sum* cartesiano con la reducción. La reducción es un método filosófico muy drástico que pone entre paréntesis casi todo, pero necesita algunos apoyos para poder ser ejercido.

“Entre las peculiaridades esenciales y universales del dominio trascendentalmente purificado de las vivencias compete en verdad un primer lugar a la referencia de toda vivencia al yo “puro”. Todo “*cogito*”, todo acto en un sentido señalado, se caracteriza por ser un acto del yo, “procede del yo”, que “vive” en él “actualmente”. (...).

Pero si llevo a cabo la ἐποχή fenomenológica, sucumbo, como el mundo entero en la tesis natural, también “yo, el hombre” a la

²¹⁹ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, II, 1, 32, 73.

²²⁰ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, II, 4, 57, 133.

desconexión, quedando la pura vivencia del acto con su propia esencia. Pero yo veo también que el aperebirla como vivencia humana, prescindiendo de la tesis de existencia, acarrea toda clase de cosas que no necesitan forzosamente estar también ahí, y que, por otra parte, no hay desconexión capaz de borrar la forma del *cogito* y el sujeto “puro” del acto: el “estar dirigido a”, “estar ocupado con”, “tomar posición relativamente a”, “experimentar, padecer” algo, encierra *necesariamente* en su esencia esto: ser, justo, un “desde el yo”, o, en un rayo de dirección inversa, “hacia el yo”, y este yo es el *puro*, al que no puede hacerle nada ninguna reducción”²²¹.

Para Husserl, podemos prescindir del mundo en su existencia, pero no podemos desconectar completamente al yo porque los actos del análisis quedarían sin sustrato en el cual religarse. Este yo, por otra parte, no es todo el yo, porque la reducción también suspende todos los actos psíquicos del yo, y todo el yo empírico. Por tanto, nos queda un resto del yo que es absolutamente puro en contenidos existenciales o fácticos, y que está en un nivel superior: “Naturalmente, no es el yo natural, sino el yo trascendental. La reducción fenomenológica y su *epogé* me elevan hasta una posición intuitiva en la que me capto como el yo último y absoluto, como el yo, para el que es todo y cada uno de los objetos intencionales”²²². El yo trascendental se distingue del yo natural al buscar en la dirección de la reducción fenomenológica. Aquí la reducción es seguida de un cambio de atención que permite la orientación temática hacia el yo trascendental.

La desconexión para Husserl también alcanza las ciencias, por lo menos aquellas que sean experimentales:

“Es absolutamente necesario comprender de raíz esta situación con los diversos puntos de vista que le son propios. En ello entra el que, por ejemplo, la naturaleza física quede sujeta a la desconexión, mientras que, por otra parte, no sólo hay una fenomenología de la conciencia en su aspecto de experiencia y pensamiento propios de la ciencia natural, sino también una fenomenología de la naturaleza misma, como correlato de la conciencia anterior. Igualmente hay, aunque la desconexión alcanza a la psicología y las ciencias del espíritu, una fenomenología del hombre, de su personalidad, de sus cualidades personales y del curso de su conciencia

²²¹ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, III, 2, 80, 189-190.

²²² Husserl, *Las conferencias de Londres*, III, 73.

(humana); y una fenomenología del espíritu social, de las formas sociales, de los productos de la cultura, etc.”²²³.

Esta desconexión implica que las ciencias, tal como se han desarrollado a lo largo de la historia, no se encuentran en el terreno absoluto de la verdad. La base experimental de las ciencias las expone al error de lo empírico. A cambio, Husserl propone unas ciencias fenomenológicas ancladas en la región pura de la verdad. De esta manera, Husserl defiende la dependencia de las ciencias respecto de la fenomenología.

Ya vemos, por tanto, que la reducción que propone Husserl es la eliminación de lo empírico, que se posiciona como fáctico puro, para acceder a la verdad indudable: “Si quiero ganar la esfera de hechos egológicos, solo puedo constatar los fenómenos como *facta* y solo las tomas de posición comprendidas en ellos. De este modo he ganado un flujo puro apodícticamente indudable y hechos dispuestos a captación en todo momento, cuya denominación cartesiana universal es, como lo llamaremos por buenas razones, la *subjetividad trascendental o absoluta*”²²⁴. Este nuevo saber se adquiere por la reducción eidética: “En contraste con esto, aquí *se fundará la fenomenología pura o trascendental no como una ciencia de hechos, sino como una ciencia de esencias* (como una ciencia “eidética”); como una ciencia que quiere llegar exclusivamente a “conocimientos esenciales” y *no fijar en absoluto, “hechos”*. La reducción correspondiente, que conduce del fenómeno psicológico a la pura “esencia”, o bien, en el pensamiento que se encarna en juicios, desde la universalidad fáctica (“empírica”) hasta la universalidad “esencial”, es la *reducción eidética*”²²⁵. A través de dicha reducción desconectamos todos los elementos que se mezclan con lo ideal e impiden ver esta región como la que es: “Se comprende de suyo, ante todo, que al desconectar el mundo natural, físico y psicofísico, queden también desconectadas todas las objetividades individuales que se constituyen por obra de funciones valoradas y prácticas de la conciencia: toda clase de productos de la cultura, las obras de las artes técnicas y bellas, las ciencias (en la medida en que es cuestión de ellas no como unidades de validez, sino justo como hechos de la cultura), los valores estéticos y prácticos de toda forma”²²⁶.

²²³ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, III, 2, 76, 169-170.

²²⁴ Husserl, *Las conferencias de Londres*, I, 35.

²²⁵ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, Introducción, 10.

²²⁶ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, II, 4, 56, 131.

Pero, como hemos visto anteriormente, no toda la realidad queda desconectada porque el método tiene una base desde la que se ejerce:

“En lo que toca a las esferas eidético-materiales, hay para nosotros *una* de tal modo señalada, que, como se comprende, no se puede pensar en desconectarla: es la esfera esencial de la -conciencia misma fenomenológicamente purificada. Ni siquiera fijándonos la meta de estudiar la conciencia pura en sus manifestaciones singulares, o sea, como ciencia de hechos, aunque no psicológico-empírica (pues nos movemos dentro del círculo de la desconexión fenomenológica del mundo), no podríamos dispensarnos del *a priori* de la conciencia”²²⁷.

Esta base es la conciencia, ‘fenomenológicamente purificada de lo empírico’. Así llegamos a la conciencia en su aprioridad.

“Mantenemos, pues, la mirada firmemente dirigida a la esfera de la conciencia y estudiamos lo que encontramos de inmanente en *ella*. Ante todo, aun antes de llevar a cabo la desconexión fenomenológica de los juicios, la sometemos a un *análisis esencial* y sistemático, aunque en modo alguno exhaustivo. Lo que nos hace absolutamente falta es una cierta visión general de la esencia de la *conciencia en general*, y especialmente de la conciencia en tanto de suyo, por esencia, es conciencia de la realidad “natural”. En estos estudios vamos hasta donde es necesario para obtener la visión que nos hemos propuesto, a saber, la visión de que *la conciencia tiene de suyo un ser propio, que, en lo que tiene de absolutamente propio, no resulta afectado por la desconexión fenomenológica*. Por ende, queda este ser como “*residuo fenomenológico*”, como una región del ser, en principio *sui generis*, que puede ser de hecho el campo de una nueva ciencia -de la fenomenología.

Únicamente por obra de esta evidencia intelectual merecerá la *ἐποχή* “fenomenológica” su nombre, poniéndose de manifiesto la ejecución plenamente consciente de la misma como la operación necesaria para *hacer-nos accesible la conciencia “pura” y a continuación la región fenomenológica entera*”²²⁸.

El valor del anterior texto reside en que se trata de un análisis fenomenológico de la propia conciencia, la cual requiere de un ‘análisis esencial’ para pasar de la ‘conciencia natural’ a la ‘conciencia pura’. Esta adquisición sitúa a

²²⁷ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, II, 4, 60, 137.

²²⁸ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, II, 2, 32, 76.

la reducción fenomenológica en un estatuto superior que permite acceder a la ‘región fenomenológica entera’. De alguna manera, la conciencia pura es la clave de la reducción fenomenológica que abre las puertas de las nuevas regiones del ser:

“La reducción fenomenológica nos dio por resultado el reino de la conciencia trascendental como reino de un ser “absoluto” en un sentido muy preciso. Es este ser la categoría radical del ser en general (o, en nuestro lenguaje, la región radical) en que tienen sus raíces todas las demás regiones del ser, a que se refieren por su *esencia*, de la que por tanto dependen esencialmente todas. La teoría de las categorías no puede menos, en absoluto, de partir de esta distinción, la más radical de todas las del ser -el ser *como conciencia* y el ser como ser que se “*da a conocer*” en la conciencia, el ser “trascendente”-, que, como se ve, sólo puede alcanzarse y apreciarse en toda su pureza mediante el método de la reducción fenomenológica”²²⁹.

La conciencia pura desemboca en el ‘reino del ser absoluto’. La reducción fenomenológica da como resultado la fundamentación de la filosofía: la captación del ser en su estatuto más absoluto y de las demás regiones del ser que dependen en su raíz de este ser absoluto. Desde esta perspectiva, la teoría de las categorías estaría situada en el lugar que le corresponde, en el que adquiere su verdadero valor.

El método fenomenológico que Husserl propone culmina con la conciencia y con el ser. Este ser es ‘trascendente’ en la conciencia. Desde luego no es el ser de la filosofía clásica que no utilizó nunca la reducción fenomenológica, al menos de manera metódica. En Santo Tomás, ya vimos que el ser es lo primero que cae en el entendimiento. Para Santo Tomás, y en esto le seguimos completamente, el ser se conoce previamente a cualquier otra cosa, cualidad, nota, etc., y también antes que un método, aunque sea la reducción fenomenológica. En Husserl percibimos dos fuentes: por una parte, está la fuente clásica de la que proceden la mayor parte de los conceptos como son el ser, las categorías, las cualidades, materia, forma, etc. y, por otro lado, la fuente moderna que aporta el método, sobre todo, la actitud crítica frente a la realidad, la cual queda anulada o en un estado de sometimiento al pensamiento. La reducción fenomenológica es el método que le permite fundir ambas fuentes

²²⁹ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, III, 2, 76, 169.

explicando un contenido clásico según un método moderno. El gran perdedor de este método, aunque no el único, es el ser real que queda reducido a ser pensado en la conciencia, aunque luego Husserl lo eleve al rango de absoluto.

Respecto a la reducción fenomenológica, también la podemos valorar desde el punto de vista de la metodología moderna. Es evidente, y Husserl lo dice en varias ocasiones, la dependencia de la fenomenología respecto de Descartes y de Kant. Ahora podemos preguntarnos, ¿aporta algo Husserl respecto Descartes o Kant? Creo que la ventaja sobre Descartes es indudable, puesto que Descartes requiere para impulsar su método la demostración de Dios como engarce de nuestro pensamiento con respecto a la realidad. En Husserl no hay necesidad de dar ese paso y no interpone ninguna demostración en su reducción fenomenológica. También añadimos que Husserl nunca trata de dar el paso de lo mental a lo real, que es lo que hemos visto imposible desde la modernidad una vez que se rechaza la demostración cartesiana. En cuanto a la realidad, Husserl es deudor de Kant quien es el primero que basa su método en nuestra incapacidad para acceder a lo real. Kant es muy riguroso en este sentido, y toda su investigación es un moverse hacia la interioridad, primero comienza en lo sensible, después en la imaginación, luego pasa al entendimiento (categorías), después al razonamiento y finalmente a la voluntad. Esta dirección es obligada desde que la realidad es un camino vedado para el pensamiento. Husserl se mueve inicialmente en este marco, que era un presupuesto indispensable en la investigación filosófica de su tiempo y país, pero consigue darse un poco de aire (de realidad) al descubrir la verdad de los fenómenos en sí mismos, cuando los analizas tal como te vienen dados. Hay que reconocer que la reducción fenomenológica, de primeras, satisface la tesis básica de Kant de la incognoscibilidad de la realidad, pero si nos fijamos con más detalle, vemos que la fenomenología no se puede realizar desde una *x* (cosa) ignota ya que haría el análisis muy difícil. Los datos proceden de la realidad y son admitidos como tales. Esta última frase también la aceptaría Kant quien no niega el conocimiento sensible, pero Husserl se abre camino a través de estos datos para acceder a la naturaleza. Esto Kant ni siquiera lo intentó. Para Husserl, el conocimiento natural es correcto salvo que se demuestre lo contrario. Creo que este cambio de actitud es de bastante importancia en la filosofía alemana, muy presionada por la influencia kantiana y hegeliana en este punto. Desde luego, Husserl es hijo de su tiempo, y la ciencia de ese momento ya había superado a (la ciencia de) Hegel en unos límites imposibles de ser salva-

dos desde presupuestos hegelianos. Husserl es crítico con la ciencia de su tiempo, no por su contenido, sino por pensar que estaba falta de fundamento, y la fenomenología viene a subsanar ese defecto. En cualquier caso, el criticismo de Husserl se reduce, al final, al ser o a la existencia. En este punto, notamos que Husserl es un empirista. El empirismo tiene un concepto muy pobre del ser porque solo descubre en ello fugacidad y contingencia. Desde luego, con estos supuestos, el ser es irrelevante. Husserl resuelve esta anomalía descubriendo en la conciencia el ser absoluto, pero por muy absoluto que sea este ser, es un ser inmanente, pensado, que no puede competir con el ser real.

Otra segunda mejora de Husserl respecto a otros métodos modernos está en su demorarse fenomenológicamente en los actos de conocer. Kant ya lo hizo con la imaginación, pero su análisis de los actos cognoscitivos se va desvaneciendo en el entendimiento y se pierde totalmente en la razón que se mueve exclusivamente en el ámbito de las demostraciones dialécticas. Husserl, en la reducción fenomenológica, pone el foco en el fenómeno, en lo dado del conocimiento. Si esto dado fuera solo el contenido sensible, el método de Husserl no hubiera tenido tanto éxito. El avance de Husserl está en detenerse también en los actos: no solo analiza lo percibido, sino también el percibir de lo percibido. Pienso que este es el gran paso dado por Husserl frente a los filósofos anteriores, y de ello ya hemos hablado con mucho detalle en el apartado 2.1.2 sobre el acto y el objeto. Ahora vamos a continuar por esta línea centrándonos en la reflexión.

2.3.2 La reflexión

La reflexión no es para Husserl una noción secundaria. “Entre las más universales peculiaridades esenciales de la esfera para las vivencias tratamos en primer lugar la *reflexión*. Lo hacemos así en gracia a su *universal* función metodológica; el método fenomenológico se mueve íntegramente en actos de la reflexión”²³⁰. La reflexión es clave en el método fenomenológico. Hemos visto en el apartado anterior que, para ejercer la reducción fenomenológica, hacen falta los fenómenos, es decir, los datos dados al conocimiento. La reflexión aparece cuando este dato dado al conocer (fenómeno) es también un acto de conocer. “Hay que hacer resaltar expresamente aún lo siguiente: *cualquier configuración operatoria de una forma a partir de otras formas tiene su ley*; en las

²³⁰ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, III, 2, 77, 172.

operaciones propiamente dichas, ésta es de tal índole que el producto puede someterse de nuevo a la misma operación. *Así, toda ley operatoria implica una ley de reiteración*²³¹. Husserl afirma como una ley de las operaciones, que estas puedan reiterarse sobre ellas mismas. Esta reiteración sobre el propio acto, realizado científicamente, da lugar al *logos* del que surge la lógica: “*Toda la fenomenología no es más que la autorreflexión científica de la subjetividad trascendental*, que primero procede de un modo directo, aun con cierta ingenuidad, pero luego medita críticamente sobre su propio *logos*; esta autorreflexión procede del *factum* a las necesidades esenciales, al *logos primordial*, del que surge todo lo “lógico”²³². Husserl pone la lógica, el *logos*, en el nivel de la subjetividad trascendental. Así se confirma la identidad de la subjetividad trascendental con la lógica primordial. Es por ello que Husserl plantea la autorreflexión como la fundamentación última de la verdad:

“Así, la última fundamentación de toda verdad es una rama de la autorreflexión universal que, practicada con radicalismo, es absoluta. Con otras palabras: es una autorreflexión que empiezo con la reducción trascendental y que me lleva a una aprehensión absoluta de mí mismo, de mi ego trascendental. (...). Luego, en el nivel superior, convertimos a la fenomenología en tema constitutivo y crítico, para conferirle la suprema dignidad de la auténtica responsabilidad que llega hasta lo radical; es natural entonces que me encuentre situado en el terreno de mi subjetividad absoluta o en el terreno de la intersubjetividad absoluta que se descubre a partir de mí mismo; (...)²³³”.

Según Husserl, la reducción fenomenológica comienza directamente con una reflexión que ejercida radicalmente me conduce a mi yo trascendental. En un segundo paso se ejerce la crítica sobre la propia fenomenología, poniéndola dentro de la subjetividad absoluta. El radicalismo de esta autorreflexión trata de eliminar todo tipo de prejuicios o supuestos:

“El *radicalismo de esta autorreflexión filosófica*, que en todo ente dado ve un índice intencional para un sistema de operaciones constitutivas por descubrir, es de hecho el *radicalismo extremo en su esfuerzo por alcanzar la carencia de prejuicios*. Para él, todo ente previamente existente, con evidencia directa, tiene validez de “prejuicio”. Un mundo

²³¹ Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, I, 1, 13, 55.

²³² Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, II, 7, 104, 283.

²³³ Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, II, 7, 104, 284-285.

previamente existente, una esfera de ser ideal previamente existente, como el reino de los números: éstos son “prejuicios” que provienen de la evidencia natural, aunque no lo son en un sentido peyorativo. Precisan de una crítica y fundamentación trascendentales, conforme a la idea de un conocimiento absolutamente fundado que pudiera brindar un saber y una ciencia rigurosos; (...)”²³⁴.

Este radicalismo no solo excluye el mundo natural, sino también el mundo de los números, los cuales parecen naturalmente inapelables. Husserl desconfía de la ‘evidencia natural’ porque no es en esta evidencia donde se encuentra la verdad absoluta. En cambio, una vez ganado este fundamento por medio de la fenomenología es posible extender esta verdad a las distintas regiones del ser.

La reflexión que Husserl ejerce no se reduce al campo de la subjetividad trascendental o de lo más primordial. También la encontramos en regiones más específicas:

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

En *primer término*, la distinción entre vivencias posicionales en que lo puesto *se da originariamente* y aquellas en que no se da de esta manera, o sea, entre *actos de “percibir”*, de *“ver” -en un sentido muy amplio-* y actos de *no “percibir”*”²³⁵.

La conciencia racional es una comprobación de ciertos actos, en este caso, de las ‘vivencias posicionales’, es decir, de aquellas vivencias que tienen que ver con la existencia o no (actos de ‘percibir’ o de ‘no percibir’). Otro ejemplo de región específica lo encontramos en la significación:

“Naturalmente, el tránsito posible del juicio (objetividad mencionada, simplemente) a la mención del juicio (objetividad mencionada en cuanto tal) puede repetirse en cualesquiera niveles. Es un *proceso reiterativo* de reflexión posible y de constante cambio de actitud. Pero resulta evidente que nos remitimos así a una *distinción última entre objetividades que son entidades mencionadas y objetividades que no lo son*. Justamente por ello

²³⁴ Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, II, 7, 104, 286.

²³⁵ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, IV, 2, 136, 325.

hablamos de distintas regiones dentro de la región universal formal “objetividad en general”. Todas las entidades mencionadas de nivel superior forman parte, por cierto, de la región de las entidades mencionadas o “*menciones*”. En lugar de “mención”, podemos decir también “*sentido*”, y, desde el punto de vista de los enunciados, también podemos hablar de “*significaciones*”. Preguntar por la significación o sentido de un enunciado y esclarecer este sentido, no es patentemente otra cosa que transitar de la actitud que juzga y enuncia directamente y en la que sólo “tenemos” los objetos en cuestión, a la actitud en la que aprehendemos o ponemos las correspondientes menciones del objeto o de la situación objetiva. Así, podemos *designar también esta región como la región del sentido*. Para los juicios predicativos conclusos, hay sentidos de situaciones objetivas (situaciones objetivas mencionadas en cuanto tales); para los objetos-sustratos, sentidos objetivos en sentido estricto; para las relaciones, sentidos de relación, etcétera”²³⁶.

Husserl destaca al principio que hay un paso entre el juicio y la objetividad del juicio que se realiza por un proceso reflexivo que puede ser reiterativo (subiendo a niveles superiores). Al final encontramos objetividades últimas que categorizan todas las reflexiones previas. Este texto nos ha parecido de gran valor porque Husserl detecta las objetividades últimas del sentido y de las significaciones (estudiadas en el anterior apartado), ambas en paralelo, como independientes entre sí, a las que luego dota con un espacio o región. Otro ejemplo de uso particular de la reflexión lo encontramos en la inmanencia:

“Sólo por medio de actos de *experiencia* reflexiva sabemos algo de las corrientes de las vivencias y de la necesaria referencia de ellas al yo puro, o sea, de que es un campo de libre llevar a cabo *cogitaciones* de uno y el mismo yo puro; (...).

Así, aprehendemos, por ejemplo, la *legitimidad absoluta* de la reflexión percipiente inmanente, esto es, de la percepción inmanente pura y simple, en punto a aquello que se da durante su curso en forma realmente originaria; igualmente la *legitimidad absoluta de la retención inmanente* por respecto a aquello de que en ella se tiene conciencia con el carácter de lo “todavía” vivo y que ha sido “hace un momento”, pero sólo hasta donde alcanza el contenido de lo que tiene este carácter”²³⁷.

²³⁶ Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, I, 5, 48, 138.

²³⁷ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, III, 2, 78, 179.

La legitimación, la legalidad son términos de raíz kantiana. Legalizar en la filosofía moderna es confirmar que algo es verdadero porque ha pasado la criba de la crítica. En Kant, la física y la matemática eran legales, mientras que la metafísica no pasó la prueba de legitimación y dejó de ser una ciencia para convertirse en un saber más como tantos otros, sin posesión de la certeza de la que gozan las ciencias. En la experiencia reflexiva se legalizan los datos inmanentes, los cuales solo pueden ser conocidos como tales en la reflexión.

Volviendo a la reflexión en su carácter más primario, Husserl distingue la reflexión natural de la reflexión fenomenológica:

“Para mayor claridad hay que añadir, empero, que necesitamos distinguir entre el percibir, el recordar, el predicar, el valorar, el proponerse fines y demás actos de aprehensión *«directamente»* llevados a cabo y los actos de *reflexión* en que, como en actos de aprehensión de un nuevo grado, se nos franquean justamente aquellos actos «directos». Percibiendo directamente, aprehendemos v. gr. la casa y no el percibir mismo. Sólo en la reflexión nos «dirigimos» a este mismo y a su estar dirigido perceptivamente a la casa. En la *reflexión natural* de la vida diaria, pero también de la ciencia psicológica (esto es, de la experiencia psicológica de las vivencias psíquicas propias), nos hallamos en el terreno del mundo dado como real, como cuando en la vida diaria decimos «veo allí una casa» o «me acuerdo de haber oído esta melodía», etcétera. En la *reflexión fenomenológico-trascendental* salimos de este terreno por medio de la universal ἐποχή practicada respecto de la existencia o no existencia del mundo. La experiencia así modificada, la *experiencia trascendental*, consiste, podemos decir, en que nos fijamos en el *cogito* reducido trascendentalmente en el caso dado, y lo describimos, pero sin que en cuanto sujetos que reflexionamos, llevemos simultáneamente a cabo la posición natural de la realidad que encierra en sí la primitiva percepción directamente llevada a cabo, o el *cogito* que sea, o que había llevado a cabo en efecto el yo al vivir el mundo directamente. Con esto surge, ciertamente en el lugar de la vivencia primitiva, otra esencialmente distinta, por lo que hay que decir que la reflexión *altera* la vivencia primitiva”²³⁸.

La reflexión natural o psicológica es la que realizamos habitualmente al ver una casa, y darnos cuenta que estamos viendo una casa. Este ‘darnos cuenta’ lo realizamos a través de una reflexión, pero esta reflexión no tiene

²³⁸ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, II, 15, 81.

nada que ver con la fenomenológica. La reflexión natural sin más no nos pone en la región de la pura verdad. Para dar el salto es necesaria una reflexión fenomenológica que requiere del ejercicio de la reducción trascendental. Con esta reducción, sucede lo que Husserl llama una modificación de la conciencia que la distingue de la conciencia natural²³⁹. La reflexión trascendental ‘altera la vivencia primitiva’ para convertirla en una ‘experiencia trascendental’²⁴⁰.

Husserl, por otra parte, admite una repetición infinita de reflexiones:

“Toda vivencia que no está ante la mirada puede convertirse, de acuerdo con una posibilidad ideal, en “vista”, dirigiéndose a ella una reflexión del yo, con la que se convierte en objeto *para* el yo. Lo mismo pasa con las posibles miradas del yo a los ingredientes de la vivencia y a sus componentes intencionales (a aquello *de que* son eventualmente conciencia), pero las reflexiones son a su vez vivencias y pueden en cuanto tales tornarse sustratos de nuevas reflexiones y así *in infinitum*, con universalidad de principio.

La vivencia vivida realmente en cada paso se da, al caer bajo la mirada reflexiva, *como* realmente vivida, como existiendo “ahora”; pero no sólo esto: se da también como habiendo existido hace un momento, y en tanto no era mirada, justo como tal, como no habiendo sido reflejada”²⁴¹.

²³⁹ Husserl afirma que la modificación de los actos depende de la conciencia: “La conciencia originaria” es una conciencia de la fuente primigenia, de la que brotan las múltiples modificaciones de actos, todos los cuales “coinciden” con la conciencia originaria y “creen” lo mismo, son conciencia entitativa de ella y encuentran en ella su cumplimiento”. Husserl, *Experiencia y juicio*, Anexo I, 428. Los actos modificados son los diversos actos que se pueden aplicar sobre un contenido: percibir, afirmar, dudar, desear, etc. No pienso que en Husserl la modificación de la conciencia tenga su equivalencia en los actos modificados.

²⁴⁰ Esto lo dice Husserl con otras palabras que me parecen más sencillas y claras: “Pero esto es cierto apodóticamente si en la reflexión no tengo en cuenta la experiencia ingenua de estas cosas, de este mundo, y si a cada momento puedo sostener reflexivamente que «yo percibo esto y aquello, y lo percibo en este o aquel modo de aparecer». Tal reflexionar es un percibir nuevo, una percepción de las percepciones de la cosa y sus contenidos. Si designamos una percepción como percepción natural o percepción mundana en general, entonces la nueva percepción reflexiva puede ser designada como percepción fenomenológica, o también como percepción egológica; en ella está el objeto del «fenómeno» de la percepción «casa», el fenómeno de la percepción «mesa», etcétera, o bien, este *ego cogito*, este «yo percibo esta casa, esta mesa, etcétera». Dicha percepción fenomenológica es absolutamente irrevocable: (...)”. Husserl, *Las conferencias de Londres*, I, 34.

²⁴¹ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, III, 2, 77, 172-173.

Husserl plantea la sucesiva reflexión porque cada reflexión es también una vivencia y, como tal, capaz de caer nuevamente bajo la reflexión. Esta repetición reiterada (de la reflexión) tiene su riesgo porque siempre sobrevuela el peligro de la regresión al infinito, que es el paso en falso de una reiterada generalización que se dispara infinitamente al poner un objeto general al mismo nivel que los casos a los que apunta. Husserl trata de esquivar este problema ciñéndose a la reflexión de las vivencias reales que como tales no son repeticiones unas de otras por tratarse de vivencias, sino actos psíquicos diferentes. Esta repetición de la reflexión y la modificación que provoca cada reflexión da lugar a diferentes niveles:

“Hay que ponerse aquí en claro ante todo que *toda clase de “reflexión”* tiene el carácter de una *modificación de la conciencia* y de una modificación que en principio puede experimentar *toda conciencia*.

La vivencia previamente dada puede tener ya ella misma el carácter de una conciencia refleja de algo, de suerte que la modificación sea de un grado superior; pero en último término nos remontamos a vivencias absolutamente no reflejadas y a los posibles datos, ingredientes o intencionales, de ellas. Hay una ley esencial que dice que *toda vivencia* puede trasponerse en modificaciones reflexivas y en diversas direcciones, (...)”²⁴².

Las modificaciones de la conciencia en cada reflexión hacen que la base de la siguiente reflexión sea diferente, además en un nivel superior. De hecho, las reflexiones pueden ser realizadas en varias direcciones. Husserl está cerca de algo que para nosotros es de gran importancia, los hábitos mentales, aunque no termina de descubrirlos. Ya la denominación de reflexión, o peor aún autorreflexión, manifiesta una gran dificultad. Los hábitos no son actos de conocimiento autorreflexivos. La intencionalidad del conocimiento no se curva hacia sí misma²⁴³. Los hábitos difieren de la reflexión en que son actos distintos que iluminan otros actos de conocer. Para Husserl hay una dificultad en admitir los hábitos porque no termina de perfilar totalmente los actos cognoscitivos,

²⁴² Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, III, 2, 78, 176.

²⁴³ Un error que vemos en Husserl respecto a la conciencia es incluir la intencionalidad en ella: “Las vivencias de la conciencia llámanse también *intencionales*, pero a condición de que el término de intencionalidad no signifique otra cosa que esta propiedad fundamental y universal de la conciencia, consistente en ser esta conciencia *de algo*, en llevar la conciencia en sí, en cuanto *cogito*, su *cogitatum*”. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, II, 14, 80. Nosotros proponemos que la intencionalidad debe ser admitida solo en los actos que conocen por mediación de imágenes.

aunque, después de todo lo que hemos visto, los haya estado investigando desde diversos ángulos y con mucho detalle. Advierto en Husserl una cierta generalización sobre los actos de la que no es capaz de librarse. Tal vez tampoco ayude a descubrir los hábitos, que sostuviera la existencia de una región ideal pura por encima de los actos de conocer. Este es un presupuesto, o supuesto, que Husserl nunca estuvo dispuesto a ponerlo entre paréntesis, aunque sea claro que esta suposición no es necesaria para la reducción trascendental en sí misma. Desde nuestra posición, rechazamos esa región ideal previa a todo conocimiento por innecesaria. Esta tesis conculca que el conocimiento se haga siempre en acto. Lo ideal no es algo previo al conocimiento, sino que está en el propio pensamiento. La reflexión en Husserl, el hábito para nosotros, es el acto que permite descubrir los rasgos ideales del pensar. También decimos que la caracterización de la modificación de la conciencia que propone Husserl no es correcta. La modificación de la conciencia ya supone un estado previo de conciencia, pero el acto de conocer primitivo no es en sí una conciencia que luego es modificada por una reflexión posterior. El hábito, conocimiento del propio acto, es la conciencia, no una modificación de la conciencia²⁴⁴. Husserl introduce la modificación de la conciencia para distinguir la reflexión natural de la fenomenológica. Esta modificación evita que la reflexión reiterada sobre la anterior reflexión no sea un acto en el que se repita la reflexión previa. Si la reflexión implica una modificación, la reflexión posterior es siempre sobre un acto nuevo, el anterior, pero con una modificación. Personalmente no acepto la modificación porque el hábito da lugar a una mayor novedad que lo que implica la modificación. Esto último, de alguna manera lo ve Husserl, aunque no llega a expresarlo con suficiente claridad.

No obstante, insisto en la proximidad de la reflexión en Husserl a nuestro planteamiento del hábito. “Si llevamos a cabo el acto y vivimos, por decirlo así, en él, mentamos naturalmente su objeto y no su significación. Cuando, por ejemplo, hacemos un enunciado, juzgamos sobre la cosa en cuestión y no sobre la significación de la proposición enunciativa, no sobre el juicio en sentido lógico. Este no se nos hace objetivo hasta que verificamos un acto mental reflexivo, en el cual no sólo reportamos la vista sobre el enunciado llevado a cabo,

²⁴⁴ Polo afirma la conciencia como un hábito muy especial: es el primer hábito y su tema es el propio acto (conocer como conozco). Por otra parte, Polo rechaza la reflexión como un acto que vuelve sobre sí. Para más información se puede ver la lección décima del tomo II del *CTC*.

sino que ejecutamos la necesaria abstracción (o mejor dicho ideación)”²⁴⁵. ‘Si llevamos a cabo el acto y vivimos en él’, me parece una buena definición de hábito, vivir en un acto; entonces tiene lugar el cambio de atención, se deja de lado el significado para enfocar el objeto. Aquí el lenguaje se hace muy difícil porque en la vida ordinaria solo nos detenemos en los contenidos de los actos cognoscitivos, no en los propios actos, y no hay un lenguaje definido para describir estos aspectos. Husserl luego vuelve a considerar el ‘acto mental reflexivo’ que es llevado a cabo como una abstracción (o ideación). Claramente la reflexión no es una abstracción pero es un acto, que es lo que se quiere designar con abstracción. El uso del término abstracción es utilizado a falta de términos mejores; no recuerdo que Husserl haya empleado el término de hábito aunque esta noción ya fuese usada por Brentano. Tampoco se mejora con el término ideación, pero, en cualquier caso, y a pesar de sus deficiencias, observo en Husserl una aproximación a la noción de hábito como acto cognoscitivo que conoce un acto.

2.3.3 El objeto y la objetividad

En este apartado expondremos dos elementos centrales de la reducción fenomenológica: el objeto y la objetividad. El objeto ya ha aparecido en el apartado 2.1.2 sobre el acto y el objeto, y la objetividad en el anterior apartado sobre la reflexión. En ese apartado vimos que la reflexión es una vuelta hacia sí, pero ¿qué es lo que se ve en la reflexión?

“Toda percepción de una cosa tiene, así, un halo de *intuiciones de fondo* (o de simples visiones de fondo, en el caso de que se admita que en el intuir empieza el estar vuelto hacia las cosas), y también esto es una “*vivencia de conciencia*”, o más brevemente, “conciencia”, y conciencia “*de*”, todo aquello que hay de hecho en el “fondo” objetivo simultáneamente visto. (...). Se habla exclusivamente del halo de conciencia inherente a la esencia de una percepción llevada a cabo en el modo del “estar vuelto al objeto”, (...)”²⁴⁶.

Para Husserl, la vivencia de la conciencia no es meramente una conciencia, sino una ‘conciencia de’. Esto podría ser admitido fácilmente si uno añade

²⁴⁵ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento, I, 3, 34, 290.

²⁴⁶ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, II, 2, 35, 79-80.

‘conciencia de sí’ o ‘conciencia del propio acto’. Sin embargo, Husserl no menciona ninguno de estos, sino el objeto. La conciencia es un ‘volver hacia el objeto’. Esto es un poco enigmático porque el objeto real es justo lo que se deja de lado al ejercer la conciencia. Entonces, ¿qué es este objeto al que se vuelve en la conciencia? El objeto es lo conocido por el acto, pero ahora despegado del objeto real. ¿Era este el propósito de la reducción fenomenológica? Desde luego se trata de una de las dos posibles direcciones de este método: el otro elemento es el acto. El ‘objeto’ es, por otra parte, el que estudiamos en Hegel, en el apartado 3.1 del capítulo 7 del primer volumen sobre el comienzo, acerca de la conciencia sensible. “Si digo *esto*, el oyente sabe por lo menos que se ha indicado algo. (Lo mismo en otras expresiones esencialmente ocasionales. Si digo *aquí*, tratase de «algo» situado en mi alrededor próximo o lejano, etcétera.) Por otra parte, el verdadero objetivo de la expresión no reside en este universal, sino en la intención directa hacia el objeto respectivo. A él y a su plenitud de contenido se dirige la vista; y aquellas universalidades vacías no contribuyen nada o poco más que nada a su determinación”²⁴⁷. Este texto muestra cierta semejanza con los textos de Hegel que presentamos al hablar de la conciencia sensible. Me parece notar que Husserl está palpando el objeto tal como lo hizo Hegel en su día. Una consecuencia, podemos decir directa, es que el objeto es lo que está frente al conocer:

“Pues bien, cuando llevamos a cabo un acto de conocimiento, o como prefiero expresarme, cuando vivimos en él, estamos «ocupados con lo objetivo» de que hace mención y posición cognoscitiva; y si es un conocimiento en sentido estricto, esto es, si juzgamos con evidencia, lo objetivo nos es *dado* originariamente. La situación objetiva no se halla entonces frente a nosotros de un modo meramente presunto, sino que está realmente ante nuestros ojos, y en ella el objeto mismo como lo que es, o sea, exactamente tal como es mentado en este conocimiento y no de otra manera: como sede de estas propiedades, como miembro de estas relaciones, etc. No tiene presunta, sino realmente, tal naturaleza y *como* dotado realmente de tal naturaleza está dado a nuestro conocimiento”²⁴⁸.

El objeto está en frente del conocer. Esto también puede parecer obvio porque el objeto real también está frente al conocer. Sí, efectivamente, pero esta oposición de la que habla Husserl es dentro del mismo acto de conocer.

²⁴⁷ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, VI, 1, 5, 615.

²⁴⁸ Husserl, *Investigaciones lógicas* 1, Prolegómenos a la lógica pura, 11, 62, 192.

Ahora no decimos que el objeto real está en frente del acto de conocer, sino lo conocido como tal, en su estatuto de conocido, no de cosa real. Esta distinción dentro del acto, acto y objeto, permite entender lo conocido como ‘lo dado’²⁴⁹. ¿Lo dado por quién? Por el propio acto de conocer. Husserl es plenamente consciente del estatuto del objeto, por eso trata de describir su naturaleza, lo que realmente es. “*La objetivación* es, pues, siempre una *función activa del yo*, un tener conciencia, activamente creyente, del algo de que se es consciente; y esto es uno, es continuamente el *mismo* a través de la extensión continua de la conciencia en su duración. (...). Precisamente esta identidad como correlato de una identificación que ha de realizarse al repetirla en forma abiertamente infinita y libre, constituye el *concepto estricto del objeto*”²⁵⁰. La objetivación, una función dependiente del yo, es la misma continuamente mientras dura. Esto le lleva a dar una ‘definición estricta del objeto’ como dicha identidad que se da en la repetición de actos. No creo que sea correcta esta identidad de la que habla Husserl porque parece ser una unificación de diferentes objetos y los objetos no se unifican entre sí.

Husserl, acabamos de ver, distingue nítidamente el objeto como lo conocido (en el plano mental) del conocer. Este objeto, sin embargo, no es único, sino que hay una pluralidad de ellos. “Así, pues, el lugar sistemático de su discusión sería *la teoría pura (apriorística) de los objetos como tales*, teoría en la cual son tratadas las ideas pertenecientes a la *categoría de objeto*, como el todo y la parte, el sujeto y la propiedad, el individuo y la especie, el género y la especie, la relación y la colección, la unidad, el número, la serie, el número ordinal, la magnitud, etc., como también las verdades *a priori* que se refieren a estas ideas”²⁵¹. Husserl una vez más desarrolla una teoría del objeto donde incluye muchos elementos. La categoría del objeto contiene demasiadas cosas heterogéneas: todo, sujeto, relación, etc., lo cual conlleva una cierta generalización. “Están, pues, sometidas a *principios*, por virtud de los cuales las investigaciones fenomenológicas no se pierden en descripciones inconexas, sino que se organizan según razones esenciales. *Todo objeto, en general* (incluso todo objeto inmanente), significa una *estructura regular del ego transcendental*”²⁵².

²⁴⁹ Lo dado, para Polo, es una nota de los objetos como se puede ver en la lección tercera del tomo II del *CTC*.

²⁵⁰ Husserl, *Experiencia y juicio*, Introducción, 13, 66.

²⁵¹ Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, III, Introducción, 385.

²⁵² Husserl, *Meditaciones cartesianas*, II, 22, 103.

Aquí es indudable el uso de la generalización para el análisis del objeto en la que se describe como una estructura regular. Para nosotros, esto es un error porque la generalización es solo un tipo de acto, y la distinción acto-objeto es previa a la generalización.

Volviendo a la pluralidad de objetos, hay uno que tiene especial importancia para Husserl.

“Pero a la vez observamos que “*objeto*” es un término para designar muchas clases de entidades, bien que relacionadas entre sí, por ejemplo, “cosa”, “propiedad”, “relación”, “conjunto”, “orden”, etc., que patentemente no son equivalentes unas a otras, sino que en cada caso remiten a una forma de objetividad que tiene, por decirlo así, el privilegio de representar la *objetividad prístina*, por respecto a la cual se presentan todas las demás en cierto modo como meras variantes. En nuestro ejemplo tiene este privilegio, naturalmente, la *cosa misma*, frente a las propiedades, relaciones, etc., de la cosa”²⁵³.

Los objetos, la pluralidad de ellos, tienen una ‘objetividad prístina’, es decir, una esencia que comparten todos los objetos que, para Husserl, viene dado principalmente en el objeto cosa. “Objeto es en el sentido de ella, toda cosa y cada cosa, y sobre esto pueden sentarse verdades justo infinitamente múltiples que se distribuyen por las muchas disciplinas de la *mathesis*”²⁵⁴. El objeto es la cosa, según Husserl. Me cuesta entender por qué Husserl identifica el objeto con la cosa cuando ha visto el objeto independiente de la realidad con tanta claridad. Desde luego, no hay que pensar que la cosa sea la ‘cosa real’. Se trata de un concepto, pero identificar el objeto con un concepto es, desde nuestro punto de vista, un retroceso. El objeto es previo a todo concepto. Husserl, no obstante, tiene sus motivos:

“¿*Qué entra*, pues, supuesto todo esto, *en los ingredientes concretos de la percepción misma como cogitatio*? No la cosa física, como de suyo se comprende, esta cosa totalmente trascendente -trascendente frente al “mundo de la apariencia” entero. (...). Se trata ahora de lograr una visión más profunda de la *forma en que lo trascendente está en relación con la conciencia*, que es conciencia de ello; de la forma en que se debe entender esta relación entre ambos términos, que tiene su misterio.

²⁵³ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, I, 1, 10, 32.

²⁵⁴ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, I, 1, 10, 34.

(...).

Con necesidad esencial corresponde a la conciencia empírica, “omnilateral”, que se confirma a sí misma en una unidad continuada, de la misma cosa, un complicado sistema de multiplicidades continuas de apariencias, matices y escorzos, en las cuales se matizan o escorzan en continuidades bien determinadas todos los factores objetivos que caen dentro del campo de la percepción con el carácter de lo que se da en su propia persona. Toda determinación tiene su sistema de matices y escorzos, y de cada una hay que decir, como de la cosa entera, que para la conciencia que la aprehende, uniendo sintéticamente el recuerdo y la nueva percepción, está ahí como siendo la misma; a pesar de la interrupción en el curso continuo de la percepción actual.

(...). Mientras que la cosa es la unidad intencional, lo idénticamente uno de que se tiene conciencia en el fluir continuo y regulado de las multiplicidades de la percepción que pasan unas a otras, tienen estas mismas constantemente su *determinado contenido descriptivo*, que está *esencialmente* coordinado con aquella unidad”²⁵⁵.

Husserl, como anunciábamos, rechaza que la cosa pueda tener alguna connotación real; tal vez estamos hablando de la cosa ignota que propone Kant. En cualquier caso, Husserl descubre en esta noción (la cosa) un papel clave como unificador de los diferentes escorzos (percepciones desde distintos ángulos) que proporcionan la unidad de lo conocido. Al final afirma que ‘la cosa es la unidad intencional’. Husserl, desde nuestro punto de vista, le da una función excesiva a la noción de cosa. Esta identidad (cosa-objeto) se complica al equiparar la intencionalidad con la conciencia. “La intencionalidad es lo que caracteriza la *conciencia* en su pleno sentido y lo que autoriza para designar a la vez la corriente entera de las vivencias como corriente de conciencia y como unidad de *una* conciencia”²⁵⁶. La intencionalidad ya proporciona la unidad que requiere la conciencia, pero ¿podemos decir que la intencionalidad sea la cosa?, ¿o la cosa sea la conciencia? Desde mi punto de vista no. Husserl no se da cuenta que realmente está analizando la intencionalidad según la sustancia, lo que proporciona sustrato a las diferentes cualidades o percepciones; pero el conocimiento no se reduce exclusivamente al conocimiento de la sustancia, o de la cosa con terminología de Husserl. La cosa viene a ser un unificador, pero

²⁵⁵ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, II, 2, 41, 91-93.

²⁵⁶ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, III, 2, 84, 198.

como unificador es insuficiente para describir el objeto en su máxima amplitud.

Desplazándonos ahora hacia la objetividad:

“Hasta ahora hemos considerado la expresión llena de sentido como una vivencia concreta. En vez de los dos factores: el fenómeno de la expresión y las vivencias de dar sentido (y respectivamente de cumplir el sentido), vamos a considerar ahora lo que en cierto modo está dado «en» ellos: la expresión misma, su sentido y la objetividad correspondiente. Hacemos, pues, un giro que, apartándose de la relación real entre los actos, se vuelve hacia la relación ideal de sus objetos (y respectivamente de sus contenidos). La consideración subjetiva deja el paso a la objetiva”²⁵⁷.

En este caso, la aproximación se hace desde la expresión y el sentido; apartando nuestra atención de los actos, descubrimos entre otros la objetividad. Esta objetividad es dividida en sustratos y objetividades sintácticas: “De acuerdo con esto, se divide la región formal objetividad en general en sustratos últimos y objetividades sintácticas. A estas últimas las llamamos *derivados sintácticos* de los correspondientes sustratos, en los cuales entran también todos los “individuos”, como veremos en seguida. Cuando hablamos de una propiedad individual, de una relación individual, etc., se llaman éstas objetos derivados en gracia, naturalmente, a los sustratos de que derivan”²⁵⁸. Comprobamos una vez más el uso de la generalización al dividir la ‘objetividad en general’ en dos grupos, como también se observa en el siguiente texto: “Una nota generalísima queda, empero, como la válida para toda modalidad de la conciencia: el ser conciencia de algo. Este algo, el «objeto intencional en cuanto tal» de todo acto de conciencia, (...)”²⁵⁹. La ‘nota generalísima del objeto intencional’ (ser conciencia de) es un claro ejemplo de la mononota cartesiana²⁶⁰ donde, por otra parte, echamos en falta el carácter sensible de la descripción del objeto intencional. Husserl llega a hacer un análisis del objeto con diversos elementos de la teoría de la generalización:

“La aprehensión del “objeto en general” —todavía enteramente sin determinar ni conocer— trae pues consigo ya un momento de lo conocido,

²⁵⁷ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento, I, 1, 11, 246.

²⁵⁸ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, I, 1, 11, 36.

²⁵⁹ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, II, 17, 89.

²⁶⁰ Ver el apartado 2.3 del capítulo 6 del primer volumen sobre las mononotas.

precisamente como de un algo que “es de alguna manera”, que es explicable y que puede ser conocido de acuerdo con lo que es; (...).

Más aún: a la conciencia desarrollada se le pre-señala de antemano no sólo la aprehensión general en cuanto “objeto”, en cuanto “lo explicable en general”, sino también una determinada tipificación de todos los objetos. Con cada objeto de una nueva especie (genéticamente hablando) que se constituye por primera vez, está pre-señalado permanentemente un nuevo tipo de objeto, de acuerdo con el cual se aprehenden de antemano otros objetos que le son parecidos. De este modo, nuestro mundo en torno pre-dado está “pre-dado” ya como un mundo multiforme, está formado de acuerdo con sus categorías regionales y tipificado de acuerdo con múltiples géneros particulares, especies, etcétera”²⁶¹.

Los objetos se pueden tipificar en categorías regionales según sus géneros y especies. La nomenclatura clásica de género y especie reaparece en el análisis del objeto en general. No dudo que se pueda hablar del objeto en general, o de sus rasgos más generales, pero en este caso ya no estamos viendo el objeto en sí mismo, sino el objeto como supuesto. En este estatuto no conviene deducir propiedades del objeto porque no nos estamos refiriendo a ello directamente. Otro texto en el que la objetividad es obtenida por medio de la generalización: “Sólo la aprehensión en la forma de la generalidad hace posible la separación del aquí y ahora de la situación experiencial, que se halla implícita en el concepto de la *objetividad* del pensar. De este modo, nos las habemos aquí efectivamente con el nivel supremo de la actividad lógica”²⁶². Aquí el error es más grave porque identifica la reflexión con la aprehensión generalizadora. Para nosotros, lejos de ser una abstracción, la reflexión debe ser reconducida al hábito mental que nos eleva dentro de la teoría del conocimiento y, desde luego, no nos lleva al ‘nivel supremo de la lógica’ entendida como leyes del pensamiento.

Dejando a un lado la generalización en la objetividad, Husserl distingue en las operaciones un elemento previo: “Esta operación del conocimiento es una actuación *sobre* los objetos pre-dados, pero de manera muy diversa a la actividad meramente receptiva de la aprehensión, de la explicación y de la contemplación relacionante. Su resultado es la posesión de conocimiento. En el concepto estricto del objeto como objeto de conocimiento se implica que es

²⁶¹ Husserl, *Experiencia y juicio*, Introducción, 8, 40.

²⁶² Husserl, *Experiencia y juicio*, III, 80, 351-352.

algo idéntico e identificable por encima del tiempo de su estar dado [*Gegebenheit*] intuitivo (...)”²⁶³. La operación cognoscitiva es una actuación sobre objetos pre-dados. Estos objetos son luego poseídos en el conocimiento. Hay otro texto donde Husserl explica un poco más estos objetos pre-dados:

“Las objetividades del entendimiento son totalidades de un nivel superior y por ende, como se señalará todavía, objetos de una región propia. Pertenece a la esencia de todo objeto el que sea *perceptible* en el más amplio sentido, es decir, que sea aprehensible *originaliter* en cuanto él mismo y aprehensible como algo explicable. Toda aprehensión activa de un objeto presupone que está *pre-dado*. Los objetos de la receptividad están pre-dados en pasividad originaria con estructuras de la asociación, la afección, etcétera. Su aprehensión es un nivel inferior de actividad, una mera recepción del sentido originario pasivamente preconstituido. En cambio, las objetividades del entendimiento no se pueden aprehender jamás originariamente en una mera recepción; no están preconstituidas en pura pasividad —al menos no originariamente (aun tendremos que hablar de la pasividad secundaria)—, sino preconstituidas en la espontaneidad predicativa. *El modo de su estar pre-dado originario es su producción en la actividad predicativa del yo* en cuanto operación espontánea.

A lo anterior se agrega la siguiente diferencia, que nos lleva a mayor profundidad: aun cuando ambas objetividades se constituyan en un proceso temporal y sólo a su término estén ahí cabalmente constituidas, sin embargo, en cierto modo el objeto de la percepción está ahí de antemano y de un solo golpe; desde luego, con cada nueva representación se enriquece el modo como está dado, pero el desarrollo de las multiplicidades fenoménicas se puede interrumpir en cualquier instante y, sin embargo, tenemos ya siempre un objeto, aunque quizá todavía no “desde todos los lados” y en su máxima plenitud posible. Lo que el *yo produce* aquí en su actividad son precisamente *sólo las representaciones del objeto, mas no el objeto mismo*, (...)”²⁶⁴.

Husserl establece dos niveles en el conocimiento: uno superior del entendimiento con su región propia; este nivel es puramente activo. Por otra parte, hay un nivel inferior que se caracteriza por ser pasivo. Es en este segundo nivel inferior donde se encuentran los objetos pre-dados. Estos objetos son la base

²⁶³ Husserl, *Experiencia y juicio*, II, 1, 47, 218.

²⁶⁴ Husserl, *Experiencia y juicio*, II, 2, 63, 275-276.

pasiva sobre la que actúan las aprehensiones del nivel superior, y se encuentran en el nivel de la imaginación. Husserl además afirma que son un producto de la actividad espontánea del yo. Luego, Husserl distingue la unidad del objeto de la pluralidad de imágenes que lo componen. Estas imágenes son ‘las representaciones del objeto, no el objeto mismo’. Aquí estamos tratando de la actividad-pasividad en el conocimiento. Hasta ahora, Husserl mantenía una actitud activa respecto del conocimiento que nace de la espontaneidad de la subjetividad, pero también es claro que el conocimiento incluye imágenes, muchas de las cuales nosotros solo somos meros receptores. Vemos lo que impresiona sobre nuestras retinas. Husserl detecta el carácter pasivo de estas percepciones y las califica de material previo al conocimiento, los objetos pre-dados. Estos objetos no se reducen a las percepciones sensibles, sino que también alcanzan a las imágenes de la imaginación, aunque no tengan una base sensible externa (las asociaciones, afecciones, etc.). Desde nuestra postura, no negamos el contenido representativo de las imágenes y de las percepciones sensibles, y también afirmamos que este contenido representativo está presente en el conocimiento intencional. La intencionalidad sin imagen sería un apuntar sin objetivo. No obstante, no nos parece correcto darles el nombre de objetos pre-dados. El objeto es lo conocido intencionalmente, lo apuntado (de la imagen) por la intencionalidad. Se puede decir que la imagen es previa al objeto, pero en este caso basta el nombre de imagen sin necesidad de multiplicar los términos. Husserl distingue el objeto pre-dado de la imagen porque acepta la unificación en la conciencia intencional de varios objetos: es lo que suele denominar vivencia intencional. Desde nuestro punto de vista, esta unificación de objetos en la vivencia es artificial, o no originariamente cognoscitiva. Los actos de conocer que nosotros proponemos son más simples que las vivencias intencionales de Husserl, y no necesitamos distinguir la imagen del objeto pre-dado, imagen a la que apunta directamente la intencionalidad.

Por último, hacemos unas apreciaciones sobre la objetividad con respecto al tiempo. La conciencia es, temporalmente hablando, como un ahora:

“La conciencia originaria asienta la posición temporal como un “ahora” y los pasados son pasados del mismo contenido o, más bien, del mismo individuo, que se llama contenido actual; *de acuerdo con su forma* son pasados en cuanto ahora transcurridos y *de acuerdo con el contenido* son el mismo contenido que no es *ahora*, sino que está en constante modificación. El ahora es un ahora *actual* en la conciencia originaria y es un

ahora *modificado*, pasado, en la conciencia retencional. Y sin embargo, a través de todas estas modificaciones sigue siendo el *mismo ahora* en cuanto ahora del mismo contenido, cambiando su situación relativa respecto de la conciencia originaria continuamente nueva y que adopta a la vez un modo siempre nuevo del pasado”²⁶⁵.

Podemos decir que este texto es complementario al de la nota 247 en el que se hablaba del ‘esto’ y del ‘aquí’. El elemento en el que se fija Husserl en este último texto es el del ‘ahora’. Si antes atendía al espacio, ahora lo hace en el tiempo. Desde el tiempo, la conciencia es el ‘ahora actual’, entre el pasado y el futuro, es decir, lo presente. En este ahora se produce una modificación en la conciencia retencional. Lo pasado, por virtud del conocimiento, es modificado y convertido en ahora; y, sin embargo, sigue siendo el mismo ahora. Podemos decir que la conciencia del ahora es la presencia ya de lo presente, de lo pasado o de lo futuro. El tiempo es lo más determinante de la conciencia. “La conciencia del tiempo representa la sede originaria de la constitución de la unidad de identidad en general. Pero es sólo una conciencia que establece una forma general. La constitución del tiempo sólo logra establecer una forma universal de orden de la sucesión y una forma de la coexistencia de todos los datos inmanentes”²⁶⁶. La conciencia del tiempo es ‘la sede de la unidad de la identidad en general’. Más adelante ya veremos como articula Husserl el tiempo en la conciencia. Por ahora, podemos afirmar que este ‘ahora’ del que habla Husserl es la presencia vista desde el tiempo. Husserl analiza la objetividad desde diversos ángulos y va obteniendo diversos rasgos de esta noción; luego trata de generalizar estos descubrimientos y los pierde dentro de unas suposiciones generalizantes.

2.3.4 La cuestión del comienzo

El comienzo es un elemento de gran importancia en la filosofía moderna porque la búsqueda sistemática de la verdad requiere un punto de partida desde donde aplicar el método²⁶⁷: esto hace que diferentes comienzos den lugar a diversas filosofías. Husserl es un filósofo que busca la verdad absoluta, por ello también tiene su interés en el comienzo del filosofar. “La filosofía sólo

²⁶⁵ Husserl, *Experiencia y juicio*, Anexo I, 424.

²⁶⁶ Husserl, *Experiencia y juicio*, I, 1, 16, 79.

²⁶⁷ El comienzo ya fue analizado en el primer volumen en los apartados 2.1 y 3.1 sobre el comienzo en Fichte y en Hegel.

puede empezar y sólo puede desarrollarse en toda ulterior actividad filosófica como ciencia, en la actitud fenomenológico-trascendental. Justo por esto es la fenomenología descriptiva *a priori* (la trabajada realmente en estas *Ideas*), en cuanto es aquella que labra directamente el terreno trascendental, la de suyo “filosofía primera”, la del comienzo”²⁶⁸. La fenomenología es una filosofía primera porque se encuentra justo al principio del verdadero filosofar. Solo se puede filosofar verdaderamente desde la fenomenología. “(...) el no haber visto o el haberse ocultado rápidamente las enormes dificultades de un acertado comienzo, tuvo como consecuencia que hayamos tenido y tengamos muchos y siempre nuevos “sistemas” o “direcciones” filosóficas, pero no la filosofía una que tienen por base como idea todas las pretendidas filosofías. Una filosofía en trance de realización no tiene la índole de una ciencia imperfecta que va corrigiéndose a medida que sigue su camino natural”²⁶⁹. Husserl también está de acuerdo con nosotros en que diferentes comienzos desembocan en filosofías distintas. En este comienzo se juega la filosofía su ser o no ser, es decir, alcanzar la verdad. En Husserl, este comienzo crítico se da en la fenomenología. “Los problemas que emanan del comienzo y ante todo del comienzo de una fenomenología descriptiva (el comienzo del comienzo) ha podido cultivarlos largamente y trabajarlos concretamente en fragmentos instructivos para él mismo”²⁷⁰. En la fenomenología, el problema del inicio se convierte en la cuestión del comienzo del comienzo. Husserl es consciente de la dificultad de este punto porque son varios los filósofos que han intentado alcanzar la verdad absoluta y no lo han conseguido:

“Se trata, pues, de tornar cultivable, para sacar de él preciosos frutos, este infinito campo del *a priori* de la conciencia, al que nunca se había hecho justicia en su peculiaridad, más aún, el que en rigor no se había echado de ver nunca. Pero ¿cómo encontrar el justo punto de partida? De hecho, el punto de partida es aquí lo más difícil y la situación insólita. No yace el nuevo campo extendido ante nuestros ojos con abundancia de datos destacados de tal suerte que podamos echarles sencillamente mano y estar seguros de la posibilidad de hacer de ellos objetos de una ciencia, ni mucho menos, pues, seguros del método con arreglo al cual proceder en ella.

²⁶⁸ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, IV, Epílogo, 3, 381.

²⁶⁹ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, IV, Epílogo, 7, 394.

²⁷⁰ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, IV, Epílogo, 7, 394-395.

(...). Todo esfuerzo metódico parte de algo dado, todo desarrollo del método de métodos ya empleados; en general, se trata de un mero desenvolvimiento de métodos especiales que se someten al estilo previo y fijo de una metodología científica y acreditada, el cual estilo sirve de guía a la invención de otros.

Qué distinto en la fenomenología”²⁷¹.

Desgraciadamente, el punto de partida no está ahí a la vista, de tal modo que cualquiera pueda hacer uso de ello. Para Husserl, el comienzo del filosofar es lo más difícil, en lo que hay que agudizar la vista para ser capaz de dar con ello. No obstante, hay autores que ya han propuesto un comienzo, entre ellos Descartes y, de hecho, este comienzo cartesiano marca el inicio de la filosofía moderna.

“Como punto de partida tomamos la conciencia en un sentido plenario, que se ofrece inmediatamente y que designamos de la manera más sencilla por medio del *cogito* cartesiano, del “yo pienso”. Como es sabido, fue éste entendido por Descartes tan ampliamente, que abraza todo “yo percibo, yo me acuerdo, yo fantaseo, yo juzgo, siento, apetezco, quiero” y, así, todas las demás vivencias semejantes del yo, en sus innumerables y fluyentes formas especiales. Al yo mismo, al que están todas referidas, o que “en” ellas y de muy diverso modo “vive”, activo, paciente, espontáneo, receptivo o como quiera que “se conduzca”, lo dejamos por lo pronto fuera de la consideración, y esto por lo que se refiere al yo en todos sentidos”²⁷².

Husserl inicia esta búsqueda del comienzo en la conciencia, tal como ha sido propuesto por Descartes, en su ‘sentido plenario’ con todo aquello que puede ser entendido como pensamiento. Pero este comienzo es insuficiente y hace falta ahondar en ello.

“No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en punto al principio de todos los principios: que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la “intuición”, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da. Vemos con evidencia, en efecto, que ninguna teoría podría sacar su propia verdad sino de los datos

²⁷¹ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, III, 1, 63, 145-146.

²⁷² Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, II, 2, 34, 78.

originarios. Toda proposición que no hace más que dar expresión a semejantes datos, limitándose a explicitarlos por medio de significaciones fielmente ajustadas a ellos, es también realmente, como hemos dicho en las palabras iniciales de este capítulo, un *comienzo absoluto*, llamado a servir de fundamento en el genuino sentido del término, es realmente un *principium*. Pero esto es válido en singular medida de los conocimientos esenciales y generales de esta índole, a los cuales se restringe habitualmente el nombre de principio”²⁷³.

El principio de los principios no es exclusivamente el pensamiento, sino lo dado tal como se da; este comienzo se puede dar en una intuición cualquiera, e incluso en una expresión. El pensamiento no puede funcionar sin datos originarios que alimenten su actividad. Husserl designa este comienzo como absoluto, el principio en sentido genuino. Insistimos en esta tesis de Husserl que pone en el comienzo de la filosofía: ‘en toda intuición se da algo originario que es fundamento del derecho del conocimiento’. Nosotros estamos de acuerdo con esta tesis, aunque preferimos exponerla de este otro modo: todo acto de conocer conoce lo que conoce, y como tal es verdadero. Nos llama la atención este comienzo de Husserl porque es muy diferente al que vimos en el mismo Descartes, Fichte o Hegel. Descartes, por ejemplo, se cuestiona el conocer y acude a la duda para fundar el conocimiento. Fichte trata de fundamentar el primer principio con una teoría circular que se autojustifique. Hegel toma un anticipo con la conciencia sensible que luego se complica con el comienzo lógico del pensamiento. Husserl tal vez esté más cercano a Locke que busca primero la verdad en los actos cognoscitivos, pero el comienzo de Husserl tiene una dirección totalmente insospechada desde Locke.

“Empezamos nuestras meditaciones como hombres de la vida natural, representándonos, juzgando, sintiendo, queriendo *“en actitud natural”*. Lo que esto quiere decir nos lo ponemos en claro en sencillas consideraciones, que como mejor las llevamos a cabo es en primera persona.

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

²⁷³ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, I, 2, 24, 58.

figurado, lo mismo si fijo la atención especialmente en ellas, ocupándome en considerarlas, pensarlas, sentirlas, quererlas o no”²⁷⁴.

El inicio del análisis fenomenológico reside en la actitud natural ante el mundo. Husserl no solo comienza con la veracidad de la intuición, sino que se retrotrae a la actitud del hombre natural en su mirar ‘lo que está simplemente ahí’. “Son, pues, los caminos que abren una filosofía seria los que hay que someter a una reflexión consciente y cabal, y los que por ende hacían por sí mismos el camino, en la medida en que un inicio sólo puede tener lugar en el iniciador que reflexiona sobre sí mismo. Como de suyo se comprende, es el necesario punto de partida de cualquiera de estos caminos el de la actitud natural ingenua, que tiene por fundamento de ser, dado como “comprensible de suyo” (o por cuyo ser nunca se pregunta), el mundo de la experiencia”²⁷⁵. El comienzo tiene lugar en la actitud ingenua del mundo de la experiencia. Este comienzo descomplica aún más la cuestión del principio que vimos que tomaba en Fichte su carácter más dramático y difícil²⁷⁶. El *quid* de esta cuestión está, para Husserl, en mantener la actitud que cada hombre posee naturalmente. Esto se explica porque este comienzo viene acompañado por el método fenomenológico, es decir, la reducción trascendental: “Pero esto es porque ahora tomamos como resultado *nada más* aquello que podemos defender absolutamente, esto es, que hay una experiencia reflexiva apodíctica y evidente que me he asegurado metódicamente a través de esta desconexión peculiar que hemos llamado *reducción fenomenológica*. En ella he ganado un suelo de experiencias absolutamente indudables, un ámbito de seres en sí, cerrados en sí absolutamente, a saber, como objetos de la percepción pura. Esto es así aun si el mundo no existiera”²⁷⁷. Husserl simplifica la cuestión del comienzo en la filosofía porque su método se lo exige. La reducción requiere atenerse a lo dado por el pensamiento. “Yo debo sacar mis conceptos únicamente a partir de lo intuitivo y solo la descripción pura está permitida en el comienzo. De modo que tomo posesión del principio rector desde el comienzo”²⁷⁸. Una vez más, el comienzo de la fenomenología es la intuición y la descripción.

²⁷⁴ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, II, 1, 27, 64.

²⁷⁵ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, IV, Epílogo, 4, 382.

²⁷⁶ Se pueden ver los apartados 2.1 y 2.2 del primer volumen sobre el comienzo y la identidad en Fichte.

²⁷⁷ Husserl, *Las conferencias de Londres*, I, 40.

²⁷⁸ Husserl, *Las conferencias de Londres*, I, 30.

La intuición y la descripción enlaza con el *cogito* cartesiano con el que se cierra el círculo. “El comienzo es la experiencia, pura, y por decirlo así todavía muda, que se trata de obligar a que exprese puramente su sentido propio. Pero la expresión efectivamente primera es la del *ego cogito*, por ejemplo, yo percibo... esta casa, yo me acuerdo... de un cierto alboroto callejero, etcétera, y el primer resultado universal de la descripción es la distinción entre *cogito* y *cogitatum qua cogitatum*”²⁷⁹. El comienzo es la experiencia pura y su descripción es la separación del *cogito* y del *cogitatum*. El resultado es, desde la modernidad, desconcertante, al menos si lo comparamos con Descartes. Subrayo el carácter mudo del comienzo por la pureza de la experiencia. Para Polo, el hábito de la conciencia es mudo porque es previo al habla que se inicia en el hábito abstractivo²⁸⁰. Husserl además distingue en la conciencia la separación del ‘pienso’ y ‘lo pensado’. Este es un rendimiento de la reflexión cognoscitiva, para nosotros del hábito mental, que se encuentra en el cambio de actitud. Desde nuestra posición, el comienzo que propone Husserl no es exactamente la variación de la actitud natural a la fenomenológica, porque un hábito mental es un acto diferente del puro conocer algo ni es una mera reflexión sobre el propio acto. Mirando intencionalmente el propio acto cognoscitivo no podemos descubrir nada porque la iluminación de un acto no es intencional. Por ello el hábito mental es tan difícil de sacar a la luz. Husserl lo consigue porque centra su atención en el propio acto hasta que logra distinguir el pensar de lo pensado, y mantiene esta atención sin llegar a perderlo. En contra de Husserl, este comienzo, por muy bueno que sea, no conduce al saber absoluto. Husserl se queda satisfecho con este descubrimiento porque su objetivo es alcanzar la región pura de lo eidético, cosa que logra con un solo tipo de reflexión, pero nosotros no aceptamos esta región y proponemos, en cambio, la necesidad de más operaciones y de más hábitos. Nuestra actitud es más compleja que la que Husserl propone, y no pensamos que se pueda alcanzar una verdad absoluta si son infinitos el número de los actos de pensar y de sus hábitos. No obstante, esta es una cuestión difícil que requiere ser estudiada con más detalle, tanto en la teoría del conocimiento como en la antropología.

²⁷⁹ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, II, 16, 86.

²⁸⁰ Ver las lecciones undécima y duodécima del tomo II del *CTC*.

2.3.5 El tiempo en la unificación de la conciencia

Husserl tiene un planteamiento del tiempo semejante al que ya vimos en Dilthey en el apartado 5 del anterior capítulo sobre la conciencia y la presencia. Realmente, Husserl toma la conciencia de Dilthey y la amplía hasta describirla con más detalles, y con un mayor aprovechamiento por la aplicación de la reducción fenomenológica. También aquí podemos ver una cierta influencia de Brentano:

“Al pasar a la fantasía recibe ella el carácter temporal constantemente variable, de modo que el contenido parece de momento a momento cada vez más empujado hacia el trasfondo. Pero esta modificación ya no es asunto de la sensación, no es causada por el estímulo. El estímulo produce el contenido actual de la sensación. Cuando desaparece, desaparece también la sensación. Pero la sensación se torna ahora, ella misma, creadora: produce para sí misma una representación imaginativa, con contenido igual o cuasi igual, pero enriquecida por el carácter temporal. Y esta representación, a su vez, suscita otra que se vincula a ella, y así sucesivamente. Brentano llama “asociación originaria” a este acoplamiento continuo de una representación dada con una temporalmente modificada”²⁸¹.

Brentano propone la asociación originaria en la concepción del tiempo que significa la capacidad de la fantasía para ligar distintas representaciones de modo que formen una unidad. Esta asociación, y por tanto unidad, tiene un carácter temporal. Según Husserl, este descubrimiento es hecho por Brentano: “Así, la fantasía se acusa aquí como productora de una manera peculiar. Se trata del único caso en que crea verdaderamente un momento nuevo, a saber, el momento del tiempo. De tal modo hemos descubierto que el origen de las representaciones temporales se encuentra en la región de la fantasía. Hasta Brentano, los psicólogos se habían esforzado en vano por hallar la fuente auténtica de esa representación”²⁸². Brentano propone que el tiempo como facultad unificadora de nuevas representaciones reside en la fantasía. Además, Brentano también observa que las determinaciones de pasado y de futuro no se añaden a los rasgos de los objetos: “Según Brentano es preciso considerar

²⁸¹ Husserl, E., *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, Editorial Nova, Buenos Aires 1959, I, 1, 3, 59-60. En adelante, Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*.

²⁸² Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, I, 1, 3, 58.

otra peculiaridad particularmente importante dentro de la órbita de las representaciones del tiempo. Las especies temporales pasado y futuro poseen la peculiaridad de alterar los elementos de la representación sensible con la que se enlazan, en vez de determinarlos como lo hacen otros *modi* aditivos. (...). Los predicados modificadores del tiempo son, según Brentano, irreales; real es solamente la determinación ‘ahora’. (...). El ahora real se torna ahora siempre irreal”²⁸³. El pasado y el futuro no son ninguna determinación de la realidad, ninguna nota que se añada a los objetos. Husserl los llama ‘predicados modificadores del tiempo’. No añaden nada real al objeto y solo lo modifican en su temporalidad. Brentano resalta la irrealidad del pasado y del futuro frente a la realidad del ahora que continuamente se vuelve irreal.

Husserl, por su parte, distingue dos tipos de tiempo: “Muy de observar es la distinción entre este *tiempo fenomenológico*, esta forma de unidad de todas las vivencias que entran en *una* corriente de ellas (el yo puro *uno*) y el *tiempo “objetivo”*, esto es, *cósmico*”²⁸⁴. Esto es, existe el tiempo fenomenológico y el tiempo objetivo o cósmico. El tiempo objetivo es el tiempo de las cosas reales. “Así como la cosa real, el mundo real no es un dato fenomenológico, tampoco lo es el tiempo mundano, el tiempo real, el tiempo de la naturaleza, en el sentido de la ciencia natural, y también en el de la psicología en cuanto ciencia natural de lo anímico”²⁸⁵. El tiempo físico no es fenomenológico, no es lo dado ni lo considerado en las ciencias naturales y psicológicas. Husserl, por otra parte, ve en el objeto, es decir, en lo dado, la presencia de dos componentes. “La aprehensión integral del objeto contiene dos componentes: una constituye el objeto según sus determinaciones extratemporales, la otra produce el lugar temporal, el ser ahora, el haber sido, etc. El objeto, en cuanto materia temporal, en cuanto que posee el lugar temporal y la extensión temporal, en cuanto lo que dura o se transmuta, en cuanto lo que es ahora y más tarde ha sido, brota puramente de la objetivación de los contenidos aprehensivos; en el caso de los objetos sensibles, consecuentemente, de los contenidos sensibles”²⁸⁶. En el objeto, por un lado, está el contenido que es extratemporal, o sea, que no está afectado por el tiempo; la otra componente es el tiempo mismo, o la

²⁸³ Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo immanente*, I, 1, 5, 61.

²⁸⁴ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, III, 2, 81, 191.

²⁸⁵ Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo immanente*, I, Introducción, 1, 50.

²⁸⁶ Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo immanente*, I, 2, 30, 111.

materia temporal en cuanto se refiere a la duración. Este tiempo va a ser articulado por Husserl según el ahora:

“Pero también puedo fijar la atención en su modo de darse: en el modo actual del “ahora” y en cómo a este “ahora”, y en principio a todo “ahora”, se adhiere con necesaria continuidad otro nuevo y siempre nuevo, y cómo, a uno con esto, todo “ahora” actual se convierte en un “hace un momento”, y el “hace un momento” a su vez y continuamente en un siempre nuevo “hace un momento” de “hace un momento”, etc. Y así, para todo nuevo ahora adherido.

El *ahora* actual es y sigue siendo necesariamente como un punto, una *forma persistente para una materia siempre nueva*”²⁸⁷.

Husserl plantea el tiempo desde la conciencia según un continuo ahora. Es el ahora el que nos permite articular la pluralidad de horas que se suceden. De hecho, el ahora viene a ser como un punto que divide el tiempo en dos regiones (tres si se incluye el ahora). Por una parte, está el pasado: “La conciencia retencional contiene, de una manera real-inmanente, una conciencia acerca del carácter pasado del tono, es decir, un recuerdo fonético primario, y no puede descomponerse en el tono sentido y la aprehensión en cuanto recuerdo”²⁸⁸. El pasado se da en la conciencia según una retención. El tono que escuchamos retiene lo justamente acabado de escuchar. Por otro lado, está el futuro: “De modo semejante forma la fantasía la representación del futuro partiendo del pasado, a saber, en la expectativa. (...) . Lo que, en último término, atañe a la plena representación temporal, o sea la representación del tiempo infinito, es una formación de nuestro representar conceptual, tal como la serie numérica infinita, el espacio infinito, etc.”²⁸⁹. El infinito temporal se nos abre en el futuro, en la expectativa que se puede hacer desde el pasado. Para Husserl, pasado, presente y futuro están entrelazados en la unidad de la conciencia: “Esto significa que, en verdad, no oigo la melodía, sino tan sólo el tono presente individual. El que el trozo transcurrido de la melodía sea para mí objetual, se debe -según fácilmente se dirá- a la memoria; y el que, una vez llegado al tono respectivo, no presuponga, que esto es ‘todo’ se debe a la expectativa anticipadora”²⁹⁰. El objeto discurre en el tiempo (aparece sucesivamente en la

²⁸⁷ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, III, 2, 81, 193-194.

²⁸⁸ Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, I, 2, 12, 80.

²⁸⁹ Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, I, 1, 4, 60.

²⁹⁰ Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, I, 2, 7, 70.

presencia) a través de la memoria y la expectativa. Estas regiones son establecidas por las diferencias temporales: “El acto constituido, erigido de una conciencia del ahora y una conciencia retencional es percepción adecuada del objeto temporal. En efecto, éste debe incluir diferencias temporales; y diferencias temporales constitúyense precisamente en tales fases, es decir, en una *protoconciencia, retención y protención*”²⁹¹.

En cuanto a lo presente, dentro de la protoconciencia, tenemos el elemento clave de lo presente, la protoimpresión: “La protoimpresión es lo absolutamente inmodificado, la fuente primigenia de toda otra conciencia y de todo ser. El contenido de la protoimpresión es aquello que significa la palabra ahora, tomándolo en el sentido más riguroso. (...). Lo que distingue una protoimpresión de otra, es el momento individualizante de la impresión del lugar temporal originario, impresión que se distingue radicalmente de la cualidad y demás factores materiales del contenido sensitivo”²⁹². La protoimpresión es la primera impresión que en sí no se modifica. Las protoimpresiones se dan aisladas unas de otras según actos individualizantes. Otra región temporal tiene lugar cuando esta protoimpresión se modifica:

“El ‘punto fontanal’ con que empieza la ‘producción’ del objeto duradero, es una protoimpresión. Esta conciencia se halla en un cambio permanente: (...). Mas si el ahora fonético, o sea, la protoimpresión, se convierte en retención, entonces esta retención misma, a su vez, es un ahora, algo actualmente existente en presencia. (...). Cada retención posterior es, más bien: no solamente una modificación constante brotada de la protoimpresión, sino una modificación continua del idéntico punto inaugural”²⁹³.

El punto fontanal es la protoimpresión, pero en cuanto esta protoimpresión se hace duradera, entonces tiene lugar una modificación de la protoimpresión para dar lugar a la retención. “Esto implica que la serie de retenciones pertinentes a un ahora, en cuanto tal es un límite que se modifica necesariamente; lo recordado “se hunde cada vez más en el pasado”, pero no solamente esto: es necesariamente algo hundido, algo que, por necesidad, permite un evidente recuerdo iterativo, que lo retrofiere a un ahora iterativamente dado”²⁹⁴.

²⁹¹ Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo immanente*, I, 2, 16, 86.

²⁹² Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo immanente*, I, 2, 31, 116.

²⁹³ Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo immanente*, I, 2, 11, 76-77.

²⁹⁴ Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo immanente*, I, 2, 13, 81.

Lo pasado se va perdiendo en el pasado, pero mientras dura la retención, se mantiene conectada al ahora que está constantemente renovándose. El pasado es a su vez seguido por la anticipación del futuro: “Ahora bien, a fin de comprender la incorporación de esa unidad vivencial constituida, o sea, el ‘recuerdo’, a la corriente vivencial unitaria, hay que tomar en cuenta lo siguiente: todo recuerdo contiene intenciones anticipativas cuyo cumplimiento conduce al presente. Todo proceso originariamente constituyente está animado por protenciones, que constituyen, recogen y llevan a cumplimiento lo por venir, en cuanto tal, de una manera vacía”²⁹⁵. La protención recoge de una forma vacía, es decir, sin que ello sea realmente, lo que está por venir, es decir, de alguna manera se anticipa. En estos tres elementos se constituye la unidad de la conciencia en el tiempo a través de los actos: “Mas, actos constitutivos de tiempo son, por esencia, actos que también constituyen presente y pasado: poseen el tipo de aquellas ‘percepciones de objetos temporales’ que hemos descrito detenidamente en cuanto a su peculiar constitución aprehensiva. Los objetos temporales tienen que constituirse de tal modo. Esto significa que un acto que pretende dar un objeto temporal en sí mismo, encierra necesariamente ‘aprehensiones como ahora’, ‘aprehensiones como pasado’, etc., y esto en el modo de originariamente constituyentes”²⁹⁶. Husserl conecta así las formas temporales con los actos aprehensivos del conocimiento. Esto le permite distinguir la rememoración de la percepción:

“En la rememoración nos ‘aparece’ un ahora, pero nos ‘aparece’ en un sentido completamente distinto del sentido en que aparece el ahora en la percepción. (...). También en la mera fantasía, todo lo individual es, de alguna manera, algo temporalmente extendido que posee su ahora, su antes y su después; pero estos ahora, antes y después son algo meramente imaginado, lo mismo que todo el objeto. Está aquí en cuestión, pues, un concepto completamente distinto de percepción. Aquí la percepción es aquel acto que coloca ‘ante la mirada’ algo como es en sí mismo, en su ipseidad, es decir, el acto que ‘constituye’ el objeto ‘originariamente’”²⁹⁷.

El ahora del recuerdo no tiene que ver con el ahora de la percepción. La percepción es el acto que ‘constituye el objeto originariamente’. Las percepciones son fuente de protoimpresiones, mientras que la rememoración se da solo

²⁹⁵ Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo immanente*, I, 2, 24, 101.

²⁹⁶ Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo immanente*, I, 2, 16, 87.

²⁹⁷ Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo immanente*, I, 2, 17, 89.

en las retenciones. Esto Husserl también lo propone desde una conciencia originaria y una conciencia secundaria.

“En la conciencia originaria se constituyen todas las impresiones, tanto los contenidos primarios como aquellas vivencias que son ‘conciencia de ...’. Pues en estas dos clases fundamentales se dividen las vivencias: unas son actos, son ‘conciencia de’, o sea vivencias que tienen ‘referencia a algo’; las otras no la tienen. El color sentido no tiene ninguna referencia a nada. Tampoco los contenidos de fantasía, por ejemplo, un fantasma rojo en tanto que rojo imaginativo (aunque no atendido). En cambio sí la tiene la conciencia de fantasía ‘del’ rojo, es decir, todas las actualizaciones primitivas. De modo que encontramos impresiones que son actualizaciones de una conciencia impresional; lo mismo que la conciencia impresional es conciencia de algo inmanente, también la actualización impresional es actualización de algo inmanente.

La impresión (tomada en sentido más estricto, a diferencia de la actualización) debe considerarse como conciencia primaria, que no tiene tras sí ninguna conciencia ulterior en la cual esté consciente; la actualización, por el contrario, y también la actualización inmanente más primitiva, es ya una conciencia secundaria, pues, presupone una primaria, en que está impresionalmente consciente²⁹⁸.

La conciencia secundaria viene a ser una conciencia de un contenido que tiene una referencia anterior. Si yo veo el rojo, se trata de una conciencia primaria, mientras que si pienso en un rojo, esta conciencia hace referencia a algún rojo que haya visto anteriormente. Aquí solo hay que tener en cuenta que no todo acto de la fantasía es un acto secundario. También hay actos primarios de la fantasía que ponen un objeto por primera vez, sin referencia a nada exterior.

Husserl, por otra parte, observa que hay objetos que no tienen que ver con el tiempo: “Un valor no tiene ningún lugar temporal. Un objeto temporal podrá ser hermoso, agradable, útil, etc., y lo podrá ser en un determinado tiempo. Pero la belleza, lo agradable, etc., no tienen ningún lugar en la naturaleza y en el tiempo. No son algo que aparezca en presentaciones o actualizaciones²⁹⁹”. La belleza, lo útil y, en general, los objetos abstractos están fuera del tiempo. Algo similar pasa con las nociones matemáticas. “Por decirlo así, aparece en la

²⁹⁸ Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, I, 2, 42, 139.

²⁹⁹ Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, I, 2, 45, 147.

mencción lo mentado, en la mencción (la forma temporal) $2 \times 2 = 4$, precisamente, la situación objetal proposicional, sintácticamente formada de determinada manera. Pero ésta no es ninguna cosa, no es un ser objetivo-temporal, ni inmanente ni trascendente. Es algo mentado como duradero, sin ser ella misma duradera; su mencción empieza, pero ella misma no empieza, como tampoco termina”³⁰⁰. Si las matemáticas gozan de este estado de atemporalidad, con mayor razón va a ser atemporal la región pura de lo ideal; desde luego, no vemos qué temporalidad pueda tener el principio de contradicción.

Husserl resume su propuesta en el siguiente párrafo: “Por consiguiente, tenemos los siguientes modos esenciales de la conciencia temporal: 1. La ‘sensación’ en cuanto presentación y la retención y protención entretejidas substancialmente con la primera, pero a veces independizadas (la esfera originaria en sentido más amplio); 2. la actualización posicional (el recuerdo), la co-actualización y re-actualización (la espera); 3. la actualización de fantasía, en cuanto fantasía pura, en la cual todos los modos mencionados se ofrecen en la conciencia de fantasía”³⁰¹. Aquí se ve con más claridad que el recuerdo no coincide con la retención, son dos actos distintos, que a su vez se distinguen de los actos puros de la imaginación.

Un aspecto relacionado con la temporalidad en la conciencia que también queremos mostrar es el enlace de Husserl con Kant:

“Comprendemos ahora la verdad interna del principio kantiano: *el tiempo es la forma de la sensibilidad* y, por ello, es la forma de todo mundo posible de realidad objetiva. (...). Pero “forma” significa aquí de antemano el carácter que antecede necesariamente a todo lo demás en la posibilidad de una unidad intuitiva. La temporalidad como duración, como coexistencia, como sucesión, es la forma necesaria de todos los objetos que se dan unitariamente en la intuición y, en tal sentido, es su forma de intuición (la forma de las cosas intuitas [*Angeschautheiten*] concretamente individuales).

Al mismo tiempo, el término “forma de la intuición” tiene un segundo sentido: todo lo individual que se intuye en la unidad de una

³⁰⁰ Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, Anexo XIII, 203.

³⁰¹ Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, Anexo III, 163.

intuición se da en un *orientarse temporal*, que es la forma del estar-dado [*Gegebenheit*] de todo lo presente en una presencia”³⁰².

Husserl tiene en mente, en el desarrollo de la temporalidad, el esquema kantiano en el cual el tiempo es la forma de la sensibilidad. En este caso, la forma es la unidad de lo dado temporalmente. Parece que el planteamiento de Husserl es un desarrollo del kantiano pero, sin embargo, no es así porque mientras Kant está pensando en el tiempo como la condición de posibilidad del espacio, en todo este desarrollo, Husserl ha estado viendo la unidad del tiempo en las sucesiones o en la duración. En este sentido, el análisis de Husserl está en el orden de la conciencia, del ahora, dejando a un lado el espacio de la sensibilidad. El entrelazamiento de pasado y futuro con el presente se ha hecho completamente al margen de las representaciones espaciales. No obstante, este texto muestra cuál es la finalidad de su análisis respecto del tiempo.

Husserl también distingue dos tipos de intencionalidad referidas al tiempo.

“En la corriente concienical única y unitaria se hallan, pues, entrelazadas entre sí ‘dos intencionalidades’ inseparablemente unidas y mutuamente necesarias, como dos lados de una idéntica cosa. En una de ellas se constituye el tiempo inmanente, un tiempo objetivo, auténtico, en el cual existe una duración y un cambio de algo durable; en la segunda se constituye la inordinación cuasitemporal de las fases de la corriente que, siempre y necesariamente, tiene el fluyente punto ‘ahora’, la fase de la actualidad, y las series de las fases preactuales y postactuales (las aún no actuales)”³⁰³.

Una intencionalidad es la que constituye el tiempo de la cosa, el tiempo objetivo. Este tiempo podría ser el tiempo físico que mencionamos más arriba ya que mide el cambio. En la segunda intencionalidad tiene lugar las fases de la corriente en la que fluye el punto del ahora. Esta segunda intencionalidad es en la que nos estamos enfocando en este apartado, y es una consideración del tiempo al modo de corrientes que fluyen:

“En la reflexión encontramos una sola corriente que se descompone en muchas; mas esta variedad tiene, sin embargo, una unidad, que permite y hasta exige hablar de una sola corriente. Encontramos muchas corrientes

³⁰² Husserl, *Experiencia y juicio*, I, 3, 38, 180-181.

³⁰³ Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, I, 2, 39, 132.

por cuanto muchas series de protoimpresiones empiezan y terminan. Pero encontramos una forma enlazante, desde que para todas ellas, tomadas singularmente, rige la ley de la transformación del ahora en un no-más y, por otra parte, del aún-no en el ahora; pero además existe una especie de forma común del ahora, una igualdad general en el modo de fluir. Algunas, muchas protoimpresiones son ‘a la vez’, y si cada una fluye, fluye ‘simultáneamente’ el conjunto, y esto en un modo completamente igual, con gradaciones completamente iguales, en un ritmo completamente igual; (...)”³⁰⁴.

Las corrientes son muchas en cuanto que estas comienzan y se acaban, y sin embargo, hay una forma común según la cual fluyen en igualdad. “Solamente en la conciencia temporal originaria puede efectuarse la relación entre un ahora reproducido y un ‘ha sido’. La corriente actualizadora es una corriente de fases vivenciales, formada exactamente de la misma manera que toda corriente que constituye tiempo, es decir, que es, ella misma, constituyente de tiempo”³⁰⁵. Solo la conciencia temporal unifica las fases vivenciales donde fluyen las corrientes de temporalidad.

“Toda vivencia real (logramos esta evidencia sobre la base de la clara intuición de la realidad de una vivencia) es necesariamente una vivencia que dura; mediante esta duración se inserta en un continuo sin término de duraciones -un continuo lleno. Toda vivencia tiene necesariamente un horizonte de tiempo lleno e infinito por todos lados. Esto quiere decir al mismo tiempo: toda vivencia pertenece a una “*corriente de vivencias*” infinita. Toda vivencia aislada puede, lo mismo que empezar, también finalizar y con esto poner término a su duración, por ejemplo, una vivencia de alegría. Pero la corriente de las vivencias no puede empezar ni finalizar. Toda vivencia, en cuanto ser temporal, es vivencia de su yo puro”³⁰⁶.

Las fases vivenciales duran un tiempo, es decir, tienen un principio y un final. Sin embargo, estas fases vivenciales son unificadas en la corriente de vivencias que no puede comenzar ni terminar, la cual apunta al yo, y que vienen a formar un río:

“La tarea fenomenológica es aquí la de indagar sistemáticamente el conjunto de las modificaciones de las vivencias que caen bajo el nombre

³⁰⁴ Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo immanente*, I, 2, 38, 126.

³⁰⁵ Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo immanente*, I, 2, 23, 99.

³⁰⁶ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, III, 2, 81, 193.

de reflexión, en compañía de todas las modificaciones con que están en relación esencial y que las *suponen*. (...).

Toda vivencia es en sí misma un río de generación, es lo que es una *creación radical* de un tipo esencial invariable; un río constante de retenciones y protenciones unificado por un aspecto, él mismo fluyente, de originalidad, en que se tiene conciencia del vivo ahora de la vivencia frente a su “antes” y “después”³⁰⁷.

‘Cada vivencia es un río de retenciones y de protenciones’ que, en cuanto temporales, son las vivencias del yo. Esta imagen del río, la aprovecha Husserl para conectar con Heráclito. “(...), al reparar en el hecho de que el reino de los fenómenos de la conciencia es lo que más se parece al reino del *río* de Heráclito. (...). Sería una ilusión querer definir una vivencia de la conciencia como un objeto único, sobre la base de la experiencia, al modo de un objeto natural, o en suma, en la presunción ideal de una posible explicitación en elementos idénticos y aprehensibles con conceptos fijos”³⁰⁸. La vivencia es el río de Heráclito, con unos contenidos que no se repiten, sino que se retienen en la retención o en el recuerdo, o se hunden en las arenas del pasado. La conciencia, en su plural riqueza, viene a ser el unificador de los flujos que van surgiendo en la existencia de los individuos.

Junto a las vivencias o corrientes de vivencias, hay otra noción próxima a ella que es el horizonte. “(...), que se enuncia en la *ley esencial* de que toda vivencia se halla inserta en un complejo de vivencias esencialmente encerrado en sí mismo, no sólo bajo el punto de vista de la *sucesión* temporal, sino también bajo el punto de vista de la *simultaneidad*. Esto quiere decir que todo ahora de vivencias tiene un horizonte de éstas que tienen precisamente también la forma originaria del “ahora”, y en cuanto tales constituyen el *horizonte originario y uno del yo puro*, el *ahora* originario y total de la conciencia correspondiente”³⁰⁹. El horizonte de vivencias es el sentido unitario que encierra la pluralidad de las vivencias, el cual se extiende desde lo presente del ahora. “La retención constituye el horizonte vivo del ahora; en ella tengo una conciencia del ‘recientemente pasado’; (...)”³¹⁰. El horizonte marca como una frontera lo que la retención de una vivencia pasada puede dar de sí. El horizonte, por

³⁰⁷ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, III, 2, 78, 177.

³⁰⁸ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, II, 20, 98-99.

³⁰⁹ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, III, 2, 82, 195.

³¹⁰ Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo immanente*, I, 2, 18, 91.

supuesto, también limita las expectativas de futuro. “La rememoración no es ninguna espera pero tiene un horizonte dirigido hacia el futuro, a saber, el futuro de lo rememorado, que es un futuro puesto. Al progresar en el proceso rememorativo, uno vuelve a abrir este horizonte cada vez de nuevo y con mayor vitalidad y riqueza”³¹¹. Por tanto, el horizonte unifica la temporalidad de los objetos cognoscitivos que, a su vez, toma el aspecto de fundamento.

“La *forma fundamental* de esta síntesis universal, que hace posible todas las restantes síntesis de la conciencia, es la *conciencia interna del tiempo*, que lo abarca todo. Su correlato es la temporalidad inmanente misma, gracias a la cual cuantas vivencias del *ego* pueden encontrarse en la reflexión tienen que presentarse temporalmente ordenadas, empezando y acabando en el tiempo, simultánea y sucesivamente, dentro del horizonte constante e infinito «del» tiempo inmanente”³¹².

La forma fundamental de la síntesis es el tiempo, que se ordena dentro del horizonte infinito del tiempo inmanente. No obstante, este horizonte del que habla Husserl no es exclusivamente temporal.

“Lo actualmente percibido, lo más o menos claramente copresente y determinado (determinado hasta cierto punto, al menos), está en parte cruzado, en parte rodeado por un *horizonte oscuramente consciente de realidad indeterminada*. (...). Representaciones primero oscuras, pero que se van avivando, acaban por destacar algo determinado, eslabonándose una cadena de semejantes representaciones; el círculo de lo determinado se ensancha más y más, y en casos tanto, que queda establecida la conexión con el campo de percepción actual, como contorno *central*. Pero en general es distinto el resultado: una niebla vacía, de oscura indeterminación, se puebla de intuitivas posibilidades o presuntividades, y sólo se diseña la “forma” del mundo justamente en cuanto “mundo”. El contorno indeterminado es, por lo demás, infinito. El nebuloso horizonte, nunca plenamente determinable, está necesariamente ahí.

Lo mismo que pasa con el mundo en el orden del ser de su presencia espacial, que es el que he considerado hasta aquí, pasa con él por respecto al *orden del ser en la secuencia del tiempo*. Este mundo que está ahí delante para mí ahora, y patentemente en cada hora de la vigilia, tiene su

³¹¹ Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, I, 2, 24, 101.

³¹² Husserl, *Meditaciones cartesianas*, II, 18, 91-92.

horizonte temporal infinito por dos lados, su conocido y su desconocido, su inmediatamente vivo y su no vivo pasado y futuro. (...).

(...). Este mundo está persistentemente para mí “ahí delante”, yo mismo soy miembro de él, pero no está para mí ahí como un mero *mundo de cosas*, sino, en la misma forma inmediata, como un *mundo de valores y de bienes*, un *mundo práctico*. Sin necesidad de más, encuentro las cosas ante mí pertrechadas, así como con cualidades de cosa, también con caracteres de valor, encontrándolas bellas y feas, gratas e ingratas, agraciadas y desgraciadas, agradables y desagradables, etc. En forma inmediata hay ahí cosas que son objetos de uso, la “mesa” con sus “libros”, el “vaso”, el “florero”, el “piano”, etc. También estos caracteres de valor y estos caracteres prácticos son inherentes *constitutivamente a los objetos que “están” “ahí delante” en cuanto tales*, vuélvame o no a ellos y a los objetos en general”³¹³.

El horizonte es al principio indeterminado, como algo dado que debe ser enriquecido, aunque no sepamos previamente cómo. Este ensanchamiento del horizonte se amplía a los valores, bienes, hasta convertirse en mundo, por ejemplo, en el mundo práctico. La noción de horizonte le sirve a Husserl para poder ver la temporalidad desde una perspectiva unificada, cosa que ya conseguía con la conciencia, de la cual es un correlato, y más tarde ampliarla a la noción de mundo, la cual es también una unificación en la conciencia, pero con una clara intención de realidad.

Vemos que Husserl establece una estructura temporal en la conciencia que le permite dar razón de sus vivencias temporales. Esta estructura temporal tiene su origen en las nociones aristotélicas de la memoria y de la cogitativa (o estimativa) en las que se basa para explicar el pasado y el futuro. En Husserl, notamos la diferencia respecto a Aristóteles, de que su planteamiento es más unitario. Husserl no habla solo del pasado y del futuro, sino también de la retención y de la protención que están entrelazadas en la unidad de la conciencia. Esa unidad se hace omniabarcante de las vivencias en la forma de horizonte, y acaba siendo realidad en la noción de mundo, a través de la cual puede analizar cualquier tipo de realidad con la que se encuentre, como por otro lado hace en sus análisis fenomenológicos.

³¹³ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, II, 1, 27, 65-66.

¿Es mejor la visión de la temporalidad de Husserl que la de Aristóteles? Primero, decir que la temporalidad de Husserl se hace desde la conciencia, lo cual le da una cierta ventaja sobre Aristóteles. Con esto queremos decir que hay un plano de la temporalidad que es más alto que la temporalidad de la memoria, de la cogitativa o de la imaginación. Esta es la temporalidad de la presencia que ha aparecido en Husserl con el término del ‘ahora’ desde el que han surgido las diversas nociones temporales. Sin embargo, ¿esta unificación puede ser prematura? Ciertamente. En los ejemplos propuestos por Husserl, notamos una complejidad que es la que trata de explicar. Desde esta complejidad, por ejemplo, la que se da en una melodía y todos los actos que podemos vivir en ellos, Husserl desarrolla su teoría dando lugar a una explicación demasiado general de la conciencia o de la temporalidad. Husserl encuentra en su teoría suficientes elementos para dar una razón satisfactoria de una serie de hechos, como la de escuchar una melodía. Su interés es la vida real en su riqueza. Por ello, sin embargo, nos parece que Husserl no es capaz de hacerse cargo de las experiencias originarias en las que el análisis descriptivo de la fenomenología tiene más éxito. En nuestro caso, esas experiencias originarias son los actos cognoscitivos. Estos actos son demasiado simples para Husserl y quedan fenomenológicamente ocultos en la riqueza de las vivencias. En el apartado 2.1 sobre los actos cognoscitivos vimos que Husserl no realiza una suficiente distinción de los actos cognoscitivos, lo que le impide llegar al fondo de estos temas, incluso aunque sus análisis hayan sido muy detallados. No obstante, destacamos la profundización que ha hecho Husserl respecto de la presencia mental, noción de la que está realmente cerca y en la que ha hecho grandes progresos.

Vemos positivo en la consideración temporal de Husserl, su posición en la abstracción. Husserl es muy claro en cuanto que la retención y la protención se dan en la fantasía (imaginación), cosa que toma de Brentano quien a su vez lo recoge de la filosofía clásica ya presente en Aristóteles. El conocimiento del pasado y del futuro, al nivel justo superior al sensible, es abstractivo como Polo afirma en el tomo II del *CTC*³¹⁴. En este sentido se amplía la noción de abstracción que nosotros expusimos en el primer volumen³¹⁵, cuya complejidad debe ser completada con la consideración del tiempo en este nivel.

³¹⁴ Ver la lección duodécima de dicho tomo.

³¹⁵ Ver el apartado 1 del capítulo 2 sobre la abstracción.

3. La generalización

A diferencia de Dilthey, el uso de la generalización por parte de Husserl es muy amplio y explícito como vamos a tener la oportunidad de ver en los siguientes apartados. Por otro lado, coincide con Dilthey en que también encontramos la generalización en el nivel del fundamento, posición en donde la generalización está descolocada.

3.1 Posición fundamental de la generalización

Husserl expone su filosofía como una fundamentación de la verdad, sobre todo científica. Este afán de fundamentar queda bien reflejado en algunos textos como el que sigue: “Es necesario y, sobre todo, fundamental, una fundamentación de las fundamentaciones incluso en la forma de una crítica reflexiva”³¹⁶. La circularidad del fundamento, para Husserl, es algo inevitable por el mismo carácter principal que le impide apoyarse en algo externo a ello mismo ya que, lógicamente, eso externo pasaría a ser el verdadero fundamento. El fundamento encuentra su correlato en las operaciones del conocimiento:

“Si hemos prestado atención al criterio de “*operación*” (con las *leyes operacionales* que implican “proposiciones existenciales”, para decirlo en lenguaje matemático), escogeremos naturalmente ese concepto como guía de la investigación de las formas; tendremos que proseguir esta investigación a modo de una *exposición de las operaciones fundamentales* y de sus leyes, así como de la *construcción ideal de la infinitud de formas* adecuadas a ellas”³¹⁷.

Las formas deben ser investigadas desde las operaciones fundamentales y sus leyes, las cuales luego deben servir para la construcción de infinitas formas. De esta manera damos con la región formal: “Con ello obtenemos las *ideas de la “región formal” objeto-en-general*. Ésta comprende debajo de sí las ideas de las formas de las objetividades posibles”³¹⁸. Esta región formal es, por otra parte, el objeto en general bajo el que caen todas las formas posibles. Este carácter fundamental del pensamiento tiene, por otro lado, su reflejo en la ciencia:

³¹⁶ Husserl, *Las conferencias de Londres*, IV, 99.

³¹⁷ Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, I, 1, 13, 55.

³¹⁸ Husserl, *Experiencia y juicio*, III, 2, 92, 398-399.

“Más bien: *en unidad con lo universal surge también el juzgar específico que llamamos universal y la modificación “en general” del juzgar*. Con esto se muestran *estructuras sintácticas de un estilo enteramente nuevo*, que presuponen la formación de conceptos, es decir, la constitución de objetividades generales, y que se extienden con ella a todas las formas concebibles de objetos y estados de cosas. Se trata, pues, de un *nivel supremo de operaciones espontáneas*, que tanto desde el punto de vista axiológico, como según su valor conocitivo, representan las operaciones supremas. En ellas se encuentra todo lo científico de toda ciencia, en sentido estricto; ello es lo que le otorga a la idea “ciencia” su contenido esencial”³¹⁹.

El juicio universal generalizante está en la base de toda ciencia, y es la que le da su contenido esencial. Cada ciencia, por su parte, es una esfera cerrada de objetividad: “La esfera de una ciencia es una unidad objetivamente cerrada; no está en nuestro albedrío el modo y el punto de deslinde entre las esferas de la verdad. El reino de la verdad se divide, objetivamente, en distintas esferas; las investigaciones deben orientarse y coordinarse en ciencias, con arreglo a estas unidades objetivas. Hay una ciencia de los números, una ciencia de las figuras geométricas, una ciencia de los seres animados, etc.; (...)”³²⁰. Husserl propone las ciencias como esferas cerradas. Luego da como ejemplo las ciencias de la aritmética y de la geometría, aunque, según nuestro parecer, estas ciencias presentan zonas de convergencia. Hasta qué punto las ciencias sean esferas cerradas, es un asunto difícil de precisar, aunque, lógicamente, cada ciencia tenga su propia metodología específica.

Dentro de las ciencias, destaca la lógica pura por estar en la base del resto de las ciencias. “Con todo, para hablar con mayor precisión, en esta lógica trascendental sólo hemos considerado la lógica analítica, delimitada tradicionalmente; gracias a su generalidad formal vacía, ésta abarca todas las esferas de ser y de objetos, esto es, todas las esferas de conocimiento”³²¹. La lógica analítica, la cual abarca todas las esferas del ser, se caracteriza por su ‘generalidad formal vacía’; es decir, la generalización es un rasgo principal en la lógica analítica. Por otro lado, atendiendo a los conceptos de la lógica pura:

“Ya hemos reconocido, en efecto, que las leyes lógicas puras, como, por ejemplo, las primitivas «leyes del pensamiento» o las fórmulas

³¹⁹ Husserl, *Experiencia y juicio*, III, 3, 94, 405-406.

³²⁰ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Prolegómenos a la lógica pura, Introducción, 2, 36.

³²¹ Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, Conclusión, 301.

silogísticas, pierden completamente su sentido esencial cuando se intenta interpretarlas como psicológicas. Es claro, pues, de antemano, que *los conceptos de los que se componen estas leyes y otras semejantes no pueden tener una extensión empírica*. Con otras palabras: no pueden tener el carácter de meros conceptos universales, cuya extensión llenen individualidades reales, sino que *son necesariamente auténticos conceptos generales, cuya extensión se compone exclusivamente de individualidades ideales, de auténticas especies*”³²².

Los conceptos de la lógica pura son auténticos conceptos generales ideales sin mezcla de elementos empíricos, los cuales son, por otra parte, conceptos fundamentales en la lógica:

“La generalización formalizadora, que transforma un juicio táctico en una forma de juicio en general, es necesariamente —desde un punto de vista subjetivo— una generalización de la esencia; es una generalización formal —en un sentido correlativo de la evidencia del juicio fáctico. (...).

Los *conceptos fundamentales*, los conceptos lógicos primordiales son los *conceptos supremos de la esfera de la lógica* y de su estratificación en esferas parciales que funcionan sintéticamente”³²³.

Además de los conceptos fundamentales, están las leyes que rigen sobre los conceptos (en el anterior texto las llamaba ‘fórmulas silogísticas’):

“Si la totalidad de los hechos se ordena según leyes, ha de haber un conjunto mínimo de leyes, lo más generales posibles y deductivamente independientes entre sí, de las cuales se derivarán en deducción pura todas las restantes leyes. Estos «principios» son, pues, las leyes que abarcan y explican lo más posible, y cuyo conocimiento proporciona la intelección absolutamente máxima dentro de la esfera correspondiente, o permite explicar en ella todo lo que es susceptible de alguna explicación, lo cual supone ciertamente, de un modo ideal, la ilimitada posibilidad de la deducción y la subsunción. Así es como los axiomas geométricos explican o abarcan (en cuanto son principios) la totalidad de los hechos espaciales; toda verdad general sobre el espacio, o con otras palabras, toda verdad geométrica, experimenta mediante ellos una reducción evidente a sus últimos fundamentos explicativos.

³²² Husserl, *Investigaciones lógicas I*, en Prolegómenos a la lógica pura, 8, 46, 151.

³²³ Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, II, 2, 72, 191.

Reconocemos intelectivamente, pues, que este fin o principio de la máxima racionalidad posible es el supremo de las ciencias racionales. Es evidente que el conocimiento de leyes más generales que aquellas que poseemos en la actualidad, sería realmente mejor, puesto que tales leyes nos elevarían a fundamentos más hondos y más generales. Pero este principio no es, manifiestamente, un principio biológico ni un mero principio económico, sino un principio *puramente ideal* y aun *normativo*³²⁴.

El ideal de la ciencia es encontrar las leyes más generales, las menos posibles e independientes entre sí, que permitan explicar lo más posible, y no pueden ser las leyes de una ciencia particular como es la biología que no pueden ser válidas para cualquier otra ciencia, por ejemplo la economía. Estas leyes que tienen la máxima extensión son los principios o axiomas de las ciencias. “Estas leyes que se refieren a las significaciones y a los objetos con la mayor generalidad concebible, porque es la generalidad categorial lógica, constituyen a su vez teorías”³²⁵. Vemos que la lógica pura está transida de generalización desde su misma caracterización, y luego en los conceptos y en las leyes que los gobiernan.

Otra cuestión que tiene que ver con el fundamento son las relaciones. “*Lo que verdaderamente unifica* -diríamos sin vacilar- *son las relaciones de fundamentación*. Por consiguiente, la unidad de los objetos independientes se produce solo por fundamentación. Siendo independientes, estos objetos no están fundados unos en otros; no queda, pues, sino que ellos mismos, reunidos, funden nuevos contenidos, los cuales, por este estado de cosas, se llamarán contenidos unificativos, con relación a los «miembros» fundamentantes”³²⁶. En este texto, Husserl equipara la unificación y las relaciones de fundamentación, y estas últimas no pueden ser de cualquier manera: “En las conexiones de fundamentación no reinan la arbitrariedad y el azar, sino la razón y el orden; y esto quiere decir, la ley regulativa”³²⁷. Las conexiones fundamentadoras son consideradas leyes regulativas en las que reina la necesidad. Estas conexiones tienen los rasgos propios de la generalización:

“Y así es en general. Siempre que nos elevamos en forma de fundamentación desde ciertos conocimientos dados a otros conocimientos

³²⁴ Husserl, *Investigaciones lógicas 1*, Prolegómenos a la lógica pura, 9, 56, 175.

³²⁵ Husserl, *Investigaciones lógicas 1*, Prolegómenos a la lógica pura, 11, 68, 203.

³²⁶ Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, III, 2, 22, 424.

³²⁷ Husserl, *Investigaciones lógicas 1*, Prolegómenos a la lógica pura, 1, 7, 44.

nuevos, es inherente al curso de la fundamentación cierta forma, que le es común con otras innumerables fundamentaciones, y que está en cierta relación con una ley general, que permite justificar de un golpe todas estas distintas fundamentaciones. No hay ninguna fundamentación aislada; he aquí el hecho sumamente notable. Ninguna enlaza conocimientos con conocimientos sin que -ya en el modo externo del enlace, ya a la vez en éste y en la estructura interna de las distintas proposiciones- se exprese un tipo determinado que, formulado en conceptos generales, conduce en seguida a una ley general, referida a una infinidad de fundamentaciones posibles.

(...). No hay ninguna ciencia en que no se apliquen leyes a casos singulares, (...)"³²⁸.

La conexión fundamentadora es general, de conceptos generales que dan lugar a una ley general, y una conexión de las leyes generales con los casos singulares. Vemos, por tanto, que la generalización está muy presente en el enfoque de las ciencias en Husserl, y más concretamente en la lógica pura, tanto en los conceptos como en las conexiones, y en las leyes que son las más generales para abarcar la máxima extensión.

Además, también nos encontramos la generalización en el orden del ser:

“El ser-parte o más exactamente el ser-parte-de-tal-determinada-especie (de la especie de parte metafísica, física, lógica o las que puedan distinguirse) se funda en la pura determinación genérica de los respectivos contenidos según leyes, que son leyes apriorísticas o «esenciales» en nuestro sentido. Es ésta una intelección fundamental que debe ser tratada y, por tanto, formulada también, de completa conformidad con su significación. Con ella está dado al mismo tiempo el fundamento para una teoría sistemática de las relaciones entre los todos y las partes, según sus formas puras, según sus tipos categorialmente definibles y abstraídos de la materia «sensible» de los todos.

(...). A esto, empero, cabe responder, haciendo observar que en el sentido de nuestra doctrina la idea de unidad o de todo está basada en la de fundamentación y ésta, a su vez, en la de ley pura; además, la forma de *la ley en general* es categorial (la ley no es nada material, esto es, nada perceptible), y *en tanto que así es*, también es categorial el concepto del todo de fundamentación. Pero el *contenido* de la ley perteneciente a cada uno de tales todos viene determinado por la particularidad material de las

³²⁸ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Prolegómenos a la lógica pura, 1, 7, 45.

especies de los contenidos fundamentantes, y en consecuencia posterior fundamentados; y esta ley determinada en su contenido es la que da al todo su unidad. Por eso llamamos como razón unidad material o también real a toda particularización posible ideal de la idea de tal unidad.

Según nuestros anteriores desarrollos, las leyes constitutivas para las diferentes especies de todos son leyes *sintéticas apriorísticas*, en oposición a las *analíticas apriorísticas*, que pertenecen a las meras formas categoriales, como, por ejemplo, a la idea formal de un todo en general y a las particularizaciones meramente formales de esta idea”³²⁹.

El ser-parte de Husserl tiene una determinación genérica que está en la base de su teoría sistemática. Además, la idea de todo se fundamenta en una ley pura, una ley categorial que es general y, por último, las leyes para las especies son sintéticas, mientras que las leyes analíticas son categoriales como la del todo y sus particularizaciones. Por otro lado, el ser y las categorías se deducen de los singulares:

“Es notorio desde luego que así como otro concepto cualquiera (una idea, una unidad específica) sólo puede *surgir*; esto es, sernos *dado él mismo*, sobre la base de un acto que ponga delante de nuestros ojos, al menos imaginativamente, alguna individualidad correspondiente a dicho concepto, así también el concepto del ser sólo puede surgir cuando *se nos pone delante de los ojos, real o imaginativamente, algún ser*. Si el ser vale para nosotros como el ser *predicativo*, ha de sernos dada alguna *situación objetiva*, y, naturalmente, por medio de un *acto que nos la dé*-acto que es *análogo a la intuición sensible en sentido vulgar*.

Lo mismo puede decirse de todas las formas categoriales, o para todas las *categorías*. Un conjunto, por ejemplo, es dado y sólo puede ser dado en un acto de coleccionar actual, o sea, en un acto que se expresa en la forma de la unión conjuntiva: *A y B y C...* Pero el concepto del conjunto no brota por reflexión sobre este acto. En lugar de atender al acto que lo da, hemos de atender más bien a lo que el acto da, al *conjunto* que hace aparecer *in concreto*, y elevar su forma universal a la conciencia de los conceptos universales”³³⁰.

El ser es conocido cuando llegamos a tener delante de los ojos algún individuo real. Este conocimiento directo no implica la generalización porque

³²⁹ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, III, 2, 23, 426-427.

³³⁰ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, VI, 6, 44, 702.

cualquier tipo de acto del conocimiento es siempre directo. Sin embargo, luego vemos que añade el ejemplo del conjunto que es claramente generalizante, es decir, la generalización viene mezclada con otros actos de los que no se distingue. En Husserl, la generalización del ser es más comprensible porque el ser solo es una noción pensada:

“El concepto se debe entender en su idealidad como algo objetivo, que tiene *un ser puramente ideal*, un ser que no presupone una existencia real de las particularidades correspondientes; (...). Son correlativos el *ser puro de lo universal* y el *ser de las posibilidades puras*, que participan en él y que deben poderse construir como base y como extensión idealmente infinita de bases de la abstracción pura para lo universal.

Naturalmente, los conceptos en cuanto conceptos puros pueden surgir de antemano *fuera de toda relación con una realidad actual*, a saber, mediante comparación de posibilidades puras de la fantasía”³³¹.

El ser de los conceptos es puramente ideal, lo cual es lógico porque se trata de conceptos. Luego Husserl equipara el ser puro de lo universal con el ser de las posibilidades puras. Vemos que Husserl se refiere al ser en unos términos que solo pueden ser entendidos como un ser ideal. Desde este estatuto ideal del ser, Husserl aplica la generalización (también a las categorías), de un modo parecido a Escoto³³². La generalización de las categorías es muy fácil según las especies y los géneros. Aplicar esto al ser es inmediato si las categorías son las divisiones regionales del ser. De hecho, en esta línea nos encontramos la ciencia de la ontología, la cual podría ser una especie de metafísica: “El camino recorrido consecuentemente desde la construcción de una ciencia con *proposiciones*, esto es, desde la esfera de la significación, para buscar las condiciones formales de la verdad posible y, en último término, de la ciencia verdadera, conducía también a una *ontología* formal universal, en virtud de la *referencia significativa a objetividades inherente a las mismas proposiciones*; esta ontología formal lleva, en su nivel supremo, el nombre de teoría de la multiplicidad”³³³. La ontología formal, en su carácter universal, es una teoría de la multiplicidad como la generalización. “La esfera de la ontología formal debe ser la “región formal” “objeto en general”; debe pues determinar los objetos con esa

³³¹ Husserl, *Experiencia y juicio*, III, 1, 82, 363.

³³² Se puede ver el apartado 1.3 del capítulo 5 del primer volumen sobre los géneros supremos y los trascendentales en Escoto.

³³³ Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, I, 4, 37, 109.

misma generalidad formal, mediante verdades apodícticas”³³⁴. ‘La ontología formal es la región formal del objeto en general’. Esta ontología formal podría tratarse de un tipo específico de ontología, pero en Husserl no descubrimos la ciencia de la ontología real, lo cual no implica que rechace la realidad.

La generalización, además, está presente en la noción de horizonte que vimos en el anterior apartado, en el que también detectamos cierto carácter de fundamento:

“Lo universal aparece entonces, aunque como irreal frente a esos objetos, adherido a ellos, como algo que se destaca *en [an]* ellos, como concepto que les es inherente. (...); los nuevos elementos iguales son reconocidos inmediatamente como particularizaciones de lo mismo universal. Esto puede continuar *in infinitum*. En cuanto un *horizonte abierto* de objetos iguales aparece en la conciencia como horizonte de objetos presuntamente reales o realmente posibles, y en cuanto se hace intuitivo como infinitud abierta, se presenta enseguida como *infinitud de particularizaciones de lo MISMO universal*. Las generalidades aprehendidas como individualmente vinculadas adquieren ahora una extensión infinita y pierden su vínculo precisamente con los individuos, de los que primero habían sido abstraídas”³³⁵.

La descripción del universal en este texto es generalizante: la irrealidad del mismo, los elementos iguales que son particularizaciones del universal. El horizonte es abierto a los objetos iguales que se presentan como casos particulares del mismo universal. Estas generalidades se hacen infinitas al desprenderse de los individuos a los que está vinculado.

Todos estos aspectos generales del fundamento o de nociones relacionadas con el fundamento no sorprenden porque la misma esencia del pensamiento es presentada desde la generalización. “Surge pues aquí el significativo y difícil *problema de la circunscripción esencial de este “pensar”, el más general*; circunscripción obtenida por generalización esencial a partir de intuiciones de ejemplos, y de la que debe resultar una esencia genérica; todo ello en la inteligencia de que es menester, en general, para todas las particularidades de ese “pensar”, forjar expresiones que esas particularidades dotarían de

³³⁴ Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, I, 4, 38, 110.

³³⁵ Husserl, *Experiencia y juicio*, III, 1, 82, 361.

significación”³³⁶. Este carácter general del pensamiento se traslada a todos los temas (del pensamiento) y, por tanto, también al fundamento que, dentro del conocimiento, es una cuestión principal.

3.2 Rasgos de la generalización

Ya hemos dicho que en Husserl encontramos la generalización de forma bastante explícita en muchos de sus textos. Es más, Husserl dedica algunas partes de sus investigaciones al análisis de la generalización como, por ejemplo, la tercera parte de *Experiencia y juicio* ‘La constitución de las objetividades generales y las formas del juzgar en general’.

“Sólo la aprehensión en la forma de la generalidad hace posible la separación del aquí y ahora de la situación experiencial, que se halla implícita en el concepto de la *objetividad* del pensar. De este modo, nos las habemos aquí efectivamente con el nivel supremo de la actividad lógica.

De lo dicho se deriva el *orden de nuestras reflexiones*. De las generalidades ínfimas, constitutivamente más simples, ascenderemos hasta las supremas, buscando todas estas formas en la originariedad de su génesis. Lo constitutivamente más originario no es, sin embargo, lo más próximo y lo que se ofrece en primera instancia, como lo son esos tipos empírico-presuntivos. Genéticamente los preceden las generalidades de construcción aún más simple (cap. I). Desde ellas tendremos que avanzar paso a paso hasta las generalidades supremas, puras, cuya constitución es independiente de la pre-constitución de tales tipos empíricos y descansa sobre una formación libremente productiva (cap. II). Después de haber seguido la estructura en niveles de las objetividades generales, podremos investigar, como una operación espontánea ulterior, suprema, la constitución de las formas del juzgar en general (cap. III), para las cuales la constitución de las objetividades generales constituye precisamente el prerequisite”³³⁷.

Este texto, en el comienzo de la tercera parte de esa obra, manifiesta como la generalización es objeto de un estudio directo por parte de Husserl.

Aquí vamos a mostrar ciertos rasgos de la generalización vistos por Husserl. Algunos de ellos han salido en los apartados anteriores; por su abundancia solo ponemos los que consideramos de más importancia.

³³⁶ Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, Consideraciones preliminares, 4, 28.

³³⁷ Husserl, *Experiencia y juicio*, III, 80, 351-352.

3.2.1 La formación de los objetos generales

El primer aspecto que vamos a presentar sobre la generalización es el de su formación. Ya dijimos que los objetos generales se forman a partir de los abstractos. Esto fue advertido con más claridad por Ockham quien proponía que los universales (objetos generales) se obtenían desde los singulares³³⁸. Husserl también acepta esta procedencia de la generalización desde lo individual.

“La facultad de aprehender ideativamente lo general en lo individual, de aprehender intuitivamente el concepto en la representación empírica y de asegurarnos de la identidad de la intención conceptual en las repetidas representaciones, es el supuesto de la posibilidad del conocimiento. Y así como aprehendemos intuitivamente una unidad conceptual en el acto de la ideación -como la especie una, cuya unidad frente a la multitud de los casos individuales reales, o representados como reales, podemos defender *con intelección*-, del mismo modo podemos obtener la evidencia de las leyes lógicas que se refieren a las distintas formas de estos conceptos”³³⁹.

Husserl afirma la aprehensión de la generalidad en lo individual, la captación de ‘la especie a partir de una multitud de casos individuales reales’. Este tipo de formación luego da lugar a una íntima relación entre los objetos generales y las singularidades individuales:

“Esta verdadera identidad que aquí afirmamos, no es otra que la *identidad de la especie*. Así y sólo así puede abrazar como unidad ideal la multiplicidad de las singularidades individuales (συμβάλλειν εἰς ἓν). Las múltiples singularidades con respecto a la significación ideal y una son naturalmente los correspondientes momentos del acto de significar, de las *intenciones significativas*. La significación mantiene, pues, con los actos de significar (y la representación lógica con los actos de representar y el juicio lógico con los actos de juzgar y el raciocinio lógico con los actos de raciocinar) la misma relación que, por ejemplo, la especie *rojo* con las rayas que veo en este papel, rayas que «tienen» todas ese mismo rojo. Cada raya tiene, además, de otros momentos constitutivos (extensión, forma, etcétera), su rojo individual, es decir, su *caso singular* de esa especie cromática, la cual, por su parte, no existe realmente ni en esa raya ni en parte alguna del mundo; ni tampoco «en nuestro pensamiento», en cuanto que éste

³³⁸ A este respecto se puede ver el apartado 2.3 del capítulo 5 sobre la generalización.

³³⁹ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Prolegómenos a la lógica pura, 5, 29, 102.

pertenece igualmente a la esfera del ser real, a la esfera de la temporalidad”³⁴⁰.

Las especies son unidades ideales que abrazan a la multitud de singularidades de las que, por otra parte, se distinguen. Aquí también hacemos notar el uso del término ‘identidad’, muy utilizado por Husserl que, para nosotros, está usado con un valor de identificación, y como tal también es un aspecto de la generalización.

Hay otro texto donde se muestra la dependencia de la generalización de lo concreto individual de una forma aún más clara, con ejemplos:

“Las generalidades típicas bajo las cuales se ordena lo experimentado son de diversos niveles. Por ejemplo, cuando colocamos juntos los tipos “pino” y “conífera”, a los que llegamos en el curso de la experiencia, el segundo tiene una mayor “extensión”, es, por lo tanto, una generalidad más alta. Los niveles de la generalidad están condicionados por los grados de igualdad de los miembros de la extensión.

Si partimos de la experiencia de los objetos individuales, lo universal más bajo, con que en primer lugar y del modo más originario nos topamos en la génesis es aquel que surge mediante una mera “repetición” de individuos del todo iguales independientemente experimentables. Nosotros lo llamamos *concretum*. Cada objeto individual se puede pensar repetidamente; frente a él es concebible un segundo objeto, enteramente igual. Cada individuo es individualmente algo particular de su *concretum*, es un individuo concreto. *Esta universalidad de la repetición de objetos iguales independientes* (esto es, de individuos) es la generalidad más baja y, en cuanto generalidad, *la más independiente*, es decir, una generalidad que no se funda en otras, por lo que no las presupone”³⁴¹.

Husserl está ensayando la relación de la repetición de lo individual y su conexión con las ideas generales. Por una parte, hay un nivel inferior donde hay una repetición de lo dado igualmente en los individuos concretos. Al ascender hacia arriba podemos comprobar que hay diferentes grados como el que hay entre los pinos y las coníferas de las que un pino forma parte. El nivel más bajo es, según Husserl, independiente porque al ser el nivel inferior no hay otro nivel en el que se pueda fundar. No me parece correcto esta

³⁴⁰ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento, I, 3, 31, 288.

³⁴¹ Husserl, *Experiencia y juicio*, III, 1, 84, 368-369.

independencia de los objetos generales inferiores de la que habla Husserl. Aquí olvida que los objetos generales siempre dependen de otros objetos, y para el caso más inferior dependen de los abstractos. No tiene mucho sentido hablar de la independencia de las generalizaciones inferiores, aunque, ciertamente, esos objetos generales sean independientes de otras generalidades.

Hay otro texto donde la dependencia en la generalización de la abstracción es todavía más clara:

“Sobre la base de intuiciones primarias entra en juego la abstracción y surge un nuevo carácter categorial de acto, en el que aparece una nueva especie de objetividad, la cual *sólo* puede aparecer como dada real o imaginativamente en tales actos fundados. Naturalmente, no me refiero a la abstracción en el mero sentido de destacar un momento no-independiente en un objeto sensible, sino a la abstracción ideatoria, en la cual se presenta a la conciencia, llega a *presencia actual*, en lugar del momento no independiente, su «idea», su universal. Es necesario dar por supuesto este acto, para que pueda estar delante de nuestros ojos y frente a la multitud de los distintos momentos de una y la misma especie, esa especie *misma y como una y la misma*. Pues llevando a cabo repetidas veces este acto, sobre la base de varias intuiciones individuales, adquirimos conciencia de la identidad del universal, y esto, como es notorio, en un acto superior de identificación que sintetiza todos los actos aislados de abstracción. Por medio de estos actos de abstracción brotan para nosotros además, entrelazados con nuevas formas de acto, los actos de la definición universal es decir de la definición de objetos *en general* como subordinados a ciertas especies *A*, y asimismo los actos en los cuales son representados objetos individuales indeterminados de una especie *A*”³⁴².

La abstracción a la que se refiere Husserl no es exactamente la que nosotros proponemos, aunque cuando se refiere a la abstracción sensible, es una noción muy próxima. Husserl, en esta descripción, expone el nacimiento (se presenta a la conciencia) de los universales (objetos generales). Para ello es necesaria la repetición de varios actos sobre individuos donde adquirimos ‘la identidad del universal’ (vemos otra vez el uso de la identidad dentro de la generalización), donde ‘brota la definición universal de los objetos en general’.

³⁴² Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, VI, 6, 52, 716.

De lo visto podemos deducir que Husserl conoce la formación correcta de los objetos generales desde los individuos. No obstante, no creo que sea absolutamente claro, salvo el último texto. Me pareció más evidente esta dependencia en Ockham que en Husserl. Tal vez, la falta de claridad que percibo en Husserl es que su propuesta es mucho más compleja y estos rasgos tienden a perderse en la multitud de análisis que realiza. Una distinción más, en la que no estoy muy de acuerdo, es la división de generalizaciones que vamos a desarrollar a continuación.

3.2.2 Tipos de generalizaciones

Husserl distingue dos tipos de ciencias: las ciencias reales y las ciencias ideales. Dentro de este último tipo es donde se encuentra la lógica pura que vimos en el primer apartado de este capítulo. A estos tipos de ciencias les corresponden sus determinados objetos y leyes:

“1. Hay una diferencia esencial y absolutamente infranqueable entre las ciencias ideales y las ciencias reales. Las primeras son *a priori*; las segundas, empíricas. Aquéllas desenvuelven las leyes ideales que se fundan con certeza intelectual en auténticos conceptos generales; éstas fijan con probabilidad intelectual las leyes reales: que se refieren a una esfera de hechos. La extensión de los conceptos generales es en aquéllas un conjunto de ínfimas diferencias específicas; en éstas, un conjunto de ejemplares individuales, localizados en el tiempo. Los últimos objetos son en aquéllas especies ideales; en éstas, hechos empíricos. Esto supone manifiestamente las esenciales distinciones entre ley natural y ley ideal; entre proposiciones universales sobre hechos (que se disfrazan tal vez de proposiciones generales como todos los cuervos son negros, el cuervo es negro) y las auténticas proposiciones generales, como son las proposiciones generales de la matemática pura; entre el concepto empírico de clase y el concepto ideal de género, etc.”³⁴³.

Las leyes ideales se fundan en conceptos generales con una certeza absoluta. Las leyes reales se refieren a los hechos con una cierta probabilidad. Los conceptos generales ideales vienen dados por diferencias específicas ínfimas, mientras que los reales se refieren a conjuntos de individuos. Esto le parece a Husserl una diferencia esencial entre las leyes ideales y las reales que, a pesar

³⁴³ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Prolegómenos a la lógica pura, 8, 48, 154.

de su parecido, vienen a convertirse en leyes con campos de aplicación distintos. Husserl pone como ejemplo de leyes ideales ‘las proposiciones de la matemática pura’ muy diferentes a las proposiciones generales empíricas (todos los cuervos son negros).

Además, hay otra distinción doble, esta vez de singularidades individuales y específicas, y de universales individuales y específicos:

“En verdad es totalmente inevitable distinguir entre singularidades individuales, como son, por ejemplo, las cosas empíricas, y singularidades específicas, como son los números y multiplicidades de la matemática, las representaciones y los juicios (los conceptos y las proposiciones) de la lógica pura. *Número* es un concepto que, como hemos dicho ya muchas veces, comprende en sí, como singularidades, el 1, el 2, el 3, etc. *Un* número es, por ejemplo, el número 2, no un grupo de dos objetos singulares individuales. Si a estos últimos nos referimos, aunque sea muy indeterminadamente, tenemos que decirlo; y en todo caso, con la expresión queda entonces también cambiado el pensamiento. A la distinción entre singularidades individuales y singularidades específicas corresponde la distinción no menos esencial entre universalidades individuales y universalidades específicas. Estas distinciones se trasladan sin más a la esfera del juicio y atraviesan toda la lógica. Los juicios singulares se dividen en *singulares individuales*, como: Sócrates es un hombre, y *singulares específicos*, como: dos es un número par, o cuadrado redondo es un concepto contrasentido. Los juicios universales se dividen en *universales individuales*, como: todos los hombres son mortales, y *universales específicos*, como: todas las funciones analíticas son diferenciables o todas las proposiciones lógicas puras son *a priori*”³⁴⁴.

Los singulares individuales son las cosas reales, mientras que los singulares específicos son, por ejemplo, los números. Los universales también son individuales y específicos. El ejemplo que Husserl usa para un universal específico es también matemático (las funciones analíticas diferenciables). En esta división observamos un cruzamiento de lo individual con lo general. Lo singular (individual) es también específico (general), y lo universal (general) es también individual. Desde nuestra postura, estas clasificaciones que mezclan los niveles de

³⁴⁴ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento, II, 1, 2, 299.

los objetos generales, lo general y lo particular, dificultan la comprensión de la generalización en Husserl.

En cualquier caso, Husserl distingue más tipos de generalización. En este caso presentamos un texto que expone dos tipos de generalización ligeramente diferentes a los que vimos antes:

“Tenemos, según esto, y como suelo expresarlo en los cursos desde hace muchos años, dos especies fundamentalmente diversas de generalización:

1. la generalización matemático-lógica, que conduce a las formas puras reemplazando los núcleos llenos por núcleos vacíos, las materias determinadas por algo indeterminados (materias en general), los objetos determinados por “objetos en general”, las esencias determinadas por “esencias en general”;

2. la generalización material y, en las esencias puras, la generalización pura, que asciende de las especies a los géneros, a los genuinos géneros, que son ellos mismos algo material y materias puras con abstracción de todas las formas sintácticas que los circundan”³⁴⁵.

Por una parte, está la generalización matemático-lógica que sustituye las materias determinadas por objetos en general (objetos vacíos que no apuntan a nada concreto), y por otra está la generalización material con base en la realidad material y la generalización pura que van de las especies a los géneros³⁴⁶. Esta última clasificación parece semejante a la de generalización material y formal: “Se muestra entonces una distinción fundamental entre dos especies de generalizaciones esenciales: éstas se llevan al cabo por un lado en el sentido del *a priori material*, por el otro en el sentido del *a priori formal*. En aquél derivamos de lo individual, convertido en ejemplo, contenidos *esenciales* y obtenemos los géneros y especies esenciales materiales, así como las leyes esenciales materiales; en la generalización *formalizadora*, en cambio, cualquier *individuo* debe *vacíarse* de su contenido para convertirse en “*algo en general*”³⁴⁷. En este caso, la generalización formal se vacía de contenido individual como pasaba en la anterior clasificación con la generalización matemático-lógica, mientras que

³⁴⁵ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, Apéndices, I, 400.

³⁴⁶ Husserl expresa aquí el orden correcto de la generalización de lo inferior (especie) a lo superior (género).

³⁴⁷ Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, II, 4, 87, 222.

la generalización material, además de formarse a partir de los individuos, tiene su aplicación en las realidades materiales.

Nos parece de mayor interés la clasificación de objetividades generales en inferiores y superiores:

“En lo que respecta a las objetividades generales que se constituyen en las operaciones del pensar conceptual, a las generalidades, tipos, clases y géneros mismos en cuanto objetos, en cuanto posibles sustratos de juicio, debemos decir que son *de diferentes niveles*; y la generalidad del tipo empírico-presuntivo, que se nos impone en primer lugar, resultará pertenecer sólo a un nivel, precisamente a un nivel inferior. Las generalidades no sólo pueden estar constituidas con base en lo que ya se preconstituyó pasivamente en la experiencia como tipo conocido, aunque todavía no aprehendido, sino que se pueden formar también libremente en la espontaneidad. Esto lleva, en su nivel más alto, a las generalidades puras o esenciales y, sobre su base, a los juicios que ya no se desprenden de la tematización de la relación de los objetos con su tipo empírico de familiaridad, sino de la tematización de la relación con su esencia pura”³⁴⁸.

Para empezar, Husserl ve que en las generalidades caben diversos niveles, algo en lo que coincidimos. Luego hay un nivel inferior que tiene su base en lo empírico, la cual se constituye de una manera pasiva respecto de lo aprehendido. Por último, hay un nivel superior que surge de la libertad de la espontaneidad y que da lugar a las ‘generalidades puras o esenciales’. Desde esta clasificación se entiende que la generalización material y la pura se corresponden con los niveles inferiores y los superiores, y también la generalización material y formal. Por mi parte, salvo la diferencia de niveles, el resto de clasificaciones (todas las que han ido apareciendo) es innecesaria y proviene de una incorrecta división de las ciencias en reales e ideales. Es cierto que la geometría se puede considerar ideal, en el sentido de no real, pero esto se debe al nivel imaginativo desde el que se piensa la geometría, independiente de lo sensible. Ya hemos dicho que la imaginación requiere de lo sensible para su formación, pero luego puede ejercer su actividad sin hacer uso de lo sensible. Esto no hace de la geometría una ciencia pura, sin mezcla de lo empírico, sino una ciencia basada en la imaginación. Por otra parte, la generalización, a medida que asciende, se va alejando de lo sensible y vaciando de determinaciones, pero no se consigue

³⁴⁸ Husserl, *Experiencia y juicio*, III, 80, 351.

con ello una mayor pureza ni tampoco se rompen los lazos con lo sensible desde el que se ha formado.

Esta confusión, por exceso de distinciones, queda reflejada en el siguiente texto:

“Pongamos en serie sucesiva las tres formas siguientes: un A, todos los A, el A en general; por ejemplo: un triángulo, todos los triángulos, el triángulo, interpretando esta última expresión según la proposición: *el triángulo es una especie de figura*.

(...).

Si pasamos ahora a la forma: *todos los A*, vemos que aquí la universalidad pertenece a la forma del acto mismo. Expresamente mentamos *todos los A*; a ellos todos se refiere en el juicio universal nuestra representación y predicación, aun cuando acaso no nos representemos «directa» o «mismamente» un solo A. Esta representación de la extensión no es una complexión de representaciones de los miembros de la extensión; y tan no lo -es que las representaciones singulares que acaso floten en nuestra imaginación no pertenecen en modo alguno a la intención significativa de: *todos los A*. También aquí se refiere, pues, la palabra *todos* a una forma peculiar de significación. Dejaremos sin resolver la cuestión de si esa forma es o no reductible a formas más sencillas.

Consideremos finalmente la forma *el A (in specie)*. También en este caso pertenece la universalidad al contenido mismo de la significación. Pero aquí se nos ofrece una universalidad de índole completamente distinta, la universalidad de lo específico, que se halla en muy próximas relaciones *lógicas* con la universalidad de la extensión, pero que es evidentemente distinta de ésta. Las formas: *el A* y *todos los A* (e igualmente: *cualquier A* no tienen idéntica significación. La diferencia entre ellas no es «meramente gramatical» ni determinada, al fin y al cabo, por sólo el sonido verbal. Son formas *lógicamente* diferentes y dan expresión a diferencias esenciales de significación. La conciencia de la universalidad específica debe ser considerada como una manera esencialmente nueva de «representar», manera que no sólo expone un nuevo modo de representación de singularidades individuales, sino que trae a la conciencia una nueva clase de singularidades, las *singularidades específicas*. ¿Qué singularidades son éstas? ¿Cómo se relacionan *a priori* con las singularidades individuales y se diferencian de ellas? La respuesta a estas preguntas se saca naturalmente de las verdades lógicas que, fundadas en las formas puras, valen

a priori (esto es, según la esencia pura, según la idea) para unas y otras, singularidades y sus relaciones mutuas”³⁴⁹.

Este largo texto refleja la generalización desde tres puntos de vista: un algo, todos los algo y el algo. El ejemplo del ‘triángulo como algo’ implica que Husserl se está moviendo en el nivel de la imaginación y en la predicación del lenguaje. Husserl ve unas diferencias que desde nuestro punto de vista son bastante más simples: el algo viene a ser el objeto general, por ejemplo, animal, un algo es un caso del objeto general (un animal), mientras que todos los algos son todos los casos del objeto general (todos los animales). Desde nuestra perspectiva está la consideración del objeto general (el algo) y la consideración de los casos desde el objeto general (un algo y todos los algos). En Husserl, la complicación viene de la separación radical de lo empírico y de lo ideal puro, que le empuja a hacer distinciones dentro de la generalización, la cual complica la comprensión de la misma (generalización) porque Husserl detecta unas diferencias esenciales que no pueden ver todos aquellos que no acepten esa región pura de la que habla Husserl. La generalización siempre tiene una base sensible (los abstractos) desde la que se forma, y una ascensión hacia niveles de generalización superiores no cortan estos lazos, haciendo estos objetos generales puros, sino que simplemente disminuye la base sensible, ya que la generalización se forma con un contenido sensible menor que los abstractos u otros objetos generales desde los que se forma.

3.2.3 La semejanza y la igualdad

Dos elementos claves en la generalización son la semejanza y la igualdad. La semejanza está en la misma base de la generalización y la igualdad se sigue de la semejanza. La semejanza es lo que tienen en común los objetos sobre los que se generaliza. “La naturaleza misma (naturaleza abiertamente sin fin) se hace entonces tal, que comprende en sí, también en multiplicidad abierta, a un número no conocido de hombres (más en general: de *animalia*) que se reparten por el espacio infinito como sujetos de una posible comunidad mutua”³⁵⁰. Aquí la naturaleza se entiende como una multiplicidad abierta que se constituye en una comunidad de individuos (hombres, animales). Para nosotros, sin

³⁴⁹ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento, II, 3, 16, 326-328.

³⁵⁰ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, V, 56, 196-197.

embargo, más que de comunidad, en la generalización debemos hablar de semejanza. Husserl distingue dos tipos:

“Según esto debemos distinguir:

1. *semejanza total* o semejanza *pura* de las totalidades concretas;
2. *semejanza parcial*, que es una semejanza pura de las partes, pero no la semejanza pura de las totalidades concretas.

Dos contenidos se hallan en la relación de semejanza pura, cuando ninguna parte inmediata de uno es desemejante de la parte del otro. La semejanza impura es una semejanza turbia, enturbiada por componentes de la desemejanza.

La semejanza pura tiene sus grados”³⁵¹.

Los dos tipos de semejanza son el de total o parcial. Esto le lleva a Husserl a afirmar la diversidad de grados en la semejanza. Por otra parte, también es claro que podemos hablar de desemejanza: “Lo opuesto a la semejanza sensible, que se puede presentar en un caso así, lo designamos como *desemejanza en un sentido estricto*, con lo cual no sólo se significa una medida menor de semejanza, una semejanza muy reducida, sino la negación completa de toda semejanza, que vamos a designar como *heterogeneidad*”³⁵². La semejanza puede ser gradual y cuando la desemejanza es total entonces se habla de heterogeneidad (realidades diversas). Esta heterogeneidad se basa en lo que hemos denominado diferencia. Lo heterogéneo tiene que ver con la alteridad que, a su vez, se basa en la diferencia como vimos en Platón³⁵³. Junto a la semejanza está la igualdad. “Por supuesto, podemos mantener juntas y reunir en un conjunto todas y cada una de las cosas, pero se llega a una comparación sólo cuando tenemos la *intención orientada hacia una igualdad o semejanza*, o bien, la intención de “buscar” algo común”³⁵⁴. Para Husserl, la igualdad es el límite de la semejanza hasta su totalidad:

“Si la igualdad de miembros individuales de la extensión de una generalidad no es ya igualdad *total*, resultan generalidades de niveles superiores. Hemos concebido la igualdad total como límite de la semejanza. (...). La semejanza tiene, pues, una graduación y su límite, la igualdad total, significa negación de distancia en la coincidencia, es decir, coincidencia

³⁵¹ Husserl, *Experiencia y juicio*, I, 3, 45, 212.

³⁵² Husserl, *Experiencia y juicio*, I, 3, 44, 210.

³⁵³ Ver el apartado 1.3 del capítulo 3 sobre la existencia del no ser en Platón.

³⁵⁴ Husserl, *Experiencia y juicio*, I, 3, 44, 210.

de lo que meramente se repite. En consecuencia los niveles de la generalidad están condicionados tanto por la *magnitud de las distancias de semejanza* entre todos los momentos semejantes, que se encuentran en los miembros individuales de la extensión de la generalidad —en una semejanza total lo son todos los momentos— como también por el *número de los momentos semejantes*, esto es, por la medida de la aproximación a la semejanza total. Dicho con más precisión: *la completa igualdad es el límite de la semejanza total*, mientras que en una semejanza meramente parcial (incluso cuando ésta, con relación a los *momentos individuales*, alcanza el límite de la igualdad completa) jamás se puede alcanzar este límite con relación a la *totalidad*”³⁵⁵.

La generalización superior depende de la mayor o menor semejanza. Cuando la semejanza es total, en su límite, entonces se da la repetición de lo que es igual. Esta mayor o menor semejanza, o incluso igualdad, tiene lugar en la comparación de lo sensible:

“La comparación en cuanto actividad, en cuanto contemplación que relaciona activamente, como un activo correr de aquí para allá de la mirada aprehendedora entre los objetos relacionados, presupone originariamente una igualdad o una semejanza “sensible”, un elemento efectivo en la sensibilidad, antes de toda aprehensión individual y de toda relación recíproca. Varios de los objetos que se destacan en la sensibilidad fundan sensiblemente la forma unitaria de la igualdad o semejanza sensibles del grupo sensible. (...). Lo común “coincide”, lo diferente se separa. No es sólo la superposición que en toda conciencia unitaria aparece, cuando se pasa de un objeto a otro en la forma del mantener-asido, sino una *coincidencia en el sentido objetivo*. Al pasarse de la aprehensión de A a B igual o semejante, en la conciencia B es llevado a coincidir, mediante superposición, con A, que todavía se mantiene asido, y en ambos lo igual coincide con lo igual, mientras que lo desigual entra en conflicto”³⁵⁶.

Esta explicación sensible de la semejanza es la que nosotros ya afirmamos en el primer volumen. Cuando descubres que la semejanza es un elemento importante de la generalización, esta semejanza solo se puede advertir por comparación en lo sensible. No cabe comparación en lo puramente intelectual porque falta la imagen que haga de referencia a la comparación. Husserl habla

³⁵⁵ Husserl, *Experiencia y juicio*, III, 1, 84, 369-370.

³⁵⁶ Husserl, *Experiencia y juicio*, I, 3, 44, 208-209.

de coincidencia o de superposición. La superposición solo puede realizarse desde las imágenes de la fantasía. Esta igualdad está en la base de la identidad:

“A este argumento contesto: que el uso impropio de la identidad, tratándose de cosas iguales, alude -justamente como impropio- al uso propio correspondiente; esto es, a una identidad. En efecto, donde quiera que existe igualdad hallamos también identidad en el sentido estricto y verdadero. No podemos designar dos cosas como iguales sin indicar el respecto en que son iguales. Digo el respecto, y en ello está la identidad. Toda igualdad tiene referencia a una especie a que están subordinadas las cosas comparadas. Y esta especie no es en ambas algo meramente igual; ni puede serlo, pues de otro modo fuera inevitable el más insensato *regressus ad infinitum*. Cuando indicamos el respecto en que se hace la comparación, señalamos, mediante un término genérico más universal, el círculo de diferencias específicas, en el cual se encuentra la que aparece idéntica en los miembros comparados. Si dos cosas son iguales con respecto a la forma, entonces lo idéntico es la correspondiente especie de la forma; si son iguales con respecto al color, entonces lo idéntico es la especie del color, etcétera”³⁵⁷.

La comparación permite la identificación que tiene lugar cuando reconocemos la igualdad de dos imágenes, pues normalmente comparamos un sensible de la percepción con una imagen de la fantasía. Cuando el sensible coincide suficientemente con la imagen, entonces hablamos de identificación positiva. La identidad de la generalización se basa en la comparación³⁵⁸. Esta identidad afecta a la cópula de los juicios donde el ‘es’ no es existencial. “Así pues, la síntesis de coincidencia entre los iguales, que sobreviene pasivamente, no se activa en la forma de una predicación de “es”, sino que aquello que despierta el interés es *lo uno e idéntico, que se preconstituye pasivamente en la coincidencia de los iguales aprehendidos de manera individual*, que se destaca sobre la base de la coincidencia, que es uno y siempre de nuevo lo mismo, cualquiera que sea la dirección en que avancemos; esto es aprehendido activamente”³⁵⁹. El

³⁵⁷ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento, II, 1, 3, 300.

³⁵⁸ Estos aspectos de la identidad, comparación e igualdad ya fueron analizados en el primer volumen, en el apartado 2.4 del capítulo 5 sobre la pugna y la compensación en Ockham, y en los apartados 1.3 de la generalización y la ciencia experimental y 4.1.2 sobre la identidad y el yo en Bacon del capítulo 6.

³⁵⁹ Husserl, *Experiencia y juicio*, III, 1, 81, 358.

‘es’ de las predicaciones generalizadoras tienen su base en la coincidencia de lo igual como, por ejemplo, el gato ‘es’ animal en cuanto hay una parte del gato que coincide con el resto de animales (el ser automoviente y/o sentiente), pero no en ser (el gato) real, lo cual simplemente queda al margen. Husserl, además, distingue la igualdad sensible de la igualdad categorial. “De la *igualdad como unidad categorial* debe distinguirse el momento *sensible de igualdad*. Este último está con aquél exactamente en la misma relación que los caracteres sensibles de la muchedumbre -que nos sirven de señales indirectas de la pluralidad y no-identidad- con la pluralidad o no-identidad mismas”³⁶⁰. Esta distinción es, desde nuestro punto de vista, desacertada porque lleva a buscar la comparación en un terreno, el categorial, que no se sabe bien donde se encuentra, desenfocando la cuestión de la igualdad; la igualdad categorial, como cualquier otra igualdad, hay que buscarla en los caracteres sensibles. Husserl, esta vez hablando de los conceptos, afirma que estos se forman desde la igualdad. “*La posibilidad de formar objetividades generales*, “conceptos”, se extiende, según esto, *en la misma medida* en que *haya síntesis asociativas de igualdad*. Sobre ello descansa la *universalidad de la operación en que se forman los conceptos*; (...)”³⁶¹. En este sentido, estamos de acuerdo con Husserl respecto de las objetividades generales, las cuales se forman desde lo común.

Husserl añade que la igualdad se advierte en una síntesis de igualdad. “En el tránsito desde una mancha de tinta percibida hacia otra se realiza una coincidencia en la forma de una síntesis de igualdad y, al sostenerlas separadas y reunir las sintéticamente, se produce el estado de cosas “A es igual a B””³⁶². La síntesis de la igualdad se hace en la coincidencia y, como ya hemos dicho en otras ocasiones, esta síntesis se ejerce desde la imaginación. “Para eludir la objeción, observamos ahora tan sólo que la imaginación, que es base de la abstracción generalizadora, no por esto ejerce la función real y propia del cumplimiento, o sea, no representa la intuición «correspondiente». Lo individual del fenómeno no es lo universal, ni lo contiene en el modo de una parte real, como hemos subrayado repetidas veces”³⁶³. La imaginación está en la base de la abstracción generalizadora. El papel clave de la imaginación en la generalización es bastante bien visto por Husserl. Pienso, sin embargo, que Husserl no es

³⁶⁰ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, III, 2, 23, 426, Nota 7.

³⁶¹ Husserl, *Experiencia y juicio*, III, 1, 82, 362.

³⁶² Husserl, *Experiencia y juicio*, III, 1, 81, 355.

³⁶³ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, VI, 5, 37, 684.

consciente de todo el potencial de la imaginación pues su planteamiento de la región eidética debiera ser, según nosotros, situada en esta facultad. “Así, en la geometría pura, no juzgamos por lo regular sobre el *eidós* recta, o ángulo, o triángulo, o sección cónica, etc., sino sobre la recta, y el ángulo en general o “en cuanto tales”, sobre triángulos individuales en general, o secciones cónicas individuales en general. Semejantes juicios universales tienen el carácter de la *universalidad esencial*, de la universalidad “pura”, o, como también se dice, “*rigurosa*”, *absolutamente “incondicionada”*”³⁶⁴. En nuestro caso, la geometría la pensamos desde la imaginación y no aceptamos ese carácter tan ideal con el que Husserl la caracteriza. “Un *eidós* puro, una generalidad esencial, es, por ejemplo, la especie rojo o el género color; pero sólo si se captan como generalidades puras, esto es, libres de toda presuposición de cualquier existencia real, de cualquier rojo fáctico o, respectivamente, de cualquier realidad coloreada fáctica. Éste es también el sentido de los enunciados geométricos; cuando, por ejemplo, describimos el círculo como una especie de corte de un cono”³⁶⁵. Para Husserl las generalidades esenciales, además de las geométricas, incluyen percepciones sensibles, cosa con la que estoy en desacuerdo. No acabo de ver qué es un rojo puro, sin nada de existencia fáctica, salvo que se quiera describir como una radiación electromagnética con una determinada longitud de onda, pero esta última descripción no sirve para sustituir al percepto sensible. Un ciego, por mucha definición físico-matemática que se le dé sobre los colores, no puede tener un verdadero conocimiento de ellos. En cualquier caso, destacamos el papel importante que tiene la imaginación en la generalización, lo cual es correctamente afirmado por Husserl.

3.2.4 La indeterminación

Otro aspecto importante de la generalización es la indeterminación. “Cuando, por otra parte, a una significación corresponde toda una *extensión* de objetos, entonces en la propia esencia de dicha significación está el ser *indeterminada*, esto es, el admitir una esfera de posible cumplimiento”³⁶⁶. Los objetos generales tienen una extensión que abarca a múltiples objetos, por ejemplo, animal a perro, gato, etc. Esta extensión es posible por el carácter

³⁶⁴ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, I, 1, 5, 24.

³⁶⁵ Husserl, *Experiencia y juicio*, III, 2, 89, 389.

³⁶⁶ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento, I, 1, 13, 251.

indeterminado del objeto general que permite ser aplicado a cualquiera de los objetos que caen bajo su esfera. Para Husserl, este es un rasgo esencial de los objetos generales. En otro texto insiste más en la indeterminación. “Por fin, al elevarnos a la generalidad más amplia, la de la analítica formal, vemos que cualquier objeto, por más indeterminado que lo concibamos, incluso si lo concebimos como objeto vacío de contenido, como “algo en general cualquiera que sea”, sólo puede ser concebido como correlato de una constitución intencional inseparable de él, constitución vacía e indeterminada y sin embargo no enteramente arbitraria; (...)”³⁶⁷. En este caso, Husserl afirma que la indeterminación de la generalización va acompañada de un vaciamiento de las determinaciones de dichos objetos, los cuales van aumentando en número a medida que la generalización progresa en su elevación, en este caso en la analítica formal.

La indeterminación es un rasgo importante de la generalización porque es propio de los objetos generales, no de los casos. Es decir, es un rasgo no sensible que puede pasar fácilmente desapercibido. La problemática mayor es que puede ser aplicado a otras nociones, especialmente en el ser. La falta de rasgos sensibles en la indeterminación la convierte en una buena candidata para ser usada en las cuestiones metafísicas. Este aspecto ya fue analizado en Hegel³⁶⁸, y es una de las limitaciones más frecuentes en la filosofía moderna. En el último apartado de este capítulo veremos que Husserl no es una excepción de esta casuística.

3.2.5 La extensión

Junto a la indeterminación ya ha aparecido la extensión. En Husserl, la extensión es un rasgo de casi todas las esencias. “Toda esencia que no sea una ínfima diferencia tiene una *extensión eidética*, una extensión de especialidades y últimamente, en todo caso, de singularidades eidéticas. Toda esencia formal tiene, por otra parte, su *extensión “matemática”*, también formal. Además tiene toda esencia en general su extensión de casos *individuales*, un conjunto y totalidad ideal de posibles “estos”, a los que se la puede referir en el pensar universal-eidético”³⁶⁹. La extensión eidética de las esencias se extiende hasta el nivel

³⁶⁷ Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, II, 6, 98, 259.

³⁶⁸ Ver el apartado 3.2 del capítulo 7 del primer volumen sobre la dialéctica en Hegel.

³⁶⁹ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, I, 1, 13, 40.

de los casos individuales. En este caso, Husserl también observa que se trata de una extensión matemática, la cual es formal. Esta extensión es analizada por medio de los nombres propios y de clase:

“Naturalmente, esta universalidad del *nombre propio* y de la significación propia correspondiente a él, es *de un carácter muy distinto* de la del *nombre de clase*.

La *primera* consiste en que corresponde a *un* objeto individual una síntesis de intuiciones posibles, que son una sola cosa, por obra de un *carácter* intencional común, a saber, por el carácter que presta a cada una de ellas referencia al mismo objeto, sin preocuparse de las restantes diferencias fenoménicas entre las intuiciones singulares. Este elemento unitario es el fundamento de la unidad cognoscitiva, que es inherente a la «universalidad de la significación de la palabra», a la extensión de su realización idealmente posible. La palabra que nombra tiene así referencia cognoscitiva a una ilimitada multiplicidad de intuiciones, cuyo *único y mismo objeto* conoce y, conociéndolo, nombra.

Muy otra cosa sucede con los *nombres de clase*. Su universalidad abarca una *extensión de objetos*, a cada uno de los cuales, considerado en sí y por sí, pertenece una posible síntesis de percepciones, una posible significación propia, un posible nombre propio. El nombre universal «abarca» esta extensión en el modo de la posibilidad de nombrar universalmente cada miembro de esta extensión, es decir, de nombrarle no en el modo de los nombres propios, no mediante un conocer propio, sino en el modo de los nombres comunes, mediante clasificación; lo ya intuitivo directamente, ya conocido en su naturaleza propia o por medio de notas, es conocido y nombrado ahora como *un A*”³⁷⁰.

Los nombres propios son síntesis de intuiciones que corresponden a un solo objeto, es decir, que se refieren a una sustancia. Los nombres de clase son los universales (generales) que abarcan a una pluralidad de miembros. Estos nombres son ejercidos desde una clasificación. La extensión, ya lo ha dicho antes Husserl, está relacionada con la matemática. Aquí aparecen los términos de clase y de clasificación que están en la base de los conjuntos como noción matemática³⁷¹.

³⁷⁰ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, VI, 1, 7, 620-621.

³⁷¹ Este aspecto se puede ver en el apartado 4.1.9 del capítulo 6 del primer volumen sobre la clasificación y la noción de conjunto en Locke.

Husserl, por otra parte, ve en la extensión de lo universal el carácter de reversibilidad de los juicios.

“Concebimos lo universal primeramente como dado por la yuxtaposición [*Aneinanderhalten*] de dos sustratos. En efecto, algo universal se constituye ya aquí, sin duda en el *nivel más bajo*, justamente como lo común a *dos objetos*. La comparación puede seguir adelante, primero de *A* a *B*, luego de *B* a *C*, a *D*, etcétera, y con cada nuevo paso lo general obtiene una mayor *extensión*. Como ya se mostró, sobre la base de esta coincidencia por igualdad no sólo pueden resultar los juicios singulares: *A* es rojo, *B* es rojo, *C* es rojo, etcétera, sino que se pueden dar también nuevas formas de estados de cosas como pluralidad: *A* y *B* son rojos, *A* y *B* y *C* son rojos, donde “rojo” señala la especie. En la inversión, los juicios se formulan así: lo rojo (ahora como sustrato principal, como sujeto en nueva forma sintáctica) les compete a *A*, *B*, *C* ... En la primera forma es, pues, un sujeto múltiple, una pluralidad; de cada miembro parte un rayo sintético hacia el predicado general asentado una sola vez. A la inversa: lo uno general en cuanto sujeto emite un rayo múltiple de predicación. Cada rayo individual termina en un miembro de la colección *A* y *B*, etcétera”³⁷².

El texto muestra con mucha claridad el proceso de generalización desde los niveles más bajos que Husserl suele situar en lo sensible (hay muchos ejemplos de colores). Una vez que se ha conocido que *A*, *B*, *C* son rojos y la rojez constituye su especie es posible invertir la predicación, es decir, que la rojez compete a *A*, *B*, *C*. En est caso, lo uno se predica a lo múltiple. Me parece un poco forzada esta inversión de Husserl que no se puede entender como una predicación. No podemos decir ‘animal es un gato’. Gato no se predica de animal, sino que es a la inversa, animal se predica de gato como un caso, ‘gato es un (caso de) animal’. La inversión es importante en la matemática, pero en la predicación lingüística no es viable porque el sujeto y el predicado no son equivalentes. Desde mi punto de vista, la inversión que propone Husserl es otra expresión lingüística de la misma predicación, es decir, es equivalente decir que ‘gato es animal’ a decir que ‘animal le compete a gato’; lo único es que, en las dos expresiones, sujeto y predicado están en posiciones inversas, pero no tiene lugar ninguna inversión conceptual.

Un último aspecto relacionado con la extensión es la particularización:

³⁷² Husserl, *Experiencia y juicio*, III, 1, 82, 360-361.

“Frente a todo esto debemos subrayar que la *igualdad es sólo un correlato de la identidad de algo universal*, el cual en verdad se puede entresacar con la mirada como lo uno y mismo y como “contragolpe” [*Gegenwurf*] de lo individual. Esta identidad se “particulariza” primero en dos y después, como pronto veremos, también en cuantos se quiera. Todas estas particularizaciones guardan, por su relación con lo idéntico, una relación entre sí y se dicen ahora iguales. En ese caso los objetos concretos, que tienen en sí tales particularizaciones, se dicen en sentido figurado iguales “con respecto a lo rojo”, y ellos mismos se pueden considerar en sentido impropio como particularizaciones de lo universal”³⁷³.

La particularización es la visión de lo individual desde los objetos generales. Es lo que en ocasiones hemos llamado caso, o individuo como dice aquí Husserl. Desde los objetos generales, la vuelta hacia los abstractos desde los que surgió, no es una vuelta al abstracto entero (o a toda la sustancia). El objeto general solo ve la parte común de los objetos a los que se corresponde. Por ejemplo, desde la especie rojo, solo ve los elementos rojos, dejando fuera todas las demás características que puedan tener dichos objetos (forma, tamaño, etc.). La particularización de los casos debe ser distinguida de los abstractos desde los que se generaliza. A la vez, ni los abstractos ni los casos particulares deben ser confundidos con las sustancias. Ciertamente hay que distinguir las operaciones de la abstracción, generalización y del concepto (conocimiento de la sustancia) para entender correctamente estas diferencias. En la filosofía es muy frecuente el uso de los términos singular o individuo, ya sea con valores abstractos, sustanciales o generalizantes, sin la suficiente precisión.

3.2.6 El género y las especies

Desde la extensión podemos tratar un tema muy desarrollado por la filosofía clásica: el género y las especies. “Para aprehender las diferencias de esencias más universales, como la que hay entre color y sonido, entre percepción y voluntad, basta que el ejemplar se haya dado en un grado inferior de claridad. Es como si en ellos se hubiese dado ya *plenamente* lo más universal, el género (el color o el sonido en general), pero todavía no la diferencia”³⁷⁴. Para Husserl, las esencias más universales se distinguen por su género pues no tienen todavía

³⁷³ Husserl, *Experiencia y juicio*, III, 1, 81, 360.

³⁷⁴ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, III, 1, 69, 155.

diferencias, pero las esencias, en general, se pueden definir por los géneros y las especies.

“Toda esencia tiene un contenido y una forma, lo mismo que todo objeto. Los géneros y especies conciernen al contenido y en su genuino sentido a los sustratos absolutos, e igualmente a todas las genuinas relaciones entre las partes.

Lo que una esencia y otra esencia tienen de “común” en sentido propio, así como aquello que las diferencia en sentido propio por su contenido, es su peculiaridad.

Por otra parte, cuando hablamos de una “esencia en general”, no es el universal mismo “esencia” a su vez un contenido, sino una forma. Y cuando tomamos el género y la especie *en general* con abstracción del “contenido”, son formales estos términos y todo lo inherente a ellos”³⁷⁵.

La teoría general de las esencias, en Husserl, está desarrollada dentro de la doctrina de los géneros y especies. Estos géneros y especies están definidos como objetos generales, al igual que se hacía en el medievo. “Ésta llega a darse por sí misma en ella originariamente, como una generalidad que tiene debajo de sí generalidades como particularidades. Así, sobre la base de elementos concretos iguales surge una *especie* “concreta” y a partir de especies concretas, un género “concreto””³⁷⁶. Husserl enmarca los géneros y las especies dentro de la teoría de la generalización.

“Las significaciones forman, decíamos, una *clase* de «objetos generales» o especies. Sin duda cada especie, si queremos hablar de ella, supone una significación en la cual está representada; y esta significación es, a su vez, una especie. (...). Así, pues, la universalidad que pensamos no se disuelve en la universalidad de las significaciones en las cuales la pensamos. Las significaciones, sin perjuicio de ser, como tales, objetos generales, se dividen, con respecto a los objetos a *que se refieren*, en *individuales* y *específicas* o -como por motivos verbales fácilmente comprensibles preferiremos decir- *genéricas*. Así, por ejemplo, las representaciones individuales, como unidades significativas, son *generalia*; en cambio sus objetos son *individualia*”³⁷⁷.

³⁷⁵ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, Apéndices, I, 399.

³⁷⁶ Husserl, *Experiencia y juicio*, III, 1, 84, 371.

³⁷⁷ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento, I, 3, 33, 289.

Husserl equipara las especies con los objetos generales, lo cual coincide con lo que venimos diciendo en toda esta investigación. Las significaciones pueden ser ‘individuales y específicas o genéricas’. Aquí está presente el problema de la individuación en el marco de los géneros y las especies. Dentro de estas especies y géneros hay unos grados, e incluso superior e inferior:

“Es ahora menester un nuevo grupo de distinciones categoriales, incluido en la esfera total de las esencias. Toda esencia, sea una esencia dotada de contenido material o una esencia vacía (o sea, lógico-pura), se inserta en una serie gradual de esencias, en la serie gradual de *lo general y lo especial*. A esta serie son necesariamente inherentes dos límites jamás coincidentes. Descendiendo, llegamos a las *ínfimas diferencias específicas* o, como también decimos, a las *singularidades eidéticas*; ascendiendo a través de las esencias específicas y genéricas, llegamos a un *sumo género*. Las singularidades eidéticas son esencias que, sin duda, tienen necesariamente sobre sí, como géneros suyos, esencias “más generales”, pero que ya no tienen bajo sí esencias más especiales, por respecto a las cuales fueran ellas mismas especies (especies próximas o géneros intermedios más altos). Asimismo es el sumo aquel género que ya no tiene sobre sí ningún género”³⁷⁸.

Este texto nos muestra un planteamiento muy similar al que hacía Escoto³⁷⁹, incluyendo el sumo género que no tiene ningún otro género sobre sí, o las especies ínfimas debajo de las cuales no hay ninguna otra especie. Los géneros sumos contienen todas las particularidades: “Éste es el *camino hacia la constitución de las generalidades esenciales supremas* como géneros supremos. Son generalidades que no pueden tener ya otras superiores sobre ellas. Por otro lado, tienen a la vez la propiedad de que *están contenidas como algo idealmente común en todas las generalidades particulares*, (...)”³⁸⁰. Incluso hay un texto donde Husserl pone ejemplos de sumos géneros: “En este sentido es, dentro del dominio lógico puro de las significaciones, “significación en general” el sumo género; (...). Igualmente es el número cardinal en general un sumo género. Dos, tres, etc., son sus ínfimas diferencias o singularidades eidéticas. En las esferas de contenido material son, por ejemplo, cosa en general,

³⁷⁸ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, I, 1, 12, 37.

³⁷⁹ Ver el apartado 1.3 del capítulo 5 del primer volumen sobre los géneros supremos y los trascendentales en Escoto.

³⁸⁰ Husserl, *Experiencia y juicio*, III, 2, 92, 396.

cualidad sensible, figura espacial, vivencia en general, sumos géneros; (...)”³⁸¹. El número y la significación son géneros supremos de la lógica pura, mientras que cosa, cualidad sensible, figura o vivencia son sumos géneros de la esfera material. Volvemos a ver que la distinción entre la lógica pura y la material, hace proponer a Husserl ejemplos de géneros supremos ideales como el número, que desde nuestra perspectiva no es un objeto general, sino un objeto de una operación diferente. Hay otro texto en el que Husserl habla del encajamiento de las especies dentro de los géneros:

“A estas relaciones esenciales caracterizadas por el género y la especie (que no son relaciones de clases o de conjuntos) es inherente que en la esencia especial esté “*contenida* directa o indirectamente” la general en un sentido determinado cuya índole peculiar cabe aprehender en la intuición eidética. Justo por esto reduce más de un investigador la relación del género y la especie eidéticos con la especie eidética menos general a una entre las relaciones de la “parte” con el “todo”. “Todo” y “parte” tienen aquí precisamente el sentido, más alto, de “continente” y “contenido”, del cual es un caso particular la relación eidética entre las especies. Lo singular eidético implica, pues, la totalidad de las universalidades que están sobre él y que a su vez “están encajadas unas en otras” y gradualmente, lo superior siempre en lo inferior”³⁸².

Este encajonamiento de los universales es hecho, a mi modo de ver, con cierto carácter matemático porque los objetos generales, superiores o inferiores, no implican necesariamente la imposibilidad de obtener objetos generales intermedios. Es significativo también el uso de los términos todo-parte aplicados a los géneros y especies que me parece confuso porque los géneros incluyen más objetos que las especies, pero a costa de perder contenido en su definición. La terminología todo-partes parece más apropiada para los individuos compuestos, en los cuales el todo es la inclusión de (todas) las partes del compuesto (por ejemplo, cuerpo y extremidades).

Husserl, además, distingue los géneros y las especies, pero separados en dos regiones, las de la lógica formal, la región pura de lo eidético, y la región material.

³⁸¹ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, I, 1, 12, 37.

³⁸² Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, I, 1, 12, 38.

“Las necesidades (o las leyes) que definen algunas clases de no-independencias se fundan, decíamos insistentemente, en la particularidad esencial de los contenidos, en su peculiaridad; o dicho más exactamente, se fundan en los *géneros puros*, en las *especies*, en las *diferencias*, bajo las cuales, como singularidades contingentes, caen los correspondientes contenidos no-independientes y complementarios. Si pensamos la totalidad de estos tales objetos ideales, tendremos la totalidad de las «esencias» puras de todas las objetividades individuales (existencias) idealmente posibles. A esas esencias corresponden luego los *conceptos* (o las proposiciones) *que contienen la cosa*; conceptos y proposiciones que debemos distinguir rigurosamente de los conceptos y proposiciones *meramente formales*, los cuales están libres de toda «materia que contenga la cosa». Entre estos últimos conceptos están las categorías *formales-lógicas* y las categorías *formales-ontológicas*, que están con las lógicas en relaciones esenciales -de ellas hemos hablado en el capítulo final de los Prolegómenos-, así como las formaciones sintácticas que se basan en esas categorías formales. Conceptos como *algo*, *uno*, *objeto*, *propiedad*, *relación*, *enlace*, *pluralidad*, *número*, *orden*, *número ordinal*, *todo*, *parte*, *magnitud*, etc., tienen un carácter radicalmente diferente de los conceptos de *casa*, *árbol*, *color*, *sonido*, *espacio*, *sensación*, *sentimiento*, que por su parte expresan algo que contiene una cosa. Los primeros se agrupan alrededor de la idea vacía de algo o de objeto en general, estando enlazados con este algo u objeto mediante los axiomas ontológicos formales; en cambio, los últimos se ordenan en torno a diferentes géneros supremos de cosas (*categorías materiales*) en las cuales arraigan *ontologías materiales*. Esta división cardinal entre la esfera de las esencias «formales» y «materiales» es lo que sirve de base a la auténtica diferencia entre *disciplinas* (o *leyes y necesidades*) *analíticas-a priori* y *sintéticas-a priori*”³⁸³.

Este texto muestra con ejemplos la distinción de la ontología formal y la ontología material. La primera es la que se expresa en la lógica formal, mientras que la segunda tiene que ver con la realidad fáctica. Es interesante en este texto que, al final, enlaza esta división con las nociones de *a priori*, sintéticas y analíticas de la teoría del conocimiento kantiana. Según Husserl, su planteamiento viene a completar la teoría de los juicios analíticos y sintéticos que Kant

³⁸³ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, III, 1, 11, 404-405.

propugnaba. Vemos nuevamente un contenido de la filosofía clásica embutido dentro de la filosofía moderna.

En este contexto, Husserl define unos conceptos importantes:

“De aquí se derivan, ahora, importantes determinaciones de los conceptos categoriales formales individuo, concepto y abstracto. Una esencia dependiente se llama un *abstracto*; una esencia absolutamente independiente, un *concreto*. Un esto que está aquí cuya esencia dotada de contenido material es un concreto se llama un *individuo*.

Si ponemos la “operación” de la generalización bajo el concepto recién ensanchado de “variación” lógica, podemos decir: el individuo es el objeto prístino requerido por la lógica pura, el absoluto lógico, al que remiten todas las variaciones lógicas.

Un concreto es, como se comprende de suyo, una singularidad eidética, dado que especies y géneros (términos que usualmente excluyen las ínfimas diferencias) son en principio dependientes. Las *singularidades eidéticas* se dividen, según esto, en *abstractas* y *concretas*”³⁸⁴.

Husserl distingue los abstractos, los concretos y los individuos. Los abstractos y los concretos se hallan en la región eidética. Los abstractos son dependientes frente a la independencia de lo concreto. ¿De qué dependencia estamos hablando? De la que se genera entre los géneros y las especies. Los géneros son siempre dependientes de las especies. Entonces, ¿qué son los concretos? la parte formal (eidética) más próxima a la realidad. Por ello, el individuo es lo concreto con contenido material. Resaltamos lo que dice Husserl de la variación de la operación de la generalización sobre el individuo. Para Husserl, el individuo o la cosa son conceptos claves porque permiten unificar el contenido material de la realidad teniendo en cuenta que tanto individuo como cosa no pasan de ser unos conceptos mentales. Hay otro texto en el que mantiene estas distinciones. “Nota. -Los momentos de unidad, como todos los demás contenidos abstractos, se ordenan en puros géneros y especies. Así el género *figura espacial* se diferencia en *figura triangular* y ésta, a su vez, en la especie ínfima *triángulo determinado*, tomado este último en el sentido en que es «el mismo» a pesar de cualquier traslación o giro”³⁸⁵. Nuevamente se ven los tres niveles, el abstracto figura espacial, el concreto figura triangular y el individuo

³⁸⁴ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, I, 1, 15, 42.

³⁸⁵ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, III, 2, 22, 425.

triángulo determinado. Un último texto que muestra las relaciones entre estas nociones:

“Y así como por el carácter de este modo de aprehensión se ofrece la especie como objeto universal, así en conexión con él se desarrollan formaciones tales como «un rojo» (es decir, el caso de algo que tiene rojez), o «este rojo» (la rojez de esta cosa), etc. Destácase la relación primitiva entre la especie y el caso singular; prodúcese la posibilidad de considerar comparativamente una muchedumbre de casos singulares y eventualmente de juzgar con evidencia: que en cada caso el momento individual es distinto, pero «en» cada caso está realizada la misma especie, que este rojo es lo mismo que aquél (específicamente considerado, es decir, siendo el mismo color) y, sin embargo, es diferente (individualmente considerado siendo un rasgo singular objetivo distinto): Como todas las distinciones lógicas fundamentales, es ésta también categorial; pertenece a la pura *forma* de posibles objetividades de conciencia, como tales”³⁸⁶.

En este caso, Husserl analiza la relación entre la especie y el caso singular. Por un lado, está un caso de rojo, un rojo, y por otro este rojo real, lo rojo de esta cosa. Husserl nota que la especie rojo puede ser usada comparativamente con los rojos reales, los cuales son cada uno de ellos diferentes, y además poder juzgar con evidencia, al menos ocasionalmente. Husserl está advirtiendo los individuos reales desde la capacidad de identificación de la generalización y observa un cierto desajuste (la especie rojo es siempre la misma, mientras que el rojo real es diferente en cada individuo). Desde nuestro punto de vista, es la heterogeneidad de la imagen de la fantasía, que se toma como referencia comparativa, y el percepto sensible que se trata de identificar. Aquí el riesgo es tomar como individuo real (el rojo real) lo que no es más que un caso particular (de la especie rojo). Esta confusión en Husserl es más comprensible porque tanto los casos de los objetos generales como los individuos reales son nociones pensadas que están muy próximas. Para nosotros, la sustancia y los casos particulares no deben ser confundidos porque se hallan en líneas operativas diferentes, la primera en el orden del conocimiento físico y la segunda en el orden de lo mental.

³⁸⁶ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento, II, 1, 1, 298.

3.2.7 La regresión al infinito

Otra cuestión ligada a la generalización es la regresión al infinito. Consiste en tratar de unificar un objeto general con los casos que unifica dando lugar a un nuevo objeto general que al volver a unificarse de nuevo con los casos, dispara un proceso al infinito. Husserl conoce este proceso y lo utiliza como medio para rechazar ciertas tesis: “Pero según esto no podría juzgarse con certeza sobre la rectitud de ninguna afirmación; pues si las normas de toda rectitud son meramente probables, imprimirán necesariamente a todo conocimiento el sello de la mera probabilidad. Estaríamos, pues, ante el probabilismo más extremo. La misma afirmación de que todo saber es meramente probable sería sólo probablemente válida; y lo mismo esta nueva afirmación, y así *in infinitum*”³⁸⁷. Si todo saber es probable, entonces esta tesis es solo probable y así sucesivamente. Este tipo de razonamientos ha sido frecuente a lo largo de la filosofía e implica un abuso de la generalización que falsea una deducción.

Un lugar en el que la regresión puede estar presente es en la conciencia. Ya hemos visto que para Husserl la conciencia es una reflexión sobre el propio conocimiento. Esta reflexión es una operación próxima a realizarse de una forma reiterada e indefinida.

“La percepción interna desempeña, por lo demás, un importante papel en la psicología de Brentano, como es sabido. Aquí remito solamente a su teoría de la conciencia interna. Todo fenómeno psíquico es no sólo conciencia sino a la vez *contenido* de una conciencia y además consciente, en el sentido estricto de la percepción. El curso de las vivencias internas es a la vez pues, un curso continuo de percepciones internas, pero que son una sola cosa, de un modo particularmente íntimo, con las respectivas vivencias psíquicas. La percepción interna no es un segundo acto independiente que se agregue al respectivo fenómeno psíquico, sino que éste, además de contener su referencia a un objeto primario, verbigracia, al contenido percibido exteriormente, se contiene «a sí mismo en su totalidad como representado y conocido». A la vez que el acto se dirige directamente a su objeto primario, se dirige secundariamente a sí mismo. Así se evita la infinita complicación a que parece conducir la conciencia

³⁸⁷ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Prolegómenos a la lógica pura, 4, 22, 78.

concomitante de todos los fenómenos psíquicos (cuya pluralidad con arreglo a las tres clases fundamentales contiene también una percepción interna)³⁸⁸.

Husserl detecta con claridad este problema de la regresión indefinida en el ámbito de la conciencia haciendo referencia a Brentano. Para Husserl, el riesgo se disuelve al distinguir el contenido de un acto con el propio acto. La reflexión debe distinguir el acto y el contenido para no hacer una reflexión vacía sobre el mismo acto en bloque. Husserl echa en cara a Brentano que no distingue estos dos elementos: “Brentano no distingue entre acto y contenido, ni entre acto, contenido aprehensivo y objeto aprehendido”³⁸⁹. Esto conlleva un problema de reiteración sobre el contenido en la reflexión: “Empero, si un contenido igual siguiera estando en la conciencia, aunque dotado de un nuevo momento, entonces en rigor A no sería algo pasado, sino presente, y por tanto sería ahora presente y continuamente presente, todo esto junto con el nuevo factor ‘pasado’, es decir, sería a la par presente y pasado”³⁹⁰. Vemos que la vuelta sobre el contenido de un acto de conocer hace presente lo que es a su vez pasado ya que se trata de un nuevo acto distinto del anterior, dando lugar a una especie de acto doble que incluye el presente y el pasado.

Este problema tiene otra perspectiva que aparece en el propio acto de conocer ante la amenaza de la multiplicidad de imágenes:

“Pero si intentamos separar en *esta* forma el objeto real (en el caso de la percepción externa, la cosa percibida de la naturaleza) y el objeto intencional, e introducir como ingrediente en la vivencia este último, en cuanto “inmanente” a la percepción, caemos en la dificultad de hallarse ahora frente a frente *dos* realidades, en sentido estricto, mientras que, sin embargo, sólo con *una* nos encontramos y sólo una es posible. La cosa, el objeto natural, eso es lo que percibo, el árbol que está ahí en el jardín; éste y no otro es el objeto real de la “intención” perceptiva. Un segundo árbol inmanente, o bien una “imagen interna” del árbol real que está ahí fuera ante mí, no se da en modo alguno, y suponer hipotéticamente una cosa semejante sólo conduce a un contrasentido. La imagen como trozo o ingrediente de la percepción psicológicamente real en sentido estricto sería a su vez algo real en el mismo sentido -algo real que *funcionaría* como

³⁸⁸ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, Apéndice, 3, 768.

³⁸⁹ Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, I, 1, 5, 63.

³⁹⁰ Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, I, 1, 6, 65.

imagen de otro algo real. Pero esto sólo podría hacerlo en virtud de una “conciencia de imagen” en la que primero aparecería algo -con lo que tendríamos una primera intencionalidad- y esto funcionaría a su vez en la conciencia como “objeto-imagen” de otro algo -para lo que sería necesaria una segunda intencionalidad fundada en la primera”³⁹¹.

Este razonamiento de Husserl viene a oponerse al realismo que al admitir una realidad externa desdoblara en el conocimiento de la realidad, una imagen real (del árbol real) de una imagen conocida (del árbol). Aquí es evidente un riesgo de reiteración infinita al multiplicar luego la imagen de la imagen,... Este riesgo se desvanece cuando entendemos que el conocimiento intencional es siempre mediado por una imagen, algo que hace Husserl. La ‘imagen real’ del árbol real no tiene ningún sentido real, y se encuentra en la fantasía al igual que la imagen intencional del conocimiento. La realidad no tiene imagen de sí misma porque esta última se encuentra en la imaginación.

Ahora bien, ¿podemos decir que Husserl ha conjurado el problema de la regresión en la conciencia que denuncia en Brentano? Es indudable que repara claramente en la dificultad, y que su solución es aceptable respecto a la distinción de contenido y acto de conocer que resuelve el problema a nivel de la conciencia. Pero, al mismo tiempo, no es raro encontrar en Husserl expresiones en las que hay una reflexión sobre el propio término. Por ejemplo, ‘representación de la representación’ que vimos en la nota 159 de este capítulo, ‘el comienzo del comienzo’ en la nota 270, ‘una fundamentación de las fundamentaciones’ en la nota 316 de un texto que es todo ello circular, o ‘la ciencia de la ciencia’ de la nota 49. De alguna manera, la reflexión en Husserl es tan fuerte que se manifiesta en su búsqueda de elevarse sobre los conceptos que va adquiriendo de modo semejante a como hizo con el propio conocimiento³⁹². ¿Son legítimas estas expresiones reflexivas que usa Husserl? No se pueden juzgar de antemano, pero sí que hay la obligación de analizar esos conceptos porque el riesgo de regresión al infinito está cercano, y en caso de que sean válidas habría que saber en qué se distinguen de la reflexión generalizante.

³⁹¹ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, III, 3, 90, 218.

³⁹² Esta reflexión también es patente al plantear la lógica como la ciencia de la ciencia: el fundamento implica la circularidad de elementos que no pueden remitirse a otros elementos superiores (ver el apartado 1.1 de este capítulo). Resaltamos que esa fundamentación es de una ciencia, por tanto es una reflexión en el pensamiento, o al nivel de la conciencia.

3.2.8 Otros aspectos de la generalización

En este último apartado queremos mostrar más brevemente algunos otros caracteres de la generalización presentes en Husserl. Una cuestión que solemos situar en la generalización es la oposición. “La conciencia de la contrariedad funda la «desunión», puesto que excluye la unidad T de $p, q \dots$, de que se trata *en este caso*. Para esta dirección del interés la contrariedad *misma* no vale como una unidad, sino como una divergencia, no como un «enlace», sino como una «separación». Pero si cambiamos los puntos de vista, también una incompatibilidad puede funcionar como unidad; por ejemplo, como unidad entre el carácter de la contrariedad y los contenidos que son «separados» por él”³⁹³. La contrariedad, según Husserl, se encuentra en la conciencia que funda la desunión. La exclusión da lugar a la separación, o como decimos nosotros a la oposición. Husserl, además, se da cuenta de que con un cambio en el punto de vista, lo que antes separaba, ahora puede unir.

“Una serie de dudas intranquilizadoras se enlaza con estas últimas expresión y afirmación. ¿Una unión por contrariedad? ¿La unidad de la contrariedad es acaso unidad de la posibilidad? Ciertamente es que la unidad funda, en general, la posibilidad, pero ¿no excluye ésta en absoluto la contrariedad, la incompatibilidad?

Las dificultades se resuelven, si pensamos que no sólo el término de inconciliabilidad, sino también el de conciliabilidad, dice necesariamente relación a cierto todo T, que domina la intención, para hablar subjetivamente”³⁹⁴.

Husserl detecta claramente que la unidad de la contrariedad es la unidad de la posibilidad en cuanto que hay una compatibilidad parcial. Aquí observamos que Husserl expone la unidad de los objetos generales. De hecho, resuelve la incompatibilidad de la contrariedad con la unidad apelando a un objeto general más elevado: la conciliabilidad y la inconciliabilidad hay que remitirlas a un objeto general superior (todo T). Coincidimos con Husserl que la oposición requiere que los opuestos sean referidos según una unidad que los enlaza según la generalización; en otro caso, solo tendríamos objetos distintos aislados como pudiera ser rojo, verde, frío, duro etc., pero sin compararlos entre ellos. La oposición de rojo y verde se hace desde el objeto general color, mientras que,

³⁹³ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, VI, 4, 33, 676.

³⁹⁴ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, VI, 4, 33, 676.

entre frío y duro, se haría desde el objeto general tacto. Si queremos oponer rojo a frío, los unificaríamos desde un objeto más general, el de lo sensible.

A propósito de la oposición, mostramos unos textos con un enfoque dialéctico:

“La contrariedad supone, por decirlo así, cierto terreno de concordancia. Si miento *A es rojo*, siendo así que en «verdad» *A* se revela como *verde*, entonces en este revelarse, esto es, en la acomodación a la intuición, la intención del rojo contraría la intuición del verde. Pero es innegable que esto sólo es posible sobre la base de la identificación de *A* en los actos de significación y de intuición. Sólo así puede acercarse la intención a esta intuición. La intención total va hacia un *A* que es rojo y la intención muestra un *A* que es verde. La significación y la intuición coinciden en la dirección al mismo *A*; sólo así pueden contrariarse los momentos intencionales dados simultáneamente con la unidad de cada uno de los actos; el rojo supuesto (que es supuesto como el rojo de *A*) no concuerda con el verde intuido. Mediante la relación de identidad se *corresponden* los momentos que no han llegado a la coincidencia; en lugar de «unirse» por el cumplimiento, «sepáranse» por la contrariedad; la intención se ve llevada hacia lo que está coordinado a ella en la intuición, pero es rechazada por ésta”³⁹⁵.

Este texto muestra más explícitamente la existencia de una unidad superior para que tenga lugar la contrariedad. Esta identidad que aporta la intuición está en la base de la separación, aproximación de los caracteres contrarios. Entre el rojo y el verde hay una especie de tensión porque solo puede ser uno de ellos, pero mientras uno está presente, el otro puede estar pugnando por salir al exterior y desplazar al otro. Hay otro texto que tiene un lenguaje y una intención aún más dialéctica:

“1. La antítesis entre la *intuición* y la *significación*. La *intuición* como percepción o imaginación (lo mismo si es categorial que sensual, si es adecuada que inadecuada) es opuesta *al mero pensamiento, como mero mentar significativo*. Las distinciones puestas entre paréntesis son pasadas por alto habitualmente; nosotros les concedemos el mayor peso y las consideramos particularmente.

2. La antítesis entre *la intuición sensual y la categorial*. Oponemos, pues, la *intuición sensible*, la intuición en su común y simple sentido, a la *intuición categorial*, la intuición en sentido lato. Los actos fundados que

³⁹⁵ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, VI, 1, 11, 628.

caracterizan ésta valen ahora como el «pensamiento» que intelectualiza la intuición sensible.

3. La antítesis entre la *intuición inadecuada* y la *adecuada*, o más en general, entre la representación adecuada y la inadecuada, si juntamos la representación intuitiva y la significativa. En la representación inadecuada *pensamos* meramente que es así (que parece así); en la adecuada intuimos la situación misma y la *intuimos plenamente como «ella misma»*.

4. La antítesis entre la *intuición individual* (considerada habitualmente como intuición sensible, con una estrechez visiblemente infundada) y la *intuición universal*. Con arreglo a esta antítesis defínese un nuevo concepto de intuición; ésta es opuesta a la generalización, y ulteriormente a los actos categoriales que implican generalizaciones, y en oscura confusión con ellos también a los correlatos significativos de estos actos. La *intuición* -decimos ahora- *da la mera individualidad, el pensamiento se dirige a lo universal, se desarrolla por medio de conceptos*³⁹⁶.

No recuerdo haber visto otro texto tan dialéctico como este. No es este el modo habitual de expresarse por parte de Husserl, pero es muy significativo porque la descripción de conceptos claves por medio de antítesis permite perfilar mejor su noción de intuición. La intuición y la significación se oponen en la esfera del lenguaje. Lo sensible y lo categorial se oponen en el orden de la realidad fáctica e ideal. La intuición adecuada y la inadecuada se oponen en el orden del cumplimiento de lo conocido. La intuición individual y la general se oponen según la generalización. Esta última oposición es un tanto equívoca y da lugar a una rectificación de Husserl: la intuición debe ser aplicada a los individuos y el pensamiento a lo universal. Pienso que este texto, sobre todo el último párrafo, muestra el uso de la generalización y el desajuste generado por la oposición de lo individual real y universal, lo cual no puede ser aclarado sino se atiende a las diversas operaciones que intervienen y que, por otra parte, no están en una relación de oposición entre ellas, sino son simplemente distintas, con enfoques temáticos diferentes.

Otro aspecto de la generalización es la negación. “Con esto hemos descrito el *fenómeno originario de la negación*, de la nulidad o del “anulamiento”, del “de otro modo” [*anders*]. Lo que hemos analizado con el ejemplo de la percepción externa es válido en forma análoga para toda otra conciencia intencional (posicional) que se plantea objetos, así como para sus objetividades. Resulta

³⁹⁶ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, VI, 8, 66, 745.

así que *la negación no sólo es cosa del juicio predicativo, sino que en su forma primaria se presenta ya en la esfera pre-predicativa de la experiencia receptiva*³⁹⁷. La negación es definida por Husserl como una anulación de lo que puede ser de otro modo. La negación, además, implica una modificación de la conciencia: “*La negación es una modificación de la conciencia que se anuncia a sí misma como tal de acuerdo con su propia esencia. Consiste siempre en la cancelación parcial sobre el terreno de una certeza de creencia, (...)*”³⁹⁸. Esta modificación de la conciencia tiene lugar por el cambio de opinión sobre un cierto contenido. Este papel de la negación hace que Husserl sitúe la negación (y la afirmación) en un plano superior al de la cualidad: “Con esto resulta claro que *las tomas de posición afirmativa y negativa, de reconocimiento o rechazo, no representan sencillamente dos “cualidades” equiparables*, como por ejemplo, en la esfera de los colores, rojo y azul; y que, por lo tanto, *no encaja aquí de ninguna manera el hablar de cualidad. La negación por el yo es un poner fuera de validez y ya en esta expresión se insinúa el carácter intencional secundario*”³⁹⁹. La negación, como la afirmación, no deja de ser para Husserl otra cosa que una modalidad de la actividad, en este caso cognoscitiva, la cual está por encima de las cualidades. En este sentido, la negación tiene la categoría de juicio (como la afirmación), cuyo papel más relevante es la modificación de la conciencia (paso del afirmar al rechazar algo).

Debo añadir que, fuera de lo que acabo de exponer, no he encontrado nada especial en la teoría de la negación de Husserl, término que apenas he encontrado en sus obras, y que tiene una intención próxima a la noción trivial de negación, salvo en su posicionamiento en la conciencia, pero muy lejos del carácter técnico y sistemático de la negación en Hegel.

Otra cuestión que ha merecido nuestra atención es el de la confusión de la predicación generalizante y de la predicación judicativa.

“Rojo” es unas veces predicado, como en la relación objetiva “esto es rojo”. Otras veces, sujeto, como en la relación objetiva “el rojo es una especie de color”. En este último caso tiene el juicio por base la esencia como objeto sobre el que..., tal cual está dada ella misma en la consideración comparativa e identificación de las cosas rojas, o más precisamente,

³⁹⁷ Husserl, *Experiencia y juicio*, I, 1, 21, 97.

³⁹⁸ Husserl, *Experiencia y juicio*, I, 1, 21, 98-99.

³⁹⁹ Husserl, *Experiencia y juicio*, II, 2, 72, 322.

de las superficies rojas; el rojo se destaca y “se convierte en objeto” para mi juzgar y para el juicio: en el objeto sobre el que... Se convierte en el sujeto nominal.

Aquí encuentro en ambas “relaciones objetivas”, relaciones lógicas, comparando el “rojo” y “el rojo”, el predicado aquí, el sujeto allí, en dos “formas lógicas”, en dos clases de sintaxis “el mismo sustrato” (ontológico-formal); en las dos proposiciones (como juicios) el mismo “*núcleo lógico*” (puramente gramatical) (el sustrato significativo de la síntesis significativa)”⁴⁰⁰.

Husserl está analizando el color rojo en dos posiciones distintas, una como el predicado de un juicio: ‘esto (un ave) es rojo’, y otra como el predicado de una generalización: ‘el rojo es una especie de color’, donde rojo toma la función de sujeto. Husserl considera que ambas proposiciones son juicios con formas lógicas diferentes: tanto el juicio como la generalización se hallan dentro de la lógica aunque, ciertamente, con funciones distintas. Esta confusión también está presente en este otro texto:

“De la misma manera, una generalidad de nivel superior (por ejemplo, el género lógico formal: forma de juicio) nos remite a generalidades de nivel inferior (por ejemplo, las formas de juicio particulares). Y siempre es claro que llegamos por reducción, en cada caso, a algo *último*: esto es, a *sustratos últimos*; desde un punto de vista lógico formal: llegamos a *sujetos absolutos* (ya no predicados o relaciones nominalizados), a *predicados últimos* (ya no predicados de predicados, etcétera), a *generalidades últimas, relaciones últimas*”⁴⁰¹.

Husserl trata de explicar la diferencia de la posición gramatical de los conceptos sujeto y predicado haciendo uso de la generalización. De hecho, es bastante difícil comprender el significado de este texto y el posicionamiento de las categorías de ‘sujetos absolutos’, ‘predicados últimos’, ‘generalidades últimas’ o ‘relaciones últimas’. Esta dificultad surge porque Husserl está explicando el juicio y la generalización por medio de una teoría generalizadora. Esto es un claro abuso de la reflexión que implica un cierto desconocimiento de la generalización (y del juicio), incluso aun cuando (la generalización) haya sido objeto de investigaciones específicas como hemos mostrado en un apartado anterior.

⁴⁰⁰ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, Apéndices, V, 403-404.

⁴⁰¹ Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, II, 4, 82, 212.

No obstante con nuestras diferencias, nos quedamos con las aportaciones positivas de Husserl sobre la generalización que pueden advertirse en este texto:

“En contra de ello debe decirse: ciertamente la proposición es general en cuanto que señala hacia un número infinito de actos posicionales, en los que precisamente ella está significada; pero no es general en el sentido de la generalidad genérica, en cuanto *generalidad de una “extensión”*, como pertenece ella a una generalidad específica, a una especie, a una clase o un género y, en el nivel más bajo, a una entidad [*Washeit*] concreta; no es, pues, general a la manera de las esencias, que corresponden a los llamados conceptos generales, como el color, el sonido, etcétera. Cuando la esencia universal genérica —por ejemplo el *eidos* color— se particulariza en los muchos objetos coloreados, entonces cada uno de éstos tiene *su* momento individual de la coloración y tenemos muchos momentos individuales de colores y frente a ellos el *eidos* color como algo universal genérico. Este *eidos* sólo puede contemplarse cuando hemos dado varias coloraciones individuales, cuando comparamos y hacemos “coincidir” en superposición los objetos coloreados y entonces aprehendemos lo general que resulta común en la coincidencia, aunque no común en la realidad, y lo separamos de lo contingente que tienen los ejemplos. Éste es el *proceso contemplativo de la abstracción de algo universal genérico*”⁴⁰².

Husserl presenta aquí una correcta descripción de la generalización, coincidente con muchas de nuestras propuestas. Nosotros achacamos las deficiencias de la teoría de la generalización en Husserl a la falta de una mayor precisión en la caracterización de los actos cognoscitivos que le hubiera llevado a distinguir las distintas operaciones con sus correspondientes objetos.

3.3 La posibilidad

La posibilidad es un tema que hemos expuesto en esta investigación por ser el modo que propone Polo para introducir la generalización en el tomo III del *CTC*. En la posibilidad, según Polo, Leibniz es el primer autor más representativo. “Pero Leibniz da un paso más: es el primer pensador que sienta la prioridad de la posibilidad sobre la efectividad de un modo sistemático”⁴⁰³.

⁴⁰² Husserl, *Experiencia y juicio*, II, 2, 64, 288-289.

⁴⁰³ Polo, L. *Curso de Teoría del Conocimiento III*, OC A-VI, EUNSA, Pamplona 2016⁵, 2, 1, 109. En adelante, Polo, *CTC III*.

Husserl, en este punto, es dependiente de Leibniz como vimos en la nota 65 donde habla de la *mathesis* universal como el gran proyecto de la lógica formal.

Comenzando en el lenguaje, vemos una importante clasificación de las expresiones: “En la esfera de las expresiones -a la cual podemos limitarnos sin menoscabo esencial- dice, pues, el axioma: *Las significaciones («in specie» los conceptos y las proposiciones) se dividen en posibles e imposibles (reales e imaginarias)*”⁴⁰⁴. Las significaciones pueden ser posibles e imposibles como una verdad incuestionable que, además, no parece poder tener tesis a niveles más altos. Esta prioridad de la clasificación según la posibilidad y la imposibilidad es previa a la realidad. “La vieja doctrina ontológica de que *el conocimiento de las “posibilidades” tiene que preceder al de las realidades*, es a mi parecer, con tal de que se la entienda bien y se la use del justo modo, una gran verdad”⁴⁰⁵. Las posibilidades preceden a las realidades, aunque no siempre afirma esta tesis como cuando dice: “(...), nosotros tomamos nuestro punto de partida de aquello que se encuentra *antes* de todas las posiciones posibles: del reino íntegro de lo dado intuitivamente y antes de todo pensar teórico, de todo aquello que se puede ver y aprehender directamente”⁴⁰⁶. En este texto, Husserl está criticando el positivismo y la presencia de prejuicios en esta corriente. Aquí se parte de la intuición pura de la existencia ‘antes de toda posición posible’, cosa que está en la base de la fenomenología como hemos visto en apartados anteriores. Ciertamente no es lo mismo afirmar que lo primero es la existencia a decir que es la posibilidad; en este segundo caso, la prioridad la tiene el pensamiento. En cualquier caso, el interés de la posibilidad reside en su relación con la realidad:

“El auténtico concepto de trascendencia de la cosa, que es norma de toda proposición racional sobre la trascendencia, no cabe sacarlo de ninguna otra parte que no sea el contenido actual y propio de la percepción, o bien de los complejos de índole bien determinada que llamamos experiencia comprobatoria. La idea de esta trascendencia es, pues, el correlato eidético de la idea pura de esta experiencia comprobatoria.

Esto es aplicable a toda forma concebible de trascendencia que pueda tratarse como realidad o posibilidad. *Jamás es un objeto existente en sí un objeto tal que no le afecte para nada la conciencia y su yo*. La cosa es una

⁴⁰⁴ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, VI, 4, 30, 671.

⁴⁰⁵ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, III, 2, 79, 189.

⁴⁰⁶ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, I, 2, 20, 52.

cosa del mundo circundante, incluso la cosa no vista, incluso la realmente -en sentido estricto- posible, la no experimentada, sino experimentable, o quizá experimentable. *La posibilidad de ser experimentada no quiere decir nunca una vacía posibilidad lógica*, sino una posibilidad *motivada* en el orden de la experiencia”⁴⁰⁷.

El concepto trascendente de cosa, según Husserl, depende de su posicionamiento en el pensamiento, es decir, es el resultado de una comprobación de diversas percepciones. Todo objeto existente es el que puede afectar a una conciencia. Por ello, todas las cosas del mundo son, incluso las no vistas, posibles. La posibilidad de la experiencia no es un vacío mental respecto de esa experiencia, sino todo aquello que puede ser (es posible desde dicha experiencia). Husserl descubre una relación entre posibilidad y realidad.

“Como la tesis racional debe ser una tesis primitiva, necesita tener un fundamento racional en el *darse originario* de lo determinado en su pleno sentido: la *x* no sólo está mentada en su plena determinación, sino justo en ésta dada originariamente. La equivalencia señalada quiere decir, pues:

En principio corresponde (con la aprioridad de la universalidad esencial absoluta) *a todo objeto “verdaderamente existente” la idea de una conciencia posible* en que el objeto mismo es aprehensible *originariamente* y además *en forma perfectamente adecuada*. A la inversa, cuando está garantizada esta posibilidad, es *eo ipso* el objeto verdaderamente existente”⁴⁰⁸.

La relación entre el darse de lo real y su sentido equivale a una correspondencia entre todo lo existente y el pensamiento posible, e incluso, a la inversa, de todo lo posible, con ciertas condiciones, a lo real. Husserl propone una especie de relación biyectiva entre lo existente real y lo posible.

La posibilidad tiene, además, un uso con alcance metafísico:

“Toda evidencia es auténtica aprehensión de una existencia o de una esencia en el modo «ella misma» con plena certeza de este ser, que por ende excluye toda duda. Lo que no excluye es la posibilidad de que lo evidente se torne más tarde dudoso, de que el ser se revele como aparien-
cia; de lo que nos proporciona ejemplos la experiencia sensible. Esta abierta posibilidad del tornarse dudoso, o del no ser, *a pesar de la*

⁴⁰⁷ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, II, 3, 47, 109.

⁴⁰⁸ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, IV, 2, 142, 340.

evidencia, es susceptible de ser comprobada por anticipado en todo momento, mediante una reflexión crítica sobre la obra de la evidencia”⁴⁰⁹.

La posibilidad de la duda ante el conocimiento de lo existente transforma cualquier evidencia cognoscitiva del tipo que sea en finita, no absoluta. El conocimiento no tiene el poder de salvar esta limitación y ello pone definitivamente a la posibilidad por encima de la existencia. La duda que en Husserl no tiene un carácter absoluto como en Descartes, es el instrumento para coronar a la posibilidad, y con ello al pensamiento, por encima de la existencia o la realidad.

3.3.1 La posibilidad y el hecho

La relación (entre existencia y posibilidad) puede ser obtenida cuando purificamos el conocimiento intuitivo de las cosas reales.

“Hagamos esto claro y luego metódicamente fructífero. Partiendo del ejemplo de la percepción de esta mesa, hagamos variar el percepto mesa con completa libertad, (...). Con otras palabras: transformamos el *factum* de esta percepción, despojándola de su valor de real, en una pura posibilidad, y entre otras puras posibilidades totalmente «a nuestro gusto», pero puras posibilidades de percepciones. (...). *El tipo general así obtenido*, el tipo de percepción, flota, por decirlo así, en el aire; en el aire de una ficción absolutamente pura. Así despojado de toda facticidad, el tipo se ha convertido en el *eidos* de la percepción, cuya *extensión «ideal»* constituyen todas las percepciones *idealiter* posibles, en cuanto puras ficciones. Los análisis de la percepción son entonces *análisis esenciales*”⁴¹⁰.

Al eliminar todo rastro de *factum* en lo percibido obtenemos una pura posibilidad. Estas percepciones purificadas se convierten en percepciones idealmente posibles. Este proceso de purificación es logrado por medio de un análisis esencial, en el cual es fundamental el papel de la imaginación: “Sólo cuando nos hacemos conscientes de este lazo, cuando lo *dejamos conscientemente fuera de juego*, liberando así también de todo lazo y de toda validez experiencial al más amplio horizonte que circunda a las variantes, crearemos una pureza perfecta. Entonces nos hallaremos, por así decir, en un mundo puro de la fantasía, en un *mundo de posibilidad absolutamente pura*. Toda

⁴⁰⁹ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, I, 6 56-57.

⁴¹⁰ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, IV, 34, 125.

posibilidad semejante puede ser ahora el miembro central para las posibles variaciones puras en el mundo de la arbitrariedad”⁴¹¹. La variación libre de las percepciones nos desliga de lo fáctico-empírico y nos abre al mundo ideal puro. Una vez purificadas las percepciones de los hechos, estas pueden ser ordenadas fenomenológicamente. “La autoexposición «fenomenológica» que se lleva a cabo en mi *ego*, la de todas sus constituciones y la de todos los objetos existentes para él, ha tomado por necesidad la forma metódica de una autoexposición apriorística, de una autoexposición que inserta los *facta* en el correspondiente universo de posibilidades puras (eidéticas)”⁴¹². El mundo real se transforma en un mundo de posibilidades puras. Este tránsito tiene la ventaja de poder superar lo puntual de lo fáctico: “Y ahora ya no necesitamos atarnos a la esfera fluyente del presente, pues podemos conectar perfectamente con la esfera del recuerdo, así como también con las libres modificaciones de la fantasía. Puesto que ahora solo importan las posibilidades puras y no las existencias fácticas de las vivencias correspondientes, no importa el *ego cogito fáctico*, sino el yo posible, la conciencia posible, la objetividad intencional posible, (...)”⁴¹³. La posibilidad pura, según Husserl, nos libera de la estrechez de lo real puesto que permite ser extendida a través del recuerdo y de las ficciones de la imaginación. Este planteamiento de Husserl recuerda al que expusimos en Ockham, en el apartado 2.6 sobre la posibilidad y la noción de hecho. Entonces dijimos que notábamos una superioridad del mundo posible de Ockham donde residía la necesidad, en contra del carácter contingente y puntual de su mundo existente. En Husserl detectamos un planteamiento en la misma línea, un poco más coherente y con delimitaciones más firmes y precisas.

Husserl, dando otro paso adelante, subraya el carácter central de la conciencia en la base de los hechos. “Por el contrario, el paso a la conciencia pura, por medio del método de la reducción trascendental, conduce necesariamente a la cuestión de la razón de ser de la facticidad de la conciencia constituyente que es resultado de semejante reducción. No es *factum* en general, sino el *factum* en cuanto fuente de posibilidades y realidades de valores crecientes hasta lo infinito, impone la cuestión de la “razón de ser” -que naturalmente no tiene el sentido de una causa de cosas”⁴¹⁴. La conciencia pura es la razón de los

⁴¹¹ Husserl, *Experiencia y juicio*, III, 2, 89, 388.

⁴¹² Husserl, *Meditaciones cartesianas*, IV, 41, 142.

⁴¹³ Husserl, *Las conferencias de Londres*, III, 66.

⁴¹⁴ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, II, 4, 58, 134.

hechos. El hecho de todas las posibilidades es la conciencia. La primero en Husserl, volviendo a la pugna entre la prioridad del pensamiento y de la realidad, está en la conciencia. “Esto quiere decir: toda experiencia remite a la posibilidad y, a partir del yo, a una re-posibilidad (...)”⁴¹⁵. Es este un rasgo de la filosofía ideal que Husserl propone. Por nuestra parte, negamos esa prioridad ontológica de la posibilidad y se la damos al ser, que no a la existencia sin más, el cual es previo a todo pensamiento. Podemos decir que, para el ser de la criatura, la posibilidad, el pensamiento o la conciencia le es totalmente indiferente porque no le afecta. Por ello pensamos que el intento de abarcar la existencia por parte de la posibilidad en Husserl es un paso en falso.

3.3.2 La posibilidad y la ciencia

La posibilidad, además de su conexión con la realidad que la convierte en una herramienta útil para la transformación de lo real en eidético, tiene relación con el saber teórico. “En suma, todo el planteamiento de la cuestión acerca de una teoría auténtica de la conciencia está dirigido únicamente a una comprensión clara del conocimiento posible y no a otra parte”⁴¹⁶. La teoría auténtica desemboca en el conocimiento posible. Es más, la posibilidad está en la base de las ciencias: “Por ende, la ciencia de las posibilidades puras es anterior «en sí» a la de las realidades y quien únicamente hace posible ésta en cuanto ciencia. Nos elevamos a la convicción metódica de que *la intuición eidética es junto a la reducción fenomenológica la forma fundamental de todos los métodos trascendentales especiales*; de que ambas definen íntegramente, pues, el justo sentido de una fenomenología trascendental”⁴¹⁷. La intuición eidética y la reducción fenomenológica construyen la ciencia de las posibilidades puras, ciencia anterior a la realidad y que permite la ciencia sobre las realidades. Este carácter principal de la posibilidad, lo conecta Husserl con el conocimiento analítico de Kant:

“Además, el “juzgar analítico” y, desde el punto de vista de la generalidad formal, el juzgar de la analítica misma tiene que llamarse naturalmente también “analítico”, en el sentido que Kant trataba de comprender con las palabras “mera explicación del conocimiento” frente a

⁴¹⁵ Husserl, *Experiencia y juicio*, Introducción, 8, 33.

⁴¹⁶ Husserl, *Las conferencias de Londres*, III, 78.

⁴¹⁷ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, IV, 34, 128.

“ampliación del conocimiento”. En efecto, esto sólo puede significar que el interés analítico se dirige simplemente a la posibilidad de evidencia distinta, inherente” a la efectuación posible de actos judicativos de todos los niveles sintácticos, y que la evidencia de los respectivos datos carece de importancia para ella. Esto le sirve a la lógica: las leyes concluidas en sí de la “no contradicción” fundan las leyes de la verdad posible”⁴¹⁸.

El juicio analítico, al modo de Kant, es puramente formal y, por ello, está en la base de todas las ciencias según la posibilidad. En concreto, es el principio de no contradicción el que funda las leyes de todo pensamiento posible. “(...), podemos esperar que haya una ciencia apriorística que se mantenga en el reino de la posibilidad pura (de la pura posibilidad de representarse, de la imaginabilidad), y que en lugar de juzgar sobre realidades trascendentales juzgue más bien sobre posibilidades apriorísticas y con esto señale *a priori* reglas a las realidades”⁴¹⁹. La posibilidad en su pureza eidética, tal como Husserl la recibe de Leibniz, permite afirmar la existencia de una ciencia *a priori* en la dirección que marca Kant.

3.3.3 La posibilidad y la generalización

Pero, ¿cuál es la relación de la posibilidad y la generalización? Hasta el presente punto no hemos encontrado una respuesta clara a esta pregunta, e incluso tenemos motivos para negar que la generalización y la posibilidad sean equivalentes. En Husserl, sin embargo, hemos descubierto algunas conexiones: “De lo dicho se desprende cómo hay que entender la *totalidad de la extensión conceptual pura*. Se aplica a las *posibilidades puras en cuanto particularizaciones suyas*. Esta *particularización lógico-conceptual no es una particularización en algo identificable objetivamente*; (...). La *totalidad de la extensión conceptual pura* no es la totalidad de objetos (reales) en el mundo, no es una totalidad empírica, una totalidad en el tiempo”⁴²⁰. Según Husserl, la totalidad eidética no puede particularizarse en los objetos reales, precisamente por el carácter real (no eidético) de esos objetos. Dicha totalidad conceptual solo puede particularizarse en las posibilidades (puras porque la totalidad conceptual es pura). Ya el término de totalidad nos indica un rasgo de generalización como vimos en

⁴¹⁸ Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, Apéndice III, 3, 346-347.

⁴¹⁹ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, II, 12, 74.

⁴²⁰ Husserl, *Experiencia y juicio*, III, 2, 91, 393.

el primer volumen desde el capítulo 2. Aquí la generalización se concreta en el carácter particular de las posibilidades puras respecto del concepto total puro que haría las veces del objeto general. En un marco diferente, Husserl dice: “Lo que vale para las posibilidades, vale también para las *universalidades*, para los objetos de la forma «una especie de A», «cualquier A individual», «un A es B», «todo A es B», etcétera”⁴²¹, donde vemos una equiparación de la posibilidad con los juicios universales, en este caso, generalizantes.

Hay otro texto en el que Husserl distingue dos tipos de diferenciaciones:

“Debemos distinguir, pues, para toda esencia *dos clases de diferenciaciones*:

1. la *diferenciación de posibilidad*, es decir, la diferenciación en forma de posibilidades inconexas, referidas a fantasías o incluso a experiencias, que las dan de manera inconexa;

2. la diferenciación en el marco de la unidad de una realidad o cuasi-realidad coherente o, mejor dicho, la *diferenciación en el marco de una realidad posible*, cuya forma es un tiempo. (...).

La totalidad de las posibilidades libres en general es un *reino de la inconexión*, pues le falta la unidad de la conexión”⁴²².

La primera es llamada diferenciación de posibilidad, aunque se refiere a todas aquellas ficciones de la fantasía que no tienen una conexión con la realidad. Son inconexas por la pura arbitrariedad de la imaginación que puede unir-las o no. La segunda es una diferenciación en el ‘marco de una realidad posible’. Es decir, ambas diferenciaciones están en el ámbito de la posibilidad, lo único que cambia es el conector. En la imaginación, las posibilidades están libres unas de otras, como sueltas, solo sujetas a conexiones arbitrarias. En el ámbito de la realidad posible, las posibilidades vienen conectadas por el tiempo, el cual, de alguna manera, se transforma en una especie de objeto general que va uniendo las experiencias.

Husserl abarca con la posibilidad tanto la existencia como el pensamiento: “En este último lado surge un nuevo concepto universal de *posibilidad*, que repite modificados en el modo de lo meramente *imaginable* (en un figurarse el objeto como si existiera) todos los modos del ser, empezando por la simple certeza de la existencia. (...). Así se distinguen correlativamente unos *modos de*

⁴²¹ Husserl, *Las conferencias de Londres*, II, 61.

⁴²² Husserl, *Experiencia y juicio*, III, 2, 91, 393.

*conciencia de la «posicionalidad» y otros de la cuasi-posicionalidad (...)»*⁴²³. Los modos de ser, entre ellos la existencia, son las particularizaciones del concepto universal de posibilidad. Husserl encuentra una base común que permite realizar el juicio tanto en lo fáctico como en lo pensado:

“(…), en la unidad del mundo en cuanto totalidad de lo experimentable en general, o sea, no sólo en la unidad de la experiencia fáctica, sino también de toda experiencia imaginaria posible: es algo-que-es, si no del mundo real, sí de un mundo posible. Por consiguiente, todo aquello que por libre arbitrio puede convertirse en sustrato, en objeto de operación judicativa, presenta, sin embargo, una homogeneidad [*Zusammengehörigkeit*], una estructura común, sobre cuya base —y sólo sobre ella— es posible en general juzgar con algún sentido”⁴²⁴.

La unidad del mundo, ya sea en lo experimentable fáctico o en lo imaginario como posible, es el conector homogeneizante sobre el cual se apoya la operación del juicio. El concepto de mundo, en su unidad, es tan amplio como la posibilidad capaz de englobar pensamiento y realidad fáctica.

Presento, por último, otros dos textos donde se ve la conexión entre la posibilidad y la generalización de forma más directa: “En la interpretación de esta generalidad típica bajo la forma de “posibilidades” determinadas, las cuales están abiertas al ser verdadero de este color, se produce el campo de acción de las posibilidades como “extensión” explícita de la generalidad indeterminada de la anticipación”⁴²⁵. Este ejemplo está tomado desde el análisis del color como un objeto general que tiene todas las posibilidades determinadas que caen bajo ella como su extensión. Precisamente estas posibilidades constituyen el carácter indeterminado del objeto general. Esta particularización que Husserl propone en un campo particular como es el color, también es afirmado en la esfera eidética pura. “Antes de considerar las realidades, consideramos las posibilidades egológicas, las posibilidades puras, que no se originan ni mucho menos en lo fáctico; y no se deben considerar las posibilidades singulares, sino las *universalidades puras* que se ejemplifican en posibilidades mostradas singularmente”⁴²⁶. El texto es una afirmación de las posibilidades como

⁴²³ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, III, 25, 110.

⁴²⁴ Husserl, *Experiencia y juicio*, Introducción, 9, 41-42.

⁴²⁵ Husserl, *Experiencia y juicio*, Introducción, 8, 37.

⁴²⁶ Husserl, *Las conferencias de Londres*, II, 61-62.

particularización de los universales: ‘las posibilidades puras son universalidades puras que se muestran (en posibilidades) singularmente’.

Creo que estos textos muestran suficientemente la conexión de la posibilidad y la generalización, al menos en Husserl. Polo concentra parte de su investigación del tomo III del *CTC* en la posibilidad porque la reconoce como una figura clave del pensamiento filosófico moderno conectada a la generalización: “La posibilidad total no es una generalidad inmediata, sino compuesta, o formalmente inseparable de los posibles que son su contenido”⁴²⁷. Esta afirmación de Polo no difiere mucho de algunas de las afirmaciones de Husserl sobre la posibilidad. Otro punto es la conexión de la posibilidad y el tiempo: “Considerada en el tiempo, la posibilidad consiste en pasar: así se disuelve su singularidad, y el tiempo es el conectivo sintético puro. Dicho de otro modo: si el tiempo se corresponde con la posibilidad total, ninguna posibilidad particular puede permanecer aislada en el tiempo. La distinción entre «posible que sí» y «posible que no» tiene que hacerse extrema, es decir, interna. Con esto el singular pierde su fijeza. Con otras palabras, al usar el análisis se parte de la posibilidad total y se encuentra la posibilidad singular, cuya composición es la recuperación del todo”⁴²⁸. El tiempo es clave en el idealismo porque, desde Aristóteles, es el número del movimiento, es decir un aspecto de lo físico. Trasponer el tiempo al pensamiento permite conceptualizar la existencia que se da siempre en lo temporal, más cuando lo existente se afirma como contingente. En Husserl hemos hecho notar esta presencia del tiempo como unificador de las posibilidades en la nota 422, siguiendo en este punto a Kant, quien definía el tiempo como la forma del espacio en el esquematismo de la imaginación. Polo ve en este planteamiento del tiempo una de las claves del idealismo hegeliano. “Ésta es la solución, entrevista vagamente por Leibniz, a la que apela Hegel. Para Hegel, la posibilidad de conectar ideas es el tiempo. El tiempo es el elemento negativo de la posibilidad por el cual los objetos que, separados, tienen que ser, por fuerza, particulares, constituyen la totalidad absoluta de lo pensado”⁴²⁹.

Para Polo, el idealismo es una reacción frente al nominalismo; por ejemplo, también respecto al tiempo: “El contraataque del idealismo frente al

⁴²⁷ Polo, *CTC III*, 3, 2, 127.

⁴²⁸ Polo, *CTC III*, 3, 1, 126.

⁴²⁹ Polo, *CTC III*, 3, 1, 126.

nominalismo alcanza su máxima expresión en la interpretación del tiempo como puro variar. El puro variar prohíbe la eternidad de la posibilidad singular separada, así como la edición de todas las posibilidades en cuanto que positivities distintas”⁴³⁰. Polo señala que el nominalismo tiene una comprensión particular del pensamiento y de la realidad: “El nominalismo no niega lo mental, sino que determina las condiciones del ser real de tal manera que no se pueda admitir el valor real de las ideas. Si las ideas son universales o generales (Ockham reduce lo universal a lo general), no son el conocimiento del ser real, porque éste es estrictamente singular”⁴³¹. Esta visión del nominalismo fue expuesta en el apartado 2 del capítulo 5 del primer volumen sobre la generalización en Ockham. Para Polo, el idealismo reacciona frente al nominalismo a través de la posibilidad. “Es evidente asimismo, que la noción de *todo lo posible* implica que no quede nada por pensar; pero si es así, la equivocidad nominalista de lo pensado con el ser singular es formulable de este modo: desde la posibilidad total el singular es la posibilidad ínfima. Lo que los nominalistas llaman realidad no es más que un punto de posibilidad, pues de que sea ahora no se sigue que siga siendo (todo lo contrario, si sigue siendo es porque Dios lo hace seguir, pero lo real es incapaz de extenderse al tiempo; en cambio, la posibilidad, si es total, es todo el tiempo)”⁴³². La posibilidad ampliada del idealismo permite superar la extensión puntual de la realidad contingente, de la cual esta última es solo una posibilidad. Esta posibilidad del idealismo reestablece la unión del pensamiento y de la realidad rota por el nominalismo:

“En la filosofía moderna la posibilidad lógica adquiere gran importancia, porque permite la composición que el nominalismo niega a lo real. Un posible lo es si es compatible con otro. En la ruptura nominalista de la conexión entre lo real y lo mental, lo real se establece como dispersión contingente. De esta manera la posibilidad queda excluida de lo real. Pero lo que la mente finge no está sujeto a ese criterio tan restringido, y así puede entenderse la posibilidad en el sentido de lo general. También por ello la posibilidad pensada no versa sobre lo real (en todo caso, lo agrupa)”⁴³³.

⁴³⁰ Polo, *CTC III*, 3, 1, 126, nota 10.

⁴³¹ Polo, *CTC III*, 2, 1, 102.

⁴³² Polo, *CTC III*, 2, 2, 115-116.

⁴³³ Polo, *CTC III*, 3, 1, 119.

Insistimos en esta tesis de Polo de gran envergadura: “Como hemos visto, si lo posible es lo pensable, y lo pensable es lo actual (en virtud de la presencia mental), posibilidad y actualidad se equiparan. Se puede dejar al margen el problema de la realidad tal como Ockham la determina, e intentar construir de una manera completa el orden de lo pensable. Así se formula la moderna reacción frente al nominalismo, que desemboca en el idealismo”⁴³⁴. La posibilidad es el elemento clave del idealismo. “Hablar de la identidad como posibilidad total es idealismo. El idealismo tiene como precedente el nominalismo. Para el nominalismo lo posible es lo pensable exclusivamente, o en tanto que no tiene nada que ver con lo real. La noción de posibilidad total se perfila a partir de aquí”⁴³⁵. Es decir, para Polo el idealismo es una reacción frente al nominalismo por afirmar, esta última, una quiebra entre pensamiento y realidad. El idealismo propone una mayor capacidad del pensamiento que puede pensarlo absolutamente todo. Esta totalidad es planteada desde Leibniz a través de la posibilidad, la cual, a su vez, es articulada por medio de la generalización. “La operación de negar se ha ido haciendo hegemónica en la Edad Moderna: es la que se ejerce con preferencia (se advierta, o no, su carácter de tal). Esta orientación tiene como antecedente el episodio nominalista, es decir, la modificación del modo clásico de sentar la relación entre lo posible y lo real”⁴³⁶.

Sobre la posibilidad como objeto general, solo quiero añadir que es extremadamente vago. No es inmediato poder reconocer la posibilidad dentro de la generalización. Pienso que más que con la generalización, la posibilidad está conectada con la reflexión, de la que la generalización es una parte. Es más, el estatuto general de la posibilidad es forzado. Veamos que si el objeto general es la posibilidad total, el cual sería equivalente al pensar en general, mientras que los casos particulares son todas las posibilidades pensadas cada una en singular, entonces ¿Cuál es la descripción común de las posibilidades singulares? No la podemos encontrar porque la posibilidad tiene una extensión excesivamente amplia. En este caso, incluye también todos los pensamientos, pero el pensamiento, el acto de pensar, no es sensible. En este caso, para mí, la posibilidad total no es más que un pseudo objeto general. Por ello me parece que esta es una de las limitaciones más fuertes de la filosofía moderna que

⁴³⁴ Polo, *CTC III*, 3, 2, 127.

⁴³⁵ Polo, *CTC III*, 2, 2, 116.

⁴³⁶ Polo, *CTC III*, 2, 2, 111.

quiere introducir el pensamiento en la generalización, la cual es solo una operación más entre otras. La generalización del pensamiento impide ver el rasgo de acto del pensar. Y, aunque en la filosofía moderna es bastante general que acepten los actos de pensar, sin embargo, luego, en el desarrollo teórico esto queda en el olvido porque se establece como primero el carácter general del pensar, carácter que, además, se extiende también sobre la realidad extramental.

3.4 El número y el conjunto

Dedicamos un apartado al número y al conjunto. Husserl fue un gran matemático antes de dedicarse a la filosofía y una de sus primeras obras fue *La filosofía de la aritmética*. Aquí no podemos hacer un análisis detallado de su doctrina de la matemática por exceder los límites de esta obra, y nos limitamos a presentar brevemente algunos puntos relacionados con la generalización.

Para Husserl, la matemática es una ciencia ideal o que, al menos, puede ser pensada sin ningún contenido empírico.

“La aritmética es algo muy distinto. Su esfera de investigación es bien conocida; está definida íntegramente y sin posibilidad de ampliación, por la serie de especies ideales, bien familiares para nosotros, 1, 2, 3 ... (...). Naturalmente, también los números son distintos de las *representaciones* en que son representados en cada caso. El número cinco no es mi acto de contar el cinco, ni el de ningún otro; ni es mi representación del cinco, ni la de otro. En este último respecto, es *objeto* posible de actos de representación; en el primero, es la *especie* ideal de una forma que tiene sus *casos individuales* concretos en ciertos actos de numeración, considerados desde el punto de vista de lo que hay de objetivo en ellos, del conjunto constituido. (...). En él se da intuitivamente el conjunto en cierta forma estructural, y por ende un caso individual de la indicada especie aritmética. Mirando a este caso individual intuitivo, llevamos a cabo una «abstracción», esto es, no sólo destacamos el elemento dependiente, la forma de colección, en lo intuitivo, como tal, sino que aprehendemos en él la idea: el número cinco como especie de la forma surge en la conciencia pensante”⁴³⁷.

⁴³⁷ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Prolegómenos a la lógica pura, 8, 46, 161.

Husserl afirma que el número no es su representación. Aquí está luchando contra los psicologistas que reducen toda la realidad, y entre ella la matemática, a lo sensible o a los actos humanos. Husserl dice que el número es un objeto capaz de ser representado, pero no la misma representación. Luego describe el número como una especie que se aplica a los casos de numeración, en una comprensión del número claramente generalizante (especies e individuos). Husserl también deduce la distinción de representación y número desde la formación del número a partir del cálculo:

“Cierto, la operación de contar la llevo yo a cabo, yo formo mis representaciones numéricas al ir añadiendo “uno a uno”. Estas representaciones numéricas son ahora éstas, y, aunque las forme una segunda vez iguales, estas últimas son otras. En este sentido no hay temporalmente ninguna o hay temporalmente muchas, tantas como se quiera, representaciones numéricas de un mismo número. Pero justo con esto hemos hecho una distinción (¿cómo podríamos evitarla?); la representación numérica no es el número mismo, no es el dos, este miembro único de la serie de los números, que, como todos los miembros de esta serie, es un ser intemporal”⁴³⁸.

Husserl razona que las representaciones de los números son temporales mientras que los propios números son atemporales. Esta diferencia es inevitable, según Husserl, porque hay una pluralidad de representaciones que se pueden aplicar a un número el cual, a pesar de tanta representación, sigue manteniéndose como un único número.

Hay otro texto en el que Husserl se aproxima mucho a nuestra noción de número:

“*Las pluralidades determinadas de términos particulares* son los números. Mas al sentido de un número pertenece que el plural particular determinado haya sido subordinado, por el método de la comparación y formación de conceptos, a un concepto formal correspondiente; cualquier manzana y cualquier manzana, cualquier pera y cualquier pera, etcétera. Lo conceptualmente común se expresa como cualquier *A* y cualquier otro *A*, donde *A* es “un concepto cualquiera”. Éste es el concepto numérico dos; igualmente con respecto al tres, etcétera. Éstos son los números creados originaria y directamente. La aritmética introduce con buena razón

⁴³⁸ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, I, 2, 22, 56.

conceptos indirectos, conceptos de la génesis de los números y de su determinación, mediante la génesis aditiva: $2 = 1+1$, $3 = 2+1$, etcétera.”⁴³⁹.

La definición de número como ‘pluralidad determinada de términos particulares’ saca al número de su ámbito más común de cuantificador de la materia para ponerlo en el (ámbito) de la relación. Husserl destaca la base generalizante, lo común a los objetos para la numeración, cualquier manzana con cualquier manzana, o cualquier pera con cualquier pera, en el concepto de número, y el uso de la comparación como método. Esto es el concepto originario y directo del número. La formulación a través de la aritmética (suma) es un concepto de número indirecto.

Para Polo, el número no es exactamente lo que Husserl propone, pero tiene alguna semejanza que puede ser destacada.

“Por su parte, la unificación *-logos-* de la generalización y de la razón lleva la idea general hasta el nivel de sus determinaciones. Así llevada, la proyección o prosecución interna es *condensada* como relación. Es el paso de la regla, como posibilidad pensada, a la propiedad relacional; dicho paso señala la aproximación (por unificación) de los objetos de las operaciones generalizantes a los objetos racionales. En tal aproximación, la intencionalidad compartida de la compensación generalizante se concentra, se «aplasta», y ya no mira al abstracto (noción de *número pensado*). La diferencia jerárquica entre *logos* y razón es marcada por la aguda pugna de la presencia mental con la principalidad real. Por eso, la intencionalidad concentrada en el *logos* mira hipotéticamente a la concausalidad real y, sin ser una representación, elude sin más la pugna con principios. Las hipótesis versan sobre tenencias de las concausalidades (noción de *número físico*)”⁴⁴⁰.

No pretendemos una comprensión exhaustiva de este texto que está muy lejos de la presente investigación por intervenir el conocimiento racional de la concausalidad de una forma bastante ajustada. No obstante, subrayamos que el número (pensado) o logos, como también lo nombra Polo, es una relación que se genera desde la generalización, fuera del ámbito de la cuantificación de la materia. Por otra parte, añadimos que hay bastante distancia en la definición de número entre Polo y Husserl. Polo sí acepta el conocimiento de la realidad

⁴³⁹ Husserl, *Experiencia y juicio*, III, 3, 96, 408-409.

⁴⁴⁰ Polo, *CTC IV*, Introducción, 4, 83.

extramental como tal, cosa que Husserl rechaza⁴⁴¹, lo que le permite distinguir el número pensado del número físico. Además, Polo, en la formación del número, aproxima los objetos generales a los objetos racionales. Estos últimos no tendrían significado para Husserl ya que son un conocimiento de lo real concausal (noción inexistente en Husserl). En Polo, la regla generalizadora se funde con el objeto racional, condensándose en una relación. Husserl, más que el término relación, habla de ‘pluralidades determinadas de términos particulares’. La referencia del número no es a lo real, como hace Polo, sino a las expresiones particulares en las que se manifiesta. Para Husserl, la referencia del número a lo real es un inconveniente ya que supondría un contacto con lo físico que lo rebajaría a una esfera no puramente eidética con contenido empírico, cuando el número en su estatuto primario es puramente ideal. En Polo, la relación con la realidad es una virtud porque permite conocer los números físicos que, de otra forma, serían totalmente desconocidos.

Tal vez se pueda objetar que la diferencia en el concepto de número entre Polo y Husserl es excesiva para poder compararlos en paralelo. No niego esta distancia, pero, al mismo tiempo, la noción de número en Polo es difícil de captar, y creo que esta exposición del número de Husserl puede servir como aproximación.

En Husserl, la separación del número y de su representación, le llevan a malinterpretar el papel de los signos.

“En el pensar aritmético los meros signos se subrogan realmente a los conceptos. Todo arte de cálculo consiste en «reducir la teoría de las cosas a la teoría de los signos» -dicho con palabras de Lambert-. Los signos aritméticos están «elegidos de tal forma y llevados a tal integridad, que la teoría, combinación, transformación, etc., de los signos puede servir en lugar de lo que de otro modo habría que hacer con los conceptos».

(...). Y así los signos aritméticos poseen, además de su significación originaria, su significación, por decirlo así, de juego; la cual se orienta según el juego de las operaciones de cálculo y sus conocidas reglas”⁴⁴².

Por supuesto que los números no son representaciones, acabamos de decir que son relaciones, pero el papel de los signos en la matemática es capital

⁴⁴¹ Husserl aceptaría el conocimiento mental de la realidad.

⁴⁴² Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento, I, 2, 20, 264.

en cuanto que la igualdad requiere de especies sensibles que puedan ser comparables. Los signos hacen las veces de los conceptos porque estos son definidos según el signo igual, es decir, sin abandonar la base sensible. Husserl, desprecia la base sensible por el estatuto psicológico que reduciría su verdad. Esta es una posición que no compartimos, y el papel de la imaginación en la aritmética no rebaja su verdad al estatuto de puntual, sino que mantiene su altura en todos aquellos que tengan la imaginación lo suficientemente desarrollada para poder ejercer ese tipo de operaciones (aritméticas). En este sentido, la matemática ha sufrido tan gran crecimiento que es probablemente imposible tener un conocimiento completo de la misma. Esto es debido también a la limitación propia de los individuos, que en algunos casos les impide no pasar de unos conocimientos muy limitados.

Por otra parte, también está la noción de conjunto. “Pero si examinamos los conceptos que tienen por naturaleza mayor generalidad, los conceptos de “conjunto” y “número” y los que determinan el sentido de los anteriores, como “elemento” o “unidad”, reconoceremos que la teoría de los conjuntos y la teoría de los números se refieren al universo vacío del *objeto en general* o “*algo en general*”, con una generalidad formal que por principio no toma en cuenta ninguna determinación material de objetos; (...)”⁴⁴³. La noción de conjunto es más simple que la de número, al menos desde el punto de vista de esta investigación, porque el conjunto es un objeto general que relaciona elementos. En la noción de conjunto no es necesario condensar reglas con objetos, ni unificaciones de objetos generalizantes con objetos racionales. Un conjunto son unos elementos vistos desde un unificador, y esto es sin más, un objeto general. Criticamos en Husserl la equiparación del conjunto y del número como objetos generales. “Así, si las construcciones conceptuales “conjunto” y “número” se efectúan con la más amplia y pura generalidad, nada del contenido material de los elementos colegidos (del contenido en que consisten) ni de las unidades numeradas puede formar parte de esa generalidad; (...). El carácter formal de estas disciplinas reside, pues, en esta referencia a una “*objetividad en general*”, a “*algo en general*”, tomado con una generalidad tan vacía que deja indeterminada toda determinación (material)”⁴⁴⁴. Esta visión de objeto general en el conjunto y el número proviene, como ya hemos dicho anteriormente, del estatuto

⁴⁴³ Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, I, 2, 24, 80.

⁴⁴⁴ Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, I, 2, 27, 89.

eidético de estas dos nociones. Sin embargo, nos parece que este estatuto es solo apropiado para la noción de conjunto, y no para el número.

Hay un texto de Husserl que describe bastante bien la noción de conjunto: “En el juzgar plural surge el plural como tesis plural. Por obra del giro nominalizante se convierte en el objeto “conjunto” y así brota el concepto fundamental de la *teoría de conjuntos*. En ésta se juzga sobre los conjuntos como objetos que tienen sus peculiares especies de propiedades, relaciones, etc. Otro tanto es válido para los conceptos relación, número, etc., como conceptos fundamentales de las *disciplinas matemáticas*”⁴⁴⁵. Husserl está explicando que, de la vuelta a lo plural, una vez más una reflexión, surge la noción de lo plural, lo cual por obra de la nominalización se convierte en conjunto. La pluralidad, añadimos, es la de los elementos, los cuales son unificados por un conector que es el (objeto general) conjunto⁴⁴⁶.

3.5 La interrogación

La interrogación es una cuestión que tampoco parece que tenga que ver con la generalización, al menos a primera vista. En Polo, sin embargo, vemos que afirma una conexión entre ellas: “En la interrogación el no saber referido a lo que se suponía sabido se formula en acto y, por tanto, algo se sabe según ese acto. No se encuentra una pregunta si la pregunta no se formula; formular una pregunta consiste estrictamente en acertar a negar la suficiencia de lo supuestamente conocido”⁴⁴⁷. En principio, preguntar es negar como suficiente lo que sabemos y, por tanto, que hay algo más por saber; pero la pregunta en Polo no se reduce a una mera insatisfacción, sino que es establecida como una fase más de la generalización:

“Para completar su estudio expuse algunas consideraciones acerca de la interrogación, que es la última posibilidad de la negación. El uso de la

⁴⁴⁵ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, IV, 3, 148, 354.

⁴⁴⁶ Sobre el número y el conjunto ya hemos hecho una serie de análisis en el primer volumen. El apartado 3.2 del capítulo 3 sobre el número y la generalización en Plotino; el apartado 4.6 del capítulo 4 sobre el número en Santo Tomás; el apartado 1.6 del capítulo 5 sobre el número y la unidad en Escoto; el apartado 4.1.9 del capítulo 6 sobre la clasificación y la noción de conjunto en Locke; el apartado 1.5 del capítulo 7 sobre el cálculo en Kant; también hay alguna referencia en el apartado 1.2.3 del capítulo 6 sobre el nuevo método y la experimentación en Bacon.

⁴⁴⁷ Polo, *CTC III*, 9, 2, 313.

negación en la pregunta es más intenso que en el cálculo (y en el cálculo más que en la atribución, que es el uso de la generalización que prefiere Aristóteles). Desde la atribución al cálculo se progresa en el orden de la negación; pero ese progreso no es el mayor posible. La pregunta se formula en la medida en que se niega -que se sabe, o lo sabido-. El agotamiento de la negación se ve especialmente en la pregunta: es la imposibilidad de formular la pregunta por antonomasia: no existe la pregunta por antonomasia sino una pluralidad de preguntas irreductibles”⁴⁴⁸.

Polo distingue tres usos de la generalización que están ordenados con una jerarquía de intensidad. Estos son, del inferior al superior, la atribución que es más usada por Aristóteles, el cálculo que es más desarrollada con la ciencia moderna y la interrogación con un mayor uso en la época reciente⁴⁴⁹. En Polo, el interés por la pregunta se intensifica porque ve en Heidegger una aproximación al ser por la interrogación: “Heidegger alude a la negación en el modo de la pregunta. Y en la pregunta encuentra -forzando la noción- el tiempo interpretado como horizonte de la comprensión. (...). Heidegger encarece la dificultad de la heurística de la pregunta por el sentido del ser (la pregunta fundamental). Pero toda pregunta, si algo encuentra, encuentra una generalidad”⁴⁵⁰. Para Polo, la interrogación como método para investigar el ser es equivocado. La pregunta está en el orden de la generalización y el ser no puede ser conocido por medio de la negación.

Desde estos textos de Polo, nos surgen algunas preguntas: ¿Es realmente el preguntar un uso de la generalización?, es decir, ¿la pregunta se hace siempre en el marco operativo de la generalización y no de ninguna otra operación? Esta pregunta no tiene fácil solución; es más, es obvio que aquí hay una circularidad en torno a la propia pregunta. Por ello, también podemos preguntarnos: ¿Es lícito preguntarse por el preguntar? Por otra parte, también es de interés ver si hay fases o usos dentro de la generalización⁴⁵¹. Personalmente, hasta ahora no he detectado esas posibles fases con claridad porque la generalización ha sido ejercida desde siempre, pero, al mismo tiempo, con mucha confusión

⁴⁴⁸ Polo, *CTC III*, 9, 2, 312.

⁴⁴⁹ Ciertamente, la filosofía ha ejercido siempre la pregunta. Lo que ha sido realizado más recientemente es el estudio de la interrogación en sí, como vemos aquí en Husserl.

⁴⁵⁰ Polo, *CTC III*, 9, 2, 304.

⁴⁵¹ Desgraciadamente no podemos dar respuesta a estas preguntas porque este análisis solo pretende abrir una puerta a esta temática a modo de introducción.

en ella misma o en el entorno teórico en el que se realiza. Pienso que Polo afirma esta tesis por el uso histórico de las operaciones que se han ido ejerciendo y, en este sentido, es muy probable que tenga razón⁴⁵². Desde luego sería conveniente descubrir mejor el progresivo ejercicio de la generalización, lo cual no es tan fácil de detectar porque el avance en las operaciones cognitivas ha sido muy lento y habitualmente ejercido en temáticas no propiamente cognitivas.

Husserl dedica algunos apartados de *Experiencia y juicio* a analizar la interrogación. Ahí afirma una conexión de la pregunta con la duda. “En el ámbito de la certeza modalizada tiene su origen también el fenómeno del preguntar y se halla en estrecho contacto con la duda. (...). En ésta, a las dos intuiciones divididas en el conflicto intencional corresponde la fluctuación disyuntiva de las aprehensiones; en la unidad del conflicto *A, B, C* se hacen conscientes y se unifican en la oposición recíproca”⁴⁵³. Es indudable que de esta manera conecta la pregunta con Descartes: dudar es preguntar acerca de lo dudado. No obstante, esta equiparación la hace Husserl en la esfera de la certeza modalizada. Podríamos preguntarnos si no cabe preguntar por lo que se ignora completamente. Para Husserl no se puede preguntar con una ignorancia completa. “Todo acto del yo tiene su tema y, así de una duda como de una pregunta, o el tema es un detalle problemático, cuyos miembros disyuntivos opuestos se mantienen luego fuera de lo temático, como cuando simplemente pregunto: “¿es esto un muñeco de madera?” (cf. el ejemplo en el § 21 b, pp. 99 ss.); o el tema es la disyunción problemática entera, como ocurre en la pregunta: “¿es un maniquí o un ser humano?””⁴⁵⁴. Husserl plantea la pregunta dentro del marco de la generalización. Ya si la pregunta se hace dentro de una disyunción, esto significa que para preguntar hace falta un cierto saber, por supuesto no completo, sobre lo que se inquiere. Polo afirma esta tesis en el primer texto que presentamos en este apartado (nota 447). Para preguntar es necesario tener

⁴⁵² Por ejemplo, es evidente que un mayor desarrollo del cálculo tiene lugar a finales de la edad media. Si el cálculo es parte de la generalización, entonces se puede afirmar un progreso en esta operación. En esta investigación hemos visto la proximidad de la generalización con el cálculo. Sobre la interrogación, este es el primer análisis que realizamos en todo nuestro proyecto.

⁴⁵³ Husserl, *Experiencia y juicio*, II, 2, 78, 338.

⁴⁵⁴ Husserl, *Experiencia y juicio*, II, 2, 78, 339.

cierta orientación hacia lo que se pregunta; de otra manera lo único que tiene lugar es la indiferencia hacia lo desconocido.

En Husserl encontramos otra dirección respecto a la pregunta: “*Respuesta en sentido propio es una decisión de juicio*, ante todo, una decisión afirmativa o negativa”⁴⁵⁵. Aquí la pregunta se equipara a la decisión, la cual, para nosotros, es realmente una operación voluntaria. Tal vez ya teníamos que habernos dado cuenta de que la duda también es una operación voluntaria. Puede que sea este el motivo por el que Husserl, en el anterior texto, describe la pregunta como un acto del yo.

“Tomado muy en general, *preguntar es el afán de pasar de la variante modal, de la escisión y obstrucción, a una firme decisión judicativa*. El preguntar tiene su correlato intencional en la pregunta; ésta es el objeto categorial pre-constituido en la actividad del preguntar, así como el juzgar tiene su correlato en el juicio, en el que se pre-constituye el estado de cosas como objetividad. El preguntar no es él mismo una modalidad del juicio, aunque naturalmente pertenece en forma inseparable a la esfera del juicio y del conocimiento, (...)”⁴⁵⁶.

Husserl ahora habla, ya no solo de decisión, sino también de afán, cuestión más voluntaria que teórica. Luego, dice que el preguntar tiene un elemento intencional: la pregunta. Esto sería el material pre-dado sobre el que torna el preguntar. Finalmente acaba afirmando que la pregunta se mueve en la esfera del conocimiento, lo cual no es inconveniente para que en otro texto afirme que preguntar es una operación práctica. “Toda razón es a la vez razón práctica, y también lo es la razón lógica. Se entiende de por sí que hay que distinguir ahí el valorar, desear, querer y obrar, que a través del juzgar se dirige a juicios y verdades, respecto del juzgar mismo, que no es él mismo un valorar, desear y querer. El *preguntar, según esto, es un comportamiento práctico relativo a juicios*”⁴⁵⁷. Husserl unifica la teoría con la praxis; la interrogación viene a ser una modalidad operativa (como valorar, desear) que se aplica sobre juicios. Ciertamente, desde esta perspectiva, tanto da práctico que teórico y es más razonable hablar de actos del yo. Desde nuestra postura caben preguntas prácticas y preguntas teóricas, sin que haya que identificar la razón práctica y la lógica. Desde

⁴⁵⁵ Husserl, *Experiencia y juicio*, II, 2, 78, 341.

⁴⁵⁶ Husserl, *Experiencia y juicio*, II, 2, 78, 339.

⁴⁵⁷ Husserl, *Experiencia y juicio*, II, 2, 78, 340.

esta mezcla de lo práctico y de lo teórico se hace más difícil que se pueda encuadrar la pregunta en la generalización. En el texto de la nota 454, nos es fácil advertir el marco de la generalización en la pregunta por tratarse de la identificación de si un muñeco es de madera, pero también podemos hacernos preguntas que interpelan a la voluntad: ¿Qué voy a hacer ahora? No parece que la interrogación pueda reducirse a cuestiones puramente generales.

Hay otro texto de Husserl en el que describe la pregunta en orden a la imaginación: “*Todo contenido judicativo posible puede pensarse como contenido de una pregunta*. Por supuesto, hay en ella un juicio todavía no real, sino sólo proyectado, meramente imaginario (naturalizado), que en cuanto contenido interrogativo señala hacia sí y no”⁴⁵⁸. Aquí la pregunta enlaza con la posibilidad, pero el aspecto interesante es ese proyectar de la imaginación que apunta hacia el sí o hacia el no. Husserl destaca este papel de la imaginación, el cual puede ser de gran importancia, ya que la imaginación es una facultad muy plástica y con muchos recursos que pueden ser puestos en juego a la hora de ejercer la interrogación. Desde mi punto de vista, por el momento, la cuestión principal sobre la interrogación es si debe ser situada dentro de un nivel superior más amplio que es el de la búsqueda, en el cual, la interrogación solo sería una modalidad más. Esta perspectiva acercaría la interrogación más al ser personal que a una actitud puramente teórica.

Una última cuestión es la interrogación sobre el fundamento. Esto conecta con el texto de Polo de la nota 450 en el que rechaza la propuesta de Heidegger sobre la interrogación sobre el ser. Pues bien, Husserl distingue entre preguntas simples y preguntas de justificación. “Por tanto, debemos distinguir de las *preguntas simples* las *preguntas de justificación*, que se dirigen a un juicio definitivamente asegurado, a un juicio que puede fundar y justificar el yo y, correlativamente, a un ser real y verdadero”⁴⁵⁹. Las preguntas de justificación se hacen acerca de la seguridad con la que sabemos algo: “Ciertamente, estamos seguros de que es así y, sin embargo, preguntamos: “¿Es realmente así?” Esto indica que preguntamos: ¿Cómo puede justificarse, demostrarse objetivamente?”⁴⁶⁰. Aquí aparece claramente el criticismo sobre la realidad que lleva a Husserl a

⁴⁵⁸ Husserl, *Experiencia y juicio*, II, 2, 78, 341.

⁴⁵⁹ Husserl, *Experiencia y juicio*, II, 2, 79, 343.

⁴⁶⁰ Husserl, *Experiencia y juicio*, II, 2, 79, 343.

distinguir estas preguntas justificativas del tipo ¿es esto que vemos verdaderamente real? Son preguntas sobre el fundamento:

“La fundamentación está en el retorno a la cosa misma, a su darse por sí misma en evidencia objetiva originaria.

*El interés teórico en sentido específico es interés por la fundamentación, por someter a una norma, a lo cual se agrega la confirmación, la fijación en términos sostenibles y la acuñación de la fundamentación”*⁴⁶¹.

Husserl da vueltas al fundamento de lo real en forma de interrogación. No obstante, niega que este interés por el fundamento sea una pregunta. “La intención teórica dirigida a la fundamentación, tomada en sí misma, no es todavía una intención que interroga”⁴⁶². Importante porque admite una actitud previa a la interrogación pero, sin embargo, ante la aparición de la posibilidad y de la duda, según Husserl, esta actitud desemboca en la pregunta: “Pero, en cuanto que desde un punto de vista teórico sabemos que las opiniones a veces se pueden cumplir y otras se pueden frustrar al realizarse una intención teórica de cumplimiento, adoptamos por regla general el enfoque de la interrogación”⁴⁶³. No podemos, en este punto, dar una respuesta a las cuestiones que Husserl suscita, pero queda claro el interés que mueve a Husserl en el orden de la interrogación. En el fondo, lo que se está dirimiendo es lo siguiente: ¿es la pregunta adecuada en el orden del fundamento? Para Polo, como ya vimos, la respuesta es negativa.

4. La distinción de realidad y pensamiento

La distinción de realidad y pensamiento ha sido una cuestión a la que hemos dedicado bastantes análisis en el primer volumen por considerar que es una limitación en las filosofías que rechazan de partida un acceso a lo real⁴⁶⁴. Husserl se posiciona como un pensador idealista pero, a la vez, la fenomenología que defiende se apoya en la realidad. En este apartado queremos mostrar

⁴⁶¹ Husserl, *Experiencia y juicio*, II, 2, 79, 344-345.

⁴⁶² Husserl, *Experiencia y juicio*, II, 2, 79, 345.

⁴⁶³ Husserl, *Experiencia y juicio*, II, 2, 79, 345.

⁴⁶⁴ En este apartado, como en toda la investigación anterior, pensamiento es equivalente a mental, lo que está en nuestro pensamiento; por real se entiende lo extramental, lo que está fuera del pensamiento en el mundo físico. Estas limitaciones en la distinción realidad-pensamiento fueron expuestas en los capítulos 8 y, sobre todo, 9.

el complicado planteamiento de Husserl en esta cuestión y algunas deficiencias que hemos advertido.

Empezamos con un texto en el que Husserl reconoce la importancia del tema que estamos analizando.

“En último y decisivo término, también en esta discusión, para ver definitivamente claro, hace falta el recto conocimiento de la distinción epistemológica fundamental, la distinción entre lo *real* y lo *ideal*; o el recto conocimiento de todas las distinciones en que la misma se descompone. Son éstas las distinciones tan repetidamente acentuadas por nosotros entre las verdades, leyes y ciencias reales y las ideales; entre las generalidades reales y las ideales (o las individuales y las específicas) y lo mismo entre las individualidades, etc. Sin duda en cierto modo conoce todo el mundo estas distinciones; e incluso un empirista tan extremo como Hume lleva a cabo la fundamental distinción de las *relations of ideas* y las *matters of fact*, la misma que ya antes de él había enseñado el gran idealista Leibniz bajo los títulos de *vérités de raison* y *vérités de fait*”⁴⁶⁵.

Husserl reconoce que todo el mundo distingue lo real de lo ideal y pone el ejemplo de dos extremos, el del empirista Hume que distingue las relaciones de ideas y las cuestiones de hecho, y el del idealista Leibniz que establece las verdades de razón y las verdades de hecho. Esta distinción está presente incluso en los monismos más cerrados: siempre hay que distinguir entre lo interno a mí y lo externo. No obstante, aquí ya empezamos a notar una deficiencia en esta distinción. Husserl afirma que ha repetido estas distinciones en numerosas ocasiones, y concreta en el modo de hacerlo, entre otros, en las ‘generalidades reales e ideales’. Aquí detectamos que esta distinción se realiza en el marco del pensamiento, y dentro del pensamiento, en la generalización. Esto ya no nos sorprende cuando hemos visto el alto posicionamiento que tiene la generalización en el pensamiento de Husserl.

4.1 La oposición entre realidad y pensamiento

Una primera limitación la descubrimos en la oposición que Husserl admite entre la realidad y pensamiento:

“En este sentido se dice que la cosa es, en sí y puramente, trascendente. En esto se delata justamente la diversidad que hay por principio

⁴⁶⁵ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Prolegómenos a la lógica pura, 8, 51, 161.

entre los modos del ser, la más cardinal que hay en general, la que hay entre la *conciencia* y la *realidad* en sentido estricto.

A esta oposición entre inmanencia y trascendencia corresponde, como se ha puesto de relieve también en nuestra exposición, una *distinción de principio en las formas de darse algo*⁴⁶⁶.

Husserl afirma que la distinción máxima en general se da entre la conciencia y la realidad (cosa en sí). Esta es una ‘distinción de principio en la manera de darse algo’. La oposición, como ya vimos en la investigación anterior, es un rasgo de la generalización⁴⁶⁷. Hay otro texto en el que se afirma esta oposición con un lenguaje generalizante: “La idealidad de lo específico es, en cambio, lo opuesto exclusivo a la realidad o individualidad; no es un fin de posible aspiración, su idealidad es la de la «unidad de la multiplicidad». No la especie misma, sino lo singular que cae bajo ella es eventualmente un ideal práctico”⁴⁶⁸. La idealidad está aquí en la especie que se opone a lo real individual. Es de resaltar que esta idealidad es ‘la unidad de la multiplicidad’ donde Husserl da una buena definición de un objeto general como es la especie.

Hay otro texto en el que Husserl expone estas ideas de forma más sistemática:

“Dicho de otro modo: no negamos, sino más bien acentuamos que dentro de la unidad conceptual del ser (o, lo que es lo mismo, del objeto en general), existe una diferencia categorial fundamental; de la que justamente nos hacemos cargo al distinguir entre ser ideal y ser real, ser como especie y ser como individualidad. E igualmente se divide la unidad conceptual de la predicación en dos especies esencialmente distintas: según sean atribuidas (o negadas) a una individualidad sus propiedades o a una especie sus determinaciones genéricas. Pero esta distinción no anula la suprema unidad en el concepto del objeto y correlativamente en el concepto de la unidad proporcional categorial”⁴⁶⁹.

⁴⁶⁶ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, II, 2, 42, 95-96.

⁴⁶⁷ Esto se puede ver en el apartado 2.4 del primer volumen sobre la dialéctica en Aristóteles al que dedicamos un subapartado a la oposición, y también en el apartado 3.2.8 de este capítulo sobre otros aspectos de la generalización.

⁴⁶⁸ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento, I, 3, 32, 289.

⁴⁶⁹ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento, II, 2, 8, 309.

El texto no puede ser más claro: ‘la diferencia categorial fundamental’ entre ser ideal y ser real se da en ‘la unidad conceptual del ser’ o ‘del objeto en general’. Este esquema de corte escotista desarrolla todo el pensamiento en la oposición radical entre idealidad y realidad⁴⁷⁰. Aquí es importante hacerse cargo de que no se admite una oposición más elevada ya que, de darse, (esa oposición superior) sería ‘algo’ no pensable.

Desde este posicionamiento es lógico que Husserl rechace la metafísica como ciencia para distinguir lo real de lo ideal:

“No hace falta ninguna teoría metafísica, ni de otra clase, para explicar la concordancia del curso de la naturaleza con las leyes «innatas» del «entendimiento»; lo que hace falta no es, pues, una explicación, sino el mero esclarecimiento fenomenológico del significar, del pensar, del conocer, y de las ideas y leyes que tienen su origen en estas actividades.

El mundo se constituye como una unidad sensible; por su sentido es ésta la unidad de las simples percepciones reales y posibles. Mas por su verdadero ser no nos es dada sin reservas o adecuadamente en ningún proceso finito de percepción⁴⁷¹.

No hace falta una metafísica sino, simplemente, un esclarecimiento del conocimiento que Husserl proporciona por medio de la fenomenología. Es significativo el segundo párrafo donde Husserl propone el mundo como un unificador de lo real y de lo posible. Desde la generalización, el unificador es imprescindible porque es el objeto general. ¿Es el unificador ‘el mundo’, como dice en este texto? Es una cuestión difícil. Parece más acertada la ‘unidad conceptual del ser’ que aparecía en el texto anterior. No obstante, este esquema requiere ir encontrando diversos objetos generales y la compatibilidad entre dichos objetos. Por nuestra parte, negamos que la generalización pueda ser un buen marco para distinguir lo ideal de lo real porque ya estamos situados en el pensamiento y, además, dentro de una parcela del pensamiento (existen otras operaciones diferentes). Un conocimiento más adecuado de la realidad extramental requiere salirse de la generalización y adentrarse en el ámbito de los

⁴⁷⁰ Escoto está lejos del grado de desarrollo alcanzado por Husserl porque su planteamiento está mezclado con temáticas muy diversas, pero es claro su intento de aprovechamiento de los géneros y especies con un alcance real como vimos en el apartado 1.3 del capítulo 5 del primer volumen sobre los géneros supremos y los trascendentales.

⁴⁷¹ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, VI, 8, 65, 744.

hábitos, los cuales son necesarios para el conocimiento del ser extramental y de la concausalidad física.

4.2 Las esferas del ser

Husserl, como ya dijimos en el primer apartado de este capítulo, parte de un posicionamiento crítico de la realidad:

“Así, pues, de la existencia de los objetos de la percepción interna tenemos *evidencia*, ese clarísimo conocimiento, esa certeza inatacable que distingue al saber en el sentido más estricto. Enteramente distinto es lo que pasa con la percepción externa. (...). Por ende, no tenemos de antemano ningún derecho a creer que los objetos de la percepción externa existan real y verdaderamente como nos aparecen. Tenemos incluso varias razones para admitir que en realidad no existen, o sea, que sólo pueden pretender una existencia fenoménica o «intencional». Si se introduce en el concepto de la percepción la realidad del objeto percibido, la percepción externa no es percepción en este sentido riguroso”⁴⁷².

Lo real exterior es, por lo menos, dudable en cuanto que es incapaz de expulsar completamente la duda de sí. Otra cosa es el pensamiento que, en cuanto tal, es evidente y abre un espacio para el desarrollo de la verdad ajeno a la duda.

“Con los conceptos de individuo y concreto queda definido en todo rigor “analítico” el fundamental concepto epistemológico de *región*. Una región no es otra cosa que la *unidad total de sumos géneros inherentes a un concreto*, o la compleción, una por su esencia, de los sumos géneros que corresponden a las ínfimas diferencias dentro del concreto. La extensión eidética de la región comprende la totalidad ideal de los complejos concretamente unificados de las diferencias de estos géneros; la extensión individual, la totalidad ideal de los posibles individuos de semejantes esencias concretas”⁴⁷³.

Husserl define una región como ‘la unidad total de los supremos géneros inherentes a un concreto’ o ‘la compleción de los sumos géneros que se corresponden a las diferencias ínfimas de lo concreto’. En ambos casos, la región viene definida por los géneros y las especies en las que están integrados los

⁴⁷² Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, Apéndice, 2, 765.

⁴⁷³ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, I, 1, 16, 43.

individuos concretos. De ahí que la extensión de la región contenga las diferentes unidades específicas e individuales. A modo de ejemplo, ponemos un texto donde Husserl afirma la región de lo general.

“Por esta explicación del estar-dado originario de un universal estado de cosas “en general” puede verse que ese *universal ser-así-en-general* es una *forma superior de estructuración*, que *incluye en su sentido el “en general” particular* y le da una forma superior. El “en general” universal posee una universalidad de sentido, que se comprende en el pensar-en-general. Es una universalidad que permite su especificación de sentido y puede hallar, en cualquier cosa pensada en la forma particular “un *A*”, su plenificación inmediata y especificativa. Todo *A* determinado es un *A* y es un ejemplo adecuado para el universal “un *A* en general”. Cada uno, en cuanto tal especificación debe vincularse a lo universal”.

Este es para nosotros un ejemplo de circularidad que venimos denunciando en el que Husserl se mueve. La noción de región es ya en sí general, y Husserl descubre, dentro de ella, la región de lo general. Pienso que esta circularidad (excesiva reflexión) complica la comprensión de Husserl, al volver a los temas nuevamente desde el punto de vista de ese mismo tema, pero como si se tratara de una perspectiva distinta.

Retornando a las regiones, Husserl incluye dentro de estas a las esencias:

“Hay, por un lado, *esencias materiales*, que son, en cierto sentido, las “verdaderas” *esencias*. Mas, por otro lado, hay, sin duda, algo eidético, pero, sin embargo, radical y esencialmente distinto: una *mera forma de esencia*, que es, sin duda, una esencia, pero una esencia completamente “vacía”, una esencia que *se ajusta a la manera de una forma vacía a todas las esencias posibles*; que en su formal universalidad tiene bajo sí todas las universalidades materiales, incluso las más altas, y les prescribe *leyes* por medio de las verdades formales relativas a ella. La llamada “región formal” no es, pues, algo coordinado a las regiones materiales (las regiones, pura y simplemente); *no es propiamente una región, sino la forma vacía de región en general*, que en lugar de tener junto a sí, tiene más bien *bajo sí* (aunque sólo *formaliter*) a todas las regiones con todos sus casos esenciales especiales o dotados de un contenido material. Esta subordinación de lo material a lo formal se denuncia en que *la ontología formal alberga en su seno a la vez las formas de todas las ontologías posibles (scilicet, de todas las “verdaderas” ontologías, las “materiales”)*, en que *prescribe a las*

*ontologías materiales una constitución formal común a todas ellas -incluida aquella constitución que tenemos que estudiar ahora con vistas a la distinción de región y categoría*⁴⁷⁴.

Las esencias materiales son las esencias de las realidades individuales, para Husserl las verdaderas esencias. Pero, acto seguido, reflexiona más sobre la esencia y descubre en ella algo vacío, como una especie de contenedor capaz de contener lo individual concreto. Es por ello que luego distingue la región formal de la región material. La región formal no es propiamente una región porque hay que entenderla como una estructura bajo la cual están el resto de las regiones. Esta prioridad de lo formal le lleva a Husserl a establecer la superioridad de la ontología formal que comprende a todas las otras ontologías, de las que una de ellas es la ontología material. Aquí vemos de manera muy clara que la ontología de Husserl, la ciencia del ente, está incluida dentro de un esquema general, y por ello negamos que se pueda afirmar la equivalencia de la ontología y de la metafísica. Husserl rechaza la metafísica para quedarse con la ontología, mientras que nosotros no aceptamos que la ontología tenga un alcance metafísico. Este posicionamiento ideal del ser va acompañado de las leyes ideales puras. “Mas las leyes puras están *puras* precisamente de la *matter of fact*; no dicen lo que es uso general en esta o aquella provincia de lo real, sino lo que está sustraído en absoluto a todo uso y a toda limitación determinados por las esferas de la realidad, y lo está por pertenecer al fondo *esencial* del ser”⁴⁷⁵. En este texto, Husserl tiende a identificar el ser, su esencia, con lo ideal puro. Ver que el ser que está relacionado con la realidad, Husserl lo va purificando de todo empirismo, es decir, de realidad sensible. De esta manera, el ser se va convirtiendo en lo ideal, ya sea un concepto, una región o una estructura. “(...)”; y esto implica que tienen que poner de manifiesto el verdadero sentido universal del «ser en general» y sus estructuras universales, en una máxima y sin embargo rigurosa universalidad, (...)”⁴⁷⁶. El carácter primero de la ontología es afirmado explícitamente por Husserl: “*La realidad tiene una primacía ontológica frente a cualquier irrealidad*, por cuanto todas las irrealidades están referidas, por esencia, a una realidad efectiva o posible. Considerar estas relaciones en todas sus facetas y adquirir un conocimiento sistemático del nexo total entre todos los entes efectivos o posibles, entre las realidades o

⁴⁷⁴ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, I, 1, 10, 33.

⁴⁷⁵ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, VI, 8, 64, 742.

⁴⁷⁶ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, IV, 41, 146.

irrealidades, conduce a los problemas filosóficos supremos: los de una ontología universal”⁴⁷⁷. Esta primacía de la realidad frente a lo irreal se basa en esa prioridad del ser que incluye tanto lo posible como lo real o lo irreal.

Esta caracterización del ser también tiene una manifestación en la ciencia:

“Todas nuestras consideraciones han sido lógico-puras, no se han movido en ninguna esfera material, o, lo que quiere decir lo mismo, en ninguna región determinada: han hablado en general de regiones y categorías, y esta generalidad ha sido lógico-pura, de acuerdo con el sentido de las definiciones edificadas unas sobre otras. Había, justo, que trazar *en el terreno de la lógica pura un esquema inicial y originario de la constitución fundamental de todo posible conocimiento u objetividades del conocimiento, de acuerdo con el cual han de ser determinables los individuos bajo “principios sintéticos a priori” por medio de conceptos y leyes*, o de acuerdo con el cual *han de fundarse todas las ciencias empíricas en correspondientes ontologías regionales* y no meramente en la lógica pura común a todas las ciencias.

A la vez brota de aquí la *idea de un problema*: determinar dentro del círculo de nuestras intuiciones individuales los *sumos géneros de concreciones*, y de este modo llevar a cabo una *repartición de todo ser individual intuitivo en regiones del ser, cada una de las cuales señala una ciencia* (o grupo de ciencias) *eidética y empírica en principio distinta*, porque lo es por las razones esenciales más radicales. Esta radical distinción no excluye en modo alguno, por lo demás, el enlace ni la parcial coincidencia. Así, son, por ejemplo, “cosa material” y “alma” distintas regiones del ser y, sin embargo, está la última fundada en la primera y de aquí brota la fundamentación de la psicología en la somatología. El problema de una radical “clasificación” de las ciencias es en esencia el problema de la división de las regiones, y para éste, a su vez, son menester previas investigaciones lógico-puras de la índole de las hechas aquí en unas líneas”⁴⁷⁸.

Las ciencias tienen una correspondencia con las regiones del ser. El problema de la clasificación de las ciencias es un problema de división de las regiones. En esta división tiene un papel fundamental la lógica pura. Por otra parte, vemos que la unión alma-cuerpo Husserl la resuelve admitiendo la

⁴⁷⁷ Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, II, 1, 64, 177.

⁴⁷⁸ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, I, 1, 17, 45.

compatibilidad (¿mezcla, conexión, ...?) entre ambas esferas sin que aporte luz en este tema.

Otro aspecto relacionado con la regionalidad del ser es el carácter cerrado del espíritu.

“(...) -a pesar de todo esto, la conciencia, considerada en su “pureza”, debe tenerse por un *orden del ser encerrado en sí*, como un orden de *ser absoluto* en que nada puede entrar ni del que nada puede escapar; que no tiene un exterior espacio-temporal ni puede estar dentro de ningún orden espacio-temporal; que no puede experimentar causalidad por parte de ninguna cosa ni sobre ninguna cosa puede ejercer causalidad -supuesto que causalidad tenga el sentido normal de causalidad natural o de una relación de dependencia entre realidades, en sentido estricto”⁴⁷⁹.

Husserl niega, como muchos de sus antecesores modernos, la causalidad entre el espíritu y la materia. Lo que más nos sorprende es ese hermetismo de la conciencia pura que no tiene contacto con nada. Esta conciencia pura es, desde nuestro punto de vista, una conciencia muerta, aislada en su pureza. De hecho, en el texto anterior hablaba de una conexión del alma y cuerpo. Tal vez puede que exagere un poco en este texto, pero Husserl tiende a afirmar el carácter cerrado de las regiones que dan lugar a un tipo cerrado de problemas. En una dirección distinta encontramos este otro texto: “A la fundamental distinción ideal objetiva entre la ley y el hecho, responde fielmente una diferencia subjetiva en el modo de vivir una y otro. Si nunca hubiésemos vivido la conciencia de la racionalidad, de lo apodíctico, en su característica diversidad respecto de la conciencia de la efectividad, no poseeríamos en absoluto el concepto de ley; seríamos incapaces de distinguir la ley del hecho; la generalidad ideal, legal y la generalidad real, contingente; la consecuencia necesaria (también general e ideal) de la consecuencia efectiva (universal y accidental); (...)”⁴⁸⁰. Husserl exige la conciencia de la racionalidad como medio para poder distinguir lo ideal, legal, de lo real, contingente. Esta racionalidad es más humana, capaz de establecer contacto con lo distinto a la razón, y que se opone a la pureza cerrada del espíritu que Husserl afirma en la cita anterior.

En este planteamiento general-regional del ser, Husserl afirma que el ser es captado desde casos singulares del ser como un objeto general más.

⁴⁷⁹ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, II, 3, 49, 114.

⁴⁸⁰ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Prolegómenos a la lógica pura, 7, 39, 126.

“Es notorio desde luego que así como otro concepto cualquiera (una idea, una unidad específica) sólo puede *surgir*, esto es, sernos *dado él mismo*, sobre la base de un acto que ponga delante de nuestros ojos, al menos imaginativamente, alguna individualidad correspondiente a dicho concepto, así también el concepto del ser sólo puede surgir cuando *se nos pone delante de los ojos, real o imaginativamente, algún ser*. Si el ser vale para nosotros como el ser *predicativo*, ha de sernos dada alguna *situación objetiva*, y, naturalmente, por medio de un *acto que nos la dé* -acto que es *análogo a la intuición sensible en sentido vulgar*.

Lo mismo puede decirse de todas las formas categoriales, o para todas las *categorías*. Un conjunto, por ejemplo, es dado y sólo puede ser dado en un acto de coleccionar actual, o sea, en un acto que se expresa en la forma de la unión conjuntiva: *A y B y C...* Pero el concepto del conjunto no brota por reflexión sobre este acto. En lugar de atender al acto que lo da, hemos de atender más bien a lo que el acto da, al *conjunto* que hace aparecer *in concreto*, y elevar su forma universal a la conciencia de los conceptos universales”⁴⁸¹.

El ser puede ser entendido cuando tenemos delante algún individuo o algún ser (individual). El ser y las categorías surgen por la generalización de casos concretos. Esta generalización da lugar después a las diversas regiones del ser.

Dentro de estas regiones, destacamos el elevado lugar de la noción de cosa: “Hemos llegado así al género supremo “cosa”, al que designamos con el nombre de *región*, en cuanto género supremo de los concretos. Otra región es, por ejemplo, la región “hombre” en cuanto ser corpóreo-anímico. Las esencias regionales ya no tienen generalidades superiores sobre sí y establecen para toda variación un límite fijo e insuperable. *Un concepto fundamental de una región no puede ser transformado en otro mediante variación*”⁴⁸². En Husserl, la cosa ignota de Kant se transforma en el gozne supremo de su ontología. La cosa, más que desconocida, es el concepto clave que permite articular la realidad. Por encima de ella no hay conceptos superiores. Los conceptos superiores son los que definen las regiones, por ejemplo, el concepto de hombre. Resaltamos este posicionamiento de la cosa en Husserl porque para Kant, la cosa es un concepto límite, es hasta donde puede llegar el pensamiento. En Husserl,

⁴⁸¹ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, VI, 6, 44, 702.

⁴⁸² Husserl, *Experiencia y juicio*, III, 2, 92, 397.

la cosa es el concepto desde el que accedemos a la región de las cosas (realidades individuales).

Un último aspecto de la regionalidad del ser o del pensamiento es su relación con los actos cognoscitivos:

“El resultado de todo esto es que *todos los actos en general -incluso los actos del sentimiento y de la voluntad- son “objetivantes”, “constituyentes”, originariamente de objetos*, fuentes necesarias de diversas regiones del ser y, por lo tanto, de las ontologías correspondientes. Por ejemplo, la conciencia valorativa constituye la objetividad “axiológica”, que es nueva frente al mero mundo de las cosas, o que es un “ente” de una nueva región, en cuanto que justo por obra de la esencia de la conciencia valorativa en general quedan diseñadas tesis dóxicas actuales como posibilidades ideales que ponen de relieve objetividades de un nuevo contenido -valores- como “mentados” en la conciencia valorativa”⁴⁸³.

Para Husserl, las regiones del ser nacen en los actos del tipo que sean. Por ejemplo, la región axiológica nace de los actos de valoración. Para nosotros, esta es la tesis más acertada de todo este apartado. No acepto, sin embargo, el carácter constituyente y objetivante de todos los actos, y menos en general; tampoco admito el acto del sentimiento. No se debe caracterizar los actos cognoscitivos de la misma manera que los actos volitivos en general, como hace Husserl. Tratándolos en general perdemos su carácter de acto. Esto Husserl no lo advierte porque su planteamiento es generalista desde lo más superior de su pensamiento. Tampoco admitimos que se traten de verdaderas regiones del ser, nomenclatura que nos parece más bien confusa por juntar el ser con cuestiones mentales (del pensamiento), y más concretamente con la generalización. Pero, señaladas las discrepancias, hemos de reconocer que los distintos actos abren distintas esferas de conocimiento (lo que conoce la abstracción no lo conoce la generalización y viceversa). Aquí habría que añadir el papel de los hábitos, como actos que conocen otros actos. Los hábitos, tal como son considerados en la filosofía clásica, son potencias capaces de desplegar sus actos. Pienso que el carácter más ideal de las regiones que propone Husserl tiene que ver con los hábitos mentales que elevan lo conocido a un estatuto superior.

⁴⁸³ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, III, 4, 117, 283.

4.3 El desdoblamiento del ser

El tema del ser en Husserl, como vamos viendo, es bastante complejo. En el presente apartado expondremos varias cuestiones relacionadas con el ser que culminarán con el desdoblamiento del ser.

4.3.1 La realidad como posicionamiento

Husserl, respecto al ser, comparte la idea kantiana de que el ser no es un predicado real:

“Recordemos la afirmación kantiana: *El ser no es un predicado real*. Aunque esta afirmación se refiera al ser existencial, al ser de la «posición absoluta», como también lo ha llamado Herbart, podemos apropiárnosla para el ser predicativo y atributivo. En todo caso esta afirmación indica exactamente lo que ahora queremos poner en claro. Puedo ver el color, no el ser coloreado. Puedo sentir la lisura, pero no el *ser* liso. Puedo oír el sonido, pero no el *ser* sonoro. El ser no es nada *dentro* del objeto, ninguna parte del mismo, ningún momento inherente a él, ninguna cualidad ni intensidad; pero tampoco ninguna figura, ninguna forma interna en general, ninguna nota constitutiva, como quiera que se la conciba. Pero el ser tampoco es nada *fuera* de un objeto; así como no es una nota real interna, tampoco es una nada real externa, ni, por ende, una «nota» en sentido *real* y en general. Pues tampoco se refiere a las formas *reales* de unidad que agrupan objetos en otros objetos más amplios, los colores en figuras coloreadas, los sonidos en armonías, las cosas en cosas más amplias o en órdenes de cosas (jardines, calles, mundo exterior fenoménico). En estas formas reales de unidad radican las notas externas de los objetos, la derecha y la izquierda, lo alto y lo bajo, lo fuerte y lo suave, etc., entre las cuales no se encuentra, naturalmente, nada parecido a un es.

Hablamos de *objetos*, de sus notas constitutivas, de su conexión real con otros objetos, conexión que crea objetos más amplios y a la vez notas externas en los objetos parciales, y decimos que entre ellos no hay que buscar nada que corresponda al *ser*. Pero todas estas cosas son perceptibles y ellas agotan el campo de las percepciones posibles, de tal suerte, que con esto queda dicho y comprobado que *el ser no es absolutamente nada perceptible*”⁴⁸⁴.

⁴⁸⁴ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, VI, 6, 43, 699.

En efecto, el ser no es nada que podamos describir sensiblemente ya que carece de notas sensibles. Es una tesis que Husserl recoge de Kant: el ser no es un predicado porque no hay nada que se pueda percibir en el ser. Según Husserl, los objetos son, sin más, reales porque real no añade nada al objeto. Desde luego, real no es una determinación en sí. “El objeto simplemente equivale en el habla común a objeto real. *Los objetos no reciben ninguna determinación mediante el predicado “real”*. (...). El predicado “real” no determina al objeto, sino que dice: no estoy imaginando, no realizo una cuasi-experiencia ni una cuasi-explicación y predicación, y no hablo acerca de ficciones, sino acerca de objetos que están dados conforme a la experiencia”⁴⁸⁵. El predicado real no determina al objeto, sino que establece su posición: este objeto no está solo en mi imaginación, sino también en la experiencia sensible. “(...) *Posicionalidad* no quiere decir, pues, el estar presente o el llevar a cabo una posición real; se limita a expresar una cierta potencialidad de llevar a cabo actos dóxicos actualmente ponentes”⁴⁸⁶. La posicionalidad es una capacidad del pensamiento para poner lo dado, lo conocido, en nuestra mente o en la realidad exterior. “Y, una vez más, la *conciencia en general* es de tal índole que es de un doble tipo: realidad y sombra, conciencia *posicional* y conciencia *neutral*. La una caracterizada porque su potencialidad dóxica conduce a actos dóxicos realmente ponentes, la otra porque sólo da de sí sombras de semejantes actos, sólo modificaciones de neutralidad de éstos, (...)”⁴⁸⁷. La conciencia es doble: posicional y neutral; la posicional es lo que conocemos como real, la neutral es aquella que queda circunscrita a la imaginación.

Vemos en este punto que Husserl distingue claramente lo real, del mundo exterior a mí, y la ficción que es un producto de mi fantasía, lo cual denomina como posicionamiento neutro. Para Husserl, es la imaginación la facultad que permite atender a la distinción del pensamiento-realidad:

“Antes partimos de la experiencia, cuyo terreno fue presupuesto hasta ahora como pre-dado. Todo lo simplemente dado en una experiencia normal es aceptado simplemente como realidad en las predicaciones normales con base en la experiencia; no es puesto bajo el *concepto de “realidad”*. Es puesto bajo conceptos que determinan lo real dentro de la

⁴⁸⁵ Husserl, *Experiencia y juicio*, II, 2, 75, 332.

⁴⁸⁶ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, III, 4, 114, 272.

⁴⁸⁷ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, III, 4, 114, 272.

conciencia no reflexiva. *En el enfoque natural no existe por lo pronto* (antes de la reflexión) *ningún predicado “real”, ningún género “realidad”*. (...).

(...). *Sólo el que vive en la experiencia y a partir de ella “se introduce” en la fantasía*, al suceder lo cual lo imaginado contrasta con lo que se experimenta, *puede tener los conceptos de ficción y realidad*”⁴⁸⁸.

La distinción de realidad y ficción solo la podemos afirmar cuando tenemos experiencia de nuestra imaginación y nos introducimos en ella. Antes de esta experiencia, la realidad es simplemente lo normal, lo natural.

“La “realidad” la encuentro -es lo que quiere decir ya la palabra- *como estando ahí delante y la tomo tal como se me da, también como estando ahí*. Ningún dudar de datos del mundo natural, ni ningún rechazarlos, altera en nada la *tesis general de la actitud natural*. “El” mundo está siempre ahí como realidad; a lo sumo, es aquí o ahí “distinto” de lo que presumía yo; (...). Conocerlo más completa, más segura, en todo respecto más perfectamente de lo que puede hacerlo la experiencia ingenua, resolver todos los problemas del conocimiento científico que se presentan sobre su suelo, tal es la meta de las *ciencias de la actitud natural*”⁴⁸⁹.

La actitud previa a la experiencia de la imaginación es lo que Husserl llama la actitud natural. Esta actitud es anterior a la duda como método que alcanza a toda la realidad, por eso se siente esa seguridad en el mundo que se interpreta como lo que está ahí y que no puede ser de otro modo, con toda su realidad natural. Es el mundo que no ha sufrido la alteración de la duda, o el cambio de posición por la fantasía. La fenomenología, sin embargo, es un método que nos aparta de la actitud natural: “Geometría y fenomenología, en cuanto ciencias de la esencia pura, ignoran toda afirmación sobre la existencia real. Justo de esto depende el que ficciones claras les brinden bases no sólo tan buenas, sino en gran medida mejores que los datos de la percepción y experiencia actual”⁴⁹⁰. La fenomenología ignora la existencia real y ahí está la base de su superioridad. El perdedor en este método es la realidad:

“Si ahora llevamos a cabo la reducción fenomenológica, es víctima toda posición trascendente, o sea, ante todo la que entra en la percepción misma, (...). Esto implica lo siguiente: sólo consentimos en considerar, en describir todas estas percepciones, juicios, etc., como las entidades que

⁴⁸⁸ Husserl, *Experiencia y juicio*, II, 2, 74, 328-329.

⁴⁸⁹ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, II, 1, 30, 69.

⁴⁹⁰ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, III, 2, 79, 182.

son en sí mismos; en fijar cuanto se da con evidencia en o con ellos; pero no toleramos juicio alguno que haga uso de la tesis de la cosa “real de veras”, ni de la naturaleza “trascendente” entera, que la “cohaga”. En cuanto *fenomenólogos*, nos abstenemos de toda posición semejante”⁴⁹¹.

La víctima del método fenomenológico es la realidad, su trascendencia. Husserl rechaza ‘cohacer’ una segunda realidad, lo cual no pasaría de ser una duplicación de objetos por parte del pensamiento. Para Husserl, no cabe un sentido absoluto de la realidad. “Una *realidad en sentido estricto y absoluto es exactamente lo mismo que un cuadrado redondo*. Realidad y mundo son, justo, aquí rótulos para ciertas *unidades de sentido* válidas, unidades de “sentido” referidas a ciertos complejos de la conciencia pura o absoluta que por su *esencia* dan sentido y comprueban la validez de todo sentido justamente en determinada forma y no en otra”⁴⁹². La realidad en sentido absoluto es un total contrasentido para el pensamiento aunque, no obstante, Husserl no rechaza la realidad: “No se “interpreta”, ni menos se niega, la realidad en sentido estricto, sino que se desecha una interpretación de ella que entraña un contrasentido o que contradice su *propio* sentido aclarado con evidencia intelectual”⁴⁹³. La fenomenología no niega la existencia del mundo, pero no afirma el mundo en su realidad, sino que solo aclara su sentido:

“Ahora bien, es también necesario poner expresamente en claro la distinción esencial y fundamental del idealismo fenomenológico-trascendental por respecto a aquel que es combatido del realismo como exclusivo antagonista de éste. Ante todo: el idealismo fenomenológico no niega la existencia real del mundo real (y ante todo de la naturaleza), como si pensara que era una apariencia que tuviera por base, aunque no advertida, el pensar natural y el de la ciencia positiva. Su única tarea y función es la de aclarar el sentido de este mundo, exactamente el sentido en que este mundo vale para cualquier hombre como realmente existente y vale así con verdadero derecho. Es absolutamente indudable que el mundo existe, que se da como universo existente en la experiencia que marcha sin solución de continuidad hacia una concordancia universal. Otra cosa es comprender esta indubitabilidad, básica para la vida y la ciencia positiva, y aclarar su fundamento de derecho. (...). De acuerdo con ella resulta

⁴⁹¹ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, III, 3, 90, 219-220.

⁴⁹² Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, II, 3, 55, 129.

⁴⁹³ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, II, 3, 55, 129-130.

continuamente concebible la inexistencia del mundo, mientras que hasta aquí y ahora se tiene experiencia realmente concordante de este último. El resultado de la aclaración fenomenológica del sentido del modo de ser del mundo real, y de un mundo real concebible en general, es el de que sólo la subjetividad trascendental tiene el sentido del ser absoluto, que sólo ella es “irrelativa” (esto es, relativa sólo a sí misma), mientras que el mundo real existe sin duda, pero tiene una esencial relatividad a la subjetividad trascendental, puesto que sólo puede tener el sentido de existente como producto intencional con sentido de la subjetividad trascendental”⁴⁹⁴.

Husserl acepta la realidad, pero no una interpretación en la cual esta (la realidad) tiene un valor absoluto. Lo absoluto se encuentra en el orden de la subjetividad. Sí que es válido, en cambio, el sentido que apunta hacia la realidad (o hacia la ficción). “El juicio de existencia “*A es*” —por ejemplo: este objeto, determinado por nosotros antes como casa y significado en cuanto tal como algo que es, existe— quiere decir, pues, *el sentido “A” tiene una realidad correspondiente*. En el juicio existencial se *predica*, por lo tanto, *acerca del sentido*”⁴⁹⁵. Este ejemplo referente a la realidad es bastante significativo: la casa como objeto real no tiene una posición absoluta, sino que el sentido de la casa apunta a una realidad a la que remite. Husserl nos empuja a obviar lo real como exterior para quedarnos únicamente con el sentido mental que señala hacia lo exterior al pensamiento. “Y no existen de un modo meramente fenoménico e intencional (como contenidos aparentes y meramente supuestos), sino realmente. Como es natural, no se deberá pasar por alto que *real* no quiere decir *existente fuera de la conciencia* sino *no meramente mentado*”⁴⁹⁶. Lo real para Husserl es lo que se mienta desde la conciencia hacia lo sensible. Para nosotros, este posicionamiento de Husserl es insuficiente, y su causa reside en no ver el carácter primero del ser que es previo e independiente al pensamiento. Husserl resuelve el posicionamiento de la realidad desde el pensamiento, de ahí que posicionar sea una potencialidad del entendimiento. Nosotros, en contra, admitimos un conocer directo de la realidad que es previo a la reflexión y no una mera posición realizada desde la imaginación.

⁴⁹⁴ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, IV, Epílogo, 5, 386.

⁴⁹⁵ Husserl, *Experiencia y juicio*, II, 2, 73, 326.

⁴⁹⁶ Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, Apéndice, 8, 777.

4.3.2 El objeto y la cosa como entidades reales

Un término de especial importancia, también desde el punto de vista de la ontología de Husserl, es el de objeto. “Objeto” es para nosotros en todas partes un nombre para relaciones esenciales de la conciencia; el objeto surge ante todo como una *x* noemática, como sujeto del sentido de diversos tipos esenciales de sentidos y proposiciones. Surge luego con el nombre de “objeto real”, que es el nombre de ciertas conexiones racionales eidéticamente consideradas en que recibe su posición racional la *x* con unidad de sentido que entra en ellas”⁴⁹⁷. El objeto viene a ser una *x*, pero no tanto como lo desconocido al modo kantiano, sino más bien como una variable que puede tomar muchos valores. El objeto real es solo un tipo de objetos que cumple unas condiciones determinadas. Respecto a lo real, Husserl llega a distinguir la realidad del objeto y la de la cosa real:

“Si *objeto y cosa real en sentido estricto, realidad en general y realidad en sentido estricto* son una misma cosa, entonces es, ciertamente, el concebir ideas como objetos y realidades una absurda “hipostatación platónica”. Pero si se distinguen rigurosamente ambas cosas, como se hace en las *Investigaciones lógicas*, si se define un objeto como un algo cualquiera, por ejemplo, como sujeto de una proposición (categórica afirmativa) verdadera, ¿qué resistencia puede quedar -a no ser aquella que brote de oscuros prejuicios? El concepto de objeto en general tampoco lo he inventado yo, sino que me he limitado a restaurar el que requiere toda proposición lógico-pura, (...)”⁴⁹⁸.

La distinción que hace Husserl de ‘realidad en general’ y la ‘realidad en sentido estricto’ son dos sentidos de la realidad que complican la comprensión de la realidad. Así como es fácil entender la realidad en sentido estricto, cualquier cosa que veamos, es más difícil comprender la realidad en general que viene a ser el objeto en general, cualquier tipo de objeto. Aquí, además, detectamos nuevamente un claro uso de la generalización para realizar una caracterización de la realidad, en este caso de la realidad en general.

⁴⁹⁷ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, IV, 2, 145, 347.

⁴⁹⁸ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, I, 2, 22, 54.

4.3.3 El ser y la evidencia

En cualquier caso, queda claro que la realidad en sentido estricto es conocida a través de la experiencia desde el mundo o desde las cosas que nos salen al encuentro:

“La experiencia es la operación en la cual el ser experimentado “está ahí” para mí, sujeto de experiencia; y está ahí *como lo que es*, con todo su contenido y con el modo de ser que le atribuya justamente la experiencia mediante la operación que efectúa su intencionalidad. Si lo experimentado tiene el sentido de ser “trascendente”, es la experiencia la que constituye ese sentido; sea por sí misma o con todo el plexo de motivaciones que le corresponde y que forma parte de su intencionalidad. (...). Por lo demás, también es la experiencia la que dice: estas cosas, este mundo es de todo a todo trascendente respecto de mí, respecto de mi propio ser. Es un mundo “objetivo”, experimentable y experimentado también por los demás como el mismo mundo. (...). Es la experiencia la que me dice, por lo tanto: de mí mismo tengo experiencia con originalidad primaria; de los otros, de su vida anímica, con originalidad meramente secundaria, por cuanto lo ajeno no me es accesible por principio en una percepción directa”⁴⁹⁹.

La realidad se nos muestra en la experiencia, sobre todo cuando ya es previamente dada al sujeto por medio del conocimiento intencional y, por tanto, de una manera indirecta. De forma directa solo tengo conocimiento de mí mismo. Por ello, el ser tiene que ser experimentado válido para mí.

“Con otras palabras: para mí no hay ningún ser ni ningún ser de tal o cual manera, efectivamente existente o posible, si no es *válido para mí*. Esta “validez para mí” es justamente una expresión que conviene a una multiplicidad de mis operaciones efectivas y posibles —no meramente postulada a la ligera, aunque primero esté oculta y sólo después se revele—; esta expresión conviene también a las ideas de concordancia en el infinito y de ser definitivamente válido, que se encuentran esbozadas de antemano según su esencia. Cualquier objeto que se me enfrente como existente ha recibido para mí todo su sentido ontológico de mi intencionalidad operante, ni un asomo de ese sentido se sustrae a ella: (...). Exponer esta

⁴⁹⁹ Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, II, 6, 94, 244.

misma intencionalidad es explicar el sentido a partir de la originalidad de la operación constituyente de sentido”⁵⁰⁰.

No hay un ser en sí, sino un ser válido para mí. Lo originario no es el ser sino el conocer, de tal modo que el ser es solo algo conocido posteriormente. Por ello hace falta un criterio de verificación de la realidad. “(...) y que sólo podemos estar seguros del *ser real* por medio de la síntesis de la verificación evidente, que da auténticamente la justa o verdadera realidad. Es claro que la verdad, o la verdadera realidad de los objetos, sólo puede extraerse de la *evidencia*, y que ella sola es quien hace que tenga *sentido para nosotros* un objeto (sea de la forma o especie que quiera) «*realmente*» *existente*, verdadero, justamente válido, con todas las determinaciones que le corresponden para nosotros bajo el título de verdadera esencia suya”⁵⁰¹. Este criterio es tomado de Descartes y no es otro que la evidencia. Esta evidencia, sin embargo, no se da sin más, o por un criterio extrínseco a la experiencia, sino que (la evidencia) se alcanza en la propia experiencia. “La evidencia propia de estos objetos es la *experiencia exterior*, y hay que penetrarse como de una necesidad esencial, de que para semejantes objetos no es *concebible* otro modo de darse auténticamente”⁵⁰². La experiencia exterior es el medio a través del cual se logra la evidencia necesaria, y además no hay otro camino. No obstante, la experiencia es una fuente de autenticidad siempre que se realice con rigor.

“A la *gradación* de los juicios y de sus sentidos judicativos sigue la *de las evidencias*; y las *verdades y evidencias primeras* en sí tienen que ser las *individuales*. Los juicios con una forma de formulación subjetiva que corresponda a la evidencia, a la evidencia *efectivamente más original*, la que capta originalmente y *de modo enteramente directo* sus sustratos y sus situaciones objetivas, tienen que ser *a priori* los *juicios sobre individuos*.

Los individuos están dados por la experiencia, por la *experiencia en su sentido estricto y primario*; ésta se define justamente como referencia directa *a lo individual*. Al mismo tiempo, si consideramos como *juicios de experiencia* el grupo de juicios con evidencia original, tenemos que entender también en cierto modo la “experiencia” en un sentido amplio: no sólo como darse la existencia individual ella misma, por lo tanto con certeza en su existencia, sino también ampliada a las *modalizaciones* de esa

⁵⁰⁰ Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, II, 6, 94, 245.

⁵⁰¹ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, III, 26, 111-112.

⁵⁰² Husserl, *Meditaciones cartesianas*, III, 28, 113.

certeza, que puede transformarse en presunción, probabilidad, etcétera”⁵⁰³.

La evidencia primera y más original es la que se da en el conocimiento de los individuos. Luego esta experiencia de lo individual debe ser ampliable a las modalizaciones de otros actos (juicios de experiencia) que pueden ser aplicados a esas experiencias e, incluso, llegan a transformarla. La experiencia también puede conducirnos al error. “También tenemos que indagar luego por qué la abierta posibilidad del engaño, esto es, la posibilidad de que no exista lo experimentado, no cancela la presunción universal de la coherencia normal; de suerte que en todo momento permanece para mí, por encima de cualquier duda, un universo de ser tal, que sólo ocasionalmente y en casos singulares me falla y puede fallarme”⁵⁰⁴. Husserl, en cualquier caso, es optimista respecto al conocimiento. ¿Cabe el error? Sí, pero lo normal es el conocimiento correcto, las anomalías son más bien ocasionales. Es más, incluso aunque antes ha afirmado la preminencia del ser para uno mismo (el sentido del ser), Husserl reconoce que el mundo es verdadero para todos.

“Sin embargo (no podemos pasar sobre este punto tan rápidamente como en los párrafos precedentes) el *mundo es mundo de todos nosotros*; en cuanto mundo objetivo tiene, en su sentido propio, la *forma categorial de “ente verdadero una vez por todas”*, no sólo para mí sino *para cualquiera*. (...). *Experiencia del mundo* en cuanto experiencia constituyente no significa tan sólo mi experiencia enteramente privada, sino una *experiencia comunitaria*; conforme a su sentido, el mundo es uno y el mismo: a su experiencia tenemos acceso por principio todos *nosotros*, sobre él todos *nosotros* podemos ponernos de acuerdo por “intercambio” y comunicación de nuestras experiencias; del mismo modo, la comprobación “objetiva” se basa también en el acuerdo recíproco y en su crítica”⁵⁰⁵.

Esta afirmación de Husserl es importante porque rompe con el monismo idealista que sostiene con su método fenomenológico. Además, con esta tesis, está defendiendo el conocimiento científico, el cual es colectivo no solo por el progreso de la misma, sino también para la verificación de tantas afirmaciones que, por su excesiva complicación, requieren del respaldo de la colectividad. De ahí la necesidad de una continua verificación que saque a relucir el

⁵⁰³ Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, II, 4, 84, 215.

⁵⁰⁴ Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, II, 6, 94, 246.

⁵⁰⁵ Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, II, 6, 95, 247.

verdadero ser. “Toda exterioridad es lo que es en esa interioridad, y dentro de esa interioridad recibe de los actos de verificación y de los actos de darse las cosas mismas su ser verdadero: recibe su *ser verdadero* que, justamente por ello, pertenece a la interioridad como *polo de unidad* de mis (intersubjetivamente diríamos luego: de “nuestras”) multiplicidades efectivas y posibles, incluyendo posibilidades en el sentido de potencialidades, tales como: “puedo irme”, “podría efectuar operaciones sintácticas”, etcétera”⁵⁰⁶. El ser verdadero es el ser que se verifica en las diversas experiencias bajo el control de la conciencia. En este sentido Husserl distingue el carácter indubitable de la conciencia con las incoherencias que nos encontramos en lo físico:

“(…); es concebible que en la experiencia pululen incoherencias no rectificables, y no sólo para nosotros, sino en sí no rectificables; que la experiencia se presente rebelde de una vez a la exigencia de mantener en armonía todas sus posiciones de cosas; (...).

Si añadimos los resultados que logramos al final del último capítulo, si pensamos en la posibilidad del no-ser entrañada en la esencia de toda trascendencia de cosas, resulta evidente que *el ser de la conciencia*, de toda corriente de vivencias en general *quedaría sin duda necesariamente modificado por una aniquilación del mundo de las cosas, pero intacto en su propia existencia*. Modificado, ciertamente”⁵⁰⁷.

Estas incoherencias son razones suficientes para establecer con firmeza la posición de la duda en la realidad, la cual (la duda) no tiene el mismo estatus en el ser de la conciencia. La conciencia se mantiene incluso aunque el mundo se caiga bajo sus pies.

Subrayamos que Husserl admite finalmente la experiencia sensible como fuente de conocimiento de la realidad, experiencia que es similar a la de la actitud natural por mucha evidencia a la que haga referencia Husserl. La evidencia no es más que la constatación directa de que lo que vivimos es real. No hay un razonamiento deductivo que refuerce el carácter real de lo experimentado. Esto no es óbice en Husserl, sin embargo, para que el ser de lo real no tenga el mismo nivel de certeza que tiene el ser de la conciencia.

⁵⁰⁶ Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, II, 6, 99, 261.

⁵⁰⁷ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, II, 3, 49, 112.

4.3.4 La superación del solipsismo ontológico

El posicionamiento de superioridad del ser mental lleva a algunos a criticar a Husserl de un solipsismo que no es capaz de alcanzar la trascendencia extramental. Husserl se defiende contra los que critican que su planteamiento idealista le encierra dentro de su propio mundo mental, afirmando que su método permite un conocimiento de la realidad:

“(…) se trata de la ilusión de que la filosofía trascendental tendría necesariamente que conducir a un *solipsismo trascendental*. Si todo lo que puede tener para mí validez de ser está constituido en mi ego, parece de hecho que todo ente es un mero componente de mi propio ser trascendental.

Pero la solución de este enigma está en el desarrollo sistemático de la problemática constitutiva; reside en el hecho de conciencia de que el mundo existe en todo momento para mí, tiene en todo momento un sentido en *mi* experiencia y verifica ese sentido a partir de ella; la solución se encuentra luego en las progresivas comprobaciones del mundo en una secuencia sistemática”⁵⁰⁸.

El solipsismo trascendental se supera con las comprobaciones sistemáticas de nuestras experiencias. Husserl acepta, por tanto, la ganancia que nos viene dada desde lo exterior, desde el mundo. La cuestión es que debemos ser cautos y usar una metodología que nos libre del error, pero la experiencia es irremplazable para el pensamiento. “La experiencia es conciencia originaria, y, de hecho, en el caso de la experiencia referida a otro hombre, decimos que el otro está ahí, él mismo «en persona», ante nosotros. (...). Si ocurriera esto, si lo esencialmente propio del otro fuera accesible de modo directo, sería entonces mera parte no-independiente de lo propio de mí mismo, y, en fin, él mismo y yo mismo seríamos uno”⁵⁰⁹. La experiencia es originaria y está en la base de nuestra relación con los demás. No podemos relacionarnos solo por medio de la conciencia porque entonces los otros y yo seríamos uno (en la conciencia). Husserl, para las relaciones personales, introduce la noción de parificación:

“Guarda estrecha relación con la primera peculiaridad el que *ego* y *alter ego* están dados siempre y necesariamente en «parificación» originaria.

⁵⁰⁸ Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, II, 6, 96, 252.

⁵⁰⁹ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, V, 50, 171.

La parificación, el configurado surgir como par y, luego, como grupo, como pluralidad, es un fenómeno universal de la esfera trascendental (y, paralelamente, de la intencional-psicológica)⁵¹⁰.

La parificación es un extraño concepto que Husserl establece para explicar la relación entre los hombres. La parificación se da en la esfera trascendental, pero a un nivel insospechado, entre un *ego* y un *alter ego*, es decir entre una conciencia y otra conciencia. La relación entre los hombres puede superar el solipsismo cuando uno entiende que la conciencia del otro está a la altura, a la par, de su propia conciencia.

Vemos que el idealismo de Husserl es moderado, con una apertura hacia lo exterior del mundo. Por ello tampoco sorprende encontrar textos a favor de la filosofía realista: “Pero, ¿qué sucede entonces con otros *ego*, que no son por cierto mera representación y mera cosa representada en mí, meras unidades sintéticas de verificación posible en mí, sino, por su propio sentido, precisamente otros? ¿No habremos sido injustos con el realismo trascendental? Quizá le falte fundamentación fenomenológica; pero en la cuestión de principio tiene aún razón, en la medida en que busca una vía desde la inmanencia del *ego* a la trascendencia del otro”⁵¹¹. Husserl reconoce la validez del realismo trascendental. Esta actitud es correcta porque, aunque no asegure la verdad total, nuestras relaciones con los demás no pueden estar mediadas por el método fenomenológico. De alguna manera, ve los límites de su propio método. En la misma línea, Husserl defiende el valor de la naturaleza frente a idealismos exagerados:

“En tercer lugar: si uno se coloca con plena conciencia en el suelo del *ego cogito* y estudia, con la exigible ausencia absoluta de prejuicios, el universo de este lugar de todas las donaciones de sentido y de todas las posiciones del ser, entonces se comprende el impulso incesante de la filosofía moderna hacia una filosofía trascendental «inmanente» o, también, hacia un «idealismo» trascendental. Sin embargo, un idealismo que mata, por decirlo así, la materia, que aclara la naturaleza experimentada por el mero aparecer y únicamente aclara el ser anímico por lo verdadero, se ha *tergi-versado*, (...)”⁵¹².

⁵¹⁰ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, V, 51, 175.

⁵¹¹ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, V, 42, 149-150.

⁵¹² Husserl, *Las conferencias de Londres*, III, 81.

La filosofía, como ciencia crítica, tiende a la inmanencia, pero no debe ‘matar lo material’ porque entonces se transforma negativamente y se arruina. La naturaleza no es lo puramente irracional. “(...) pero la naturaleza en sí misma, en contraste con todos los modos de la donación unilateralmente incompletos, no es un absurdo que esté al otro lado de toda conciencia en general y de toda posición de conocimiento posible, una cosa únicamente accesible en su ser mismo para un Dios e intuible adecuadamente desde él”⁵¹³. La naturaleza no es un absurdo solo accesible a Dios. Husserl, que se declara asimismo idealista, no lo es al modo de Hegel, un idealismo absoluto, y atiende a lo real exterior a la conciencia como fuente para el conocimiento de la verdad. Es indudable que encontramos en Husserl una tendencia hacia la exterioridad que, eso sí, surge desde la conciencia.

4.3.5 Lo real sensible y lo ideal categorial

En Husserl también encontramos clasificaciones más clásicas de lo real como sensible y de lo ideal como lo categorial:

“Podemos caracterizar, en efecto, los objetos sensibles o *reales* como *objetos del grado inferior de toda intuición posible* y los *categoriales* o ideales como *objetos de los grados superiores*.

En el sentido *estricto* de la percepción *sensible* es aprehendido directamente o está presente *in persona* un objeto que se *constituye de modo simple* en el acto de la percepción”⁵¹⁴.

Esto está en continuidad con lo visto anteriormente ya que la experiencia se nos da por medio de la sensibilidad, mientras que las categorías son objetos superiores de las regiones ideales. Husserl caracteriza lo real como las determinaciones de las cosas, sus propiedades:

“Toda propiedad de algo real es una propiedad real; así, las *determinaciones de significación pertenecen también a las determinaciones reales de las cosas*. En ello determinamos un *concepto estricto de lo real* mediante la diferencia entre las constituciones reales y las irreales en sentido específico. Llamamos real en sentido específico respecto de algo real en sentido amplio a *todo aquello que de acuerdo con su sentido está esencialmente individualizado por el lugar espacio-temporal; irreal, en cambio,*

⁵¹³ Husserl, *Las conferencias de Londres*, III, 82.

⁵¹⁴ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, VI, 6, 46, 705.

*toda determinación que, efectivamente, de acuerdo con su presencia espacio-temporal, se funda en lo específicamente real, pero que puede presentarse como idéntica —y no sólo como igual— en diferentes realidades*⁵¹⁵.

Lo ideal, por su parte, es en sí y sin límites:

“En realidad es bien claro que nuestra afirmación de que toda expresión subjetiva puede ser sustituida por una expresión objetiva no dice en el fondo otra cosa sino que *la razón objetiva no conoce límites*. Todo lo que es, es cognoscible «en sí» y su ser es un ser de determinado contenido un ser que se halla documentado en tales o cuales «verdades en sí». Lo que es, tiene sus propiedades y relaciones determinadas fijamente en sí; y si es un ser real, en el sentido de la naturaleza exterior, tiene su extensión y posición fijamente determinadas en el espacio y en el tiempo, sus modos fijamente determinados de permanencia y variación”⁵¹⁶.

Husserl constata la amplitud sin límites de la conciencia frente a lo determinado y fijo del mundo exterior que tiene que ser como es, según una naturaleza de la que no puede escapar y la obliga a actuar dentro de sus márgenes. Además, no podemos tener un conocimiento absolutamente cierto respecto al fundamento de la naturaleza:

“Cuando por su esencia misma los sustratos que se encuentran en la base no pueden llegar jamás a un estar-dado perfectamente adecuado, como sucede con todas las objetividades reales, donde la anticipación pertenece por su esencia misma al modo de su estar-dado —y un estar-dado perfectamente adecuado es una idea que se halla en el infinito— entonces lo mismo es válido para los estados de cosas que se construyen sobre aquéllos; pues también éstos están dados, y respecto al concepto de materia del juicio, el pasaje ya varias veces citado, por su esencia, sólo de manera anticipada. La percepción de los objetos-sustrato que se encuentran en la base es, evidentemente, una conciencia constitutiva originaria; (...)”⁵¹⁷.

Los objetos-sustrato son lo que nosotros llamaríamos sustancias. Husserl solo admite un conocimiento inadecuado de ellos, es decir, sin ser apodíctico o con una seguridad total de su verdad, por la infinitud de su riqueza. En esta

⁵¹⁵ Husserl, *Experiencia y juicio*, II, 2, 65, 292-293.

⁵¹⁶ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento, I, 3, 29, 280.

⁵¹⁷ Husserl, *Experiencia y juicio*, II, 2, 70, 316-317.

clasificación de Husserl observamos que propone una compatibilidad de lo real con lo ideal muy parecida a la de Kant. Husserl, sin embargo, aprovecha la caracterización de la sustancia por las propiedades para darle un enfoque más realista al de Kant quien centra la relación de lo ideal categorial con el objeto sensible.

4.3.6 El ser trascendente y el ser inmanente

En Husserl, es claro después de todo lo que llevamos analizado, hay una primacía de la conciencia respecto a lo exterior, y esto le lleva a dar al ser un nuevo sentido:

“Así se invierte el sentido vulgar del término ser. El ser que para nosotros es el primero es en sí el segundo, es decir, es lo que es sólo en “referencia” al primero. (...). La realidad en sentido estricto tanto la de la cosa tomada en su singularidad como la del mundo entero, carece esencialmente (en nuestro riguroso sentido) de independencia. No es en sí algo absoluto que se vincule secundariamente a algo distinto, sino que en sentido absoluto no es, literalmente, nada, no tiene, literalmente, una “esencia absoluta”, tiene la esencia de algo que por principio es *sólo* intencional, *sólo* para la conciencia, algo representable o que aparece por o para una conciencia”⁵¹⁸.

Husserl plantea una inversión en el ser, que (antes de la inversión) califica de vulgar. Y no es solo una inversión, sino un doblar porque ahora hay dos seres donde antes había solo uno. De estos dos seres, el superior es el que se encuentra dentro de nosotros en nuestra conciencia. Esta superioridad del ser interior permite, por ejemplo, modalizar los entes. “Dicho de otro modo: juzgar es darle a algo validez de ser. Lo cual no excluye —como acabamos de decir— que, en el ulterior proceso de judicación, esa validez de ser no sea mantenida por quien juzga. El ente se “modaliza” entonces, convirtiéndose en algo dudoso, cuestionable, posible, conjetural, o aun nulo”⁵¹⁹. El ente, lo exterior, de algún modo puede ser modificado por nuestros actos interiores. La inversión del ser que Husserl propone, no solo es capaz de alteraciones, sino que afirma la dependencia del ser exterior respecto del ser interior:

⁵¹⁸ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, II, 3, 50, 115.

⁵¹⁹ Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, I, 4, 44, 125.

“Esencial y radicalmente distinto es lo que pasa con el dominio de las vivencias en cuanto entidades absolutas. Es un dominio encerrado herméticamente en sí y no obstante sin límites que pudieran separarlo de otras regiones, pues lo que pudiera limitarlo tendría que compartir con él su esencia. Pero él es el universo del ser absoluto en el sentido preciso que pusieron de relieve nuestros análisis. Él es por *esencia* independiente de todo ser de un mundo, de una naturaleza, y no ha menester de éste para su propia *existencia*. La existencia de una naturaleza no *puede* condicionar la existencia de la conciencia, puesto que se presenta ella misma como un correlato de esta última; la naturaleza sólo *existe* en cuanto se constituye en órdenes regulados de conciencia”⁵²⁰.

Husserl establece la superioridad del ser interior por su independencia, a diferencia del ser exterior que es dependiente de nuestro conocimiento (la realidad externa no nos condiciona, sino que es aprehendida según las condiciones de nuestra conciencia). Estos dos seres, claramente distintos, son llamados por Husserl uno inmanente y el otro trascendente. “La conclusión es, pues, que el *eidós* “ser verdaderamente” es correlativamente equivalente al *eidós* “darse adecuadamente y ser susceptible de posición evidente” -pero esto, o en el sentido de un darse como finito, o de un darse en forma de Idea. En el primer caso, es el ser un ser “inmanente”, un ser como vivencia cerrada o correlato noemático de la vivencia; en el segundo caso, un ser trascendente, esto es, un ser cuya “trascendencia” reside justo en la infinitud del correlato noemático que lo requiere como “materia” de ser”⁵²¹. El ser inmanente es el que se despliega en la región eidética y el ser trascendente el que se da en las cosas de la realidad. El ser inmanente es apodíctico frente al ser del mundo que requiere comprobación:

“(...) en primer lugar es válido el principio apodíctico: *todo aparecer tiene por base el ser*, y no un ser cualquiera, sino *un ser inmanente*, exhibible con un contenido apodíctico que, sin embargo, sólo hace accesible la plena determinación de tal ser como “idea” infinita.

Pero aunque puede llevarse a cabo todo esto, sigue resultando sensible la dificultad de no ser la comprobación del mundo cosa de mi propia experiencia, sino cosa de la experiencia intersubjetiva que se completa y

⁵²⁰ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, II, 3, 51, 117-118.

⁵²¹ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, IV, 2, 144, 343.

enriquece mutuamente, y únicamente así es comprobable el mundo tal cual está ahí, el que es para nosotros lo existente”⁵²².

El ser inmanente es en principio absolutamente válido, solo en base al aparecer de la realidad. Sin embargo, en el segundo párrafo señala la dificultad de la necesidad de varias experiencias (intersubjetivas) para que la validez sea realmente completa. Aquí Husserl tal vez tenga en la mente la ciencia que requiere de comprobaciones, cuantas más mejor, y también la posibilidad de las alucinaciones que siempre podemos experimentar como algo muy real.

El ser inmanente es necesario y absoluto frente a la relatividad y accidentalidad del ser trascendente:

“Preguntamos, supuesto todo esto, ¿sigue siendo *concebible*, y no más bien un contrasentido, que el respectivo mundo trascendente *no* exista?”

(...). Ser inmanente o absoluto y ser trascendente quieren decir, sin duda, ambos “ente”, “objeto”, y tienen, sin duda, ambos su determinado contenido objetivo; pero es evidente que lo que se llama objeto y determinación objetiva en ambos casos sólo se llama así según las categorías lógicas vacías. Entre la conciencia y la realidad en sentido estricto se abre un verdadero abismo de sentido. Aquí, un ser que se matiza o escorza, que nunca se da absolutamente, un ser meramente accidental y relativo; allí, un ser necesario y absoluto, que en principio no puede darse por medio de matices ni escorzos ni apariencias”⁵²³.

El ser mundano es un ser en continua variación, del que vamos percibiendo más y más información. Esto contrasta con el ser ideal que es constante y necesario, que es patente tal como es.

En cualquier caso, es indudable que Husserl distingue estos dos tipos de ser, pero estos dos seres de Husserl ¿son realmente lo último?

“La trascendencia es en toda forma un sentido de realidad que se constituye dentro del *ego*. Todo sentido imaginable, toda realidad imaginable, dígame inmanente o trascendente, cae dentro de la esfera de la subjetividad trascendental, en cuanto constituyente de todo sentido y realidad. Querer tomar el universo de la verdadera realidad como algo que está fuera del universo de la conciencia posible, del conocimiento posible, de

⁵²² Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, Apéndices, XIII, 422.

⁵²³ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, II, 3, 49, 114.

la evidencia posible, ambos universos relacionados entre sí meramente de un modo extrínseco, por medio de una ley rígida, es algo sin sentido. Ambos están en esencial conexión, y lo que está en conexión esencial es también concretamente una cosa; una cosa en la concreción única y absoluta de la subjetividad trascendental. Si ésta es el universo del sentido posible, algo fuera de ella es justamente algo sin sentido”⁵²⁴.

Aquí Husserl afirma que la trascendencia está dentro de la esfera de la subjetividad, pero ¿acaso no está también el ser inmanente dentro de la conciencia? Entonces deberíamos afirmar la posición absoluta del *ego* frente al ser trascendente y al ser inmanente. Esta inclusión en la subjetividad del ser inmanente y del trascendente también puede detectarse en el siguiente texto: “Por eso *son equivalentes* los principios: *todos y cada uno de los objetos* (todo lo posible, que incluye todo lo real) *son intuíbles en una conciencia* (como real y posible en una intuición originaria) y: *todos y cada uno de los objetos son en principio enlazables*”⁵²⁵. Es la absoluta conexión ideal de lo ideal, tanto de lo real como de lo pensado.

En estos dos últimos textos he percibido la presencia de Hegel en Husserl, de quien apenas he leído alguna mención en sus libros a diferencia de Platón, Descartes, Leibniz y Kant que aparecen en muchas ocasiones. Es, por otra parte, el riesgo de todo idealismo que ya hemos denunciado en otras ocasiones, de revolverse una y otra vez (el pensamiento) para terminar situándose en el vértice superior de la realidad. No obstante, estos dos últimos textos no creo que sean muy significativos en su pensamiento global porque la actitud de Husserl es, en general, de apertura hacia el mundo exterior, aunque esa apertura sea desde la conciencia. Desde luego, podemos afirmar que la fenomenología sin el mundo exterior se queda sin la base desde la cual aplicar la metodología.

En este apartado hemos visto que Husserl propone dos tipos de seres, el ser inmanente y el ser trascendente. Del ser trascendente hemos encontrado muchos textos en los cuales se refiere al mundo exterior, las cosas, los individuos, en general todo aquello que encuentro en la percepción sensible. Del ser inmanente no hemos visto tantos textos, pero está más acorde con el ser puro que vimos en el apartado anterior. De este modo, el ser inmanente se corresponde con el ser puro de la ontología formal y el ser trascendente con el ser

⁵²⁴ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, IV, 41, 141.

⁵²⁵ Husserl, *Experiencia y juicio*, I, 3, 43, 207.

de la ontología material. Así se explica la superioridad del ser inmanente y la dependencia del ser trascendente respecto del inmanente, puesto que la ontología formal recorre transversalmente las ontologías materiales. La coherencia desde nuestro punto de vista es indudable, pero nos podemos preguntar ¿qué significa que haya dos seres diferentes? Para empezar que existe el riesgo de que haya otra esfera superior a ambos, como ya dijimos antes con la realidad del *ego*. Este problema es mayor cuando ambos seres se encuentran en el pensamiento. En este caso, el *ego* sería el súper ser que los engloba y, por tanto, el verdadero ser, aunque con el defecto de que se hace cada vez más difícil entender lo que es el ser.

Por otro lado, el ser inmanente y el ser trascendente se obtienen de dos direcciones opuestas. El ser trascendente es más fácil de comprender porque apunta a la realidad exterior; podemos definirlo como el fundamento de las realidades exteriores. El ser inmanente, sin embargo, es más difícil de describir. ¿De dónde procede? De la consideración del objeto en general que, como tal, es un objeto pensado por poder aplicarse tanto a lo pensado como a lo real. En el primer apartado hablamos de la oposición entre realidad y pensamiento. Esta realidad hay que hacerla corresponder con el ser trascendente porque el ser inmanente es tan ideal como el pensamiento. Realidad y pensamiento se oponen, y por ello están unificados en un nivel superior que, para Husserl, es el ser inmanente, el ser del objeto en general. Esta generalización es, desde nuestra óptica, un importante error porque hace del ser una idea, y de la realidad exterior casos particulares de esta idea (el ser trascendente no sería más que otra idea general).

No obstante, ¿no podemos hablar de dos tipos de seres? Pienso que el ser puro de Husserl tiene, al mismo tiempo que la generalización denunciada antes, también un origen en el *cogito, sum* cartesiano. El ser del *ego* cartesiano, o ser de la conciencia como dice Husserl, tiene un equivalente en la filosofía clásica en el intelecto agente del que ya hemos hablado en otras ocasiones. Nosotros hemos equiparado el intelecto agente con el ser personal. Desde nuestra perspectiva, el ser inmanente y trascendente de Husserl pueden ser reconducidos al ser personal y al ser de la criatura (con denominación poliana), eso sí, con grandes diferencias. La primera y más importante es que el ser personal y el ser de la criatura no están dentro del pensamiento. La conciencia (pensamiento) no es superior al ser. Luego el ser de la criatura no es dependiente del ser personal. La dependencia del ser trascendente con respecto al

inmanente está basada en una suposición falsa. Husserl afirma que el ser trascendente es siempre un ser conocido y, por tanto, dependiente del pensamiento. Pero es obvio que esto es incorrecto. El ser del mundo no depende ni de mi pensamiento ni del pensamiento de muchos. El sol e innumerables estrellas y planetas siguen el curso de su actividad, pensemos o no pensemos en ellos. De hecho, el pensamiento de la naturaleza deja de lado su eficiencia. El fuego pensado no quema como podemos comprobar fácilmente. La realidad no es captada en su totalidad por el pensamiento, no recoge su eficiencia, y debemos añadir que tampoco recoge su ser. El ser de la criatura no es el ser trascendente (pensado) de Husserl que puede manipular con el pensamiento. El ser de la criatura no es manipulable, es más, es totalmente indiferente al pensamiento.

El ser de la criatura no depende del ser personal. De haber dependencia, sería al revés, del ser personal con respecto al ser de la criatura, pero esto hay que entenderlo correctamente. Tal vez sea mejor no hablar de dependencia porque esta no se da en sentido estricto. Lo que sí podemos decir es que el ser personal es segundo respecto del ser de la criatura. Aquí segundo debe ser entendido como posterior y nunca como inferior. El ser personal es posterior por la corporeidad de la persona, corporeidad inmersa en el mundo. No podemos hablar de dependencia porque el ser personal es espiritual lo cual es totalmente ajeno al mundo: en este punto, el mundo no aporta nada al ser personal. Se afirma el carácter de segundo porque el ser personal anima un cuerpo que debe encontrarse en un universo. La propuesta de Husserl del ser inmanente y del ser trascendente, a pesar de sus grandes deficiencias, puede servir como una introducción al ser personal y al ser de la criatura, que abren dos campos temáticos como son la antropología y la metafísica, que en Husserl no están presentes porque ambas son superiores a la conciencia, cosa que Husserl no acepta en absoluto.

4.4 Hacia las cosas mismas

Husserl suscitó en su tiempo un interés por su programa con el lema de ‘a las cosas mismas’. Luego provocó una cierta decepción ante la afirmación del límite idealista en el que se circunscribían las cosas. En este apartado queremos aclarar un poco más esta cuestión específica que ya ha ido apareciendo de forma indirecta en los apartados anteriores. “Queremos retroceder a las

«cosas mismas». Sobre intuiciones plenamente desenvueltas queremos llegar a la evidencia de que lo dado aquí, en abstracción actualmente llevada a cabo, es verdadera y realmente lo mentado por las significaciones de las palabras en la expresión de la ley; (...)»⁵²⁶. Un objetivo de Husserl es volver a las cosas mismas que se concreta en alcanzar la evidencia de lo dado en el conocimiento, objetivo relacionado con su método fenomenológico: “Pues todo en ella ha salido de una investigación, que se inclina realmente sobre las cosas mismas y se orienta puramente en la auténtica presencia intuitiva de ellas; y sobre todo, de una investigación hecha en la actitud fenomenológico-eidética sobre la conciencia pura, investigación que es la única que puede dar fruto en una teoría de la razón”⁵²⁷. Las cosas son conocidas por medio de la intuición, la cual debe realizarse siguiendo la actitud fenomenológica. Esta intuición también puede ser entendida como percepción:

“Es, pues, un error de principio creer que la percepción (y a su modo toda otra clase de intuición de cosas) no se acerca a la cosa misma. Ésta no nos sería dada en sí ni en su ser en sí. (...). Dios, el sujeto del conocimiento absolutamente perfecto, y por ende también de toda posible percepción adecuada, poseerá naturalmente la que a nosotros, entes finitos, nos está rehusada, la de la cosa en sí misma.

Pero esta manera de ver es un contrasentido. Implica, en efecto, que entre trascendente e immanente no haya ninguna *diferencia esencial*; que en la postulada intuición divina sería una cosa espacial un ingrediente, o sea, una vivencia que formaría parte de la corriente de la conciencia o de las vivencias divinas”⁵²⁸.

La percepción va hacia las cosas mismas. Husserl apela a que, de otro modo, sería imposible la distinción de trascendente e immanente (realidad y pensamiento). Que sea la percepción la puerta de acceso a las cosas implica el carácter trascendente de las cosas que están más allá del pensamiento. En controversia con el empirismo, sin embargo, Husserl rechaza el conocimiento de las cosas en la experiencia:

“El principal error de la argumentación empirista radica en identificar o confundir la fundamental exigencia de un volver a las “cosas mismas”

⁵²⁶ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento, Introducción, 2, 218.

⁵²⁷ Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, VI, Prólogo, 594.

⁵²⁸ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, II, 2, 43, 97.

con la exigencia de fundar todo conocimiento en la *experiencia*. Dada la comprensible limitación naturalista del marco de las cosas “cognoscibles”, para el empirista pasa sin más la experiencia por ser el único acto en que se dan las cosas mismas. Pero las *cosas no* son sin más *cosas naturales*, la realidad en sentido habitual no es sin más la realidad en general, y *sólo a la realidad natural* se refiere ese acto en que se dan originariamente cosas y que llamamos *experiencia*”⁵²⁹.

Esta afirmación parece oponerse a la anterior que decía que el conocimiento se hace por la percepción, pero hemos de añadir que Husserl no rechaza realmente la experiencia:

“Experiencia quiere decir en este caso (conforme a nuestras anteriores exposiciones y haciendo una generalización necesaria): darse las cosas mismas, evidencia en general; (...). Para cualquiera, excepto para el filósofo desorientado, es absolutamente obvio que la cosa percibida en la percepción *es la cosa misma*, con su existencia propia, y que cuando las percepciones nos engañan, esto quiere decir que están en discrepancia con nuevas percepciones, las cuales muestran con certeza lo que efectivamente existe *en lugar* de lo ilusorio”⁵³⁰.

Husserl, lo que rechaza es que cualquier experiencia sea un conocimiento de la cosa misma. Por ello distinguía en el anterior texto las cosas naturales frente a las cosas mismas. Para llegar a las cosas mismas es necesario alcanzar un nivel de evidencia sobre ellas. De ahí el papel de la fenomenología, que no es un conocimiento natural, como medio para el verdadero acceso hacia las cosas.

“El límite ideal que admite el aumento de la plenitud en el escorzo es en el caso de la percepción «la cosa *misma*» *en absoluto* (como en la imaginación es la imagen absolutamente semejante); y lo es para cada aspecto, para cada elemento presentado del objeto.

La consideración de las posibles relaciones de cumplimiento conduce, pues, a un *término final en el aumento del cumplimiento; en el cual la intención plena y total ha alcanzado su cumplimiento*, y no un cumplimiento intermediario y parcial, sino último y definitivo. El contenido total intuitivo de esta representación final es la suma absoluta de plenitud posible; el representante intuitivo es el objeto mismo, tal como éste es en sí.

⁵²⁹ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, I, 2, 19, 48-49.

⁵³⁰ Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, II, 7, 106, 290.

Contenido representante y contenido representado son aquí una sola cosa idéntica. Y cuando una intención representativa se ha procurado definitivo cumplimiento por medio de esta percepción idealmente perfecta, se ha producido la auténtica *adaequatio rei et intellectus*: lo objetivo es «dado» o está «presente» real y exactamente tal como lo que es en la intención; ya no queda implícita ninguna intención parcial que carezca de cumplimiento.

Y con esto está señalado *eo ipso* el ideal de todo cumplimiento y, por ende, también del *significativo*; el *intellectus* es aquí la intención mental, la de la significación. Y la *adaequatio* está realizada cuando la objetividad significada es *dada* en la intuición en sentido estricto y dada exactamente tal como es pensada y nombrada”⁵³¹.

Este texto muestra que el conocimiento de las cosas no es inmediato porque tienen más contenido del que puedes captar en un solo acto. Husserl habla del ‘aumento de plenitud en el escorzo’. Este escorzo es la mirada sobre la cosa desde un nuevo ángulo. Los sucesivos escorzos llevan a una plenitud en el conocimiento de la cosa. Luego hay que sumar las relaciones con las otras cosas que proporcionan más conocimiento sobre la cosa objeto de análisis. Cuando llegamos al conocimiento completo, entonces representante y representado se identifican. De hecho, según Husserl, es en este momento cuando tiene lugar la adecuación de la filosofía clásica (el juicio es la adecuación del entendimiento y la realidad). Esta adecuación está en la base de la verdad de los juicios: “Con lo cual aún no decimos que cualquier juicio pueda, en general, adecuarse a lo dado. Justamente eso está implicado en el *principio del tercio excluso* o en su correlato subjetivo sobre la evidencia. *Todo juicio ha de acomodarse a “las cosas mismas”* y ajustarse a ellas, en una adecuación positiva o en una negativa”⁵³². No obstante, en Husserl no debe entenderse esta adecuación según la filosofía clásica, es decir la cosa como real.

“A la percepción de cosas es inherente además, y también esto es una necesidad esencial, una cierta *inadecuación*. Una cosa sólo puede en principio darse “por un lado”, y esto no quiere decir sólo incompletamente, o imperfectamente en un sentido cualquiera, sino justo lo que impone la exhibición por medio de matices o escorzos. Una cosa se da necesariamente en meros “*modos de aparecer*”, en que necesariamente hay un

⁵³¹ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, VI, 5, 37, 682-683.

⁵³² Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, II, 3, 77, 202.

núcleo de algo “realmente exhibido”, rodeado, por obra de apercepciones, de un horizonte de algo “co-dado” impropriamente y más o menos vagamente *indeterminado*. (...). La indeterminación significa, en efecto, necesariamente la *posibilidad de determinarse en un estilo rigurosamente prescrito*. Anuncia posibles multiplicidades de la percepción, que pasando sin solución de continuidad una a otra, se funden en la unidad de una percepción en que la cosa, (...). *Ser de este modo imperfecta in infinitum, es inherente a la esencia imborrable de la correlación cosa y percepción de cosas*. (...). Por principio queda siempre un horizonte de indeterminación determinable, por mucho que avancemos en la experiencia, por grandes que sean los continuos de percepciones actuales de una misma cosa que hayamos recorrido”⁵³³.

Husserl, en este texto, no acepta una adecuación completa del pensamiento con respecto a la cosa. Esto se debe a que el conocimiento de la cosa es ilimitado, lo que le da un rasgo esencial de indeterminación desde donde se prosigue en nuevos escorzos (que dan lugar al ‘horizonte de indeterminación determinable’). Esta indeterminación, sin embargo, va en contra de la plenitud de conocimiento que permitía llegar a la cosa misma. Esta diferencia va a tener su repercusión en el conocimiento de las cosas por parte de la física:

“Reanudemos la marcha haciendo la afirmación, fácilmente comprobable, de que en el método de la física es *la cosa percibida misma*, siempre y por principio, *exactamente la cosa que el físico investiga y determina científicamente*.

Esta afirmación parece contradecir las afirmaciones anteriormente hechas en que tratamos de precisarnos el sentido de la manera de hablar vulgar del físico o el sentido de la distinción tradicional entre las cualidades primarias y secundarias. Después de eliminar algunas malas inteligencias patentes, dijimos que la “cosa de que tenemos propiamente experiencia” nos da el “mero esto”, una “x vacía”, que se torna el soporte de las determinaciones físicas exactas, que no caen ellas mismas dentro de la experiencia propiamente tal. El ser “físicamente verdadero” es, pues, un ser “determinado por principio de otra manera” que el ser que se da “en persona” en la percepción misma. Ésta se halla ahí con puras determinaciones sensibles, que justamente no son físicas.

⁵³³ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, II, 2, 44, 99.

Sin embargo, son perfectamente compatibles ambas maneras de exponer las cosas, y no necesitamos disputar en serio contra esa interpretación de la ciencia física. Sólo necesitamos entenderla rectamente”⁵³⁴.

En la física, la cosa es la cosa percibida, como habíamos dicho al principio, que está en la base de la investigación. Husserl, sin embargo, nos previene de una falsa interpretación. No se puede decir que la cosa sea exactamente lo dado en la percepción. Hay que distinguir lo sensiblemente dado de la noción vacía de cosa, la cual es un concepto que recoge en la mente lo percibido en la sensibilidad. El ser físico verdadero no se da en la percepción directa porque requiere el concepto, en principio vacío, de la cosa. Este concepto se va desarrollando en forma de capas:

“Si tomamos, por ejemplo, el grado de la constitución simplemente perceptiva de una cosa, cuyo correlato es la cosa sensible provista de cualidades sensibles, nos referimos a una sola corriente de conciencia, a las percepciones posibles de un solo sujeto-yo percipiente. Encontramos aquí variadas capas unitarias, los *esquemas sensoriales*, las “*cosas visuales*” de orden superior e inferior, que hay que poner perfectamente de manifiesto en este orden y que estudiar en su constitución noético-noemática, tanto aisladamente como en su conexión”⁵³⁵.

Este esquema de capas que Husserl propone no es fácil de aceptar. Los mismos ejemplos de capas que pone, ‘los esquemas sensoriales’ y ‘las cosas visuales’ no ayuda a detectar las capas, salvo el nivel inferior y superior de las cosas visuales que tampoco queda claro a qué se refiere. Más comprensible, por su coherencia con el planteamiento de Husserl, es el posicionamiento externo de las cosas frente al (posicionamiento) mental de la lógica. “Con otras palabras: las cosas ya le están dadas originalmente a la vida activa, como ajenas al yo, le están dadas de fuera. Las formaciones lógicas, en cambio, están dadas *exclusivamente de dentro*, exclusivamente por la actividad espontánea y en esta actividad. (...). Las tratamos pues como cosas reales, aunque no podamos hablar aquí, en modo alguno, de realidades. Así, oscilan oscuramente entre la subjetividad y la objetividad”⁵³⁶. Este esquema bastante simple explica el importante problema que estamos debatiendo en todo este apartado: ‘la oscura oscilación entre la subjetividad y la objetividad’. En verdad, la cuestión no es entre

⁵³⁴ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, II, 3, 52, 121.

⁵³⁵ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, IV, 3, 151, 363.

⁵³⁶ Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, I, 2, 26, 84.

la subjetividad y la objetividad, sino entre la realidad exterior y el pensamiento. El esquema subjetivo-objetivo traslada la cuestión al lado del pensamiento porque lo que debiera ser realidad exterior es situado en el objeto que, para Husserl, en tantas ocasiones está del lado de lo mental al adjetivarlo de intencional, lo cual está claramente en el pensamiento. Vemos que Husserl está abierto a la realidad exterior, pero su planteamiento idealista le lleva a colocar esa realidad en el plano de lo mental. Este posicionamiento ideal es también visible en la conexión de las cosas:

“Por la conexión objetiva, que cruza idealmente el pensamiento científico, dando «unidad» a dicho pensamiento y por ende a la ciencia como tal, pueden entenderse dos cosas: la *conexión de las cosas* a que se refieren intencionalmente las vivencias del pensamiento, reales o posibles, y la *conexión de las verdades* en que alcanza validez objetiva la unidad real como lo que es. Una y otra se dan juntas y son inseparables *a priori*. Nada puede ser, sin ser determinado de esta o de la otra manera; y esto de que algo sea y sea determinado de esta o de la otra manera es precisamente la *verdad en sí*, que constituye el correlato necesario del *ser en sí*”⁵³⁷.

En relación al conocimiento científico, Husserl observa una conexión que es doble: entre las cosas (reales y posibles) y entre las verdades. Estas conexiones entre las cosas y entre las verdades son inseparables. Lo que se da en las cosas tiene que darse en las verdades. No obstante, no se da una identidad entre ambas: “Pero esta evidente inseparabilidad no es identidad. En las respectivas verdades o conexiones de verdades se expresa la existencia real de las cosas y de las conexiones de las cosas. Pero las conexiones de las verdades son distintas de las conexiones de las cosas, que son «verdaderas» en aquéllas”⁵³⁸. En estos dos últimos textos estamos bordeando el ‘*ordo et conexio idearum est ordo et conexio rerum*’ de Espinosa (y Hegel), aunque con la diferencia de que no hay una identificación completa. Es ‘la oscura oscilación entre realidad y pensamiento en el que desenvuelven las cosas’ donde a veces se pone el acento más en la realidad, y otras veces en el pensamiento.

Centrando tanto la investigación en la cosas, Husserl propone en ocasiones nociones cercanas a la noción clásica de sustancia:

⁵³⁷ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Prolegómenos a la lógica pura, 11, 62, 191.

⁵³⁸ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Prolegómenos a la lógica pura, 11, 62, 191-192.

“Pero justamente en esta coincidencia se destaca lo permanente de la variación libre que se transforma siempre de nuevo: lo *invariable*, lo que permanece inquebrantablemente idéntico en las alteraciones siempre nuevas: la *esencia* general; a ella se encuentran sujetas todas las variaciones “concebibles” del ejemplo e incluso todas las variaciones de estas variaciones. Este factor invariable es la forma óptica esencial (forma *a priori*), el *eidos* que corresponde al ejemplo en cuyo lugar hubiera podido servir igualmente cualquier variante del mismo”⁵³⁹.

Según Husserl, la esencia general es lo invariante en los múltiples cambios. La esencia mantiene su identidad, incluso en las variaciones de las variaciones. Aquí detectamos un cierto parecido con la sustancia, aunque un tanto lejano porque la esencia está puesta en el pensamiento, y las ideas suelen permanecer constantes por su propia fijación ideal. Es más claro en el siguiente texto: “Frente a las relaciones de comparación, que se fundan puramente en el contenido esencial de los objetos comparados sin consideración de su ser *hic et nunc*, se encuentran las *relaciones de la realidad*, o sea, aquellas que *se basan en el enlace real de los objetos relacionados* (las “relaciones de hecho”). Son relaciones que sólo son posibles entre objetos individuales. La unidad última que las funda es la *unidad del enlace real en un tiempo*, en la que los objetos enlazados ocupan su sitio temporal absoluto”⁵⁴⁰. Aquí hay una mayor aproximación a la sustancia aristotélica. La unidad última de los individuos es la unidad de enlace en el tiempo. No obstante, Husserl entiende la sustancia al estilo kantiano, donde las variaciones son enlazadas conceptualmente por medio del tiempo. En estos textos no ha aparecido el término ‘cosa’, pero la cosa es como tal invariable frente a las variaciones de la realidad.

Con todo lo que hemos visto, sobre todo esas oscilaciones entre el pensamiento y la realidad, Husserl rechaza el posicionamiento real de las cosas:

“No se advierte, pues, el absurdo que hay en hacer un absoluto de la naturaleza física, este correlato intencional del pensar lógicamente determinante; igual que en hacer de esta naturaleza, que determina lógico-empíricamente el mundo de las cosas directamente intuitivas y que en esta función es plenamente *conocida* (y buscar algo detrás de la cual no tiene sentido alguno), una realidad, en sentido estricto, desconocida, que sólo se denuncia misteriosamente, inapresable *en sí misma* por siempre y en

⁵³⁹ Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, II, 6, 98, 258-259.

⁵⁴⁰ Husserl, *Experiencia y juicio*, I, 3, 43, 202.

todas sus determinaciones propias, atribuyéndole encima el papel de una *realidad*, en el mismo sentido, *causal* por respecto a los procesos de las apariencias subjetivas y de las vivencias de experiencia”⁵⁴¹.

Más bien, Husserl dice que es absurdo tratar de ver algo absoluto detrás de las cosas. Ese algo absoluto es inasible por parte del pensamiento y, por tanto, no podemos saber de qué se pueda tratar. “la trascendencia de la cosa física es la trascendencia de un ser que se constituye en la conciencia y está ligado a ésta, y que el tomar en cuenta la ciencia matemática de la naturaleza (por muchos enigmas especiales que haya en su conocimiento) no cambia en nada nuestros resultados”⁵⁴². La trascendencia de la cosa está en la conciencia no en la realidad, y por ello critica el realismo de las filosofías. “Todas las teorías del realismo trascendental, que a partir de la esfera “inmanente” de la experiencia puramente “interna” concluyen una trascendencia extrapsíquica, se deben a su ceguera para la propiedad característica de la experiencia “externa”: ésta sólo puede ser el fundamento de teorías científicas si es una operación que dé las cosas mismas”⁵⁴³. En este punto vemos como Husserl sitúa su doctrina de las cosas en la conciencia, abandonando esa dirección a la realidad que parecía sugerir su lema de ‘a las cosas mismas’.

Hay un texto en el que Husserl expone las diversas nociones alrededor del término ‘cosa’:

“La cosa se da en su esencia ideal de *res temporalis* en la “forma” *necesaria del tiempo*. (...).

La cosa es, conforme a su Idea, también *res extensa*; por ejemplo, susceptible, en el respecto espacial, de cambios de forma infinitamente variados; (...).

La cosa es, finalmente, *res materialis*, es unidad *sustancial*, y, en cuanto tal, unidad de causalidades, y, en cuanto a la posibilidad, de causalidades infinitamente multiformes. (...).

Lo que acabamos de exponer no es “teoría”, “metafísica”. Se trata de necesidades esenciales, encerradas imborrablemente en el nóema cosa y correlativamente en la conciencia que da las cosas, aprehensibles con evidencia intelectual e investigables sistemáticamente”⁵⁴⁴.

⁵⁴¹ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, II, 3, 52, 124.

⁵⁴² Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, II, 3, 52, 125.

⁵⁴³ Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*, II, 1, 60, 170.

⁵⁴⁴ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, IV, 3, 149, 359.

La cosa es temporal, con tiempo como forma al estilo kantiano. La cosa es lo extenso al estilo cartesiano. Y la cosa es material, sustancial, al estilo clásico. Sin embargo, ya sea en un sentido u otro, decididamente no estamos hablando de metafísica, es decir, de un más allá de la cosa hacia la exterioridad. Otro texto que abunda en estas ideas:

“Sin embargo, no nos perdamos en las falsas vías de esta metafísica. Real es para nosotros tanto lo «en» la conciencia como lo «fuera». Real es el individuo en todas sus partes constituyentes; es un aquí y ahora. Como nota característica de la realidad, bástanos la temporalidad. Ser real y ser temporal no son ciertamente conceptos idénticos; pero sí conceptos de igual extensión. Naturalmente, no queremos decir que las vivencias psíquicas sean cosas en el sentido de la metafísica. Pero son pertenecientes a la unidad de una cosa, si es justa la vieja convicción metafísica de que todo lo que es en el tiempo necesariamente o es cosa o contribuye a constituir cosas. Mas si hemos de excluir toda metafísica, definiremos sin vacilar la realidad por la temporalidad. Pues lo único que aquí importa es la oposición al «ser» intemporal de lo ideal”⁵⁴⁵.

Husserl defiende que su posición no es metafísica, aunque tenga algunos puntos de contacto: admite la realidad que se caracteriza por la temporalidad. El ser real no se identifica con el ser temporal, pero ambos tienen la misma extensión. Este último rasgo, la extensión, manifiesta la presencia de la generalización en este razonamiento. Al final del párrafo concluye como consecuencia necesaria de su posición antimetafísica que la realidad se caracteriza por la temporalidad. En nuestro caso, que no tenemos prejuicios antimetafísicos, señalamos que lo que distingue a la realidad física es el movimiento. El movimiento es refractario al pensamiento que es caracterizado por la constancia como uno de sus rasgos. Husserl está próximo al movimiento, pero prefiere el tiempo porque es un concepto que puede manejar desde el pensamiento. Nosotros mantenemos que el movimiento físico como tal no es manejable por el intelecto. Lo que sí está al alcance del pensamiento es el movimiento supuesto. Es este el nivel en el que Husserl suele situarse.

“El mundo se constituye como una unidad sensible; por su sentido es ésta la unidad de las simples percepciones reales y posibles. Mas por su verdadero ser no nos es dada sin reservas o adecuadamente en ningún

⁵⁴⁵ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento, II, 2, 8, 308.

proceso finito de percepción. Para nosotros sólo es en todo tiempo una unidad de indagación teórica, totalmente inadecuada, supuesta en parte por simple intuición e intuición categorial, y en parte por significación. Cuanto más progresa nuestro saber tanto mejor y más ricamente se determina la idea del universo, tantas más incompatibilidades son eliminadas de ella. Dudar de si el universo es realmente tal como nos aparece, o como es supuesto en la ciencia teórica actual y como vale para ella en fundada convicción tiene su buen sentido; pues la ciencia inductiva no puede dar nunca forma adecuada a la representación del universo, por lejos que pueda llevarnos. Pero es absurdo dudar también de si el curso real del universo, la conexión real del universo en sí, no podía pugnar con las formas del pensamiento⁵⁴⁶.

Este texto es un buen reflejo del planteamiento de Husserl sobre las cosas. Por una parte, acepta el origen externo de las percepciones y de todos los datos de los cuales no podemos dudar, salvo que neguemos lo más evidente. Por otro lado, está todo el desarrollo conceptual (de las cosas) que se ejerce en el dominio del pensamiento. Y, por último, rechaza cualquier entidad o fundamento que se quiera situar más allá de las cosas, en la dirección de la realidad. Este último ámbito es inabordable por el pensamiento y, por tanto, debe ser excluido del pensamiento, también el filosófico. Vemos que Husserl rechaza categóricamente el ser de la filosofía clásica que es sustituido por el ser inmanente de la conciencia y el ser trascendente de las cosas. El ser trascendente no debe ser malinterpretado como el ser clásico porque no es nada exterior, sino un sentido intencional que apunta hacia lo real exterior.

Aquí hay dos puntos que queremos comentar. El primero es que detectamos una insuficiencia grave en el ser trascendente. Husserl entiende el conocimiento como intencional. Nosotros aceptamos esta visión, con ciertas diferencias, pero sobre todo nos separamos de Husserl en que no pensamos que todo el conocimiento sea intencional. Ya hemos dicho que el conocimiento intencional es mediado por la imagen y no es un conocimiento directo de la realidad. La metafísica que nosotros apoyamos no es una metafísica intencional, sino que su conocimiento se realiza a través de los hábitos. Husserl, sin embargo, propone su ser trascendente en el plano de la intencionalidad. Si el ser no tiene determinaciones (predicados), como afirma Husserl, entonces, ¿hacia

⁵⁴⁶ Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, VI, 8, 65, 744.

qué apunta la intencionalidad del ser trascendente? No tiene objeto (más estrictamente imagen) al cual dirigirse. El ser trascendente es una idea que no tiene aplicación en la realidad como la puede tener la imagen de rojo o cualquier otra percepción sensible. Y en este punto, tal como lo presenta Husserl, le debemos dar la razón: no hay un conocimiento intencional del ser de la criatura porque no hay imagen (predicados) de ella. De esto debemos deducir que la intencionalidad no es un recurso válido para el desarrollo de la metafísica por su insuficiencia que reside en la necesidad de una imagen sensible. Estamos en contra del rechazo del saber metafísico porque admitimos otras instancias superiores al conocimiento intencional, a saber, el conocimiento habitual. Esta es una de las limitaciones más importantes de Husserl, incluso aun cuando llega a advertir los hábitos, pero de tal manera que se pierden en todo el entramado conceptual, especialmente la región pura de lo ideal, el cual es incompatible con los hábitos por aceptar esta región al margen de los actos cognoscitivos.

El segundo punto tiene que ver con el posicionamiento de Kant sobre la realidad. En Kant, el ser de las cosas es absolutamente desconocido, de modo similar al de Husserl, pero también es totalmente desconocida la cosa en sí. Kant marca el límite del conocimiento en la cosa. La cosa es la *x* ignota. En Husserl hay un desplazamiento de lo ignoto; ya no se trata de la cosa, sino solo exclusivamente del ser. Husserl puede ir hacia las cosas porque parte de Kant, quien rechaza ese conocimiento. Por ello, Husserl retrocede en este punto a Descartes, proponiendo la cosa extensa, o Leibniz, aceptando la mónada, o incluso a la filosofía clásica, afirmando la materia. Husserl va hacia las cosas mismas, pero desde la posición kantiana que niega el conocimiento de la cosa. En este sentido, creo que la superioridad de Husserl sobre Kant es bastante neta. La aceptación de la realidad exterior le permite desarrollar su método propio, la fenomenología, que desde mi punto de vista es viable porque el conocimiento intencional es mediado por la imagen. Cabe atender a la imagen o atender al acto que sostiene el conocimiento de la imagen. Aunque la fenomenología abre el conocimiento de los propios actos, se apoya en su inicio en las percepciones sensibles, base necesaria para luego poder reflexionar sobre los actos. La realidad juega un papel en la filosofía de Husserl que apenas está presente en Kant, quien se obliga a prescindir de ella por su carácter problemático. Kant no puede desatender la realidad en su totalidad (véase la intuición sensible o el esquema trascendental), pero su desarrollo filosófico se mueve en

la dirección opuesta a la realidad, es decir, enteramente hacia el pensamiento. Husserl no tiene esa visión tan negativa de la realidad y hace un uso de ella sin ningún tipo de prejuicios, lo cual se nota en algunas de sus nociones, y que da un poco de aire (de realidad) a su filosofía, de la que Kant carecía. Pero, afirmando la aceptación de la realidad en Husserl, luego tenemos que señalar el rechazo de Husserl a un fundamento de la realidad en su propio orden (en lo exterior al pensamiento). Husserl acepta un fundamento de la realidad exterior como concepto, el ser trascendente, pero esto también lo aceptaba Kant; Husserl se mantiene en el criticismo kantiano en cuanto a la metafísica. En este punto Husserl coincide con Kant y, probablemente decepcionaría a seguidores suyos que tenían la esperanza de llegar al ser de la filosofía clásica. Husserl no puede llegar al ser clásico porque no supera el conocimiento intencional, y tampoco quiere superarlo porque su objetivo filosófico es fundamentar el conocimiento científico, para quien (la ciencia) el ser es un concepto inútil para sus fines. Entre estos dos límites están las oscilaciones (pensamiento-realidad) de Husserl, quien naturalmente tiende a aceptar las percepciones sensibles (reales), las cuales son después absorbidas por el pensamiento en sus planteamientos sistemáticos (ideales).

5. Conclusiones

La exposición de Husserl ha sido bastante larga. Son dos los puntos que nos han llevado a detenernos más en este pensador. Por una parte, el uso amplísimo de la generalización que le lleva a hacer un análisis de la generalización como tal. Probablemente es el estudio más directo de la generalización que hemos tenido la oportunidad de observar, aunque, obviamente, sean muchos pensadores los que ya reflexionaron sobre la generalización, empezando, al menos, desde Boecio. No obstante, vamos observando que hay una mayor concienciación sobre este tema y que cada vez se va detectando con más nitidez. Husserl usa mucho la generalización, pero a la vez debemos decir que no hemos visto ningún avance significativo sobre ella. Es indudable que ve muchos rasgos de la generalización con mucha claridad, pero luego no es capaz de detectar su estatuto de operación cognoscitiva. La caracterización de la generalización de Husserl es parecida a la que hemos ido descubriendo en los filósofos anteriores. No obstante, vamos a presentar esos rasgos de forma separada porque no todos los filósofos lo ven con tanta claridad y extensión.

Por otro lado, está la fenomenología, método que tiene su inicio en Husserl. La fenomenología supone un avance en el conocimiento del acto cognoscitivo como distinto de su objeto. Esto es lo que también hemos equiparado con la conciencia. Husserl es otro filósofo que se suma al descubrimiento de la conciencia como conocimiento del acto, no solo del objeto. Este paso es importante para la cuestión de la presencia mental de la que es precursora y conviene presentarlo de forma separada en estas conclusiones.

Comenzamos por los aspectos más destacados de la generalización para pasar al final a la conciencia.

1. El primer punto no es un acierto, sino el posicionamiento de la generalización en el fundamento del pensamiento de Husserl. Esta situación de la generalización ya la advertimos en Dilthey. Para nosotros es un error porque la generalización no está en el orden del fundamento que hay que ponerlo en la vía racional. Esta mezcla de la vía general y de la vía racional es un rasgo de los filósofos que no aceptan el conocimiento de la realidad y proyectan toda su filosofía en el plano del pensamiento. Para estos autores no tiene sentido distinguir la vía general (en el pensamiento) de la vía racional (conocimiento de la realidad). No decimos que el conocimiento de la realidad se dé en la realidad, sino que el conocimiento con las operaciones racionales son un verdadero conocimiento de la realidad fuera del pensamiento, en este caso, (realidad) física. Se trata de la concausalidad física que está totalmente ignorada por Husserl. Husserl admite un conocimiento de la realidad, pero no de su fundamento real, el ser, el cual solo lo admite como una noción pensada. En este estatuto mental del ser trascendente, y en el ser inmanente se vierten los caracteres de la generalización que coinciden, en Husserl, por no tener rasgos sensibles. No olvidemos que los objetos generales son inteligibles, no sensibles, a diferencia de las imágenes a las que apuntan. Para nosotros, este posicionamiento es importante porque es un lugar en el que fácilmente queda oculta, pero tiene su influencia en la filosofía y en el pensamiento de la sociedad en general.

2. Centrándonos más en la generalización, un primer rasgo versa sobre la formación de los objetos generales. Para Husserl, los objetos generales se obtienen a partir de los individuos o de otros objetos generales. Esto es importante para ver el correcto orden de la generalización, de lo más a lo menos sensible, e implica un grado elevado de conocimiento de la generalización. Este aspecto fue descubierto con más claridad por Ockham y pasó al empirismo de

Locke, que luego fue recogido, sobre todo, por Kant y muchos filósofos posteriores. En nuestro caso, decimos que los objetos generales nacen de la comparación entre abstractos. Esto no es simplemente una cuestión de palabras. Los abstractos no son individuos ni singulares de los que habla Husserl. El problema estriba en que los objetos generales vuelven a los casos particulares, los cuales no deben ser confundidos con los abstractos porque los casos particulares son solo una parte de los abstractos. En este punto se generan falsos problemas con el estatuto de los individuos que se pueden equiparar con las sustancias, cosa que no tiene sentido ya que las sustancias se conocen en la vía racional, no en la generalización. El error ya está presente antes, al pensar los singulares con carácter sustancial, cuando los abstractos necesarios para la generalización tampoco son un conocimiento de la sustancia.

3. Un punto clave es el papel de la semejanza y de la igualdad en la generalización. Husserl, como buen matemático, es muy sensible en este aspecto. La generalización requiere de la semejanza que se encuentra en la base de las comparaciones. Husserl es consciente del valor de la semejanza, pero no advierte con tanta nitidez al papel de las comparaciones que queda en un puesto secundario. Junto a la semejanza está la igualdad que tiene lugar cuando la semejanza es completa. En este caso decimos que el objeto comparado es igual a la imagen que sirve de referencia. Aquí es clave el papel de la imaginación que puede utilizar las imágenes conservadas en la facultad para confrontarlas con los sensibles de las percepciones exteriores, o incluso con otras imágenes conservadas en la fantasía, aunque esta última comparación es más problemática al requerir dos imágenes de la fantasía al mismo tiempo. En cualquier caso, afirmamos, cosa que hace Husserl en algunos textos, que la semejanza de la generalización es sensible. La comparación que se ejerce en la generalización se realiza sobre imágenes de la fantasía. Esta base sensible, sin embargo, no es tomada en cuenta en muchas ocasiones al admitirse ideas generales sin ella (base sensible), como es el caso del ser en Husserl.

4. Otro rasgo de la generalización es la indeterminación. Husserl es consciente de la indeterminación de los objetos generales por la extensión de estos objetos. La extensión es el ámbito de los objetos generales en el cual pueden ser aplicados. Por ejemplo, la extensión del objeto general animal son todos los animales. Precisamente, porque animal se puede aplicar a todos los animales, es indeterminado frente a ellos. Es la cuestión clásica desde Platón de la especificidad de los géneros. Los géneros son indeterminados frente a las

especies que dependen de ellos. Animal es indeterminado frente a perro, gato o vaca, el cual puede ser indistintamente aplicado a todos ellos. La indeterminación tiene su interés porque es un rasgo que se aplica con facilidad al ser, cosa que rechazamos. El ser no se determina en los seres individuales porque no es una idea general. Esta confusión plantea unas equivocaciones metafísicas de mucho peso.

5. Otro aspecto relacionado con la generalización es la regresión al infinito. Esto sucede al pretender igualar el objeto general con los casos a los que apunta; entonces se puede disparar un proceso indefinido al volver a nivelar el nuevo objeto general con los casos una y otra vez. Husserl detecta este aspecto en su forma negativa, es decir, como razonamiento para desechar una cierta tesis. No obstante, es importante este aspecto de la generalización porque Husserl ejerce fuertemente la reflexión como acto que se conoce a sí mismo, cosa que vimos en la conciencia. Aquí hay un claro riesgo de reiteración indefinida al conocer el acto que conoce el acto, y así sucesivamente. Husserl salva esta dificultad al distinguir el acto del objeto, su contenido. La reflexión abre una nueva vía cuando separa el acto del contenido, rompiendo el carácter en bloque del acto cognoscitivo donde la reiteración de la reflexión sería inevitable. No obstante, en Husserl hemos observado una fuerte tendencia a la reflexión en muchas nociones donde existe el riesgo de una reiteración vacía.

6. La posibilidad es un tema que ha tenido cierto espacio en nuestra tesis. Esto es debido a que Polo utilizó esta noción para hacer una introducción histórica de la generalización en el tomo III del *CTC*. Husserl ha sido hasta ahora el pensador en el que he visto más claramente esta relación de la generalización y la posibilidad. También hemos mostrado que este aspecto de la posibilidad fue desarrollado más por Leibniz, autor que no ha tenido un hueco en esta investigación. La posibilidad se hace objeto general cuando se quiere plantear todo desde el pensamiento, ya que puede incluir todo lo real y todo lo ideal. La posibilidad es una noción omniabarcante. Su conexión con la generalización reside en que, desde el pensamiento, todo el resto de cosas, reales o mentales, pueden ser consideradas como casos de posibilidad. La posibilidad es una noción importante en las filosofías idealistas como Polo pone de relieve. Desde mi punto de vista, la posibilidad no es la mejor noción para adentrarse en la generalización porque no coincide con ella, aunque pueda ser utilizada con fines generalizantes. Pienso que la posibilidad abre una cuestión más amplia que es la reflexión, en el sentido de la vuelta del intelecto sobre el propio

contenido. En la generalización puede haber una vuelta de los objetos generales a los casos particulares, pero también puede haberlo en otras operaciones como son el concepto y el juicio. La posibilidad requiere de una mayor investigación para poder precisar mejor su alcance, pero coincido con Polo en el papel importante que tiene en los idealismos filosóficos.

7. Una cuestión no relacionada directamente con la generalización, pero en el cual hemos detectado una cierta dependencia es el número. Husserl advierte el papel de la generalización en el número y da una descripción que se acerca a la que Polo propone. No hemos querido decir con esto que Husserl haya definido el número como Polo, lo cual es imposible porque Polo tiene en cuenta el conocimiento de la realidad para la definición del número, cosa que Husserl rechaza. No obstante, Husserl habla del número como una relación, cosa que le permite sacar esta noción de la cantidad, esfera en la que había sido mayormente situada en la filosofía clásica y en la filosofía moderna. Esta concepción del número permite entender mejor su estatuto ideal, separado de lo material real, y su capacidad para ser desarrollado en el nivel de la imaginación. Es indudable el buen conocimiento de la matemática por parte de Husserl, que a veces vuelca en su filosofía, pero esta noción del número no es evidente para los matemáticos que lo usan, ya que no suelen reflexionar sobre la naturaleza del número, o al menos no es fácil salir de ciertas generalidades.

8. Otra cuestión es la interrogación. De primeras no parece que esté especialmente relacionada con la generalización, pero Polo afirma la equiparación de la generalización y la pregunta. En Husserl hemos visto una pequeña teoría de la interrogación. En ella es claro que hay preguntas conectadas con la generalización como son las preguntas de identificación: ¿Qué es esto?, ¿un gato, una mesa, etc.? Estas preguntas donde se busca identificar algo, se realizan en el marco de la generalización. ¿Esto significa que todas las preguntas tienen que ver con la generalización? La cuestión no parece fácil de discernir y no hemos encontrado en Husserl suficiente material para lograr tener una opinión cerrada en este tema. Por el momento es una introducción a esta temática pendiente de ser profundizada con nuevas aportaciones de otros filósofos. La única conclusión, por nuestra parte, es que la interrogación se realiza desde una perspectiva más amplia que la generalización.

9. De la fenomenología, podemos destacar una clara advertencia de la conciencia como un acto que conoce otro acto. En este caso, el avance consiste en distinguir el acto del objeto, o del contenido. La reflexión como conocimiento de sí ha sido usado desde antiguo. Husserl acierta a dar un paso adelante cuando propone el cambio de atención en la reflexión. Lo importante no es la vuelta sobre el propio contenido, sino poner la atención en el acto. De aquí surge una comprensión diferente de la conciencia que, en la modernidad, estaba conectada al conocimiento del propio yo. Husserl, en su distinción del acto cognoscitivo y del objeto, descubre algunas propiedades del acto como es el darse (de lo dado en el objeto). Desgraciadamente, Husserl no mantiene esta distinción neta del acto, sino que la generaliza en unos pocos actos como son el pensar, querer, valorar, sentir y otros. Husserl no llega a distinguir las distintas operaciones cognoscitivas porque las engloba a todas en el concepto de pensar. De esta manera el descubrimiento del acto de Husserl queda oculto en esta generalización y en tantos otros desarrollos reflexivos que dificultan hacerse cargo de sus aportaciones.

10. Otro aspecto a destacar en la conciencia, ligado al acto, es la del objeto y la objetividad. El objeto conocido, como distinto del objeto real, ha sido señalado por Husserl con claridad, y ha sido analizado junto con la objetividad, la cual es la esencia de los objetos. Husserl es capaz de detectar diversos rasgos de la objetividad como, por ejemplo, el 'ahora' en el que se abre la objetividad, o el objeto como lo dado al acto de conocer. Para nosotros este es un aspecto del conocimiento relacionado con la presencia mental que propone Polo. La objetividad de Husserl no se puede identificar directamente con la presencia mental de Polo, sobre todo, por diferencias metodológicas. Polo no usa la fenomenología como método, aunque acepta las descripciones fenomenológicas en la caracterización del conocimiento y, más específicamente, de la presencia mental. Creo que Husserl da pasos significativos para la caracterización de la objetividad que luego tiende a perder al tratar de hacer una teoría general de esta noción, o de introducir nuevos conceptos y análisis en los que la objetividad desaparece. Por ejemplo, no veo que Husserl identifique la objetividad con el conocimiento del acto cognoscitivo, como sí hace Polo con la presencia mental. Husserl piensa la objetividad como la esencia de los objetos, pero más que la esencia, la objetividad tiene que ver con los actos que soportan los objetos. La objetividad o la presencia es una cuestión difícil de captar para quienes se enfrentan a ella las primeras veces porque hace falta el ejercicio del

conocimiento habitual. En este sentido, las palabras se quedan cortas y solo pueden apuntar hacia estas realidades, pero sin que puedan mostrarlo a quienes todavía no ejercen este tipo de actos.

11. También desde la conciencia se puede destacar la consideración del tiempo en Husserl que está en continuidad con la propuesta por Dilthey, y que tuvo un origen más remoto en Brentano. La articulación del tiempo se realiza desde el ‘ahora’ de la conciencia. Este ‘ahora’ no es el mero punto temporal del tiempo, sino un elemento de la conciencia donde se presentan las imágenes. El ‘ahora’ tiene la capacidad de ensancharse para acoger el pasado y el futuro. Es lo que Husserl llama la retención y la protención de los objetos. Escuchamos una melodía y en el momento que estamos escuchando una parte tenemos también en el ‘ahora’ lo que hemos escuchado anteriormente, e incluso también una cierta expectativa de lo que está por venir. Esta vivencia de la melodía se da en la unidad de la conciencia donde se recoge, según el ‘ahora’, lo dado anteriormente (retención) y lo que esperamos en el futuro (protencción). Estas categorías que utiliza Husserl están en correspondencia con las que propone Aristóteles y la filosofía clásica de la memoria y la estimativa o la cogitativa, elementos que reintrodujo Brentano en la filosofía alemana. Husserl unifica en el nivel de la conciencia la consideración del tiempo (y más cosas como el mundo práctico, los valores, etc.) donde pasado y futuro son hilados en el cañamazo del ‘ahora’. En este sentido, la articulación del tiempo de Husserl es superior a la aristotélica. El problema en Husserl es si se ha saltado alguna instancia en la que aparezca la articulación del tiempo. Polo, por ejemplo, propone la articulación del tiempo (presente, pasado y futuro) en la operación de la abstracción. Polo no habla de retención ni de protención, sino de pasado y de futuro. La consideración del tiempo no requiere un ensanchamiento de la presencia que acumule la temporalidad. El papel acumulativo del que habla Husserl puede ser situado en el nivel imaginativo, el cual es una facultad retentiva además de reobjetivante. Probablemente, la escucha de la melodía supere la puntualidad del ahora a través de la retención de la imaginación. Me parece que Husserl detecta con acierto elementos importantes en la consideración de la temporalidad a nivel de la imaginación, pero luego los involucra en experiencias que están, desde mi punto de vista, fuera del ámbito de la imaginación.

12. También relacionado con la fenomenología es la intencionalidad que toma de Brentano. Husserl aporta a la filosofía alemana esta importante noción

de la filosofía clásica. Con esto no queremos decir que la intencionalidad de Husserl se equipare a la intencionalidad clásica, pero después de tres siglos rechazando esta noción en la filosofía moderna, Husserl la recupera y la utiliza en un marco completamente moderno. Para nosotros, este marco moderno tiene un importante problema para la intencionalidad que reside en la falta de referencia real de los objetos intencionales. Debemos decir, en contra de Husserl, que la intencionalidad es, directamente, apertura hacia lo real por la mediación de una imagen. Husserl rechaza el conocimiento de la realidad como tal y se queda solo con una intención que apunta a una imagen sin respaldo real. Esto supone una grave mutilación a esta importante noción. Esta carencia es más grave porque luego no se prosigue el conocimiento intencional con el conocimiento de la concausalidad física. Este tema está totalmente vedado para Husserl quien lo rechaza sin ningún tipo de reflexión al poner las bases de su filosofía en los principios de la filosofía moderna de Descartes, Leibniz y Kant. La ausencia de la concausalidad física lleva a Husserl a dar un mayor peso a la intencionalidad cara al conocimiento de la realidad, al mismo tiempo que afirma su carácter ideal cerrado por no tener realidad exterior a la que salir.

13. Hay dos tipos de actos que son el sentido y la significación. El sentido viene determinado por la imagen a la que apunta la intencionalidad. El significado es dado por la expresión que describe los términos. Esto no quiere decir una total desconexión de significación y sentido porque la significación requiere, como última referencia, el sentido. Husserl habla de actos de sentido, actos de significación y de actos mixtos donde hay una síntesis de los dos otros actos. En la significación, el sentido viene mediado por la expresión. No se rechaza que haya imagen, sino que la expresión apunta intencionalmente a la imagen que le dota de sentido. Husserl hace un gran esfuerzo por delimitar los elementos que aparecen en sus análisis como son la intencionalidad, la expresión hablada, la significación y el sentido, y en muchas ocasiones los mezcla con referencias cruzadas entre ellos. Sin embargo, hemos visto que distingue muy claramente entre sentido y significación, remitiendo la primera a las imágenes de la fantasía, y la segunda a las expresiones del habla. Estas distinciones tienen valor para el desarrollo de una teoría del lenguaje porque no se ejercen en el nivel del lenguaje, sino en un ámbito previo como es la significación o el sentido. Son aportaciones de la fenomenología que tiene como finalidad investigar las vivencias más originarias.

14. Una cuestión en la que hemos encontrado varias deficiencias es en la distinción del pensamiento y de la realidad. Husserl plantea su sistema en un marco criticista al estilo kantiano, dudoso del conocimiento de la realidad. Luego, al entrar con más detalle hemos visto que Husserl no rechaza el conocimiento de la realidad externa, sino la de un fundamento real de esa realidad, es decir, un ser externo que sea la base de la realidad. Esto le lleva a la distinción del ser inmanente y el ser trascendente que se corresponden con el objeto general, todo objeto, y con la realidad externa. El ser trascendente no debe ser entendido como el ser de la filosofía clásica porque se reduce al sentido conceptual de la realidad exterior. Husserl propone un ser trascendente que es intencional respecto a la realidad exterior. Nosotros destacamos el marco generalizante en el que Husserl desarrolla su doctrina del ser que tiene como consecuencia clave el estatuto pensado del ser ya sea el inmanente o el trascendente. Frente a esta postura de Husserl, que nos parece muy insuficiente, nosotros defendemos dos tipos de ser, el ser de la criatura y el ser personal. La primera discrepancia es que no se deben caracterizar como pensados. El ser se pierde como supuesto cuando lo piensas. Otra diferencia es la relación del ser distinta a la que Husserl propone. Para nosotros, el ser personal es segundo respecto al ser de la criatura, mientras que Husserl afirma la dependencia del ser trascendente respecto del ser inmanente. Nosotros no decimos que el ser personal dependa del ser de la criatura, sino que es segundo porque involucra al cuerpo que está dentro del universo. No hay dependencia porque el espíritu del ser personal no tiene su origen en el mundo natural, pero sí una relación porque el espíritu se refiere, al menos en la intencionalidad, al mundo físico. Este ser de la criatura y el ser personal son temas que Husserl ignora porque son la base de la metafísica y de la antropología. Husserl rechaza explícitamente la metafísica, es más, renuncia a ella de partida, como si fuera un presupuesto irrenunciable. Respecto a la antropología, Husserl no la rechaza, pero está lejos de nuestra posición porque su temática sobre el hombre se hace dentro del marco del pensamiento. Además, hemos hecho notar que Husserl se distingue de Kant respecto a su postura sobre la realidad, de la que Kant declara al entendimiento incapaz de un conocimiento sobre la cosa en sí. Husserl se aleja de Kant en este punto pues sostiene la validez del conocimiento con respecto a las cosas. Esto está en la base de la fenomenología y, también, del conocimiento científico. Husserl, por otra parte, rechaza un posible conocimiento del fundamento absoluto de las cosas, aunque da un cierto respiro a la filosofía en

cuanto que le permite acudir a la realidad como una fuente de su saber. Sin embargo, no admite que esta fuente pueda tener un fundamento real. Husserl retrasa la línea del límite del conocimiento al ser como realidad exterior, dejando con validez el conocimiento de la realidad, de las cosas y del mundo, algo que Kant negaba. Añadimos que Husserl sustituye el estudio de la metafísica por la ontología. Nosotros no estamos de acuerdo con este cambio porque la ontología es el estudio regional del ser, regiones que son definidas según objetos generales, operación incompatible con la temática de la metafísica.

Capítulo 3. La generalización en Heidegger

En Heidegger no he encontrado un uso tan amplio de la generalización como ha sido en el caso de Husserl. Es claro que Heidegger conoce bien la generalización y tiene cierto control sobre ella como veremos al hablar del ser. Sin embargo, Heidegger no distingue las diferentes operaciones cognitivas, lo que le lleva a una serie de deficiencias que ya señalaremos más adelante. Comenzamos exponiendo brevemente las líneas del pensamiento de Heidegger que nos ayuden a enfocar el resto de los temas los cuales se centran en la teoría del conocimiento, la cuestión más nuclear desde nuestra perspectiva. Luego exponemos un pequeño apartado sobre el número que permita ver el papel destacado de la generalización en este aspecto, muy en continuidad con Husserl y, por último, un apartado sobre el ser, la cuestión de mayor importancia en Heidegger, la cual no puede ser obviada pues su pensamiento se desarrolla, tanto en el tiempo como en sus obras, desde este ángulo.

1. El pensamiento de Heidegger

Como punto de partida, podemos decir que Heidegger es un filósofo muy próximo a Husserl del que depende en su fenomenología, ciencia en la que fue introducido por el propio Husserl. Hay un texto en el que Heidegger recuerda la ayuda que Husserl le proporcionó en sus comienzos:

“Husserl había venido a Friburgo en 1916, como sucesor de Heinrich Rickert, que ocuparía la cátedra de Windelband en Heidelberg. La enseñanza de Husserl tenía lugar en forma de una ejercitación gradual en la «visión» fenomenológica, que reclamaba, por su parte, tanto dejar a un lado el uso no probado de conocimientos filosóficos como la renuncia a

introducir en el coloquio la autoridad de los grandes pensadores. Con todo, tanto menos me pude separar yo de Aristóteles y de otros pensadores griegos cuanto con mayor precisión recogía los frutos de una interpretación de los escritos aristotélicos, en virtud de mi creciente familiaridad con la visión fenomenológica. Es verdad, sin embargo, que yo no podía sospechar, así de primeras, las consecuencias decisivas que habría de aportar esta renovada atención a Aristóteles.

Cuando a partir de 1919 yo mismo, enseñando y aprendiendo en la cercanía de Husserl, me ejercité en la visión fenomenológica y puse a prueba a la vez una comprensión de Aristóteles diversa a la habitual, se despertó de nuevo mi interés por las *Investigaciones lógicas*, y sobre todo por la sexta, de la primera edición. La distinción allí elaborada entre intuición sensible y categorial se me reveló en todo su alcance como capaz de determinar el «múltiple significado del ente»¹.

Es indudable el impacto que tuvo Husserl en el pensamiento de Heidegger, pero también vemos que Heidegger no deprecia otras fuentes, en este caso Aristóteles, que le van a llevar por derroteros diferentes a los de Husserl. El posicionamiento de Husserl sobre las cosas mismas también llegó a afectar a otros seguidores suyos que quedaron desencantados al respecto:

“El propio Husserl, que en las *Investigaciones lógicas* -sobre todo en la VI- llegó cerca de la auténtica cuestión del ser, no pudo mantener su hallazgo en la atmósfera filosófica de entonces; cayó bajo el influjo de Natorp y consumó el viraje a la fenomenología trascendental, que alcanzó su primer punto de altura en las *Ideas*. Pero con ello se había abandonado el principio de la fenomenología. Esta irrupción de la filosofía (en la figura del neokantismo) en la fenomenología tuvo por consecuencia que Scheler y muchos otros se separaran de Husserl; donde pudo quedar abierta la cuestión de si y cómo esta secesión obedecía al principio «a la cosa del pensar»².

Esto no llevó a Heidegger a rechazar la fenomenología, ciencia a la que estuvo ligado en toda su trayectoria:

¹ Heidegger, M., *Tiempo y ser*. Tecnos, Madrid 2001³, 99. En adelante, Heidegger, *Tiempo y ser*. Dentro de esta obra hay un artículo titulado ‘Mi camino en la fenomenología’ en el que Heidegger describe una parte de su trayectoria filosófica.

² Heidegger, *Tiempo y ser*, 64.

“¿Y hoy? El tiempo de la filosofía fenomenológica parece haberse acabado. Ésta tiene ya valor de algo pasado, de algo designado de una manera tan sólo histórica, junto con otras direcciones de la filosofía. Sólo que, en lo que tiene de más íntimo, la fenomenología no es dirección alguna, sino que es la posibilidad del pensar que, llegados los tiempos, reaparece de nuevo, variada, y que sólo por ello es la permanente posibilidad del pensar, para corresponder al requerimiento de aquello que hay que pensar. Cuando la fenomenología viene así experimentada y conservada, puede entonces desaparecer como rótulo en favor de la Cosa del pensar, cuya revelabilidad sigue siendo un misterio”³.

Señalamos que la fenomenología de Heidegger se diferencia de la (fenomenología) de Husserl sobre todo en su campo de aplicación. Heidegger propuso este método a la cuestión del ser, tema que no tuvo la misma extensión y relevancia en Husserl, quien se centró más en el método mismo.

“Para Husserl, el «principio de todos los principios» no es, en primer lugar, un principio de contenido, sino metodológico. En su obra *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, publicada en 1913, Husserl dedicó todo un parágrafo (§ 24) a la determinación del «principio de todos los principios». Husserl dice (op. cit., p. 44) que con este principio «ninguna teoría imaginable puede inducirnos a error».

El «principio de todos los principios» dice:

Toda intuición que da originariamente [es] *una fuente legítima de conocimiento*: todo lo que se nos *ofrece originariamente* [en su realidad viva, por así decirlo] en la intuición [ha de] tomarse sencillamente *como lo que se da*, pero también *sólo dentro de los límites en los que ahí se da*.

El «principio de todos los principios» implica la tesis de la primacía del método. Este principio decide sobre cuál es la única «cosa» que puede convenirle al método. Exige que la subjetividad absoluta sea la «cosa» de la Filosofía. Su reducción trascendental a ella, da y asegura la posibilidad de fundamentar en la subjetividad, y por medio de ésta, la objetividad de todos los objetos (el Ser del ente) en su legítima estructura y estabilidad, es decir, en su constitución”.

Heidegger no rechaza la validez de la intuición, pero a diferencia de Husserl, pone la primacía de la filosofía en la búsqueda del ser siendo la teoría del

³ Heidegger, *Tiempo y ser*, 102.

conocimiento secundaria, mientras que en Husserl la cuestión primordial, el principio de los principios, es una cuestión gnoseológica.

Otro de los autores que tiene mucha influencia en Heidegger es Kant⁴, de una forma pareja a como la tuvo en Husserl: “El principio supremo de la metafísica de Kant dice: las condiciones de posibilidad del re-presentar de lo re-presentado son al mismo tiempo, es decir, no son otra cosa que, condiciones de posibilidad de lo representado. Constituyen la representatividad; pero ésta es la esencia de la objetividad, y ésta es la esencia del ser. El principio dice: el ser es re-presentatividad. Pero re-presentatividad es estar remitido [*Zugestelltheit*], de manera tal que el que representa pueda estar seguro de lo así asentado y establecido”⁵. Este texto muestra el valor de la representación en Heidegger que es tomado directamente de Kant, autor en el que ya pusimos de relieve el rasgo prácticamente fundamental de la representación en su filosofía, y que ya destacamos en el apartado 1.2.3 del capítulo 7 sobre la síntesis en Kant. Otro texto que muestra el papel de la representación para Heidegger:

“Más bien, en todo «yo represento» el yo representante está correpresentado de una manera mucho *más esencial* y necesaria, como aquello en dirección de lo cual, volviendo a lo cual y *ante* lo cual es puesto todo lo re-presentado. Para ello no es necesario que me dirija y me vuelva explícitamente hacia mí, hacia el que representa. En la intuición inmediata de algo, en todo hacer presente algo, en todo recuerdo, en toda expectativa, lo re-presentado en esos diferentes modos por medio del representar *me* es representado, es puesto ante *mí*, de manera tal que yo mismo no me vuelvo explícitamente objeto del representar pero, sin embargo, en el representar objetivo y sólo por su intermedio, estoy remitido a «mí». En la medida en que todo re-presentar remite el objeto que se ha de re-presentar y el objeto representado al hombre re-presentante, el hombre re-presentante resulta «correpresentado» de esa manera peculiar y poco llamativa”⁶.

Aquí detectamos un exceso de representación, lo cual, como hemos dicho, es un rasgo característico de Kant. Heidegger, sin embargo, no suele

⁴ Heidegger escribe varios libros sobre Kant como son: *Kant y el problema de la metafísica y La pregunta por la cosa*.

⁵ Heidegger, M., *Nietzsche II*. Ediciones Destino, Barcelona 2000², 5, 188. En adelante, Heidegger, *Nietzsche II*.

⁶ Heidegger, *Nietzsche II*, 5, 128-129.

abusar de la representación porque no le conviene mucho al ser. Precisamente el problema del ser es determinarlo o representarlo.

Con relación a Hegel⁷, no he detectado una gran afinidad, pero hay algún rasgo que le da un cierto parecido como se puede entrever en este texto: “De entrada, no cabe negar una cercanía y una chocante analogía entre Heidegger y Hegel. De ahí que domine ampliamente en Francia la impresión de que el pensamiento de Heidegger sea una reformulación -como profundización y ampliación- de la filosofía de Hegel, de análoga manera a como representa Leibniz una reformulación de Descartes o Hegel de Kant”⁸. Sin embargo, Heidegger niega ese parecido y es contrario a un conocimiento de la totalidad, y a favor de un carácter histórico (no cerrado) del ser del hombre, en la línea de Dilthey y de Husserl (todo ello en oposición a Hegel).

Heidegger tiene otras influencias modernas y contemporáneas, pero también de otros filósofos medievales y griegos: realizó su trabajo de habilitación como profesor en la universidad de Friburgo en Breisgau⁹ con *La teoría de las categorías y del significado en Duns Escoto*; en algunas ocasiones cita a Santo Tomás, tiene un amplio estudio sobre San Agustín en *Estudios sobre mística medieval* y en su juventud hizo cursos de teología. Pero el mayor peso lo ha tenido la filosofía griega. En la nota 1 ya vimos su respeto a Aristóteles, y también hay una influencia de Platón y de los filósofos presocráticos entre los que sobresalen Parménides, Heráclito y Anaximandro¹⁰.

De Aristóteles toma lo que va a ser el nervio de su pensamiento, el ser: “Por bastantes indicaciones de revistas filosóficas yo me había enterado de que el modo de pensar de Husserl estaba influido por Franz Brentano, cuya disertación de 1862 *Del múltiple significado del ente según Aristóteles* había sido guía y criterio de mis torpes primeros intentos de penetrar en la filosofía. De un modo bastante impreciso me movía la reflexión siguiente: «Si el ente viene dicho con muchos significados, ¿cuál será entonces el significado fundamental y conductor? ¿Qué quiere decir ser?»”¹¹. El ser se va a convertir en el objetivo

⁷ Sobre Hegel, Heidegger escribe las siguientes obras: *La fenomenología del espíritu de Hegel*, *Hegel y Dilucidación de la “Introducción” de la “Fenomenología del espíritu” de Hegel*.

⁸ Heidegger, *Tiempo y ser*, 67.

⁹ Cfr. Heidegger, M., *Duns Scotus’ theory of the categories and of meaning*. De Paul University Chicago, Chicago 1978, 1. En adelante, Heidegger, *Duns Scotus’ theory*.

¹⁰ Escribe los libros titulados *Parménides* y *Heráclito* dedicados a estos filósofos.

¹¹ Heidegger, *Tiempo y ser*, 95.

central de toda su investigación filosófica. El ser era una cuestión difícil en Alemania en ese período porque (el ser) era considerado como una noción incapaz de superar el filtro de la crítica filosófica¹². En este punto Heidegger fue un pensador valiente que ha ido bastante a contracorriente respecto de gran parte de la filosofía contemporánea.

Junto a la centralidad del ser en la filosofía, Heidegger denuncia que esta noción no ha sido correctamente pensada en la historia de la filosofía. En concreto denuncia que ha tenido lugar en la historia un olvido del ser:

“Cabe, pues, decir que la historia del ser es la historia del creciente olvido del ser. Entre las transformaciones epocales del ser y la retirada se deja ver una relación, que no es, empero, la de una causalidad. Cabe decir que cuanto más se aleja uno del alba del pensar occidental, de la ἀλήθεια, tanto más cae ésta en el olvido, tanto más inequívocamente emerge el saber, la consciencia, y se retira así el ser. Esta retirada del ser permanece además oculta. En el κρύπτεσθαι de Heráclito es por primera y última vez expresado lo que es la retracción. El retirarse de la ἀλήθεια como ἀλήθεια da paso franco a la transformación del ser de la ἐνέργεια a la *actualitas*, etc.”¹³.

Heidegger detecta en el inicio de la filosofía en Grecia una cima teórica que luego se ha ido perdiendo a medida que el filosofar se ha ido desarrollando. “En el comienzo de su historia, ser se despeja como surgimiento (φύσις) y desocultación (ἀλήθεια). Desde allí accede a la impronta de la presencia y de la consistencia en el sentido del demorarse [*Verweilen*] (οὐσία). Con ello comienza la metafísica propiamente dicha”¹⁴. El ser se descubre inicialmente como surgimiento y desocultación; es después, en un segundo paso cuando el ser se vuelca en la presencia dando origen a la metafísica tal como la conocemos. Desgraciadamente esta metafísica no está a la altura de su misión y fracasa con respecto al ser. “*La metafísica es, en cuanto metafísica, el nihilismo propio*. La esencia del nihilismo es históricamente como metafísica, la metafísica de Platón no es menos nihilista que la metafísica de Nietzsche. Sólo que en aquélla

¹² Con esto no queremos decir que el ser hubiera desaparecido absolutamente. Hegel habla del ser aunque entendido en términos de conciencia (el ser se da en la conciencia), y Husserl también habla del ser en unos términos que tienden a incluirlo en la esfera del pensamiento. Pero ni en Hegel ni en Husserl el ser es la cuestión nuclear de su filosofía.

¹³ Heidegger, *Tiempo y ser*, 72.

¹⁴ Heidegger, *Nietzsche II*, 8, 330.

la esencia del nihilismo permanece oculta, mientras que en ésta aparece por completo”¹⁵. Heidegger interpreta la historia de la metafísica según este nihilismo que comienza con las ideas de Platón y finaliza con la filosofía de Nietzsche¹⁶. Heidegger critica la filosofía anterior a Nietzsche que ha pensado el ente dejando al ser en el olvido:

“El ser mismo permanece impensado en la metafísica por una necesidad esencial. La metafísica es la historia en la que del ser mismo no hay esencialmente nada: *la metafísica es, en cuanto tal, el nihilismo propio*. (...).

(...).

El ser mismo permanece impensado en la metafísica porque ésta piensa el ente en cuanto tal. ¿Qué significa: el ente en cuanto tal es pensado? En ello está implícito: el ente mismo sale a la luz. Está en la luz [*Licht*]. El ente está despejado [*gelichtet*]. El ente mismo está desoculto. El ente está en el desocultamiento. Ésta es la esencia de la verdad que aparece inicialmente y que enseguida vuelve a desaparecer”¹⁷.

Esta ausencia del ser en la filosofía movió a Heidegger a desplegar todas sus fuerzas para recuperar el ser en su verdadera posición. Sin embargo, esta tarea resultó ser extremadamente ardua: “Así es como me vi llevado al camino de la pregunta por el ser, iluminado por la actitud fenomenológica de una manera renovada y distinta a cuanto me inquietaban los problemas surgidos de la disertación de Brentano. Pero el camino del preguntar sería más largo de lo que yo sospechaba, y requirió de muchas paradas, de muchos rodeos y desvíos”¹⁸. El largo camino por la pregunta por el ser no dejó una respuesta clara a esta pregunta, sino muchas aproximaciones que nunca parecen ser definitivas. “Se dice por doquier que el ensayo de *Ser y Tiempo* ha parado en un callejón sin salida. Dejemos descansar esta opinión en sí misma. El pensar que en el tratado con el título de *Ser y Tiempo* ha intentado algunos pasos, tampoco ha pasado hoy de allí. Tal vez en algunas cosas ha entrado, más bien, en su

¹⁵ Heidegger, *Nietzsche II*, 7, 279.

¹⁶ Nietzsche es un pensador que ha ocupado gran parte de las investigaciones de Heidegger, quien es valorado, junto con Hegel, como el epígono de la filosofía occidental. Heidegger escribió dos extensos volúmenes titulados *Nietzsche I y Nietzsche II*.

¹⁷ Heidegger, *Nietzsche II*, 7, 285.

¹⁸ Heidegger, *Tiempo y ser*, 100.

cosa”¹⁹. La pregunta sobre el ser es una cuestión no cerrada en *Ser y Tiempo*, y también en toda su investigación filosófica. Tal vez, la dignidad de la pregunta no permite un cierre definitivo pero, en todo caso, esto le llevó a Heidegger a exponer diferentes enfoques sobre el ser. A veces, incluso, se ha hablado de diferentes filosofías de Heidegger²⁰. Por mi parte, no he detectado esas diversas filosofías y no he visto que Heidegger haya hecho rectificaciones importantes en su pensamiento, pero creo que es difícil encontrar una unidad clara en la abundancia de sus comentarios sobre el ser, lo cual puede ser interpretado como una quiebra en su filosofía.

La cuestión del ser, por su interés, será abordada en el último apartado antes de las conclusiones. No pretendo hacer un análisis exhaustivo de Heidegger porque hay un exceso de textos que no pueden ser tratados en esta investigación. Me centro en el ser, tema dejado para el final, y en el conocimiento, donde analizaremos la posición de la generalización en su filosofía. Comenzamos por este último punto.

2. El conocimiento

Heidegger, como vamos a ver, es un buen conocedor de la generalización, pero tiene algunas deficiencias que son comunes a las que hemos visto en los filósofos anteriores; la principal es que no propone la generalización dentro de una teoría cognoscitiva que considere diferentes operaciones cognoscitivas, es decir, no entiende en sentido estricto la generalización como una operación

¹⁹ Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*. Taurus Ediciones, Madrid 1970³, 41. En adelante, Heidegger, *Carta sobre el humanismo*.

²⁰ En *Tiempo y ser*, hay una nota del traductor en su introducción sobre esta falta de unidad en el pensamiento de Heidegger: “En 1963 apareció una voluminosa obra de Richardson sobre el pensamiento heideggeriano, que introdujo el uso de la doble etiqueta «Heidegger I» y «Heidegger II», dando así como por sentada la correspondiente dualidad de filosofías. En su carta-prólogo a dicho libro Heidegger insiste en la continuidad sustancial de su pensamiento (tesis cuyo paladín es hoy el profesor Friedrich Wilhelm von Herrmann), aduciendo la constancia en ambas épocas de tres motivos ontológicos capitales: el planteamiento a fondo de la cuestión del ser (que se remonta a su juvenil contacto con la conocida obra de Brentano sobre los sentidos del ser en Aristóteles), la reflexión crítica sobre la verdad como ἀλήθεια o desocultamiento y la exaltación de la función esclarecedora o despejadora del hombre”. Heidegger, *Tiempo y ser*, 12.

del conocimiento. Vamos a empezar mostrando cual es el planteamiento de Heidegger respecto a la teoría del conocimiento.

2.1 La teoría del conocimiento

El primer punto respecto a la teoría del conocimiento en Heidegger es que no he visto ningún desarrollo sistemático de esta parte de la filosofía. Es más, he encontrado varios textos en los que muestra su rechazo a una teoría del conocimiento. Por ejemplo, hablando sobre el ente y su quiddidad, Heidegger dice: “Por tanto, es preciso sostener de un modo fundamental que la suposición habitual de la teoría del conocimiento, según la cual se nos da uniformemente una multiplicidad de cosas u objetos que aparecen arbitrariamente, no concuerda con los hechos primarios y, por consiguiente, el planteamiento de la teoría del conocimiento es, desde el principio, artificioso”²¹. Heidegger, en este caso, está analizando el conocimiento de los entes según su ser a la mano, y no está conforme con la idea de suponer la uniformidad en la multiplicidad de objetos que, según él, supondría un mal comienzo para la gnoseología. De forma similar, pero reflexionando sobre la esencia del conocimiento: “Cuanto más decididamente nos desprendemos de todas las teorías filosóficas sobre el ente y el conocimiento, de modo más penetrante se nos presenta el mundo en la forma que hemos descrito”²². Vemos que Heidegger es negativo respecto a la teoría del conocimiento, la cual es más bien un estorbo para entender lo que Heidegger propone. Otro texto en el que Heidegger también es crítico sobre el conocimiento:

“La meditación sobre el conocer nada tiene que ver con la construcción de una aburrida y peregrina «teoría del conocimiento», en la que la pregunta por el conocer pregunta por algo que para el cuestionante está ya siempre, de una u otra manera, definitiva o temporalmente, previamente decidido.

El conocer consiste —considerado formalmente— en la relación de un cognoscente a lo cognoscible y lo conocido”²³.

²¹ Heidegger, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927). Editorial Trotta, Madrid 2000, 2ª, 1, 21 a), 363 (EO 432). En adelante, Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*.

²² Heidegger, M., *Nietzsche I*. Ediciones Destino, Barcelona 2000², III, 448. En adelante, Heidegger, *Nietzsche I*.

²³ Heidegger, *Nietzsche I*, III, 444.

Aquí Heidegger es más bien crítico respecto al modo de enfocar la teoría del conocimiento como preguntar sobre lo que uno ya tiene una respuesta previa. Es interesante la última frase en la cual Heidegger entiende el conocimiento como una relación entre cognoscente y cognoscible, planteamiento moderno con el que estoy en desacuerdo.

Con lo mostrado anteriormente no queremos decir que Heidegger rechace la teoría del conocimiento, pero su postura suele ser negativa cuando habla de ella. De mayor importancia es que, con la información que contamos, no podemos hacernos una idea precisa de lo que entiende Heidegger por una teoría del conocimiento. Como ya he dicho antes, no he encontrado ninguna exposición sistemática de la teoría del conocimiento de Heidegger, solamente párrafos aislados que versan sobre el conocimiento. Con esto quiero decir que me parece que Heidegger no le dedica la suficiente atención a la teoría del conocimiento, a diferencia de Husserl que se aplicó más a esta materia.

Hay, sin embargo, un texto de Heidegger que nos puede dar una pista respecto a la condición secundaria de la teoría del conocimiento:

“La pregunta por la esencia del conocimiento se transformó en una cuestión de «formación de teorías», en la palestra de la teoría del conocimiento. Comparando retrospectivamente y con el impulso de las investigaciones historiográficas y filológicas del pasado, se encontró entonces que ya Aristóteles y Platón, e incluso Heráclito y Parménides, y después Descartes, Kant y Schelling, «también» habían «hecho» una «teoría del conocimiento» tal, aunque ciertamente la «teoría del conocimiento» del viejo Parménides tenía que ser necesariamente muy imperfecta aún, ya que no disponía todavía de los métodos y aparatos del siglo XIX y XX. Es cierto que Heráclito y Parménides, estos viejos y grandes pensadores, meditaron sobre la esencia del conocimiento; pero también es un «hecho» que hasta hoy apenas si vislumbramos y apreciamos rectamente lo que significa esta meditación sobre la esencia del conocimiento: el «pensar» como hilo conductor del proyecto del ente en su totalidad en dirección al ser, la inquietud oculta a sí misma por la encubierta esencia de *este* «hilo conductor» y del «carácter de hilo conductor» en cuanto tal”²⁴.

Heidegger no es tan negativo en este texto respecto a la teoría del conocimiento, la cual es identificada con averiguar la esencia del conocimiento. Eso

²⁴ Heidegger, *Nietzsche I*, III, 400-401.

sí, critica que esta ciencia apenas ha dado pasos significativos. ¿Dónde está el núcleo de la cuestión para Heidegger? En reconocer el papel primordial del ser en el conocimiento del ente. Ciertamente, nadie ha planteado esta posición del ser en el conocimiento. Desde luego, tampoco nosotros lo hemos hecho puesto que proponemos unas operaciones con unos objetos determinados que no son el ser. Desde Heidegger se plantea la cuestión de si es necesario tener en cuenta el ser para desarrollar una correcta teoría del conocimiento. A nosotros no nos parece estrictamente necesario, aunque el ser sea algo que antes o después deba aparecer en esta ciencia. Este punto de vista peculiar de Heidegger sobre el conocimiento hace que su postura sea muy diferente, no solo a lo que nosotros proponemos, sino también al resto de los filósofos. Tal vez sea por esto que nosotros no vemos un análisis sistemático del conocimiento en Heidegger, cuando él probablemente pensara que no hace otra cosa que dar vueltas sobre este asunto porque su tema es mayoritariamente sobre el ser.

En cualquier caso, presento a continuación los textos que me han parecido más significativos sobre el conocimiento. Por ejemplo, comenzando por la percepción: “Percibir [*Vernehmen*] quiere decir aquí: captar de antemano como lo que es de tal o cual modo, o también como lo que no es o es de otro modo. Lo que se percibe en tal percibir es el ente, tiene el carácter de aquello de lo que decimos: *es*. Y a la inversa: el ente en cuanto tal se abre sólo en un percibir tal”²⁵. Heidegger entiende la percepción como el conocimiento del ente que es, subrayando ‘que es’. Se trata, por tanto, de una descripción demasiado genérica. En otro texto equipara pensar con intuir: “Quien quiera entender la *Crítica de la razón pura* tiene que grabarse en la mente que conocer es primariamente intuir. (...). Pues todo pensar está simplemente al servicio de la intuición. El pensar no existe solamente “también” y junto a la intuición, sino que se refiere, de acuerdo con su propia estructura interior, a lo mismo hacia lo cual la intuición tiende primaria y continuamente”²⁶. Heidegger se aferra a la intuición kantiana. El pensar es intuición o algo que se refiere a la intuición. Esta descripción no es más precisa que la anterior, pero al referir la intuición a Kant nos permite inferir que Heidegger acepta la intuición tal como Kant la propone. En continuidad con Kant presentamos unos textos sobre la

²⁵ Heidegger, *Nietzsche I*, III, 424.

²⁶ Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*. Fondo de cultura económica, México, D. F. 2012, 1ª edición electrónica, 2, 4. En adelante, Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*.

representación, algo que ya mostramos en el primer apartado sobre el pensamiento de Heidegger: “En la historia de occidente [*Vor-stellen*] el conocimiento es considerado como aquel comportamiento y aquella actitud del representar por la que se aprehende lo verdadero y se lo conserva como posesión”²⁷. Heidegger reconoce el papel fundamental de la representación en el pensamiento occidental; este papel es establecido de forma muy concreta:

“Tomado en este sentido de “percepción objetiva”, el conocimiento es [un acto de] representación.

La representación cognoscitiva es o intuición o concepto (*intuitus vel conceptus*)”²⁸.

La percepción, la representación y la intuición están íntimamente unidas. Es más, identifica conocimiento y representación, o equipara esta última con la intuición y el concepto. Heidegger es en este punto un filósofo moderno. El conocimiento es posesión de representación. Esta actitud difiere de la nuestra, sobre todo, en que cabe un conocimiento no representativo como es el conocimiento habitual, y también porque la intencionalidad incluye un elemento no representable. Por ello no identificamos conocimiento con representación, ni tampoco con la intuición.

En otra línea, Heidegger articula el discurso, la comprensión y el significado como lo hacía también Husserl: “*El discurso es existencialmente cooriginario con la disposición afectiva y el comprender*. La comprensibilidad ya está siempre articulada, incluso antes de la interpretación apropiadora. El discurso es la articulación de la comprensibilidad. (...). Lo articulable en la interpretación y, por lo mismo, más originariamente ya en el discurso, ha sido llamado el sentido. A lo articulado en la articulación del discurso lo llamamos el todo de significaciones. Éste puede descomponerse en significaciones”²⁹. Heidegger entiende la comprensión como una articulación del lenguaje y del sentido que se manifiesta en las significaciones. Sin embargo, respecto a la comprensión tiene más interés ver su posición privilegiada:

“Al mostrar cómo toda visión se funda primariamente en el comprender -la circunspección del ocuparse es la comprensión en cuanto

²⁷ Heidegger, *Nietzsche I*, III, 402.

²⁸ Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, 2, 4.

²⁹ Heidegger, M., *Ser y tiempo*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1997, 34, 184 (EN 161). En adelante, Heidegger, *Ser y Tiempo*. Entre paréntesis añadimos la numeración de la página de la edición alemana de la Editorial Niemeyer.

comprensión común se le ha quitado a la pura intuición su primacía, la cual corresponde, en un plano noético, a la tradicional primacía ontológica de lo que está ahí. Tanto la “intuición” como el “pensar” son derivados ya lejanos del comprender. También la “intuición de esencias” de la fenomenología se funda en el comprender existencial. No es posible pronunciarse acerca de este modo del ver antes de haber obtenido los conceptos explícitos de ser y de estructura de ser, única forma posible de que pueda haber fenómenos en sentido fenomenológico”³⁰.

La comprensión, para Heidegger, es previa a la intuición y al pensar. En este texto advertimos dos niveles de conocimiento. Uno de ellos es la intuición donde conocemos los entes y su quiddidad, y el otro nivel es la comprensión que se da en un plano superior. Es precisamente la comprensión el nivel del conocer que nos permite acceder al ser. El conocimiento de las cosas (intuición) es posible por la previa aprehensión del ser (comprensión).

En cuanto al conocimiento del objeto, hay otro texto en el que también se manifiesta su filiación kantiana: “Verdaderamente la esencia de la finitud conduce inevitablemente a la pregunta acerca de las condiciones de posibilidad de la orientación previa hacia el objeto, es decir, a la pregunta acerca de la esencia de la orientación ontológica hacia el objeto, imprescindible en este caso”³¹. Heidegger propone un conocimiento del objeto por medio de las condiciones de posibilidad. Estas condiciones de cognoscibilidad son las que Kant investiga en su *Crítica de la razón pura*. Nosotros somos contrarios a esta actitud porque pensamos que la intencionalidad, verdadero elemento para poder conocer, no es una condición de posibilidad. Nuestra postura propone para el pensar los actos, donde Kant y la modernidad proponen las condiciones de posibilidad. En esta dirección de las condiciones de posibilidad, he encontrado unos textos relacionados con Escoto que se refieren al objeto del conocimiento. Uno de ellos dice: “El primer objeto es el ente como lo común a todas las cosas. Este ente es dado en cada objeto de conocimiento hasta el punto de que precisamente el objeto de conocimiento es un objeto. Tal como los objetos del sentido de la vista, ya sea esto un objeto negro o blanco, son objetos de color, así es en cada objeto en general, no importa que contenido pueda ello presentar, o un

³⁰ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 31, 171 (EN 147).

³¹ Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, 2, 16.

ente”³². Este texto propone al ente en su máxima generalidad como aquello que permite conocer todo aquello que se incluya dentro de ello.

“Por tanto, el ente significa el sentido total de la esfera objetiva en general, el momento permanente en lo objetivo, la categoría de las categorías. El ente perdura en cada objeto—no importa lo que ello, siendo constantemente diferenciado, retenga como su plenitud en contenido (salvatur).

El ente pertenece a lo máximamente cognoscible”³³.

El ente tiene el carácter mental de la esfera objetiva en general, es decir, es lo máximamente conocido. La generalización del ente transforma al ente en la objetividad del conocimiento: el ente adquiere rasgos más bien propios del objeto como lo poseído en lo conocido. “Duns Escoto fue muy consciente de esta relación en el objeto en general: Lo mismo y lo diverso son inmediatamente contrarios respecto del ente, y convertibles. El uno y el otro son ambos dados con el objeto. No el uno, ni siquiera el uno en antítesis al segundo, sino el uno y el otro: la tesis de lo heterogéneo es el verdadero origen del pensamiento como lo que domina al objeto”³⁴. En este caso, es la capacidad del ente de contener lo opuesto (mismidad y diversidad), lo que va acercando esta noción a la de objeto pensado. El ente tiene la mismidad en la diversidad. Vemos que el análisis de Escoto permitió a Heidegger acercarse a la noción de objeto mental.

Hay un último texto que queremos añadir sobre el tiempo. Al tiempo ya le dedicaremos un apartado, pero este texto muestra que Heidegger distingue el tiempo de la imaginación del tiempo físico:

³² “Primum objectum est ens ut commune omnibus. This ens is given in every object of knowledge to the extent that precisely the object of knowledge is an object. Just as the objects of the sense of sight, be this object black or white, are objects of color, so is every object in general, no matter what content it may present, an ens”. Heidegger, *Duns Scotus’ theory*, I, 1, 29.

³³ “Thus ens means the total sense of the objective sphere in general, the permanent moment in the objective, the category of categories. Ens perdures in every object – no matter what it, in being constantly differentiated, retains as its fullness in content (salvatur). Ens belongs to the maxime scibilia”. Heidegger, *Duns Scotus’ theory*, I, 1, 29-30.

³⁴ “Duns Scotus was acutely aware of this relation in the object in general: Idem et diversum sunt contraria immediata circa ens et convertibilia. The one and the other are both given with the object. Not the one or even the one in antithesis to two, but the one and the other: heterothesis is the true origin of thought as mastering of the object”. Heidegger, *Duns Scotus’ theory*, I, 1, 33.

“El tiempo “en el que” se mueve y reposa lo que está-ahí *no* es “*objetivo*”, si con esta palabra se mienta la mera-presencia-en-sí del ente que comparece dentro del mundo. Pero el tiempo *tampoco* es “*subjetivo*”, si por ello entendemos que está-ahí y se hace presente en un “sujeto”. *El tiempo del mundo es “más objetivo” que todo posible objeto, porque, como condición de posibilidad del ente intramundano, ya está siempre “objetivado” extático-horizontalmente con la aperturidad del mundo.* Por eso -y en contra de la opinión de Kant- al tiempo del mundo se lo halla *tan inmediatamente* en lo físico como en lo psíquico, y no precisamente por un rodeo a través de éste. En primer lugar, “el tiempo” se muestra en el cielo, es decir, allí donde uno lo encuentra cuando de un modo natural se rige *por él*, de manera que “el tiempo” ha sido incluso identificado con el cielo mismo.

Pero el tiempo del mundo es también “más subjetivo” que todo posible sujeto, porque contribuye a hacer posible el cuidado, entendido como el ser del sí-mismo fácticamente existente. “El tiempo” no es algo que está-ahí ni en el “sujeto” ni en el “objeto”, no está “dentro” ni está “fuera”, sino que “es” “*anterior*” a toda subjetividad y objetividad, porque representa la condición de posibilidad de esta “anterioridad” misma”³⁵.

Ya señalamos en Kant la importancia de descubrir el tiempo de la imaginación como distinto al tiempo físico. No obstante, Kant, por su peculiar posición filosófica, no habla del tiempo físico y se queda solo con el tiempo de la imaginación. Heidegger, oponiéndose explícitamente a Kant, admite tanto el tiempo de la imaginación como el tiempo físico. Pone como ejemplo de tiempo físico el tiempo de lo celeste que es lo que rige el tiempo de los humanos. Heidegger introduce este tiempo físico a través del tiempo del mundo, concepto que, a mi juicio, pone algo de confusión a esta distinción tan neta e importante y deja un poco en suspense la posición del tiempo que no está ni en el sujeto ni en el objeto. Por nuestra parte decimos que el tiempo está en la imaginación y en el mundo físico, sin que haya que intermediar entre ellos la noción de mundo como aperturidad a lo que está más allá del sujeto.

Con todo lo que hemos mostrado no pretendemos haber agotado el tema del conocimiento en Heidegger. Hay más cuestiones que vamos a analizar en los siguientes apartados, y creo que lo más importante de Heidegger en relación al conocimiento es la presencia mental (ver el último subapartado de este

³⁵ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 80, 433-434 (EN 419).

apartado). Sin embargo, es cierto que las consideraciones globales de Heidegger sobre la teoría del conocimiento son negativas, y que tampoco he encontrado ninguna exposición suficientemente sistemática sobre esta cuestión. En Heidegger, una vez más como es frecuente en la filosofía moderna y contemporánea, echamos de menos la noción de acto cognoscitivo y la diversidad de actos. Para Heidegger el pensamiento se ejerce de una única manera, o tal vez de dos maneras. La esencia del conocimiento es la esencia del pensar, su núcleo. Nuestra propuesta es que, antes que la esencia del pensar, es necesario descubrir los diferentes actos con los que conocemos, con el alcance cognoscitivo que tenga cada acto, y que es lo que corresponde delimitar correctamente. Pensar, buscar la esencia del pensar, no deja de ser un generalizar sobre los diferentes actos del pensar. Desde esta esencia, generalización, no cabe descubrir lo específico de cada acto cognoscitivo.

En Heidegger hay un segundo punto sobre el conocimiento que es su enfoque. Heidegger entiende que lo primero en la filosofía es el ser y que todo el resto debe ser investigado desde esta perspectiva. Por mi parte no dudo de este papel primordial del ser, pero no creo que sea estrictamente necesario para desarrollar la teoría del conocimiento. Entiéndase esto correctamente: no digo que el ser no sea importante, ni que haya que posponerlo al conocimiento. Lo que afirmo es que el conocimiento no debe ser enfocado desde el ser tal como hace Heidegger. El problema de este planteamiento es que no puede precisar muchas cuestiones porque estas están al margen del ser. Esto se concreta en Heidegger en que no tiene en cuenta el acto de conocer. ¿Heidegger reconoce la generalización? Sí, como vamos a ver ahora, pero nunca se referirá a la operación de la generalización como un tipo peculiar de acto cognoscitivo tal como hacemos nosotros.

2.2 La generalización

Heidegger es conocedor de la generalización, como acabamos de decir, pero no realiza ningún estudio específico de esta materia como sí hizo en su momento Husserl. No obstante, su dominio es claro y sus referencias suelen ser bastante correctas. Encontramos una primera referencia en Platón y Aristóteles: “De este modo, Platón y Aristóteles caracterizan el ser en relación con el ente. Porque el ser es la procedencia a la que se debe cada ente, como tal, el ser es, en relación con el ente correspondiente, para Platón y Aristóteles τὸ

κοινόν: lo común, que concierne καθόλου, es decir en conjunto y en general, a cada ente”³⁶. Vemos que, según dice Heidegger de Platón y Aristóteles, al ente le corresponde lo común, en conjunto y en general. Esto común es el objeto general. El ente visto como lo general es lo que ya expusimos en el anterior apartado al describir el ente desde un análisis del pensamiento de Escoto. Este texto me ha parecido relevante porque Polo propone el mismo término de καθόλου en una dirección diferente: “También es oportuno señalar que Aristóteles atribuye a Sócrates el hallazgo del universal (*kathólou*), y que lo asimila con frecuencia al principio formal”³⁷. El interés es que para Polo el universal está en el orden del concepto, es decir, de la sustancia, a diferencia de Heidegger que lo interpreta en el orden de la generalización. Aquí queremos denunciar el carácter enormemente equívoco de este término que ha sido muy usado sin que se precise correctamente su significado. Es más, el sentido que Polo da a este término ayuda a aumentar la confusión dado que hay una gran corriente que usa universal como sinónimo de general, mientras que Polo lo usa con una decidida dirección real en el orden de la sustancia. Por ejemplo, el propio Heidegger identifica lo universal como lo general: “Todo aquello que corresponde a todos los árboles, en cuanto árboles, es su arboreidad. Por eso suele designarse esto como lo “universal” o lo “general”. Pero la arboreidad no corresponde a los árboles singulares, porque lo “universal” siempre se presenta en la diferencia con los ejemplares particulares. Así, este general sólo es lo universal porque constituye la arboreidad de los árboles, su γένος, aquello de donde procede cada árbol *como* árbol, (...)”³⁸. Heidegger usa aquí el término universal como general, tal como él mismo dice, el cual queda ratificado por el género, término que ya identificamos como un objeto general.

Por otra parte, Heidegger entiende que los objetos generales son obtenidos a partir de las intuiciones: “Lo general, conforme a su contenido quiditativo, es extraído del objeto mismo por intuir. La obra del entendimiento es tan sólo la manera según la cual un contenido quiditativo, como unidad que comprende una multiplicidad, vale para muchos”³⁹. Aunque no se trata de un ejemplo claro de la procedencia de los objetos generales respecto de los abstractos,

³⁶ Heidegger, M., *Heráclito*. El Hilo de Ariadna, Buenos Aires 2012, 3, 78. En adelante, Heidegger, *Heráclito*.

³⁷ Polo, *CTC IV*, 1, 1, A, 101.

³⁸ Heidegger, *Heráclito*, 3, 95.

³⁹ Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, 2, 4.

sin embargo, al menos expresa esa procedencia de las generalidades ‘que valen para muchos’ de las intuiciones singulares. Tal vez es más claro este otro texto que incluye un ejemplo iluminador: “Por contra, el comportamiento en el representar conceptual es de tal tipo que el representar compara desde sí lo dado múltiplemente, se refiere en esa comparación a lo uno y lo mismo, y lo fija como tal. En la comparación de abeto - haya - roble - abedul se entresaca, fija y determina aquello en lo que coinciden como lo uno y lo mismo: «árbol». El representar de lo general en tanto que tal debe hacerse desde sí mismo y traer ante sí lo que haya que representar”⁴⁰. La descripción de la obtención del objeto general es, en este último caso, impecable. No tengo duda de que Heidegger ve la generalización con mucha claridad y control. Otro texto que abunda en el origen de las ideas generales:

“En lugar del concepto general «ser» introduzcamos a modo de ejemplo la idea general «árbol». Si ahora hay que decir y delimitar qué es la esencia del árbol, nos apartaremos de la idea general y nos volveremos a las especies peculiares de árboles y a ejemplares singulares de estas especies. Este procedimiento es tan obvio que casi vacilamos en mencionarlo especialmente. Sin embargo, las cosas no son *tan* simples como eso. ¿Cómo podríamos encontrar realmente lo particular a que se apela con tanta frecuencia, cómo localizar los árboles singulares como *tales*, *como* árboles, cómo podríamos siquiera buscar aquello que son los árboles, a no ser que la representación de lo que es un árbol iluminara nuestros pasos? Si esta representación general de «árbol» fuese tan completamente indeterminada y confusa que no nos sirviera como indicación segura en el buscar y el hallar, podría suceder que en su lugar nos hiciéramos con automóviles o conejos como lo determinado y peculiar, para poner ejemplos de árboles”⁴¹.

Heidegger, después de describir el proceso de generalización de una forma tal que le parece obvia (algo en lo que coincide), detecta una dificultad en su aplicación a lo particular. Es la cuestión de la identificación: ¿Cómo podemos saber que este roble es un árbol? ¿Qué es lo propiamente característico

⁴⁰ Heidegger, M., *La pregunta por la cosa*. Palamedes Editorial, Cataluña 2009, 2, 24 d), 181-182 (GA 145) (MN 110/111). En adelante, Heidegger, *La pregunta por la cosa*. Se añade entre paréntesis la paginación del volumen 41 de la *Gesamtausgabe* (GA), y de la 3ª edición de la editorial Max Niemeyer (MN).

⁴¹ Heidegger, M., *Introducción a la Metafísica*. Gedisa editorial, Barcelona 2001, 78. En adelante, Heidegger, *Introducción a la Metafísica*.

de un árbol? Porque si no tuviéramos como evidente lo que caracteriza a un árbol, tal vez pudiéramos proponer un martillo como un caso de árbol, pero eso no es nada frecuente. Aquí aparece la capacidad misteriosa de la mente a la que Kant aludía al aplicar el esquematismo trascendental como regla para la identificación de la realidad. Este misterio surge porque las representaciones de la imaginación no son visibles por el sentido de la vista y nos pueden parecer inexistentes o espirituales y, no obstante, las representaciones de las ideas generales se encuentran en este tipo de representaciones no visibles. Creo que podemos salir de dudas respecto al carácter físico de estas imaginaciones ya que siempre las podemos comparar con lo sensible físico. Al fijarnos en la imagen en sí del objeto general puede ocultarse su carácter representativo, pero este se descubre nuevamente cuando lo comparamos con la realidad física. Por este carácter representativo, siempre podemos describir los objetos generales según sus notas si es que estos han sido formados correctamente, sin incoherencias. Otro ejemplo que Heidegger pone como objeto general es el de la analogía: “La analogía, la cual permea el mundo de lo real, es tal por atribución. Los analogados están aquí en una determinada relación de homogeneidad. Cualquier cosa que existe en analogía no es totalmente diferente ni totalmente lo mismo”¹². La analogía es vista así según la generalización, con un algo de lo mismo y con otro algo de diferente. Con esto no queremos decir que la analogía sea un objeto general o relacionado con la generalidad, pero sí que puede ser entendido desde la generalización y entonces queda comprometido su pretendido carácter real.

Si pasamos a la negación, el planteamiento es bastante diferente, y es difícil entrever la conexión de la negación y de la generalización porque se plantea en su relación con la nada:

“Pero la negación está muy lejos de aportar por sí misma el no como medio de diferenciación y oposición respecto a lo dado, para como quien dice entrometerlo en su medio. ¿Cómo puede la negación aportar de suyo el no, si sólo puede negar cuando previamente se le ha dado algo negable? (...). El no sólo puede manifestarse si su origen, el desistir que es la nada, y con ello la propia nada, están sustraídos al ocultamiento. El no

¹² “Analogy, which permeates the world of the real, is such per attributionem. The analogates are here in a determinate relation of homogeneity. Whatever exists in analogy is neither totally different nor totally the same”. Heidegger, *Duns Scotus’ theory*, I, 1, 74.

ciertamente no se forma por medio de la negación, sino que la negación se funda sobre el no que surge del desistir que es la nada. (...).

Con esto queda demostrada la tesis anterior en sus rasgos fundamentales: la nada es el origen de la negación y no a la inversa”⁴³.

En la primera parte del texto, Heidegger reconoce la necesidad de un sustrato previo para que pueda tener lugar la negación. Solo podemos negar si hay algo previo que negar. O también según nuestra propuesta, solo se puede negar (obtener la semejanza) si previamente tienen lugar al menos dos diferencias con la que alcanzar lo común (lo no diferente). En la segunda parte, Heidegger conecta la negación con la nada hasta tal punto que funda la negación en la nada. Para nosotros, esto no tiene mucho sentido, ya también por la idea que hemos citado antes en este mismo párrafo sobre la necesidad de un sustrato para poder negar. ¿Cómo resuelve Heidegger la necesidad de un sustrato para negar, con su origen en la nada? Lo desconozco, y a mí me parece imposible. En nuestro caso, la negación es una operación cognoscitiva, la generalización, que no tiene nada que ver con la nada. La nada, incluso, plantea un problema en sí mismo. ¿Qué es la nada? Esta es una cuestión realmente difícil de contestar, tal vez una cuestión más metafísica que gnoseológica. Heidegger insiste en este aspecto metafísico de la nada para esclarecer la negación:

“Sin embargo, el *sentido ontológico de la negatividad* [*Nichtheit*] de esta nihilidad existencial sigue estando aún oscuro. Pero esto vale también para la *esencia ontológica del no en general*. Es cierto que la ontología y la lógica le han atribuido muchas cosas al no y de esa manera han hecho parcialmente visibles sus posibilidades, pero no han logrado desvelarlo ontológicamente a él mismo. La ontología se encontró con el no, e hizo uso de él. ¿Pero es tan evidente que todo “no” sea un *negativum*, en el sentido de una deficiencia? ¿Queda agotada su positividad en ser constitutivo del “paso [dialéctico]”? ¿Por qué toda dialéctica se refugia en la negación sin fundamentarla a ella misma dialécticamente, e incluso sin poderla siquiera determinar *como problema*? ¿Se ha problematizado siquiera alguna vez el *origen ontológico* de la negatividad [*Nichtheit*] o buscado *previamente las condiciones* que permiten plantear el problema del no y de su negatividad y posibilidad? ¿Y dónde podrá hallárselas si no es en la *aclaración temática del sentido del ser en general*?”⁴⁴.

⁴³ Heidegger, M., *¿Qué es Metafísica?*, Alianza Editorial, Madrid 2003, 34.

⁴⁴ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 58, 304 (EN 285-286).

Heidegger reconoce la oscuridad en la cuestión ontológica de la negación. Tiene que haber oscuridad cuando nosotros reconocemos que la negación se da en un plano gnoseológico, no estrictamente metafísico. Ciertamente, hemos de confesar que no pretendemos que la negación haya sido absolutamente esclarecida con lo expuesto en esta investigación, pero sí dimos en su momento una explicación trivial de la negación referida a los abstractos⁴⁵. Una exposición de mayor alcance a la que se le ha dado en este estudio sería explicar la negación en las diversas operaciones distintas a la abstracción y a la generalización. Desistimos de esta explicación porque requeriría una correcta exposición de dichas operaciones, lo cual se saldría demasiado lejos de nuestro propósito. Heidegger añade ese carácter metafísico, ontológico, a la negación que está en la misma dirección de la negación de la dialéctica, método cognoscitivo que tiene un alcance metafísico, al menos en Fichte y Hegel.

En un marco diferente al dialéctico, en el análisis del pensamiento de Escoto, la negación adquiere un carácter trascendental:

“La negación como ello aparece en la contradicción pertenece a “la lógica subjetiva. “No-humano” podría ser dicho incluso de un asno, esto es de un objeto existente; pero la negación concebida en el grado de la pura negación es solo un ser en el entendimiento, esto es, una posición cognitiva del sujeto. La negación no tiene relevancia objetiva en la contradicción. No-blanco, siendo yuxtapuesto a blanco, es no negro; pero su significado abarca cada ente y no-ente en los que lo blanco es excluido.

Sin embargo, lo uno y lo otro son trascendentales, determinaciones primordiales del objeto y tales que ellos son convertibles con el objeto. Ambos pertenecen a lo que es objetivo. Consecuentemente, no se les aplica a ellos la contradicción”⁴⁶.

⁴⁵ Ver el apartado 3 del capítulo 2 del primer volumen sobre la primera formulación de la negación.

⁴⁶ “Negation as it shows up in contradiction belongs to “subjective logic”. “Non-human” might be said even of an ass, that is, of an existing object; but negation conceived of to the degree of pure negation is only a being in understanding, that is, a cognitive position of the subject. Negation has no objective relevance to contradiction. Non-white, in being juxtaposed to white, is not black; but its meaning encompasses every being and non-being from which white is excepted. However, the one and the other are transcendentals, primordial determinations of the object and as such they are convertible with the object. Both pertain to what is objective. Consequently, the contradictory does not apply to them”. Heidegger, *Duns Scotus’ theory*, I, 1, 44.

Heidegger explora el carácter subjetivo de la negación. Una negación, por ejemplo no-humano, puede ser aplicada a cosas existentes como es el asno. Pero hay un nivel de la negación, la pura negación, que tiene una condición puramente objetiva, es decir, en el nivel del pensamiento. En este nivel de la negación la contradicción no tiene relevancia; por ejemplo, es compatible no-blanco con no-negro, mientras que en la realidad, blanco y negro no son compatibles en el mismo ente. Esto da a estas negaciones, no-blanco y no-negro, un carácter trascendental ya que se convierten con el objeto. Me parece un poco forzado este carácter trascendental de la negación pura, pero este texto no deja de ser un comentario a la posición trascendental de Escoto de la que Heidegger es más bien ajeno. Heidegger trata de sacar provecho del planteamiento trascendental de Escoto, pero parece que no con mucho éxito, aunque estas ideas de Heidegger luego reaparezcan en otros contextos diferentes.

Hay otro texto interesante de Heidegger en el que identifica la determinación con la negación:

“Pensar es determinar, y determinar (*determinatio*) significa *negatio*. El punto, la puntualidad, la negatividad, no debe ser simplemente representado, sino que tiene que ser él mismo pensado, es decir, negado. La negación de lo negativo es la pensabilidad del espacio, es decir, su ser. Si la negación está determinada, negada, entonces está superada en su mera constancia simple. El punto no está ya en la constancia indiferente e indestacada, sino que cuando está puesto para sí mismo, entonces sobresale. Y en concreto sobresale de modo que pone un nuevo ser-fuera-de-sí”⁴⁷.

Nos llama la atención la afirmación que en su día hizo Espinosa, luego repetida por Hegel, y ahora aprovechada de nuevo por Heidegger, quien la aplica a la geometría, precisamente de acuerdo a la definición de punto de Hegel. En este sentido, me parece defectuosa esta aplicación de la negación a la geometría porque esta última se da en el orden de la imaginación, mientras que la negación es una operación intelectual. Desde mi posición no identifico la determinación con la negación, puesto que la abstracción es también una determinación, la determinación directa, mientras que la negación es la determinación de las mononotas, como vimos en su momento en Descartes. Aquí advertimos un cierto descontrol de la negación en Heidegger, quien afina

⁴⁷ Heidegger, M., *Lógica. La pregunta por la verdad*, Alianza Editorial, Madrid 2004, 205. En adelante, Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*.

mejor con la generalización. Hacemos notar que Heidegger no es capaz de descubrir la conexión de la generalización con la negación, aspecto este en el que Polo tiene una posición clara y bien desarrollada en la que coincide.

Otro aspecto interesante es la relación de la negación y del juicio. Nosotros afirmamos que se tratan de dos líneas divergentes.

“Además, si se observa con más atención, la nada se revela como la *negación* del ente. Negación, decir no, decir que no, es el caso contrario de la afirmación. Ambas son las formas básicas del juicio, de la enunciaci3n, del λόγος ἀποφαντικός. En cuanto resultado de la negaci3n, la nada tiene un origen «l3gico». El hombre necesita, por cierto, de la «l3gica» para pensar de manera correcta y ordenada, pero lo que s3lo se piensa no por ello es necesariamente, es decir, no aparece en la realidad como algo real. La nada que proviene de la negaci3n, del decir no, es una mera *construcci3n* del pensamiento, lo m3s abstracto de lo abstracto”⁴⁸.

Heidegger relaciona la afirmaci3n con la negaci3n por oposici3n, y luego las califica ambas como ‘dos formas b3sicas del juicio’; de lo que llevamos visto en Heidegger, creo que es este el error de mayor envergadura que ha cometido. Es una tentaci3n f3cil asimilar la negaci3n a la afirmaci3n (como actos opuestos), pero hemos de advertir que se tratan de dos l3neas diversas, la de la negaci3n en el plano del pensamiento, y la de la afirmaci3n en el plano de la realidad. Rectificar3a la tesis de Heidegger diciendo que el juicio negativo, ‘el gato es no blanco’ es tan afirmaci3n como el juicio positivo, ‘el gato es negro’. El juicio es en ambos casos una afirmaci3n del tipo ‘el gato es ...’. No obstante, prefiero no extenderme m3s sobre la negaci3n en los juicios porque ello requerir3a una mayor profundizaci3n en la l3nea racional, por lo menos en el concepto y en el juicio, operaciones que solo han sido simplemente descritas en esta investigaci3n⁴⁹. En este texto de Heidegger es interesante mostrar su concepto l3gico de nada como la negaci3n del ente. En este caso, la nada es una construcci3n del pensamiento, tal vez al mismo nivel en el que Hegel pens3 la nada al oponerla al ser en su *L3gica*. Respecto a la nada, la cuesti3n delicada es si hay una nada en el plano real, es decir metaf3sicamente hablando.

⁴⁸ Heidegger, *Nietzsche II*, 5, 49.

⁴⁹ Algo se puede ver en el apartado 2.2 del cap3tulo 2 sobre la v3a de la raz3n y en el apartado 2.3 del cap3tulo 3 sobre la doctrina del cambio, ambos en el primer volumen.

La nada lógica como tal no plantea las dificultades que surgen desde la nada metafísica.

Otra confusión se da en el siguiente texto: “De este modo obtenemos las tres partes principales de la lógica: doctrina del concepto, del juicio y del razonamiento. Aristóteles ha tratado de estos tres elementos fundamentales, sin que se hubiera propuesto erigir una disciplina. Esto ocurrió sólo más tarde, en la elaboración escolástica de la filosofía de Aristóteles”⁵⁰. Aquí, antes que la confusión, queremos destacar la división tripartita del concepto, juicio y razonamiento, tomada de Aristóteles y de la filosofía escolástica, que nosotros hemos tomado de Polo y hemos usado de guía para el desarrollo de esta investigación. La confusión es ver este reparto solo en su vertiente lógica en la que no se destacaría frente a la generalización. En este punto hemos de decir que hay lógica tanto en la línea racional como en la línea generalizante, y que desde este punto de vista ambas líneas se acercan ya que son consideradas las dos en el orden del pensamiento. Pero si se pensara que solo es posible el planteamiento lógico de ambas líneas se perdería el carácter real de la vía racional que lo distingue netamente de la generalización. En la línea de la distinción entre ambos planos está este otro texto sacado de su investigación en Escoto:

“La misma relación análoga sobresale en el dominio de los accidentes entre los cuales hay uno tal que puede llegar a ser un accidente “por sí mismo”, la cantidad, mientras que los otros son capaces de inherir en la sustancia solo a través de ese.

Por ello, el orden en el dominio de lo real no es la generalización acorde a los géneros puros: una generalización en la que cada uno de los “supuestos” tiene el significado de un género en un sentido equivalente. Tal es el caso, por ejemplo, en las sistematizaciones de la Zoología y de la Botánica”⁵¹.

⁵⁰ Heidegger, M., *Principios metafísicos de la lógica*. Editorial Síntesis, Madrid 2009, 35-36. En adelante, Heidegger, *Principios metafísicos de la lógica*.

⁵¹ “The same analogous relationship protrudes into the domain of accidents among which there is one which is such that it can become an accident “for itself”, quantity, whereas the others are able to inhere in substance through it only. Thus order in the domain of the real is not that of generalization in accord with pure genera: a generalization in which each of the “supposits” has the meaning of genus in an equivalent sense. Such is the case, for example, in the systematizations of Zoology and Botany”. Heidegger, *Duns Scotus’ theory*, I, 1, 78.

Ahora en este texto vemos que Heidegger distingue el conocimiento de los accidentes que se articulan especialmente a través del accidente cantidad por el que inhieren en la sustancia. Esta vía del conocimiento de los accidentes, la vía racional para nosotros, es advertida por Heidegger como diferente a la vía generalizante. Esta distinción de vías ya fue descubierta por Santo Tomás, aunque con ciertas oscuridades, por Escoto de quien la toma Heidegger y por otros, y también por Polo quien lo ha elaborado en una teoría cognoscitiva basada en las operaciones del conocer y sus ámbitos de conocimiento. Este último aspecto que estamos poniendo de relieve también es manifiesto en este otro texto: “Pero eso no implica que el método de la generalización sea el único para la presentación de la variedad heterogénea, como si lo individual fuera posible ser obtenido en el pensamiento a través de la mera combinación de conceptos generales”⁵². Heidegger afirma, cosa que Polo también hace, que lo individual nunca puede ser formado como una combinación de objetos generales, o de mononotas. De alguna manera, con confusiones y sin ellas, Heidegger entrevé la diferencia de lo real y de lo pensado, la cual también es afirmada por otros autores. Ha sido y es un objetivo de nuestra investigación poner en evidencia, hasta el punto al que podamos llegar por las limitaciones que nos hemos impuesto, la radical diferencia entre la línea mental de la generalización y la línea real de la razón. Heidegger, como otros anteriormente, vislumbra esta diferencia pero no es capaz de tematizarla correctamente.

2.3 La igualdad

Estrechamente unida a la generalización se encuentra la igualdad. Heidegger hace algunas consideraciones sobre la igualdad y el análisis del ser igual de las cosas:

“Decimos que la coloración —o, simplemente, estas cosas coloreadas— son iguales. Atendiendo a las dos cosas iguales, de momento —y en la mayoría de los casos, permanentemente— pasamos por alto la igualdad. No prestamos atención a que sólo podemos considerar esas dos cosas coloreadas *como* iguales, sólo podemos examinarlas respecto de si son iguales o diferentes, si ya «sabemos» lo que quiere decir igualdad. Si

⁵² “But that does not imply that the method of generalization is the only one for the presentation of the heterogeneous manifoldness, as if the individual were able to be obtained in thought through mere combination of general concepts”. Heidegger, *Duns Scotus’ theory*, II, 2, 184.

suponemos por un momento con total seriedad que la «igualdad», el ser igual, no nos fuera en absoluto «representado» (es decir «conocido»), entonces *quizás* podríamos seguir viendo verde, amarillo o rojo, pero jamás podríamos tomar conocimiento de colores *iguales* o diferentes. La igualdad, el ser igual, se nos debe manifestar previamente para que, a la luz de la igualdad, podamos percibir algo así como «entes iguales»⁵³.

Ante todo, la igualdad es propuesta en el plano sensible. Los ejemplos dados son los colores. La vista parece el sentido mejor dotado para la comparación, aunque se pueda comparar desde cualquier sentido. Heidegger señala la necesidad de conocer el ‘ser igual’ para que se pueda reconocer la igualdad. En nuestro caso, más que tener la idea de la igualdad, hace falta un acto comparador que busque el ajuste entre las imágenes. Se puede realizar esta comparación aunque no se tenga conciencia de lo que es la igualdad. Heidegger además advierte la necesidad de la diferencia para que tenga lugar la igualdad: “Toda igualdad, y sobre todo la igualdad de la *ὁμολογία*, se funda en una diferencia. Sólo lo diverso puede ser igual. Lo diverso sólo es igual en virtud de su referencia a lo mismo. En ésta y en su mismidad se apoya la diversidad de lo diverso y la igualdad de lo igual. Aquí es válida una proposición aún prácticamente impensada, que ahora requiere ser pronunciada porque pertenece a la “lógica” bien entendida: cuanto más originaria la mismidad de lo mismo, tanto más esencialmente la diversidad está en una igualdad, tanto más íntima es la igualdad de lo igual”⁵⁴. Esta diferencia de la que habla Heidegger para que tenga lugar la igualdad es una de las tesis principales de nuestra investigación por la que afirmamos la necesidad de los abstractos para poder obtener los objetos generales. La generalización es una cierta homogeneización a partir de unas diferencias iniciales. Por ello, dicha homogeneización puede ser vista nuevamente como diferencia, por ejemplo, como diferencia específica. Al final hay una sentencia de Heidegger sobre lo más o menos originario de la igualdad que no acepto, en cuanto que la igualdad se da o no se da, o puede ser mayor o menor, pero siempre según las imágenes que se estén comparando sin buscar una mayor identidad según una comparación, la mismidad, extrínseca a las imágenes sensibles. Hay otro texto en el que Heidegger afirma la necesidad de una abstracción previa a la igualdad:

⁵³ Heidegger, *Nietzsche II*, 5, 174.

⁵⁴ Heidegger, *Heráclito*, 4, 275.

“Se dice: las cosas iguales están *dadas* antes que la igualdad y el ser igual. Estos últimos tenemos que hacer que se nos den sólo por medio de una reflexión especial. A la igualdad sólo la podemos «abstraer» con posterioridad a partir de las cosas iguales previamente percibidas. Pero esta acreditada explicación se queda en la superficie. No es posible aclarar suficientemente el estado de cosas hasta tanto no se lo traslade a un sólido entorno cuestionante. Efectivamente, con el mismo derecho, o incluso con mayor derecho, podemos también decir lo contrario: la igualdad y el ser igual en general nos son previamente «dados», y sólo a la luz de este darse podemos preguntar si dos cosas son iguales bajo tal o cual respecto”⁵⁵.

Pienso que es indudable la necesidad de una percepción previa, la abstracción, para obtener la igualdad (generalización), cosa que Heidegger califica de superficial en lo que se refiere al orden de los conceptos, y no acepto la necesidad de la noción de ‘ser igual’ para lograr la igualdad, porque eso ya lo aporta el propio acto de generalizar. Otra cosa diferente, que es el nivel en el que Heidegger se mueve, es alcanzar la conciencia de la igualdad. Para ello se requiere de un nuevo acto iluminante que se fije en lo específico de la comparación.

La igualdad también es analizada por Heidegger desde el principio de identidad:

“Según una fórmula usual, el principio de identidad reza así: $A = A$. Se considera este principio como la suprema ley del pensar. (...). (...).

¿Qué dice la fórmula $A = A$ con la que se suele presentar el principio de identidad? La fórmula menciona la igualdad de A y A. Para una igualdad se requieren al menos dos términos. Un A es igual a otro. (...). Cuando alguien dice siempre lo mismo, por ejemplo, la planta es la planta, se está expresando en una tautología. Para que algo pueda ser lo mismo, basta en cada caso un término. No precisa de un segundo término como ocurre con la igualdad.

La fórmula $A = A$ habla de igualdad. No nombra a A como lo mismo. Por consiguiente, la fórmula usual del principio de identidad encubre lo

⁵⁵ Heidegger, *Nietzsche II*, 5, 175.

que quiere decir el principio: A es A, esto es, cada A es él mismo lo mismo”⁵⁶.

La consideración de la identidad como la ley suprema del pensar fue propuesta por Fichte y analizada desde nuestra posición⁵⁷. En nuestro caso, ahora ya sabemos que no es esencial la identidad para pensar porque es parte de la generalización, el cual es un acto más de conocer entre otros. Heidegger dice que para analizar la igualdad los términos tienen que ser distintos, es decir, $A \neq A$, lo cual no deja de ser extraño. Esta extrañeza induce a la introducción de la mismidad, es decir, A es lo mismo que A puesto que la mismidad no requiere más que un único término. Esto también es considerado en este otro texto: “El ser igual presencia [*west..an*] ya en lo desoculto, la igualdad «es», antes de que en nuestra percepción captemos expresamente, observemos y hasta pensemos las cosas iguales como iguales. En nuestro relacionarnos con cosas iguales, el ser igual ya ha entrado previamente en la visión. El ser igual, en cuanto ser, es decir, en cuanto presencia en lo desoculto, es lo que está esencialmente en la visión, de manera tal que sólo él lleva consigo y mantiene abierta la «visión» y lo «abierto», concediendo la visibilidad de los entes iguales”⁵⁸. La igualdad es claramente ligada a la presencia mental y a la mismidad. Nosotros ya planteamos en el capítulo 2 que la mismidad es un rasgo de la presencia mental⁵⁹. Esto es algo que Polo afirma respecto al pensamiento: lo pensado es lo mismo que lo pensado. La mismidad no coincide con la igualdad porque la igualdad requiere la comparación, es decir, un nuevo acto que nos sacaría de la mismidad del acto de conocer previo. Heidegger detecta la diferencia de la igualdad y de la mismidad (por la necesidad de dos términos o solo de uno), pero tiende luego a unificarlos en la presencia de lo abierto. La igualdad no es equivalente a la presencia (aunque como acto de pensar se da en la presencia) y por ello la igualdad no se da en todos los actos de pensar, sino solo en las operaciones generales. Lo que es propio de todos los actos cognoscitivos es la mismidad: siempre se da que lo pensado es lo mismo que lo pensado.

En cualquier caso, no hemos detectado ninguna novedad relevante en Heidegger acerca de la igualdad. Vemos que lo posiciona correctamente en sus

⁵⁶ Heidegger, M., *Identidad y diferencia*. Anrothopos, Madrid 1988, 61-63.

⁵⁷ Ver el apartado 2.2 del capítulo 7 del primer volumen sobre la identidad.

⁵⁸ Heidegger, *Nietzsche II*, 5, 177.

⁵⁹ Ver el apartado 2.1 del capítulo 2 del primer volumen sobre el hábito abstractivo.

elementos más importantes, aunque luego lo aproxima a la mismidad, lo cual implica un cierto descolocamiento de la igualdad en la presencia mental como si se tratara de un rasgo propio del pensamiento, cuando solo se trata de un rasgo de una operación cognoscitiva. En el fondo, señalamos que Heidegger no ha conectado la igualdad con la generalización. Este es el defecto más importante respecto a la generalización. Su falta de caracterización de la generalización hace que proponga la igualdad como un rasgo del pensamiento en general, algo en lo que nosotros no estamos de acuerdo.

2.4 La intencionalidad

La cuestión de la intencionalidad no es fácil en Heidegger. Por una parte, está prácticamente inexistente en casi toda su obra, como por ejemplo en *Ser y tiempo*, mientras que hay un estudio extenso en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. ¿Está Heidegger a favor de la intencionalidad? En principio sí como vamos a ver a continuación, pero no se ve claro el peso que pueda tener en su pensamiento considerado globalmente porque la atención que Heidegger dedica a la intencionalidad explícitamente es muy escasa a lo largo de su obra que hemos analizado, con la excepción de este extenso estudio.

Empezamos con un texto en el que Heidegger se remonta a la intencionalidad en Brentano, que a su vez le remite a Santo Tomás y a Suárez:

“Los comportamientos tienen la estructura del dirigirse-a, del estar dirigidos-a. Tomando en préstamo un término de la escolástica, la fenomenología designa esta estructura como *intencionalidad*. (...). En cambio, es cierto que Franz Brentano en su *Psicología desde el punto de vista empírico* (1874), muy influido por la escolástica, ante todo por Tomás y Suárez, subrayó, con nitidez, la intencionalidad y dijo que la totalidad de las vivencias psíquicas podrían y deberían ser clasificadas teniendo en cuenta esta estructura, o sea, el modo de dirigirse a algo. (...). Husserl, influido por Brentano, fue quien, por primera vez, esclareció, en las *Investigaciones lógicas*, la esencia de la intencionalidad y profundizó su aclaración en las *Ideas*. Sin embargo, hay que decir que este misterioso fenómeno de la intencionalidad está muy lejos de haber sido comprendido filosóficamente de manera suficiente”⁶⁰.

⁶⁰ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 1^a, 1, 9 b), 87 (EO 80-81).

Heidegger propone brevemente el paso de la intencionalidad a lo largo de la filosofía y afirma que Husserl es el primero que aclaró esta cuestión para, a continuación, decir que no es suficiente con lo que sabemos hasta ahora de esta noción. No obstante, da una primera descripción de la intencionalidad como una estructura del ‘dirigirse a’, y añade que es una parte de la vivencia psíquica.

A renglón seguido del anterior texto, Heidegger da una descripción de la intencionalidad en unos términos similares a los nuestros:

“(…), puede esclarecerse, inicialmente, el concepto de la intencionalidad de la siguiente forma: todo comportamiento es un comportarse respecto-de, la percepción es percepción-de. En sentido estricto, designamos este comportamiento respecto-de como el *intendere* o como la *intentio*. Todo comportamiento respecto-de y todo estar dirigido-a tiene su específico *qué respecto del que se comporta* y su *qué hacia el que está dirigido*. Designamos como *intentum* este qué, que pertenece a la *intentio*, respecto del cual es el comportamiento, el qué al que está dirigido. La intencionalidad abarca ambos momentos, la *intentio* y el *intentum*, en su hasta ahora oscura unidad. Ambos momentos son diferentes en cada comportamiento. Justamente la diferencia de la *intentio* o del *intentum* constituye la diferencia de los modos de comportarse. Éstos son distintos en referencia a su intencionalidad característica en cada caso”⁶¹.

La intencionalidad es ‘tender a’ o ‘estar dirigido a’ repitiendo la expresión del anterior texto. En la intencionalidad, Heidegger detecta dos elementos, la *intentio* y el *intentum*, es decir, la intención que es el comportamiento respecto del qué, y lo intentado que es el qué hacia el que se dirige la intención. No me parece muy adecuada esta terminología porque usa el mismo término de intención para la estructura global (intencionalidad) y para el comportamiento (intención), y favorece más la confusión que su aclaración. Una primera diferencia de nuestro planteamiento con respecto al de Heidegger es que él habla de la intención como comportamiento. En este punto, Heidegger sigue a Husserl en quien vimos que hablaba de las diferentes actitudes ante un mismo contenido. Nosotros, sin embargo, preferimos hablar de la intencionalidad sin referirla a diferentes actitudes como pueden ser el amor o el odio. En nuestro

⁶¹ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 1^a, 1, 9 b), 87-88 (EO 81-82).

caso estamos centrados en los actos cognoscitivos. Queremos distinguir los diferentes tipos de intencionalidad dentro de los actos cognoscitivos. Referir la intencionalidad a otras instancias, como puede ser la voluntad, complica demasiado la cuestión, la cual tiende a ser enfocada de una manera general. Con esto no quiero decir que no haya una intencionalidad de la voluntad, solo que no debe mezclarse con la intencionalidad cognoscitiva porque hay un grave riesgo de perder ambas (el problema se acentúa si tenemos en cuenta más comportamientos como el amor o el odio). Esta confusión está latente en este otro texto: “A la intencionalidad de la percepción pertenece no sólo la *intentio* y el *intentum*, sino además *la comprensión del modo de ser de aquello a lo que se tiende en el intentum*”⁶². Si antes teníamos la intencionalidad la *intentio* y el *intentum*, ahora hemos de añadir la comprensión ‘del modo de ser a lo que se tiende’. Desde mi postura se me hace difícil entender una comprensión previa a la propia intencionalidad, y este último elemento complica entender la sencillez de la intencionalidad. En otra línea hay un texto en el que se relaciona la intencionalidad con el éxtasis: “La percepción como comportamiento intencional con el sentido de dirección mencionado es un modo señalado de presentificar algo. El *éxtasis del presente es el fundamento para la transcendencia específicamente intencional de la percepción de lo subsistente*”⁶³. Desde luego es clara la conexión entre la percepción y la intencionalidad. El conocimiento abstractivo, con mediación de imagen, es intencional. Ahora bien, ¿qué significa el éxtasis respecto de la intencionalidad? Si significa que no es algo físico, estamos totalmente de acuerdo. Si tiene otro significado, esto requiere una explicación porque el éxtasis es un término más religioso que filosófico. En cualquier caso, Heidegger afirma la importancia de la intencionalidad en lo psíquico: “El carácter fundamental de lo psíquico es la intencionalidad: con ello queda dicho que lo psíquico en sí mismo es algo así como una relación de lo real con lo ideal, si es que por una vez queremos admitir esta formulación”⁶⁴. ¿Esto implica que la intencionalidad se mueve en el plano de la imaginación? No lo parece según lo que hemos expuesto hasta ahora. Por nuestra parte, creemos que es mejor afirmar el papel primordial de la intencionalidad en el

⁶² Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 1^a, 1, 9 c), 102 (EO 100-101).

⁶³ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 2^a, 1, 21 b), 375 (EO 448).

⁶⁴ Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*, 86.

conocimiento más que en lo psíquico; es decir, la intencionalidad se ejerce en un plano superior al psicológico.

2.4.1 La estructura del sujeto y la intencionalidad

En el tema de la intencionalidad surgen algunas cuestiones que tienen cierta relevancia. Una de ellas es la capacidad de relación de la intencionalidad con la realidad física. Otra es la conexión de la intencionalidad con el sujeto que conoce. Comenzamos por esta segunda cuestión para dejar la primera para el siguiente apartado.

La relación de la intencionalidad con el sujeto no deja de ser el estatuto metafísico de la intencionalidad, o su lugar dentro de lo que es el individuo.

“Que la percepción tenga carácter intencional significa, primero: el percibir, su *intentio*, se refiere a lo percibido, *intentum*. Percibo allí la ventana. Hablemos brevemente de la relación de la percepción con el objeto. ¿Cómo se caracteriza de forma natural esta relación? El objeto de la percepción es la ventana, allí. (...). Por consiguiente, con la percepción que ahora subsiste de la ventana, se crea una relación subsistente entre dos entes: el objeto subsistente y el sujeto subsistente. (...). Elimino uno de los dos miembros de la relación, por ejemplo, el sujeto, entonces la relación tampoco subsiste ya”⁶⁵.

Heidegger expone en este texto la problemática del conocimiento desde el punto de vista clásico de su comprensión como una relación entre un sujeto y un objeto. Parece evidente que la eliminación de alguno de estos elementos hace imposible el conocimiento. Entonces, ¿es la intencionalidad esta relación entre el sujeto y el objeto? Parece que no cabe otra interpretación posible, sin embargo, también encontramos en Heidegger algunos planteamientos diferentes: “Por el contrario, hemos de ver que la relación intencional no surge sólo cuando se añade un objeto a un sujeto, como, por ejemplo, una distancia entre dos cuerpos subsistentes que sólo surge y subsiste cuando un cuerpo subsistente se añade a otro. La relación intencional con el objeto no le incumbe al sujeto sólo con y mediante la subsistencia del objeto, sino que el sujeto, en sí mismo, está estructurado intencionalmente. En tanto que sujeto está dirigido a...”⁶⁶. Heidegger quiere poner en este texto una separación entre lo que es la

⁶⁵ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 1ª, 1, 9 b), 88-89 (EO 83).

⁶⁶ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 1ª, 1, 9 b), 89 (EO 84).

relación intencional y la relación que pueda haber entre dos cuerpos físicos. Esto le lleva a hacer una afirmación arriesgada: ‘el sujeto está estructurado intencionalmente’. Desde nuestro punto de vista, esto no es acertado porque el sujeto no es la intencionalidad, al menos la intencionalidad cognoscitiva no constituye al sujeto. En esta misma dirección, Heidegger añade: “El resultado de la clarificación anterior fue que la intencionalidad no era una relación objetiva subsistente entre dos entes subsistentes, sino que era, en tanto que carácter de relación del comportarse, una determinación del sujeto. Los comportamientos son del yo. Se les suele denominar también vivencias del sujeto. Las vivencias son intencionales y pertenecen, por ello, al yo, o, como se dice de forma erudita, son immanentes al sujeto, pertenecen a la esfera subjetiva”⁶⁷. La intencionalidad es vista, en este caso, como un comportamiento del yo, y llega a ser descrita como una vivencia y como una determinación del yo. Describir la intencionalidad como una vivencia no plantea problemas salvo que vivencia es un término que engloba muchos significados, y tampoco creo que (la intencionalidad) deba equipararse a comportamiento, como hemos dicho antes en este apartado. Estoy más en desacuerdo en que diga que la intencionalidad es una determinación del yo. La intencionalidad, más que determinar al yo, apunta a las determinaciones sin determinar al yo. No por ver un gato me convierto en gato. En el conocimiento, la intencionalidad ilumina lo conocido sin afectar al yo, dejando al yo independiente respecto de lo conocido. Heidegger, sin embargo, hace de la intencionalidad algo esencial del sujeto: “Partiendo del concepto de sujeto, no se puede decidir nada sobre la intencionalidad porque la intencionalidad es la estructura esencial, aunque no la más original, del sujeto mismo”⁶⁸. La intencionalidad es ‘la estructura esencial, aunque no la más original del sujeto’. De esta afirmación no acepto tanto que la intencionalidad sea esencial en el sujeto, como que haya una estructura del sujeto. El término ‘estructura’ es excesivamente general para utilizarlo para cualquier tipo de individuo vivo. El hombre, o cualquier ser vivo no es según una estructura. No digo tanto que no se pueda hablar de estructura, sino que el término estructura es una noción inadecuada para entender la vida, tal como dijimos en Dilthey. El hombre no es según una estructura. Tal vez se pueda objetar que Heidegger no tenga en mente la noción general de estructura y probablemente no le falte

⁶⁷ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 1^a, 1, 9 b), 91 (EO 86).

⁶⁸ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 1^a, 1, 9 b), 95 (EO 92).

razón. De hecho, el siguiente texto va en una línea muy diferente: “Si el referirse-a, que es lo que quiere decir la expresión intencionalidad, se comprende correctamente, entonces no puede ser tomado como un carácter del representar, un representar que, por su parte, quedaría dentro de lo psíquico, como podría parecer de acuerdo con Brentano. (...). Se objeta que entonces desaparecería el problema de la relación de sujeto-objeto. Ciertamente, pero esto es justamente la finalidad del concepto de intencionalidad: dejar a un lado este pseudoproblema”⁶⁹. Ahora Heidegger se posiciona de forma diferente a la de los otros textos que hemos presentado; aquí el aspecto que queremos destacar en este texto es el rechazo de la relación sujeto-objeto. En este caso le damos la razón a Heidegger, de que se trata de un pseudoproblema que trata de resolver la conexión de dos nociones pensadas como son el sujeto y el objeto. De una manera diferente también lo expresa en este otro texto: “El percibir, como algo intencional, cae en tan poca medida en una esfera subjetiva que, en el momento en que comenzamos a hablar de semejante esfera, el percibir la trasciende. (...). El ser-percibido es una estructura sorprendente y misteriosa, puesto que pertenece, en cierto sentido, al objeto, a lo percibido y, sin embargo, no es nada objetivo, y pertenece al Dasein y a su existencia intencional y, sin embargo, no es nada subjetivo”⁷⁰. Heidegger precisa un poco más la posición de la intencionalidad entre el sujeto y el objeto. Ahora la intencionalidad es una especie de puente entre el sujeto y el objeto que pertenece tanto al sujeto como al objeto, aunque no es el objeto ni el sujeto; de ahí el carácter misterioso de la intencionalidad. Sin embargo, no me parece muy correcto este posicionamiento de la intencionalidad ya que esta es una realidad previa al sujeto y al objeto. El problema de la relación sujeto-objeto se resuelve artificialmente con la intencionalidad porque se olvida que la intencionalidad depende del intelecto agente. Desaparecido el intelecto agente, la intencionalidad parece flotar entre el sujeto y el objeto, su estatuto metafísico se hace muy problemático y se recurre al sujeto para paliar esa carencia. Creo que Heidegger ve el problema de la intencionalidad, pero no puede resolverlo por falta de instrumentos teóricos, especialmente del intelecto agente.

⁶⁹ Heidegger, *Principios metafísicos de la lógica*, 157.

⁷⁰ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 1^a, 1, 9 c), 99 (EO 97).

2.4.2 La intencionalidad y la trascendencia

Otra cuestión es la accesibilidad de la intencionalidad a la realidad exterior. En la modernidad, la salida a lo exterior al pensamiento es una de las cuestiones fundamentales ya desde Descartes. Heidegger no es ajeno a esta dificultad y se lo plantea en la misma noción de la intencionalidad:

“Aquello hacia lo que se dirige la percepción es, según su sentido, lo percibido mismo. Se refiere a eso. ¿Qué se encuentra en esta descripción no cegada por teorías? Nada menos que esto: la cuestión de cómo las vivencias intencionales subjetivas se pueden relacionar con algo objetivo subsistente está mal planteada de raíz. Ni puedo ni debo preguntar cómo las vivencias intencionales llegan a algo externo. Ni puedo ni debo preguntar esto porque el comportamiento intencional mismo, como tal, se comporta respecto de algo subsistente. No necesito preguntar cómo las vivencias intencionales inmanentes adquieren contenido trascendente, sino que basta con ver que la intencionalidad no es otra cosa precisamente que aquello en lo que consiste la *trascendencia*. Con esto no se aclara todavía de forma suficiente la intencionalidad y la trascendencia, pero se consigue el planteamiento que es adecuado al contenido propio de lo que se examina porque se deriva de éste”⁷¹.

Es interesante esta cita de Heidegger porque nosotros hemos realizado una afirmación similar: la intencionalidad es propiamente salida hacia lo exterior, y si no se acepta esta tesis, nosotros afirmamos que luego no es posible añadirle la salida a través de una teoría o una demostración. Heidegger es contundente en este aspecto y lo aplaudimos: ‘no puedo ni debo preguntar cómo las vivencias intencionales llegan a lo externo’. La solución es simplemente la intencionalidad cuya esencia es tender a lo distinto de sí mismo, sin que sea una relación que busca salvar la distancia entre un sujeto y un objeto. Al final del texto, Heidegger añade que esta solución es todavía oscura. Es cierto que el ambiente en el que Heidegger se movía era contrario a la intencionalidad y tal vez influyese en su planteamiento, pero hay otros textos en los que hace unas afirmaciones muy tajantes: “Que los comportamientos del Dasein son intencionales quiere decir que, de acuerdo con su naturaleza esencial, el modo de ser de nosotros mismos, el modo de ser del Dasein, es de tal forma que este ente, en la medida en que es, está siempre ya confrontado con algo subsistente.

⁷¹ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 1^a, 1, 9 b), 93 (EO 89).

La idea de un sujeto que tiene vivencias intencionales sólo dentro de su propia esfera y todavía no está fuera, sino encerrado en su cápsula es un absurdo que interpreta erróneamente la estructura ontológica fundamental del ente que somos nosotros mismos⁷². ‘La idea de un sujeto encerrado en sí mismo es absurdo’ e implica un desconocimiento de lo que es el *Dasein*, el cual vive en apertura a las cosas exteriores. La intencionalidad permite esta confrontación de entes subsistentes con el sujeto (también subsistente). Sin embargo, la intencionalidad no es subsistente en sí:

“Primero, ha de decirse, contra la *errónea objetivación* de la intencionalidad, que la intencionalidad no es una relación subsistente entre dos entes subsistentes, sujeto y objeto, sino una estructura, que constituye el carácter de relación del comportarse del *Dasein* como tal. Segundo, en oposición a la errónea *subjetivación* de la intencionalidad, hay que señalar que la estructura intencional de los comportamientos no es algo que sea inmanente a lo que se llama sujeto, y esté necesitada ante todo de transcendencia, sino que la constitución ontológica de los comportamientos del *Dasein* es justamente la *condición ontológica de la posibilidad de toda transcendencia*. La transcendencia y el transcender pertenecen a la naturaleza esencial del ente, que, en virtud de la transcendencia como fundamento, existe como intencional, o sea, que existe en el modo de estar confrontado con lo subsistente. La intencionalidad es la *ratio cognoscendi* de la transcendencia. Ésta es la *ratio essendi* de la intencionalidad en sus diferentes modos⁷³.

Heidegger resume en este texto las observaciones realizadas en los citas anteriores: la intencionalidad no es una realidad subsistente entre entes subsistentes y la intencionalidad implica en sí misma la transcendencia. De hecho, luego afirma el carácter trascendente del *Dasein*, precisamente por su estructura intencional. Heidegger profundiza en este aspecto del *Dasein*:

“Por consiguiente, la existencia de la relación sujeto-objeto, ¿depende del modo de existencia del sujeto? Pero, ¿por qué? ¿se pone ya, con la existencia del *Dasein*, en cada caso, una relación semejante? El sujeto podría, sin duda, rehusar la relación con los objetos. O ¿no puede? Si no, entonces no estriba en el objeto el que exista una relación del sujeto con él, sino, que el *relacionarse pertenece a la constitución del ser del sujeto*

⁷² Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 1^a, 1, 9 b), 94 (EO 90).

⁷³ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 1^a, 1, 9 b), 94-95 (EO 91).

mismo. El relacionarse está implícito en el concepto del sujeto. En sí mismo el sujeto es un ente que se relaciona. Es, pues, necesario, plantear la cuestión sobre el ser del sujeto de tal modo que la determinación esencial de relacionarse, la *intencionalidad*, sea co-pensada en el concepto del sujeto, o sea, que la relación con un objeto no sea algo que se une ocasionalmente al sujeto en virtud de la subsistencia fortuita de un objeto”⁷⁴.

La relación del sujeto con los objetos es necesaria. ‘Relacionarse pertenece a la constitución del ser del sujeto’. Heidegger va entreviendo que la trascendencia está en la misma esencia del sujeto, y que esta relacionabilidad es la propia intencionalidad. Sería lo que ya hemos visto como la estructura intencional del sujeto; pero Heidegger da un paso más frente a la trascendencia entre el sujeto y los objetos:

“Es habitual que, en filosofía, se enseñe que lo trascendente son las cosas, los objetos. Pero lo que es originariamente trascendente, lo que *transciende*, no son las cosas frente al Dasein, sino que lo trascendente, en sentido estricto, es el propio Dasein. La *trascendencia* es una *determinación fundamental de la estructura ontológica del Dasein*. Pertenece a lo existencial [Existenzialität] de la existencia. La trascendencia es un concepto existencial [existenzial]. Se mostrará que la intencionalidad se funda en la trascendencia del Dasein y únicamente es posible en virtud de ese fundamento. Mientras que, a la inversa, la trascendencia no se puede explicar mediante la intencionalidad”⁷⁵.

Ahora lo trascendente no son las cosas sino el *Dasein*. Heidegger llega a decir algo que a nosotros nos suena raro: ‘las cosas no son trascendentes, sino el *Dasein*’. Esta afirmación está próxima a un idealismo, posición en la que Heidegger no se sitúa, pero que bordea en algunas ocasiones: desde luego, si la trascendencia la aporta el sujeto, es un existencial, entonces la realidad de las cosas es conocida en el propio *Dasein*. Heidegger llega a decir que la trascendencia depende del *Dasein*, no de la intencionalidad. Esto se confirma en este otro texto: “La caracterización de ser-en-el-mundo como una estructura fundamental del Dasein pone en claro que todo comportarse respecto del ente intramundano, o sea, lo que hemos llamado hasta ahora el comportamiento intencional respecto del ente, se funda en la constitución fundamental del ser-

⁷⁴ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 1ª, 3, 15 a), 199 (EO 223-224).

⁷⁵ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 1ª, 3, 15 c), 204 (EO 230).

en-el-mundo. La intencionalidad presupone la trascendencia específica del Dasein, pero la trascendencia no puede ser explicada, a la inversa, a partir del concepto de intencionalidad tal como hasta aquí ha sido concebido usualmente”⁷⁶.

Las palabras de Heidegger son bastante claras: la trascendencia pertenece al *Dasein*, no a la intencionalidad. Es la estructura del *Dasein*, la de ser-en-el-mundo, la que le permite acceder a la realidad mundana fuera de mi mente.

Todo esto viene más o menos resumido en el siguiente texto:

“Lo designado con percepción es un fenómeno cuya estructura está determinada mediante la intencionalidad. La intencionalidad, el referirse a algo, parece ser a simple vista algo trivial. Mas el fenómeno se muestra como algo enigmático tan pronto como reconocemos con claridad que la correcta comprensión de esta estructura ha de evitar dos tergiversaciones corrientes que ni siquiera han sido superadas por la fenomenología (una errada objetivación y una errada subjetivación). La intencionalidad no es una relación subsistente entre un sujeto subsistente y un objeto subsistente, sino una constitución que constituye el carácter de relación del comportamiento del sujeto como tal. En tanto que estructura del comportamiento del sujeto, no es algo inmanente al sujeto, que necesitase posteriormente de una trascendencia, sino la trascendencia y, de este modo, pertenece a la índole esencial del ente que se comporta intencionalmente. La intencionalidad no es algo objetivo ni algo subjetivo en el sentido tradicional”⁷⁷.

Heidegger se está moviendo entre las dos aguas de la objetivación y de la subjetivación en donde posicionar la intencionalidad. Al final vemos que se decanta por la subjetivación. En este punto no estamos de acuerdo con Heidegger. Nosotros no afirmamos que la esencia del sujeto sea intencional, ni que la intencionalidad reciba esa capacidad trascendente del sujeto (algo que Heidegger también sostiene al final de este último texto). En nuestro caso preferimos hablar de la dependencia de la intencionalidad respecto del intelecto agente que no es exactamente el sujeto ni el yo, sino la persona. Ciertamente las cosas que dice Heidegger se acercan a lo que proponemos, pero con sus diferencias. Por ejemplo, no decimos que intelecto agente sea intencional y

⁷⁶ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 1^a, 3, 15 c), 219 (EO 249).

⁷⁷ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 2^a, 1, 21 b), 373 (EO 445-446).

transfiera ese rasgo a la intencionalidad como parece sostener Heidegger con el *Dasein*. El intelecto agente no es intencional, sino superior a la intencionalidad, capaz de hacerla a partir de la imagen adecuada, pero sin convertirse en ella. En la ejecución de la intencionalidad, esta sigue siendo dependiente del intelecto agente en todo momento, es decir, la intencionalidad no se hace autónoma en ningún momento, sin que, por otra parte, el intelecto se haya transformado en la intencionalidad.

2.4.3 La intencionalidad y Kant

Con respecto a la intencionalidad en Heidegger, hay un aspecto que, en principio, debiera haber una cierta confrontación. Se trata de la influencia de Kant respecto de Heidegger. En su momento ya vimos que la postura de Kant es fuertemente contraria a la intencionalidad⁷⁸, sin embargo, Heidegger sigue en no pocos aspectos a Kant en lo relativo al conocimiento y, al mismo tiempo, defiende la intencionalidad. Desde nuestra posición hay una incoherencia bastante manifiesta. Este rechazo de la intencionalidad por parte de Kant es, por otro lado, afirmado por el propio Heidegger: “Kant no se detuvo en las estructuras del orden en cuanto tal: atención, atender, «a qué» del atender, y similares. Y tampoco pudo desarrollar estos análisis porque, como a toda la tradición y en particular medida a Descartes, le faltaba la comprensión de la estructura fundamental de todas estas «representaciones» y conductas: la intencionalidad, merced a la cual la problemática se vuelve por vez primera radicalmente captable, pero también más abarcante y difícil de lo que Kant pudo alcanzar a ver”⁷⁹. Heidegger reconoce la falta de la intencionalidad en Kant, y también de la modernidad en general, desde Descartes, como venimos proponiendo en esta investigación. Heidegger dice con claridad que esta ausencia es un defecto porque entiende que esta capacidad de trascendencia es básica en la estructura del *Dasein*. Sin embargo, en alguna ocasión he encontrado una influencia de Kant que se introduce en la intencionalidad: “La relación que denominamos intencionalidad, es *el carácter a priori de relación* [*Verhöltnischarakter*] que nosotros designamos como comportarse [*Sichverhalten*]⁸⁰. El carácter de *a priori* o de *a posteriori* de una realidad es muy frecuente en Kant, lo cual es

⁷⁸ Esto puede verse en el apartado 1.2.3 del capítulo 7 del primer volumen sobre la síntesis en Kant.

⁷⁹ Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*, 231.

⁸⁰ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 1^a, 1, 9 b), 90 (EO 85).

una división de la realidad clave para desarrollar su posicionamiento cognoscitivo más peculiar. Desde nuestro punto de vista, este carácter de *a priori* de la intencionalidad es incorrecto ya que implica una comprensión negativa de la realidad física, si esta se conoce *a posteriori*, cuando lo cierto es que la realidad física solo puede ser conocida *a posteriori*. En este sentido, nosotros más bien rechazamos la caracterización de *a priori* y de *a posteriori*, aunque reconocemos que la intencionalidad, como dice Heidegger, es previa (*a priori*) y superior a la imagen. Otro texto tiene que ver con la relación de las representaciones con la intencionalidad: “Las representaciones se relacionan, esencialmente, con algo representado, se refieren a ello, pero no en un modo tal que haya que proporcionarles antes esta estructura referencial, sino que la tienen desde la cuna en tanto que representaciones”⁸¹. En este caso, el problema es el rasgo intencional que Heidegger dota a las representaciones en su esencia cuando, para nosotros, las representaciones no pueden ser intencionales⁸². En cualquier caso, tampoco considero que estos textos sean muy significativos en la cuestión de la intencionalidad en Heidegger, y destaco más la afirmación de la falta de la intencionalidad en la filosofía moderna en la que Heidegger está de acuerdo.

De modo global, en todo este apartado, notamos una clara aceptación de la intencionalidad y un buen conocimiento de esta noción. Luego creo que tiene unas limitaciones importantes que proceden de la falta del intelecto agente y de la homogeneización de la intencionalidad a todos los actos del comportamiento humano. Esto hace que no se mejoren las descripciones de la intencionalidad quedándose en lo que ya se sabía, al menos, desde la filosofía medieval, sobre todo en cuanto que la intencionalidad es ‘tender a’. Nosotros usamos una expresión equivalente, la de ‘remitir a’. Pienso que esta es la mejor descripción de la intencionalidad. Heidegger lo ve, pero no se da cuenta de todo el peso que tiene, por lo menos yo no lo he detectado en su obra. Una visión más correcta de la intencionalidad implica advertir los distintos tipos de intencionalidad para los diferentes actos cognoscitivos, e incluso distinguir la intencionalidad del conocimiento de la intencionalidad de la voluntad. Por otra parte, no estamos de acuerdo que el amor sea intencional. El amor, que no la

⁸¹ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 1^a, 1, 9 b), 97 (EO 94).

⁸² Aunque las representaciones no deben ser consideradas como intencionales, sí que admito que las representaciones puedan apuntar a otras representaciones.

voluntad, se da en un plano superior al de la intencionalidad, en el nivel del intelecto agente.

2.5 La articulación del tiempo

La cuestión de la articulación del tiempo no es nueva. Podemos remontarnos a Aristóteles, pero preferimos quedarnos en Husserl, cuestión que ya fue analizada en el anterior capítulo⁸³. Ahí ya vimos la conexión en este punto con Aristóteles a través de Brentano. En Heidegger vamos a ver un planteamiento sobre el tiempo muy parecido al de Husserl en el que cambia algunos rasgos que proceden sobre todo de su intensa investigación por el ser. En *Ser y tiempo*, Heidegger propone una íntima unidad entre el ser y el tiempo: “El tiempo deberá ser sacado a luz y deberá ser concebido genuinamente como el horizonte de toda comprensión del ser y de todo modo de interpretarlo. Para hacer comprensible esto se requiere una *explicación originaria del tiempo como horizonte de la comprensión del ser, a partir de la temporeidad en cuanto ser del Dasein comprensor del ser*”⁸⁴. Esta comprensión del ser en el tiempo sería una de las tesis más importantes de esta obra. Heidegger trata de comprender cómo es la conexión del tiempo con el ser que permitiría el acceso al ser: “(...), llamaremos a la determinación originaria del sentido del ser y de sus caracteres y modos, obtenida a partir del tiempo, determinación *temporaria* [*temporale Bestimmtheit*]. La tarea ontológica fundamental de la interpretación del ser en cuanto tal incluye, pues, el desentrañamiento de la *temporiedad del ser* [*Temporalität des Seins*]”⁸⁵. La determinación del ser surge de la determinación temporaria. Para Heidegger, la interpretación del ser requiere desentrañar lo que él llama la temporariedad del ser. En este marco, Heidegger plantea la articulación del tiempo: “Volviendo venideramente a sí, la resolución se pone en la situación, presentándola. El haber-sido emerge del futuro, de tal manera que el futuro que ha sido (o mejor, que está siendo sido) hace brotar de sí el presente. Este fenómeno que de esta manera es unitario, es decir, como futuro que está siendo sido y que presenta, es lo que nosotros llamamos la *temporeidad*. Sólo en la medida en que el Dasein está determinado por la temporeidad, hace posible para sí mismo el modo propio del poder-estar-

⁸³ Ver el apartado 2.3.5 del capítulo 2 sobre el tiempo en la unificación de la conciencia.

⁸⁴ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 5, 41 (EN 17).

⁸⁵ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 5, 43 (EN 19).

entero que hemos caracterizado como resolución precursora. *La temporeidad se revela como el sentido del cuidado propio*⁸⁶. Heidegger propone la articulación temporal en lo que llama temporeidad⁸⁷, en el que se interconecta el pasado, el presente y el futuro, y luego amplía su descripción con el sentido del cuidado.

Dentro de la articulación del pasado, presente y futuro, cada uno de ellos presenta unos rasgos específicos: “El anticiparse-a-sí se funda en el futuro. El estar-ya-en... acusa en sí el haber sido. El estar-en-medio-de... es posible por la presentación. Después de lo dicho, resulta obviamente impropio entender desde la comprensión vulgar del tiempo el “antes” del “anticiparse” y el “ya”. (...). El “antes” y el “anticiparse” indican ese futuro que, en definitiva hace posible que el Dasein pueda ser de tal manera que *le vaya* su poder-ser. El proyectarse en el “por mor de sí mismo”, proyectarse que se funda en el futuro, es un carácter esencial de la *existencialidad*. *El sentido primario de ésta es el futuro*⁸⁸. En este texto, Heidegger prioriza el carácter esencial del futuro, el cual permite la proyección. Proyectarse es mirar hacia el futuro sin el cual sería absolutamente imposible (la proyección). Esta primacía del futuro es subrayada en este otro texto:

“En la enumeración de los éxtasis hemos nombrado siempre en primer lugar el futuro. Con ello quiere indicarse que el futuro tiene una primacía en la unidad extática de la temporeidad originaria y propia, si bien es cierto que la temporeidad no surge por adición y sucesión de éxtasis, sino que se temporiza siempre en la cooriginariedad de los mismos. Pero, dentro de ésta, los modos de la temporización son diferentes. Y la

⁸⁶ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 65, 343-344 (EN 326).

⁸⁷ Heidegger utiliza dos términos diferentes que en castellano tienen el mismo matiz de temporalidad. “En cambio, traducimos la misma palabra alemana *zeitlich* por “tempóreo”, cuando esa palabra se refiere al sentido del ser del Dasein, es decir, a la temporeidad del Dasein. En ese caso “temporeidad” corresponde a la palabra alemana *Zeitlichkeit*”. Heidegger, *Ser y Tiempo*, 457 (Nota del traductor a la P. 42*). Por otra parte, “Aquí se trata del tiempo del ser mismo y no del tiempo de la existencia humana. El propio Heidegger emplea una palabra diferente para este tiempo del ser: es lo que él llama la *Temporalität des Seins*”. Heidegger, *Ser y Tiempo*, 457 (Nota del traductor a la P. 43*). Por tanto, temporeidad (*zeitlichkeit*) se corresponde con el ser del Dasein, o la existencia, mientras que temporareidad (*temporalität*) se corresponde con el ser. En esta investigación no estamos interesados en mostrar las diferencias entre estas nociones, sino en la articulación del tiempo, la cual está más próxima a la noción de temporeidad.

⁸⁸ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 65, 345 (EN 327).

diferencia consiste en el hecho de que la temporización se puede determinar primariamente desde los distintos éxtasis. La temporeidad originaria y propia se temporiza desde el futuro propio, de tal suerte que, sólo por ser venideramente sida, ella despierta el presente. *El fenómeno primario de la temporeidad originaria y propia es el futuro*. La primacía del futuro variará de acuerdo con la temporización modificada de la temporeidad impropia, pero se manifestará también en el “tiempo” derivado”⁸⁹.

El futuro es lo que tiene una conexión más directa con el éxtasis, es más, el futuro permite el éxtasis. Tal vez deberíamos responder a la anterior pregunta sobre a dónde se va en los éxtasis diciendo que es al futuro. Sin embargo, tampoco parece una respuesta muy convincente, aunque el éxtasis como salida tiene que ir a algún lugar (por supuesto, no necesariamente físico). Heidegger ve en el futuro un rasgo importante del *Dasein*: “Concebido en forma existencial originaria, el comprender es *el proyectante estar vuelto hacia un poder-ser por mor del cual el Dasein existe cada vez*. El comprender abre el poder-ser de cada Dasein, (...). El futuro hace posible, desde el punto de vista ontológico, a un ente que es de tal manera que, comprendiendo, existe en su poder-ser”⁹⁰. Precisamente es el futuro lo que permite al *Dasein* poder ser. El poder ser (lo que sea) del *Dasein* debe darse siempre en el futuro. Por otro lado, está el presente: “En la resolución, el presente no sólo es traído de vuelta desde la dispersión en que se encuentra en medio de aquello que es objeto de inmediata ocupación, sino que es retenido en el futuro y en el haber-sido. Al presente retenido en la temporeidad propia, y que por ende es un *presente propio*, lo llamamos el *instante* [*Augenblick*]. Este término debe entenderse en sentido activo, como éxtasis. Significa la salida fuera de sí, resuelta, pero *retenida* en la resolución, por la que el Dasein sale de sí a lo que en la situación comparece en forma de posibilidades y circunstancias de las que es posible ocuparse”⁹¹. El presente, que Heidegger llama presente propio, es lo que hace posible el instante, es decir lo que entendemos por justo ahora o ya. Este instante también tiene lugar en el éxtasis, que aquí sí es descrito por Heidegger como salida de sí. Esta salida es hacia las posibilidades y circunstancias en las que se puede ocupar el *Dasein*. Aunque se trata una salida plausible, no creo que acabe de explicar lo que Heidegger quiere transmitir con el éxtasis. En cualquier caso,

⁸⁹ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 65, 346 (EN 329).

⁹⁰ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 68, a), 353 (EN 336).

⁹¹ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 68, a), 355 (EN 338).

el presente también hace posible la caída: “Así como el futuro posibilita primariamente el comprender, y el haber-sido posibilita el estado de ánimo, de igual manera el tercer momento estructural constitutivo del cuidado, la *caída*, tiene su sentido existencial en el *presente*”⁹². La caída es un momento estructural en el presente, modo de ser del *Dasein*, que tiene que ver con el cuidado. Con respecto al pasado, vemos que hace posible el estado de ánimo. “El comprender se funda primariamente en el futuro; en cambio, la *disposición afectiva* se temporiza *primariamente* en el haber-sido. El estado de ánimo se temporiza, y esto quiere decir que su éxtasis específico pertenece a un futuro y a un presente, pero de tal modo que el haber-sido modifica los otros éxtasis cooriginarios”⁹³. La disposición afectiva se temporiza en el haber-sido. El estado de ánimo, o la disposición afectiva tienen que ver más con lo vivido que con lo presente o lo futuro. En este texto, Heidegger delimita el éxtasis a cada sector temporal. Los éxtasis son plurales según el pasado, presente y futuro y, en su pluralidad, hay una conexión entre ellos, de tal manera que la vivencia de uno de ellos tiene su repercusión en los otros dos. Vemos que el éxtasis es clave en la temporeidad: “Futuro, haber-sido, presente, muestran los caracteres fenoménicos del “hacia-sí” [”*Auf-sich-zu*”], del “de-vuelta-a” [”*Zurück auf*”] y del “hacer-comparacer-algo” [”*Begegnenlassen von*”]. Los fenómenos del “hacia...”, del “a...”, del “en medio de...” manifiestan la temporeidad como lo *ἐκστατικόν* por excelencia. *Temporeidad es el originario “fuera de sí”, en y por sí mismo*. Por eso, a los fenómenos de futuro, haber-sido y presente ya caracterizados los llamamos *éxtasis* de la temporeidad. La temporeidad no es primero un ente que, luego, sale de sí, sino que su esencia es la temporización en la unidad de los *éxtasis*”⁹⁴. La temporeidad no se puede describir como un ente que tiene diferentes momentos, sino que su esencia es la unidad de los éxtasis en los que se articula. El éxtasis es salir de sí según una dirección, y la temporeidad es la unidad de esas salidas. Esta unidad es más que una unificación, se trata de una interconexión entre los distintos éxtasis como podemos ver en este texto:

“El comprender se funda primariamente en el futuro (adelantarse o estar a la espera). La disposición afectiva se temporiza primariamente en el haber-sido (repeticón u olvido). La caída arraiga tempóreamente de un modo primario en el presente (presentación o instante). Sin embargo, el

⁹² Heidegger, *Ser y Tiempo*, 68, c), 362 (EN 346).

⁹³ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 68, a), 357 (EN 340).

⁹⁴ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 65, 346 (EN 328-329).

comprender es siempre un presente “que está-siendo-sido”. Pero, la disposición afectiva se temporiza como futuro “presentante”. No obstante, el presente “salta fuera” de un futuro que está siendo-sido o está retenido por él. En todo ello se puede ver lo siguiente: *La temporeidad se temporiza enteramente en cada éxtasis, y esto quiere decir que la unidad extática de la correspondiente plena temporización de la temporeidad funda la integridad del todo estructural constituido por la existencia, la fácticidad y la caída, esto es, la unidad de la estructura del cuidado.*

La temporización no significa una “sucesión” de los éxtasis. El futuro *no es posterior* al haber-sido, ni éste *anterior* al presente. La temporeidad se temporiza como futuro que está-siendo-sido y presentante⁹⁵.

El comprender, la disposición afectiva y la caída son rasgos del *Dasein* según el cuidado y una dirección temporal. La actividad propia del *Dasein* es la del cuidado. Según sea esa actividad, el *Dasein* se apoya en una orientación específica de pasado, presente o futuro; no importa en qué dimensión temporal sea el éxtasis, cada uno de ellos también sale a las otras dos dimensiones temporales. El comprender (futuro) también es un presente que es sido. Ahora el éxtasis tiene lugar según una dimensión principal que se comunica a las otras dos dimensiones. Esta comunicación del éxtasis, dice Heidegger, no se da en sucesión, una detrás de otra, sino en simultaneidad. Esta unidad de la temporeidad abre otra noción importante como es la de horizonte: “La unidad de los esquemas horizontales de futuro, haber-sido y presente se funda en la unidad extática de la temporeidad. El horizonte de la temporeidad total determina aquello *respecto de lo cual* el ente que existe fácticamente está esencialmente *abierto*. Con el ex-sistir [*Da-sein*] fáctico queda siempre proyectado en el horizonte del futuro un poder-ser; y en el horizonte del haber-sido queda abierto el “ser ya”; y en el horizonte del presente queda descubierto el objeto de ocupación⁹⁶. La temporeidad, en su unidad extática, es la base del horizonte comprensivo. El horizonte viene a ser el marco referencial que permite la comprensión de lo dado y que nos da una pista para entender mejor la salida del éxtasis: “*La condición tempóreo-existencial de la posibilidad del mundo se encuentra en el hecho de que la temporeidad en cuanto unidad extática tiene algo así como un horizonte*. Los éxtasis no son simplemente salidas de sí mismo hacia..., sino que al éxtasis le pertenece también un “hacia qué” de la salida. A

⁹⁵ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 68, d), 367 (EN 350-351).

⁹⁶ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 69, c), 380 (EN 365).

este “hacia qué” del éxtasis lo llamamos esquema horizontal. El horizonte extático es diferente en cada uno de los tres éxtasis”⁹⁷. Heidegger afirma que la salida de los éxtasis es hacia los contenidos, pero, al mismo tiempo, señala que al éxtasis le pertenece el ‘hacia qué de la salida’ que da lugar a un esquema horizontal. Sin embargo, esta última frase tampoco ayuda a una mejor comprensión del éxtasis: no terminamos de ver claro el significado más concreto que pueda tener el éxtasis, es decir, el lugar de su salida.

La temporeidad también está en la base del conocimiento de la espacialidad: “*Tan sólo en base a la temporeidad extático-horizontal es posible la irrupción del Dasein en el espacio*. El mundo no está-ahí en el espacio; pero éste sólo puede ser descubierto dentro de un mundo”⁹⁸. Esta comprensión del espacio recuerda a Kant, para quien el tiempo, como intuición pura, era la parte subjetiva del espacio. En Heidegger, la conexión no es tan directa porque media entre ellos la noción de mundo; el mundo no se da en el espacio, sino el espacio en el mundo.

Otro tema relacionado con la temporeidad es la temporalidad histórica o cronológica:

“Que a lo interpretado con el “ahora”, “luego” y “entonces” le pertenezca esencialmente la estructura de la databilidad viene a ser la más elemental demostración de que lo interpretado se origina en la temporeidad que se interpreta a sí misma. Diciendo “ahora”, comprendemos también siempre -sin decirlo-, un “*que* [sucede] esto o lo otro...”. ¿Y por qué? Porque el “ahora” interpreta una *presentación* de entes. En el “ahora que...” se da el carácter *extático* del presente. La *databilidad* del “ahora”, “luego” y “entonces” es el *reflejo* de la constitución *extática* de la temporeidad y es, *por ello*, esencial al tiempo mismo expresado. La estructura de la databilidad del “ahora”, “luego” y “entonces” demuestra que estos momentos, *procediendo de la temporeidad, son, ellos mismos, tiempo*. La expresión interpretante del “ahora”, “luego” y “entonces” es la más originaria *indicación del tiempo*”⁹⁹.

Heidegger está aquí hablando del tiempo en un sentido más ordinario por el que decimos que ahora es esta hora, en este día. Esta facultad de datar

⁹⁷ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 69, c), 380 (EN 365).

⁹⁸ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 70, 384 (EN 408).

⁹⁹ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 79, 423 (EN 369).

proviene del carácter extático de la temporeidad, es como su vertiente externa con ese ‘ahora’, ‘luego’ y ‘entonces’. Ahora sí que tiene lugar en la databilidad la sucesión que es ajena al carácter extático de la temporeidad. Esta capacidad de datar tiene, además, una conexión con la dilatación del ahora: “El tiempo está, en sí mismo, distendido y extendido. Todo «ahora», todo «luego» y todo «hace un rato» no tienen siempre sólo una fecha, sino que están en sí mismos extendidos y distendidos: «ahora mientras la lección» «ahora mientras el descanso». No puede puntualizarse ningún ahora ningún momento del tiempo. Todo momento del tiempo está en sí mismo distendido, aunque sea variable el intervalo de su distensión. Entre otras cosas, varía con lo que en cada caso data el ahora”¹⁰⁰. Todo ahora es capaz de extenderse en el tiempo. En esa dilatación no viene puntualizado ningún momento específico: es toda esa extensión como una unidad indiscernible en partes. No obstante, desde esa dilatación se puede hacer una fijación externa desde el ahora que permite la databilidad. Por tanto, la dilatación o expansión del ahora, o del entonces, está fuera de la capacidad de datar que explica el tiempo histórico.

Hay un tercer aspecto, junto al carácter triádico y extático de la temporeidad que conviene poner en relieve, la presencia:

“La unidad extática de la temporeidad, es decir, la unidad del “estar fuera de sí” que tiene lugar en los éxtasis del futuro, del haber-sido y del presente, es la condición de la posibilidad de que haya un ente que existe como su “Ahí”. El ente que lleva el nombre de Dasein está *iluminado*. La luz constitutiva de este “estar iluminado” del Dasein no es una fuerza o fuente óptica de claridad irradiante que de vez en cuando se hiciese presente en este ente. Lo que ilumina esencialmente a este ente, es decir, lo que lo hace “abierto” a la vez que “claro” para sí mismo, ha sido determinado ya antes de toda interpretación “tempórea” como cuidado. En él se funda la plena aperturidad del Ahí. Este estar iluminado del Dasein hace posible la iluminación, aclaración, percepción, “visión” y posesión de cualquier cosa. La luz de este estar iluminado sólo la comprenderemos si, en vez de buscar una fuerza simplemente presente que estuviera implantada en el Dasein, interrogamos la totalidad de su constitución de ser -el cuidado- preguntando por el fundamento unitario de su posibilidad existencial. *La temporeidad extática ilumina originariamente el Ahí*. Ella es el

¹⁰⁰ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 2ª, 1, 19 b), 318 (EO 373).

regulador primario de la posible unidad de todas las estructuras existenciales que conforman la esencia del *Dasein*”¹⁰¹.

Heidegger afirma que la unidad extática de la temporeidad es la condición del ‘Ahí’ del *Dasein*. En este ‘Ahí’ tiene lugar la apertura del *Dasein*, la iluminación, o con términos más usuales, la percepción o la visión. Heidegger propone para el cuidado del *Dasein* o para la unidad extática de la temporeidad un carácter iluminante que a nosotros no nos parece acertado. Heidegger no cuenta con el intelecto agente, noción que está totalmente ausente en la obra que he leído hasta el momento¹⁰², y recurre a los elementos de los que dispone para dotarles de esta capacidad. Lo que pasa es que endosarle la capacidad iluminante a un elemento convierte a ese elemento en el primordial en el conocimiento: para nosotros lo convierte en el intelecto agente con un defecto y es que rebaja el nivel del intelecto agente a un elemento inferior. Nosotros defendemos que el intelecto agente ilumina lo inferior sin mezclarse con ello, es decir, no se convierte en intencionalidad al conocer y tampoco aparece como un contenido (del conocer).

Dejando a un lado el intelecto agente, la iluminación nos devuelve la temporeidad al plano del conocimiento:

“Vimos anteriormente que el presentificar se expresa en el «ahora», es decir, el «ahora» en tanto que tiempo en el que se encuentra el ente, surge de la temporalidad originaria. Puesto que el «ahora» surge siempre a partir del presente, esto significa que el «ahora» proviene del instante. (...). Todo lo que cabe mostrar es que el «ahora» se revela en su estructura completa precisamente cuando el *Dasein*, en tanto que presentificación resuelta, se expresa con el «ahora». El instante es un fenómeno originario de la temporalidad originaria, mientras que el «ahora» sólo es un fenómeno del tiempo derivado. (...).

El presente que pertenece a la temporalidad del *Dasein* no tiene constantemente el carácter del instante, o sea, el *Dasein* no existe constantemente como un *Dasein* resuelto, sino, más bien, está ante todo y la mayor

¹⁰¹ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 69, 366 (EN 350).

¹⁰² Pienso que Heidegger debía conocer el intelecto agente porque es una noción importante en Aristóteles y en la filosofía medieval. Además, Brentano había escrito sobre el intelecto agente en Aristóteles (*La psicología de Aristóteles, con especial atención a la doctrina del entendimiento agente*). Me llama la atención que el propio Brentano no haya hecho uso de esta noción en otras obras que he leído. Lo cierto es que no he visto ninguna traza de esta noción en todos estos autores incluyendo Dilthey y Husserl.

parte de las veces, irresoluto, cerrado a sí mismo en su poder-ser más propio, no determinado primariamente en el modo del proyectar sus posibilidades a partir de su más propio poder-ser. La temporalidad del *Dasein* no se temporaliza continuamente a partir de su propio futuro”¹⁰³.

Heidegger afirma que en el ahora, en el que se basa la temporeidad, tiene lugar la presentificación, es decir, la apertura de lo conocido. Sin embargo, el ‘ahora’ no es la instancia superior. Por encima del ahora está el instante que es el lugar donde tomamos nuestras resoluciones más propias; las resoluciones son aquellas proyecciones que parten del núcleo más íntimo. En el instante, es el futuro lo que se nos abre, lo más superior del *Dasein*, frente al ahora en el que sucede la caída, un nivel inferior. No obstante, es en este ahora donde tiene lugar la presentificación de lo abierto por la percepción. Es importante subrayar la cercanía de la articulación temporal con la presencia de lo abierto en el conocer, algo que ya Heidegger afirma, porque puede pasar desapercibida al separar netamente presente, pasado y futuro temporales de lo presente como conocido. Ahora nos centraremos más en este segundo aspecto.

2.6 La presencia mental

La presencia mental es una de las cuestiones ajenas a la generalización en las que más nos hemos alargado en esta investigación. Dos figuras importantes en este punto son Husserl y Heidegger. El propio Heidegger afirma: “La tesis según la cual todo conocimiento tiende a una “intuición” tiene el sentido tempóreo de que todo conocer es presentación. Quede aquí sin zanjar si acaso toda ciencia y, en especial, todo conocimiento filosófico, aspira a ser una presentación. Husserl usa el término “presentación” para caracterizar la percepción sensible. Cf. *Log. Untersuchungen*, 1ª ed. (1901), tomo II, p. 588 y 620. El análisis *intencional* de la percepción y de la intuición en general no podía menos de sugerir esta caracterización “tempórea” del fenómeno”¹⁰⁴. La presentación o la presencia, tienen una consideración especial en la fenomenología que centra su atención en lo conocido, lo presente, tal como hemos visto en el apartado 2 del capítulo anterior. No obstante, nuestro interés no ha sido tanto por el papel importante en la filosofía de estos dos autores, sino por el papel

¹⁰³ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 2ª, 1, 20 c), 345 (EO 408-409).

¹⁰⁴ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 69, b), 378-379 (EN 363), Nota 1.

relevante en la filosofía de Polo, quien se apoya en ellos para plantear este tema: “Según Husserl, la conciencia es la presentificación, es decir, una organización temporal que supera el fluir del tiempo, la precariedad del instante, en virtud de la retención del pasado. (...). Sin retención no hay protensión; en cuanto hay retención, hay protensión; el futuro se destaca, queda ahí, delante, presente, por cuanto no es necesario que pase por el instante (no hay instante, sino presencia)”¹⁰⁵. Según Polo, la retención es la base de la presencia en Husserl. Respecto a Heidegger, Polo ve la presencia en un concepto diferente a los que hemos visto hasta ahora: “Según Heidegger, la presencia tiene valor articulante y discursivo. Es la noción de *Rede*. La observación de Heidegger es bastante acertada. En efecto, los abstractos requieren la presencia, (...)”¹⁰⁶. Interesante este texto, sobre todo, por esa conformidad de Polo con Heidegger en este punto.

Y, ¿qué es la presencia para Polo? “Un objeto abstracto es siempre un objeto presente. Abstraer es presentar; presentar no es constituir el acto como presentificación, sino presentar intencionalmente”¹⁰⁷. Para Polo, presentar es el modo de dar lo conocido en el pensamiento. Esto es especialmente significativo en la abstracción por ser la primera operación del conocimiento. Aquí queremos hacer notar la dificultad en esta noción por su simplicidad. Polo dice ‘abstraer es presentar’ y nosotros también podemos añadir que ‘generalizar es presentar’. La presencia es la visualización de este presentar o su conciencia. La conciencia que ya nos ha aparecido, sobre todo, en la filosofía moderna toma ahora un rasgo más preciso: es la iluminación de un acto de conocer como, por ejemplo, abstraer. Desde mi análisis veo la continuidad de Polo con estos dos autores, pero también sus diferencias que el mismo Polo señala:

“Según Husserl, la conciencia es temporal, aunque no en términos de fluidez, sino como presentificación. O también, el flujo, la corriente vivencial, es conciencia en tanto que presentificación. La propuesta de Husserl no es válida para el acto de conciencia, pero es aprovechable en tanto que los abstractos son articulaciones del tiempo a cargo de la presencia. La discrepancia con Husserl estriba en que la presencia no pertenece al tiempo, pero como lo articula, la sugerencia dinámica ha de tenerse en cuenta. Tampoco creo que la propuesta de Heidegger sea buena. La

¹⁰⁵ Polo, *CTC II*, 11, 2, 207.

¹⁰⁶ Polo, *CTC II*, 11, 2, 208-209.

¹⁰⁷ Polo, *CTC II*, 11, 2, 209.

pretensión de superar la preeminencia de la presencia respecto del antes y del después, es un modo de notar la intencionalidad de la memoria y de la cogitativa. Sin embargo, establecer la noción de tiempo ék-stático, que se compone con el mutuo remitirse de pasado, presente y futuro, supone que el presente es temporal. Pero el presente de la abstracción no es temporal en modo alguno. El tiempo articulado es el *aunar* pasado y futuro. La presencia mental es la articulación que *aúna*; por eso es un acto, pero también por eso es un nivel superior. En los niveles inferiores no cabe hablar de presencia en sentido estricto.

La tesis que propongo es ésta: la presencia, como estatuto de la intencionalidad misma del abstracto, no pertenece al tiempo; el abstracto es presente en tanto que la presencia articula el tiempo desde «más arriba». La presencia mental es un aunar: no deja que el pasado pase ni que el futuro se extinga porque los articula, y lo lleva a cabo sin confusión de nivel”¹⁰⁸.

Pienso que la diferencia más importante de Polo con respecto a Husserl y Heidegger es un mayor aprovechamiento de la intencionalidad, la cual, aunque conocida y explotada por ambos, no es correctamente aprovechada, lo que da lugar a una insuficiente explicación de la presencia mental. En cualquier caso, continuamos exponiendo la propuesta de Heidegger sobre este punto.

2.6.1 El mundo

Para Heidegger, el mundo está lleno de entes, pero hay un ente peculiar, el *Dasein*, que tiene su forma propia de ser: “Estar-en es, por consiguiente, la expresión existencial formal del ser del Dasein, el cual tiene la constitución esencial del estar-en-el-mundo”¹⁰⁹. Lo propio del *Dasein* es estar en el mundo. Tal vez esto pueda sonar a trivial porque todo lo que hay en el universo está dentro del mundo. Ciertamente, pero no está igualmente en el mundo una piedra que el *Dasein*: “En la medida en que el Dasein se temporiza hay [o es] también un mundo. Temporizándose en virtud de su ser como temporeidad, en razón de la constitución extático-horizontal de esta última, el Dasein está esencialmente “en un mundo””¹¹⁰. El *Dasein*, más que estar en el mundo, tiene un mundo, o está en el mundo según el haber. La piedra no tiene un mundo

¹⁰⁸ Polo, *CTC II*, 11, 3, 211.

¹⁰⁹ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 12, 81 (EN 54).

¹¹⁰ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 69, c), 381 (EN 365).

y su estar no es según un haber. La piedra simplemente yace frente a todo lo que le rodea sin más relación que la física propia de la naturaleza. El *Dasein*, por contra, tiene un mundo: “El decir, hoy tan frecuente, de que “el hombre tiene su mundo circundante” no significará ontológicamente nada mientras este “tener” permanezca indeterminado. Por lo que respecta a su posibilidad, el “tener” está fundado en la constitución existencial del estar-en. Como ente que es esencialmente de esta manera, el *Dasein* puede descubrir en forma explícita el ente que comparece en el mundo circundante, saber de él, disponer de él, tener un “mundo”¹¹¹. Tener un mundo significa ‘saber de él, disponer de él’. El *Dasein* tiene una relación con el mundo más amplia que la que pueda tener una piedra o un animal.

Dentro de los entes, hay unos de más interés por su relación con el *Dasein*: “Nosotros llamaremos al ente que comparece en la ocupación el *útil* [Zeug]. En el trato pueden encontrarse los útiles para escribir, los útiles para coser, los útiles para trabajar [herramientas], los útiles para viajar [vehículos], los útiles para medir. Es necesario determinar el modo de ser de los útiles, y esto habrá de hacerse tomando como hilo conductor la previa delimitación de lo que hace del útil un útil, de la “pragmaticidad” [*Zeughaftigkeit*]¹¹². Los útiles son los entes que están a disposición del *Dasein* ‘según el para algo’: esta máquina es para escribir, este vehículo es para viajar. Para Heidegger, lo propio del útil lo delimita la mano: “El modo de ser del útil en que éste se manifiesta desde él mismo, lo llamamos el *estar a la mano* [*Zuhandenheit*]¹¹³. ‘El modo de ser del útil es estar a la mano’. La mano es lo que marca el para qué de los entes que denominamos útiles. Polo usa este punto de Heidegger para introducir la intencionalidad inteligible: “Lo que acabo de indicar es una aproximación a los primeros compases fenomenológicos que desarrolla Heidegger en *Ser y tiempo* en un intento de comprensión de la realidad del *Dasein*, del existente humano. El ente que somos está referido a lo intramundano entrelazándolo; a ese plexo de referencias Heidegger lo llama mundo (Heidegger dice que el hombre es un «ser-en-el mundo»; yo prefiero decir que «está-en-el mundo»)¹¹⁴. Vemos que Polo hace una buena descripción del útil según Heidegger, que también es bien expuesto en este otro texto: “Heidegger describe el plexo con

¹¹¹ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 12, 84 (EN 57-58).

¹¹² Heidegger, *Ser y Tiempo*, 15, 96 (EN 68).

¹¹³ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 15, 97 (EN 69).

¹¹⁴ Polo, *CTC II*, 2, 1, 48.

claridad. Si empuño, utilizo, un martillo, lo hago en orden a (en alemán *zu*, «para». Gaos lo traduce por una palabra castellana en desuso: «por mor»; es una abreviación de «por amor»). El plexo que entrelaza lo interesante es un sistema de referencias teleológicas. Si yo empuño un martillo es «por mor», «para». ¿Para qué? Para clavar un clavo. A su vez el clavo es «por mor» de hacer una mesa. A su vez, hacer una mesa es «por mor» de su uso¹¹⁵. Este plexo es, según Polo, un indicio de la persona, sin embargo, no es el conocimiento¹¹⁶. “El pensar no es el interés; el interés no es posible sin el pensamiento, pero este último no está en el interés como en su estatuto propio, sino comunicado”¹¹⁷. Esto le lleva a Polo a plantear una noción de mundo diferente a la de Heidegger: “Si el pensamiento no es el interés, la palabra «mundo» no significa únicamente lo interesante. Admite otros sentidos: por ejemplo, mundo como universo. El universo es la totalidad de lo físico en tanto que ordenado. El orden es la causa final extrínseca. El mundo como universo no es el mundo de Heidegger (lo mismo que el Cosmos de Heráclito no es el Todo de Protágoras)”¹¹⁸. Esta noción de mundo, teórica, permite un acceso al objeto mental: “Según mi capacidad teórica estoy ante el mundo como objeto, no ante el mundo según un plexo interesante”¹¹⁹. Polo recurre nuevamente a Husserl para escoger su terminología: “En tanto que susceptible de consideración detenida, llamaré al objeto pensado objetualidad, o pura esencia para emplear la terminología de Husserl”¹²⁰. Vemos que Polo ve en el mundo la noción que le permite introducir la objetualidad: “Resumiendo: cabe dar a la expresión mundo un sentido estrictamente objetivo. En tanto que mundo significa objeto, en tanto que se enfrenta, en tanto que conocer es la correspondencia con su aparecer, esa correspondencia no es la del interés. Si atendemos al objeto pensado, el campo atencional es justamente el objeto mismo. Mundo ahora significa objetualidad. En tanto que el hombre tiene *bíos theoretikós* puede corresponderse con el mundo de una manera puramente objetual”¹²¹.

¹¹⁵ Polo, *CTC II*, 2, 1, 48.

¹¹⁶ “Esto es un indicio de la persona; este indicio no es el conocimiento: lo presupone, pero no es estrictamente el conocimiento”. Polo, *CTC II*, 2, 1, 49.

¹¹⁷ Polo, *CTC II*, 2, 2, 51.

¹¹⁸ Polo, *CTC II*, 2, 3, 57.

¹¹⁹ Polo, *CTC II*, 2, 3, 58.

¹²⁰ Polo, *CTC II*, 2, 3, 59.

¹²¹ Polo, *CTC II*, 2, 3, 59-60.

Heidegger, por su parte, tiene su propia consideración del mundo que no se identifica con la del útil que mostramos anteriormente, el cual es solo una parte del mundo. De hecho, según Heidegger, el mundo no puede ser entendido como un conjunto de entes:

“Sin embargo, el mundo no es la naturaleza y, en general, no es lo subsistente, como tampoco la totalidad de todas las cosas que nos rodean, el entramado de útiles, es el mundo circundante. La naturaleza -incluso si la tomamos en el sentido de cosmos total, como aquello que también denominamos, en el lenguaje ordinario, universo-, todos los entes tomados juntos, animales, plantas y hasta hombres, tampoco son el mundo, desde el punto de vista filosófico. Lo que llamamos el universo no es, como ninguna otra cosa, ya sea importante ya sea insignificante, el mundo. (...). El mundo no es algo ulterior que calculamos como resultado de la suma de todos los entes. El mundo no es posterior, sino previo, en el estricto sentido de la palabra. Previo es lo que está develado y es entendido ya desde el comienzo en todo *Dasein* existente, antes de todo captar este o aquel ente; es previo en tanto en cuanto está siempre ya develado, ante nosotros. El mundo, en tanto que es lo ya previamente develado, es algo con lo que no nos ocupamos, algo que no aprehendemos, algo que, por el contrario, es tan comprensible de suyo que nos olvidamos totalmente de ello. El mundo es lo que está ya de antemano develado y es desde donde volvemos al ente con el que tenemos que tratar y con el que nos confrontamos. Podemos encontrar el ente intramundano sólo porque, en tanto que existentes, estamos ya en un mundo”¹²².

Heidegger deja claro que el mundo no puede ser identificado con la naturaleza ni nada equivalente porque es previo a todo ello. Lo importante en la noción de mundo es que se encuentra previamente en el *Dasein* antes de que este salga hacia lo físico, y es lo que hace que todo lo que nos encontremos exteriormente nos parezca natural ‘en el mundo’. El mundo, en esta dirección, es algo subjetivo:

“El mundo es algo «subjetivo», en consecuencia, esto presupone que determinamos la subjetividad con relación al fenómeno del mundo. Decir que el mundo es subjetivo significa que pertenece al *Dasein* en la medida en que este ente es en el modo de ser-en-el-mundo. El mundo es algo que, por así decir, el «sujeto» proyecta hacia afuera desde dentro de sí. Pero

¹²² Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 1ª, 3, 15 c), 208 (EO 235).

¿nos está permitido hablar aquí de un dentro y de un fuera? ¿Qué puede querer decir esta proyección? Evidentemente no quiere decir que el mundo sea un pedazo de mí mismo en el sentido de algo que esté en mí como una cosa subsistente está en otra ni que yo proyecte el mundo fuera de esta cosa sujeto para capturar, de este modo, todas las otras cosas. Quiere decir que el *Dasein* mismo está, como tal, ya proyectado. En la medida en que el *Dasein* existe, con su ser, un mundo está ya proyectado ante él [*ist ihm vorgeworfen*]. Existir significa, entre otras cosas, proyectar delante de sí un mundo, de tal manera que con el estar proyectado [*Geworfenheit*] propio de lo proyectado, o sea, con la existencia fáctica de un *Dasein*, se descubra en cada caso también ya algo subsistente”¹²³.

El mundo no es nada objetivo, sino algo que pone el *Dasein*, más bien que proyecta, o en el que se proyecta el propio *Dasein*. El existir del *Dasein* incluye su proyección hacia el exterior donde encuentra los entes subsistentes. “El mundo es sólo si existe un *Dasein* y en la medida en que exista. La naturaleza puede ser también incluso aunque no exista ningún *Dasein*. La estructura de ser-en-el-mundo pone de manifiesto la esencial peculiaridad del *Dasein*, que proyecta un mundo, no después y ocasionalmente, sino de tal modo que lo proyectado del mundo pertenece al ser del *Dasein*. En este proyecto, el *Dasein* siempre se ha puesto ya fuera de sí, *ex-sistere*, *es en* un mundo. Por consiguiente, nunca hay algo así como un esfera interior subjetiva”¹²⁴. Vemos que, para Heidegger, la salida a la naturaleza se hace a través de la mediación del mundo que aporta el *Dasein*. ¿Se trata aquí de un idealismo? No necesariamente pues la noción de mundo puede ser puramente medial y no constituyente de los entes, cosa que parece respetar Heidegger al distinguir netamente el mundo de la naturaleza. ¿Es este el mundo de Polo? No, puesto que Polo no entiende el mundo como algo previo necesario para entender la realidad. “«Estar-en-el mundo» significa estar *ya* en el mundo. El mundo no ha sobrevenido, sino que es inseparable del «en». Según esto, puede decirse que es lo *dado*: «estar-en-el mundo» significa que el mundo está *dado*”¹²⁵. Para Polo, lo previo no es el mundo, sino el ‘en’ del estar (en el mundo) que es la intencionalidad, por el cual el mundo está dado. Heidegger unifica el ‘en’ con ‘el

¹²³ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 1ª, 3, 15 c), 211 (EO 239).

¹²⁴ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 1ª, 3, 15 c), 213 (EO 241-242).

¹²⁵ Polo, *CTC II*, 3, 2, 66.

mundo' y convierte el mundo en una noción mediadora que compite con la intencionalidad e incluso la sustituye. En este contexto no es de extrañar que Heidegger aplique al mundo otro rasgo propio de la presencia: "Pero, si el mundo puede resplandecer de alguna manera, es necesario que ya esté abierto. Con la posibilidad de acceso para la ocupación circunspectiva de lo a la mano dentro del mundo ya está previamente abierto el mundo. El mundo es, por consiguiente, algo "en lo que" el *Dasein* en cuanto ente ya siempre *ha estado*, y a lo que en todo explícito ir hacia él no hace más que volver"¹²⁶. El *Dasein* está abierto según el mundo, pero la apertura es mejor tratarla de forma específica en el siguiente apartado.

2.6.2 La apertura en la presencia

El mundo, según Heidegger, es el medio que permite que el ente comparezca para el *Dasein*:

"Dejar que el ente intramundano comparezca, lo que es constitutivo del estar-en-el-mundo, es un "abrir espacio" [*Raumgeben*"]. Este "abrir espacio", que también llamamos *ordenación espaciante* [*Einräumen*] es dejar en libertad lo a la mano mirando a su espacialidad. (...).

El espacio no está en el sujeto, ni el mundo está en el espacio. El espacio está, más bien, "en" el mundo, en la medida en que el estar-en-el-mundo, constitutivo del *Dasein*, ha abierto el espacio"¹²⁷.

Ese hacer posible el aparecer o comparecer (del ente) ante el *Dasein*, es lo que también nombramos con el término de 'abrir' o 'abierto'. "Lo resplandeciente está en el "Ahí" [*im "Da"*] antes de toda constatación y consideración. Es inaccesible incluso a la circunspección, en la medida en que ésta siempre se dirige hacia entes, pero ya está abierto cada vez *para* la circunspección. "Abrir" [*"Erschließen"*] y "apertura" [*"Erschlossenheit"*] son términos técnicos que serán usados en adelante en el sentido de "dejar abierto" - "estado de lo que queda abierto"¹²⁸. Abrir o apertura son términos que tratan de expresar la condición de accesibilidad del ente cuando está frente al *Dasein*. Es difícil ser consciente de este rasgo del pensamiento porque vivimos inmersos en esta realidad y solemos poner nuestra atención en el contenido y, raramente, en el propio

¹²⁶ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 16, 103 (EN 76).

¹²⁷ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 24, 136 (EN 111).

¹²⁸ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 16, 102 (EN 75).

pensar. Polo utiliza esta misma terminología para caracterizar la accesibilidad que el pensamiento permite: “En la expresión «estar-en-el mundo», el mundo es lo abierto como tal. Aquí «abierto» no es lo que se expresa al decir, por ejemplo, «la puerta está abierta» (en vez de cerrada), sino lo que no se oculta, lo que está ahí delante, la objetualidad misma. El mundo es lo abierto. Abierto es la primera caracterización que describe el mundo como objetualidad. «Estar-en-lo abierto» tiene el mismo significado que «estar-en-el mundo». El hombre está en aquello que está abierto según el «en»”¹²⁹. Polo afirma que lo abierto es el primer rasgo de la objetualidad, además que señala la diferencia del abrir en el pensamiento con la apertura que puede darse en el mundo físico. Comprobamos nuevamente que esta apertura se da en el ‘en’ de la expresión estar-en-el-mundo, donde el ‘en’ hace las veces de la intencionalidad¹³⁰. Heidegger, sin embargo, entiende que la aperturidad es un rasgo del *Dasein*: “A la constitución de ser del Dasein le pertenece esencialmente la *aperturidad en general*. Ésta abarca el todo de aquella estructura de ser que ha sido explicitada por medio del fenómeno del cuidado. Al cuidado le pertenece no sólo el estar-en-el-mundo, sino también el estar en medio de los entes intramundanos. Cooriginario con el ser del Dasein y su aperturidad es el estar al descubierto de los entes intramundanos”¹³¹. Polo no propone la apertura como un rasgo del ser personal, sino del pensar. Esta es una importante diferencia entre Polo y Heidegger porque va a ser una fuente de divergencias de mucho peso entre sus planteamientos.

Heidegger también plantea este mismo rasgo de apertura a la conciencia: “La conciencia da a entender “algo”, la conciencia *abre*. De esta caracterización formal surge la indicación de remitir este fenómeno a la *aperturidad* del Dasein”¹³². Esta capacidad de apertura de la conciencia puede ser afirmada como tal, pero aquí queremos fijarnos en que ese abrir del pensamiento es susceptible de ser iluminado según la conciencia. “El análisis de la conciencia arranca de una constatación indiferente en relación con este fenómeno: que la conciencia de alguna manera nos da a entender algo. La conciencia abre. Pertenece, por consiguiente, al ámbito de los fenómenos existenciales que constituyen el

¹²⁹ Polo, *CTC II*, 3, 2, 65.

¹³⁰ “El «en» es una dirección a lo dado; es lo que los medievales llaman *intentio*. La *intentio* es una dirección que no supone separación, o que falte un trecho”. Polo, *CTC II*, 3, 3, 67.

¹³¹ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 44, b), 241 (EN 221).

¹³² Heidegger, *Ser y Tiempo*, 54, 289 (EN 269).

ser del Ahí en cuanto aperturidad, (...)”¹³³. Este texto de Heidegger nos recuerda el planteamiento fenomenológico de Husserl que se mueve en la conciencia como iluminación del propio pensar. El interés de la conciencia en este punto reside en que se trata de la luz que permite conocer todos estos rasgos de la presencia que estamos exponiendo en este apartado. Ante la pregunta que inquiere sobre el origen de estas descripciones como son el carácter de abierto, de dado y de otros que veremos más adelante, hemos de decir que se conocen por un acto de conciencia que ilumina el acto de pensar. Es lo que hemos denominado en otras lugares como hábitos mentales, actos que iluminan otros actos de conocer. Heidegger advierte esta proximidad, aunque hemos de corregir que lo abierto por la conciencia no es un ‘algo’, sino la ‘apertura’ propia del pensamiento.

En Heidegger, este rasgo de la apertura es muy principal y aparece de una manera o de otra en sus planteamientos: “El Dasein es esencialmente des-alejador; por ser el ente que es, hace que el ente comparezca viniendo a la cercanía. La desalejación descubre el estar lejos. El estar lejos, al igual que la distancia, es una determinación categorial del ente que no es Dasein”¹³⁴. El carácter desalejador del *Dasein* no es otro que la apertura pero con otras palabras. Hay otro punto que tiene mucha relevancia en el pensamiento de Heidegger por asignarlo como fundamental en la filosofía griega: “*Λανθάνειν* significa estar oculto [*Verborgensein*]; la *α*- significa lo *privativum*, de modo que *ἀ-ληθύειν* equivale a sacar algo de su ocultamiento, a poner de manifiesto. Para los griegos la verdad significa quitar lo que cubre, descubrir, develar. Qué duda cabe que la interpretación griega de este fenómeno no fue suficiente en todos los aspectos. Por esto los principios esenciales de esta comprensión de la verdad no se impusieron, sino que, por razones que no podemos considerar aquí con detalle, sufrieron una tergiversación, de modo que hoy en la tradición está totalmente oculto el sentido originario de la comprensión griega de la verdad”¹³⁵. Ya sea ocultar o desocultar, develar o descubrir, todos estos son rasgos relacionados con la apertura. Heidegger está dando vueltas a la presencia mental, esta vez en el mundo griego. Nos lo encontramos nuevamente en la consideración del pensamiento como el claro donde el ente se muestra: “(...) y sin embargo

¹³³ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 55, 290 (EN 270).

¹³⁴ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 23, 130 (EN 105).

¹³⁵ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 1ª, 4, 18 a), 264 (EO 307).

por encima y más allá de lo ente, aunque no lejos de él, sino ante él, ocurre otra cosa. En medio de lo ente en su totalidad se presenta un lugar abierto. Hay un claro. Pensado desde lo ente, tiene más ser que lo ente. Así pues, este centro abierto no está rodeado de ente, sino que el propio centro, el claro, rodea a todo lo ente como esa nada que apenas conocemos”¹³⁶. Heidegger afirma la equivalencia de lo abierto con el claro, salvo que este claro es relacionado con el ser, como si el ser, lo que no se ve (la nada), fuera lo que permitiese la apertura. Aquí estamos en desacuerdo puesto que mezcla una cuestión gno-seológica (la apertura) con otra metafísica (el ser). En cualquier caso, Heidegger se extiende en estas figuras:

“Llamamos a esa puerta, que hace posible el que algo aparezca y se muestre, *die Lichtung*. La palabra alemana *Lichtung* es, desde el punto de vista de la historia del lenguaje, una traducción de la francesa *clarière*. Está formada como las palabras más antiguas *Waldung* y *Feldung*.

Sabemos lo que es el claro del bosque por contraposición a la espesura del bosque, que en alemán más antiguo se llama *Dickung*. (...). Sin embargo, lo abierto no sólo está libre para lo claro y lo oscuro, sino también para el sonido y el eco que se va extinguiendo. La *Lichtung* es lo abierto para todo lo presente y ausente”¹³⁷.

El *lichtung*, dice claramente Heidegger, es lo abierto, aunque pienso que esta terminología parece ser más simbólica que sistemática. También nos encontramos lo abierto cuando Heidegger expone su noción de estructura cuaternaria del *Dasein*: “A lo abierto le pertenece un mundo y la tierra. Pero el mundo no es simplemente ese espacio abierto que corresponde al claro, ni la tierra es eso cerrado que corresponde al encubrimiento”¹³⁸. Es la estructura del *Geviert*: “Estas cosas invocadas de este modo recogen junto a ellas el cielo y la tierra, los mortales y los divinos. Los Cuatro son, en una primordial unidad, un mutuo pertenecerse. Las cosas dejan morar la Cuaternidad (*Geviert*) de los Cuatro cerca de ellas. Este dejar-morar-reuniendo es el ser cosa de las cosas (*Das Dingen der Dinge*). A la Cuaternidad unida de cielo y tierra, de mortales

¹³⁶ Heidegger, M., *Caminos de bosque*. Alianza Editorial, Madrid 1995, 38, (41). Añado entre paréntesis una numeración que está en el margen de esta misma obra. En adelante, Heidegger, *Caminos de bosque*.

¹³⁷ Heidegger, *Tiempo y ser*, 86.

¹³⁸ Heidegger, *Caminos de bosque*, 39 (43).

e inmortales, que mora en el «cosear» de las cosas, la llamamos: el mundo”¹³⁹. Dicha estructura cuaternaria viene a ser una ampliación del mundo: “En esta copertenencia no son ya entonces los copertenecientes ser y hombre, sino - como apropiados-; los mortales en la cuaterna del mundo”¹⁴⁰. Por último, Heidegger también habla de la apertura al exponer su planteamiento del éxtasis que ya hemos visto anteriormente: “Todo arrebatamiento está, en sí mismo, *abierto*. Al éxtasis le pertenece una *apertura* peculiar que se da con el fuera de sí. Designamos como *horizonte del éxtasis* aquello en dirección a lo cual cada éxtasis está en sí mismo abierto en un determinado modo. El horizonte es la *amplitud abierta* hacia la cual el arrebatamiento como tal está fuera de sí. *El arrebatamiento abre y mantiene abierto ese horizonte*”¹⁴¹. El éxtasis ha aparecido varias veces al exponer la articulación del tiempo. Vemos que hay una íntima interrelación entre todos estos elementos que, desde nuestro punto de vista, se reúnen en torno a la presencia mental.

La apertura es un rasgo de la presencia mental, pero no el único. En Heidegger hemos observado otros rasgos que también pertenecen a la presencia: “La totalidad existencial del todo estructural ontológico del Dasein debe concebirse, pues, formalmente, en la siguiente estructura: el ser del Dasein es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo-) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo). Este ser da contenido a la significación del término *cuidado* [*Sorge*] (*), que se emplea en un sentido puramente ontológico-existencial”¹⁴². Heidegger propone el carácter anticipador del *Dasein* que luego se vierte en la descripción lingüística a través del ‘ya’. Polo, más que de anticipar, habla de la inmediatez en el conocer: “La apertura del mundo no es un proceso, sino que es inmediata; esto puede también llamarse *ya*”¹⁴³. Sentencia que afirma acerca del pensamiento. Aquí subrayamos el valor importante de la partícula ‘ya’ para Heidegger y para Polo: “«Estar-en-el mundo» significa estar *ya* en el mundo. El

¹³⁹ Heidegger, M., *De camino al habla*. Ediciones del Serbal, Barcelona 2002, 3ª edición, 16. En adelante, Heidegger, *De camino al habla*.

¹⁴⁰ Heidegger, *Tiempo y ser*, 62. El traductor añade una nota que dice: “La noción de «mundo» pierde protagonismo en el último Heidegger para reducirse a uno solo de los cuatro elementos: tierra, mundo, hombres y dioses, que componen el cuádruple y mítico universo o cuaterna [*Gevier*] donde tiene lugar nuestro encuentro con el ser y el lenguaje”.

¹⁴¹ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 2ª, 1, 19 b), 322 (EO 378).

¹⁴² Heidegger, *Ser y Tiempo*, 41, 214 (EN 192).

¹⁴³ Polo, *CTC II*, 3, 2, 66.

mundo no ha sobrevenido, sino que es inseparable del «en»¹⁴⁴. El ‘ya’ marca la actividad del pensamiento que discurre sin tiempo dentro del propio acto de pensar: “El pensar no es un camino a lo abierto como a un *quid*, sino que se está en-lo abierto inmediatamente, ya. No hay un momento del pensar todavía sin *ya*”¹⁴⁵. Otro rasgo del pensamiento que ya analizamos en el capítulo 2 de la anterior investigación es la mismidad. Heidegger es consciente de esta propiedad:

“El enunciar es un estar vuelto hacia la cosa misma que es. ¿Y qué es lo que se evidencia mediante la percepción? Tan sólo esto: *que* lo que percibo es el mismo ente al que se refería el enunciado. Se comprueba que el estar vuelto enunciante hacia lo enunciado es una mostración del ente, *que* el enunciado *descubre* el ente hacia el que está vuelto. Se evidencia el carácter descubridor del enunciado. En el proceso evidenciante el conocer queda referido únicamente al ente mismo. Es en este mismo, por así decirlo, donde se juega la comprobación. El ente mismo se muestra *tal como* él es en sí mismo, es decir, que *él* es en mismidad tal como el enunciado lo muestra y descubre. (...). *Comprobación significa lo siguiente: mostrarse del ente en mismidad*”¹⁴⁶.

Esta mismidad es propuesta por Heidegger, en este caso, para la cosa o el ente. En esto no estamos de acuerdo porque la mismidad, desde nuestro punto de vista, hay que referirla al pensamiento, no a las cosas. De hecho, denunciaremos como falsedad proponer la identidad de la sustancia en la mismidad: de esta manera se confunde la superación del tiempo físico por parte de la sustancia con la constancia del pensamiento. Las sustancias no son constantes en el tiempo, sino que su unidad pervive en el tiempo físico aun a pesar de los cambios (que en este caso deben ser accidentales). Polo también afirma esto que decimos: “Así pues, es preciso deshacer un prejuicio muy arraigado. Fuera del orden que se llama pensar, los caracteres antes descritos no se pueden sentar. Una piedra, en cuanto pensada, es lo mismo que la piedra pensada. Ahora bien, no es correcto decir que la piedra en cuanto real sea lo mismo que la piedra real: la piedra es pensada en estricta mismidad (no digo identidad, sino mismidad)”¹⁴⁷. Heidegger, por su lado, también llega a ligar la mismidad con el

¹⁴⁴ Polo, *CTC II*, 3, 2, 66.

¹⁴⁵ Polo, *CTC II*, 3, 3, 67.

¹⁴⁶ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 44, a), 238-239 (EN 218).

¹⁴⁷ Polo, *CTC II*, 3, 4, 70.

pensamiento: “Lo que deviene es lo mismo [*das Gleiche selbst*], es decir: lo uno y mismo (idéntico) en la respectiva diversidad de lo otro. En lo mismo se piensa la presencia en devenir de lo idéntico uno. El pensamiento de Nietzsche piensa el constante volverse consistente del devenir de lo que deviene en la presencia una del repetirse de lo idéntico”¹⁴⁸. En este caso, la mismidad es dialéctica con lo que deviene. Nosotros no aceptamos este carácter dialéctico de la mismidad: lo pensado es lo mismo, y esto pensado es conocido por medio de un acto. Heidegger también añade el rasgo de la mismidad al *Dasein*: “La atestiguación debe hacer comprender un modo propio de *poder-ser-sí-mismo*. Con la expresión “sí-mismo” [*Selbst*] hemos respondido a la pregunta por el *quién* del *Dasein*. La mismidad [*Selbstheit*] del *Dasein* fue determinada formalmente como una *manera de existir*, es decir, no como un ente que está-ahí. Ordinariamente no soy *yo mismo*, sino el uno-mismo, el *quién* del *Dasein*. El ser-sí-mismo propio se determina como una modificación existensiva del uno, modificación que es necesario delimitar existencialmente”¹⁴⁹. Nosotros ya dijimos antes que estos son rasgos del pensamiento, no del ser personal. Para Polo es claro que la mismidad es una característica del pensamiento: “Todo lo pensado es lo mismo; no otro, sino lo mismo. Se piensa A en tanto que mismidad, en tanto que A es A: *ese «es» significa mismidad*, no significa un conectivo predicativo. La mismidad es la objetividad. Si decimos: el dos no es el tres, eso que decimos es lo mismo que decimos. Lo abierto es lo abierto mismo; lo dado es lo dado mismo”¹⁵⁰. Para Polo, la mismidad del pensamiento refleja la independencia de este (el pensamiento) con la realidad: “El pensamiento no modifica la cosa justamente porque establece la objetividad de ésta en términos de mismidad, lo cual es completamente ajeno a una modificación. Por tanto, la mismidad no es una nota real”¹⁵¹.

Un último rasgo que queremos exponer es el del umbral. Heidegger dice: “El umbral está constituido por la viga sobre la que se descansa todo el portal. Sostiene el Medio en el que ambos, fuera y dentro, se atraviesan. El umbral sostiene el Entre. En su fiabilidad se junta lo que, en el Entre, entra y sale. La fiabilidad del Medio no debe ceder hacia ningún lado”¹⁵². El umbral es un rasgo

¹⁴⁸ Heidegger, *Nietzsche II*, 4, 14.

¹⁴⁹ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 54, 287 (EN 267).

¹⁵⁰ Polo, *CTC II*, 3, 3, 70.

¹⁵¹ Polo, *CTC II*, 3, 4, 71.

¹⁵² Heidegger, *De camino al habla*, 20.

del pensamiento peculiar entre el abrir y lo abierto. Según Polo: “Quizá sea más adecuada la palabra umbral que la palabra apertura: respecto de lo abierto, la apertura es el umbral; el umbral tiene que ver con lo abierto, pero sin clausura previa. En latín se distingue entre *ianua* y *porta*. La puerta se pone para evitar el paso; lo típico de la *porta* es que suele estar cerrada. La diferencia entre abrir y cerrar (abrir a partir de cerrar) no está en la palabra *ianua*. *Ianua* no es puerta, sino un arco. Un arco es un lugar donde se instala la apertura al margen de toda clausura, sin diferencia entre cerrar y abrir. La puerta, a no ser que se abra, impide el paso; el umbral no impide el paso nunca, sino que, formalmente, es el lugar del tránsito”¹⁵³.

No nos extendemos más en el significado de todos estos rasgos porque nuestro interés solo es mostrar cómo están presentes en Heidegger. Para nosotros es bastante claro que Heidegger está dando vueltas alrededor de la presencia mental, y estos rasgos que propone vemos que son los que luego utiliza Polo para caracterizarla (la presencia mental).

2.6.3 El ser y la presencia

Otro asunto relacionado con la presencia es su conexión con el ser. Esta conexión es muy fuerte en Parménides como Heidegger pone en evidencia: “Esto es lo que quiere decir la sentencia de Parménides: το γὰρ αὐτό νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, «pues lo mismo es tanto percibir como ser». «Es lo mismo» quiere decir: se copertenecen esencialmente; sin percepción el ente no es —es decir no presencia— en cuanto *ente*. Pero tampoco el percibir no capta nada donde no hay ente, donde el ser no tiene la posibilidad de llegar a lo abierto”¹⁵⁴. Después de lo que acabamos de ver sobre la mismidad, la afirmación de Parménides de que ser y pensar (percibir) son lo mismo, es interpretada como que el ser y el pensar son lo mismo en el pensamiento: la identificación de ser y pensar es realizada en el pensamiento. Esta identificación de ser y pensar también es puesta de relieve por Polo: “La filosofía surge en cuanto se considera que se puede investigar lo que está presente en tanto que está presente. Parménides dice: «lo mismo es pensar y ser». Esto significa: pensar y ser son copresenciales. La noción de presencia es el estatuto mismo de la filosofía. «Lo mismo es pensar y ser», esto es, «pensar y ser son en presencia». El criterio de

¹⁵³ Polo, *CTC II*, 5, 3, 100.

¹⁵⁴ Heidegger, *Nietzsche I*, 3, 424.

presencia es el criterio de mismidad”¹⁵⁵. Polo aprecia el carácter fundacional de Parménides para la filosofía, precisamente por tratar de comprender la realidad en la presencia, no como una explicación lógica que da razón de algo independientemente de cómo lo conocemos en la presencia. Este carácter fundamental de Parménides también es visto por Heidegger:

“¿Cuáles son las posiciones fundamentales decisivas del comienzo, es decir, qué respuestas se dan a la pregunta conductora aún no desplegada acerca de qué es el ente?”

Una respuesta —es en términos generales la de Parménides— dice: el ente es; una extraña respuesta; efectivamente, pero una respuesta muy profunda, porque con ella queda fijado al mismo tiempo y por vez primera para todos los que habrían de venir, incluso para Nietzsche, qué quiere decir «es» y «ser»: consistencia y presencia, eterno presente”¹⁵⁶.

Heidegger, por su parte, también afirma la identidad de ser y de pensar: “El pensar es, dicho llanamente, el pensar del ser. El genitivo expresa una duplicidad. El pensar es pensar del ser por cuanto que apropiado y acontecido por el ser pertenece al ser. El pensar es a la vez pensar del ser por cuanto que el pensar perteneciente al ser, oye al ser”¹⁵⁷. Esto sucede porque, para Heidegger, la principalidad del ser es lo que hace posible el pensar. Este carácter fundamental de esta identificación también se ve en este texto: “Si traduzco obstinadamente la palabra Ἀλήθεια por no-ocultamiento, no es en razón de su etimología, sino por la «cosa» que ha de tenerse en cuenta, al pensar conforme a ella lo que se llama «Ser y pensar». En cierto modo, el no-ocultamiento es el único elemento en que se dan tanto el Ser como el pensar y su mutua pertenencia. Es cierto que se nombra a la Ἀλήθεια al comienzo de la Filosofía, pero no se la ha pensado después propiamente como tal, pues la «cosa» de la Filosofía como Metafísica consiste, ya desde Aristóteles, en pensar ontoteológicamente el ente como tal”¹⁵⁸. Heidegger se lamenta de la pérdida del sentido primigenio de la Ἀλήθεια, la cual debe ser interpretada en conformidad al ser y al pensar. También advertimos esta identificación de ser y pensar en este otro texto:

¹⁵⁵ Polo, *CTC II*, 12, 1, 223.

¹⁵⁶ Heidegger, *Nietzsche I*, 2, 373-374.

¹⁵⁷ Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, 10.

¹⁵⁸ Heidegger, *Tiempo y ser*, 89.

“De acuerdo con la revolución que se ha dado en llamar copernicana efectuada por Kant en la teoría del conocimiento, en la que el conocimiento no ha de regirse por el objeto, sino, al contrario, el objeto por el conocimiento, el conocimiento, esto es, la verdad del juicio, se convierte en pauta para medir el objeto, o, más precisamente, la objetividad [*Gegenständlichkeit, Objektivität*]. Pero, como muestra la cópula, en el juicio siempre se expresa un ser. El juicio verdadero es conocimiento del objeto. El ser juzgado con verdad determina la *objetividad* del objeto conocido. La objetividad es aquello que el conocimiento, en el sentido del juicio sobre algo, alcanza del ente. El *ser* del ente se *identifica con la objetividad* y la objetividad no quiere decir otra cosa más que el *ser juzgado con verdad*”¹⁵⁹.

En este texto, a diferencia del anterior, la identificación de ser y pensar se hace desde un punto de vista del conocimiento, en concreto desde la objetividad que retrotrae a Kant. Vemos que Heidegger nuevamente se reafirma en que ‘el ser del ente se identifica con la objetividad’. Nos detenemos un poco más aportando más textos de Heidegger sobre la equivalencia entre ser y pensar, la cual tiene una clara influencia en el ser, aspecto al que le dedicaremos un amplio apartado más adelante. Otro texto más: “*Ser es presencia en cuanto mostrarse del aspecto. Ser es el demorarse [Verweilen] en tal aspecto de lo que mora en cada caso [des Jeweiligen]*. Esta doble presencia insiste en [*besteht auf*] el presenciar y esencia, por lo tanto, como consistencia [*Beständigkeit*]: per-durar [*An-währen*], demorarse [*Weilen*]”¹⁶⁰. Heidegger añade aquí la esencia al ser, ya que el ser permite desvelar la esencia del ente: “Mientras tanto, sin embargo, se ha vuelto más claro lo siguiente: el ser mismo esencia [*wes*] como el desocultamiento en el que presencia [*anwes*] el ente. El desocultamiento mismo, sin embargo, permanece oculto en cuanto tal. En él mismo, en el desocultamiento, éste permanece apartado respecto de sí mismo. *Permanece el ocultamiento de la esencia del desocultamiento. Permanece en el ocultamiento del ser en cuanto tal. El ser mismo permanece fuera*”¹⁶¹. Nuevamente Heidegger afirma que el ser es lo que permite el conocimiento, la presencia, de la esencia del ente, a costa de quedar (el ser) desoculto. Esta diferencia entre ser y esencia del ente es puesta de manifiesto en este otro texto:

¹⁵⁹ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 1^a, 4, 16 d), 247 (EO 285).

¹⁶⁰ Heidegger, *Nietzsche II*, 8, 335.

¹⁶¹ Heidegger, *Nietzsche II*, 7, 287.

“¿Pero a la base de la diferencia entre *ὅτι ἐστιν* y *τί ἐστιν* no se encuentra otra distinción totalmente diferente y que va más lejos, la distinción entre lo presente y el presenciar? En ese caso, la diferencia nombrada en primer lugar cae como tal de un lado de la distinción entre ente y ser. El *ὅτι ἐστιν* y el *τί ἐστιν* nombran modos del presenciar, en la medida en que en ellos lo presente presencia en el demorarse de lo que mora en cada caso, o, por el contrario, queda detrás en el mero mostrarse del aspecto. La distinción entre qué-es y que-es viene del ser mismo (la presencia). En efecto, el presenciar tiene en sí la diferencia entre la pura cercanía del demorarse y el graduado permanecer en las proveniencias del aspecto. ¿Pero en qué medida el presenciar tiene esa *diferencia en sí*?”¹⁶².

La distinción entre qué-es y que-es, es proporcionada por el ser, es decir, por la presencia. Pienso que esta distinción no es nada clara ya que en otros textos anteriores Heidegger había identificado ser y pensar en el propio pensar. No se puede identificar y distinguir bajo el mismo criterio, esta vez en el ser. Esta distinción ha sido posible por la anterior introducción de la esencia que, en la filosofía clásica, van conectadas inseparablemente. No me parece acertado en Heidegger este uso del ser, ya sea para la identificación como tampoco para la diferenciación. Hay otro texto en el que Heidegger habla de igualdad, y no de mismidad: “El ser igual presencia [*west..an*] ya en lo desoculto, la igualdad «es», antes de que en nuestra percepción captemos *expresamente*, observemos y hasta pensemos las cosas iguales como iguales. En nuestro relacionarnos con cosas iguales, el ser igual ya ha entrado previamente en la visión. El ser igual, en cuanto ser, es decir, en cuanto presencia en lo desoculto, es lo que está esencialmente en la visión, de manera tal que sólo él lleva consigo y mantiene abierta la «visión» y lo «abierto», concediendo la visibilidad de los entes iguales”¹⁶³. La introducción de la igualdad empeora las cosas porque la igualdad es un rasgo de la generalización, mientras que la mismidad lo es del pensamiento.

En cualquier caso, desde nuestro punto de vista, no debe identificarse ser y pensar. Polo describe bien estas rectificaciones de la identificación de ser y pensar en Parménides: “Parménides decía: «Ser y pensar son lo mismo». Aquí decimos: lo mismo es la pertenencia de lo pensado al pensar”¹⁶⁴. No puede

¹⁶² Heidegger, *Nietzsche II*, 8, 333.

¹⁶³ Heidegger, *Nietzsche II*, 5, 177.

¹⁶⁴ Polo, *CTC II*, 5, 1, 94.

haber equivalencia de ser y pensar porque solo podemos perder el ser en el pensar. “Lo mismo es pensar y ser, dice Parménides. Pero esto no significa: lo pensado como ser es el ser. Lo pensado como ser no es el ser, sino que es el ser como pensado. No es lo mismo. Lo mismo es una nota de la objetualidad, no de la realidad. Si pienso el ser, tengo el ser como pensado, pero no tengo el ser como real. El ser como real no es la objetualidad de lo abierto”¹⁶⁵. Ciertamente, como dice Polo, el ser como tal no puede ser conocido como pensado. Lo pensado nunca posee, en cuanto conocido, la eficiencia de la realidad (el fuego pensado no quema), entonces menos puede poseer el pensamiento la realidad del ser que es superior a la efectividad. Vemos que esta identidad de ser y pensamiento, que ya propusiera Parménides en la antigüedad, que más tarde replicó Hegel y que ha sido nuevamente admitida por Heidegger¹⁶⁶, debe ser rechazada, salvo que se quiera correr el riesgo de sustituir el ser real por el ser pensado.

2.6.4 La presentificación

Mostramos a continuación la presencia en su forma más directa tal como la hemos detectado en Heidegger.

“Y, por último, cada vez que digo «ahora», me comporto respecto de lo subsistente o, más exactamente, respecto de lo que se presenta [*Anwesendes*], que está en mi presente [*Gegenwärt*]. Este comportamiento respecto de lo que se presenta, en el sentido de tener-ahí [*Dahaben*] algo que se presenta, que se expresa en el «ahora», lo llamamos la presentificación [*Gegenwärtigen*] de algo.

Estas tres determinaciones, que Aristóteles conoció, el «*ahora*» y las modificaciones del «*hace un rato*», en tanto que ahora-ya-no y del «*luego*»,

¹⁶⁵ Polo, *CTC II*, 5, 3, 101.

¹⁶⁶ Recogemos un texto de Heidegger interesante tanto por su declaración de la conexión de la presencia y del ser, como por sus referencias históricas a esta conexión: “Estar presente, presencia, habla en todos los conceptos metafísicos del ser, habla en todas las determinaciones del ser. Incluso el fundamento como lo ya preexistente, como lo subyacente, conduce, considerado en sí mismo, al demorar, al durar, al tiempo, al presente. No sólo en las determinaciones griegas del ser, sino también acaso en la «posición» kantiana y en la dialéctica hegeliana como el movimiento de tesis, antítesis y síntesis (por tanto, también aquí de nuevo posicionalidad) habla el presente, se anuncia una primacía del estar presente (cfr. *Nietzsche*, II, pp. 399 ss., y además *Wegmarken* [Jalones del camino] [1967], pp. 273 ss., «*Kants These über das Sein*» [Las tesis de Kant sobre el ser]). Heidegger, *Tiempo y ser*, 53.

como el ahora-todavía-no, son la *autointerpretación de los comportamientos* que caracterizamos como anticipar, retener y presentificar. En la medida en que todo «luego» es un ahora-todavía-no y todo «hace un rato» es un ahora-ya-no, está implicado en todo anticipar y en todo retener un presentificar. Aquello de lo que estoy a la espera lo veo siempre entrar en un presente. Asimismo lo que retengo, lo retengo para un presente y por ello todo anticipar y todo retener son presentificantes. Con esto se pone de relieve la *conexión intrínseca* no sólo del tiempo expresado, sino de estos *comportamientos* en los que se expresa el tiempo. Si el tiempo se expresa con estas determinaciones -ahora, hace un momento, luego- y estas determinaciones expresan un anticipar, un retener y un presentificar, entonces resulta evidente que lo que se está poniendo de relieve aquí es el *tiempo en un sentido más originario*¹⁶⁷.

El término ‘presentificación’ es el término que el traductor toma por *Gegenwärtigen*. Por el texto es indudable que se trata de la presentación de lo presente. Además, en el segundo párrafo se muestra la conexión de esta presentificación con la articulación temporal. Esta conexión es reforzada en este otro texto:

“Si miramos el reloj, entonces decimos «ahora». Con ello expresamos el tiempo que con el reloj sólo determinamos numéricamente. El decir «ahora» y el expresar un «luego» o un «hace un rato» han de tener un determinado origen. ¿De dónde sacamos el «ahora» cuando decimos «ahora»? Evidentemente no mencionamos ningún objeto, ninguna cosa subsistente, sino que, en el ahora se expresa, lo que llamamos nosotros el presentificar algo, el presente [*Gegenwart*]. En el «hace un rato» se expresa un retener y en el «luego» un anticipar. En la medida en que todo «hace un rato» es un «ya-no-ahora» y todo «luego» es un «todavía-no-ahora», en la expresión de un «luego», que proviene de un anticipar, siempre se encuentra también ya una presentificación, un comprender a la vez el «ahora». Cada una de estas determinaciones del tiempo, «ahora», «luego» y «hace un rato», es expresada a partir de la unidad de un presentificar-anticipar-retener u olvidar¹⁶⁸”.

La presentificación aporta la unidad del presente, pasado y futuro que se articula respecto del ‘ya’ del ahora. Este ahora, se pregunta Heidegger, ¿de

¹⁶⁷ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 2ª, 1, 19 b), 313 (EO 367).

¹⁶⁸ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 2ª, 1, 19 b), 314 (EO 368).

dónde procede? Desde luego no es algo sustancial. Dicho ahora se corresponde con la actividad del presentificar:

“Anticipándose el Dasein dice «luego», presentificando dice «ahora», reteniendo dice «hace un rato». Cada «luego», en cuanto un todavía-no, es expresado en la comprensión de un ahora, esto es, en un presentificar. En la expresión anticipante del «luego» se entiende siempre, un «*hasta cuando*» a partir de un «ahora». En todo «luego» se entiende siempre también tácitamente un ahora-hasta-cuando. Mediante el «luego» mismo se articula el extenderse del «ahora» hasta el «luego». La relación «desde ahora hasta luego» no se establece sólo en un segundo momento entre un «ahora» y un «luego», sino que está ya implícita en la presentificación anticipante que se expresa en el «luego». Se encuentra en el «ahora», en cuanto un todavía-no, y en el «luego», que se relaciona con el ahora. Cuando digo «luego» a partir de un «ahora», siempre menciono ya un determinado *entretanto* [*Inzwischen*] hasta entonces. En este entretanto se encuentra lo que llamamos la *duración*, el *durante*, el *durar* del tiempo”¹⁶⁹.

En esta presentificación se da la interrelación de presente, pasado y futuro, relación que es triple para cada una de ellas. Esto nos lleva a distinguir el presente de lo presente en la presentificación:

“El *presente*: apenas nombramos esta palabra y ya estamos pensando en el pasado y el futuro, el antes y el después a diferencia del ahora. (...).

Si debemos, empero, caracterizar al tiempo desde el presente, entendemos éste como el ahora a diferencia del ahora-ya-no del pasado y del ahora-todavía-no del futuro. Pero el presente significa a la vez presencia o asistencia”¹⁷⁰.

Para la presentificación está tan presente el presente como el pasado y el futuro. Aquí, desgraciadamente los términos conducen a la confusión porque se está tratando de distinguir dos niveles (presentificación y articulación temporal) con términos muy parecidos. Heidegger, no obstante, tiene clara su diferencia:

“Sólo que el presente en el sentido de la presencia es tan remotamente distinto del presente en el sentido del ahora, que en modo alguno se deja determinar el presente como presencia desde el presente como ahora. Más bien parece posible la inversa (cfr. *Ser y tiempo*, § 81). Si tal

¹⁶⁹ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 2ª, 1, 19 b), 317 (EO 372).

¹⁷⁰ Heidegger, *Tiempo y ser*, 30.

fuese el caso, el presente como presencia y todo lo que pertenece a tal presente tendría que llamarse el tiempo auténtico o propiamente dicho, a pesar de que no tenga inmediatamente en sí nada del tiempo habitualmente representado en el sentido de la calculable sucesión-de-ahoras”¹⁷¹.

El presente (temporal) desde el ahora debe ser distinguido de lo presente desde la presencia. Heidegger afirma con seguridad que, de haber una dependencia, debe ser dependiente el presente del ahora con respecto a lo presente en la presencia. Vemos que Heidegger detecta la superioridad de la presentificación con respecto a la articulación temporal. Otro texto en el que Heidegger indaga sobre esta diferencia del ahora y de la presencia:

“¿Qué quiere decir presencia con relación al tiempo y a la temporalidad en general? Si quisiéramos responder: es el momento del presente [*Gegenwart*], sería poco decir. Permanecería la pregunta de por qué no decimos presente en vez de presencia. Si usamos este término, a este nuevo uso le debe corresponder un nuevo significado. Los dos fenómenos, presente y presencia, no pueden querer decir lo mismo si está justificado la distinta designación. ¿Será quizá la presencia idéntica al fenómeno del presente que caracterizábamos con el «ahora», el *vuv* al que se orienta la interpretación vulgar del tiempo cuando dice que el tiempo es una serie irreversible de «ahoras»? Pero tampoco la presencia y el «ahora» son idénticos. Pues el «ahora» es un carácter de la intratemporalidad, de lo a la mano y de lo subsistente; en cambio, la presencia constituye la condición de la posibilidad de la comprensión del carácter de lo a la mano en cuanto tal”¹⁷².

Es neta la distinción del presente, el ahora, aquello que está dentro de la temporalidad y de lo que está a mano, de la presencia que está en un plano superior, la cual es previa, condición de posibilidad, a la temporalidad. Tiene interés otro texto en el que se relaciona la presencia y la generalización: “Todo pensar, *qua* pensar, está referido a...; si tomo ahora el pensar en general, entonces es indiferente el a qué. Sin embargo, que el objeto sea indiferente no significa: ningún objeto; sino: precisamente en cada caso uno, pero es indiferente cuál, todo algo pensable. El a qué al que el pensamiento se refiere es - visto desde la lógica- indiferente y no puede ser decidido desde la idea del

¹⁷¹ Heidegger, *Tiempo y ser*, 31.

¹⁷² Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 2ª, 1, 21 a), 364 (EO 433-434).

pensar en general”¹⁷³. Heidegger parece decir que el pensar puede ser aplicado a numerosos objetos, como si el pensamiento fuera un objeto general, pero al final afirma que la presencia no se puede entender según la generalización. Es indudable que defiende la superioridad de la presencia respecto de la generalización.

En todos estos apartados he querido mostrar cómo Heidegger tiene una conciencia bastante notable de la presencia mental. Recordamos que ya Husserl descubrió la presencia en unos términos muy correctos, precisamente a colación de la fenomenología. Husserl da una descripción muy acertada al proponer la atención en el conocer, y el cambio de atención al mirar no al contenido de lo pensado, sino al acto de pensar. En Heidegger no he encontrado expresiones tan exactas como las de Husserl, pero es indudable que Heidegger está buscando incansablemente alrededor de la presencia, la cual aparece una y otra vez, a veces mejor y otras peor. Por otra parte, ya hemos visto que Polo, al describir la presencia mental, recurre principalmente a estos dos autores, aunque no se identifique con ninguno de ellos. No me cabe ninguna duda de la diferencia de planteamientos de estos tres autores pero, a su vez, noto una continuidad entre ellos: Heidegger abunda en lo que Husserl comienza, y Polo rectifica y precisa con unos contornos muy delimitados lo que Heidegger no es capaz de concretar.

2.6.5 Indicios de una antropología trascendental

En este último apartado queremos mostrar que todo este investigar de Heidegger sobre la presencia mental, le han conducido a averiguaciones que se acercan a la antropología trascendental de Polo. Con esto no queremos decir que Heidegger haya desarrollado una antropología trascendental al modo de Polo, puesto que ya tiene su propio planteamiento antropológico en torno al *Dasein*, noción que no es considerada por Polo en absoluto en su antropología.

El rasgo que consideramos más próximo a la antropología trascendental es el del futuro: “El *Dasein* *llega hasta sí mismo*, anticipando su poder ser. En este llegar hasta sí mismo anticipando una posibilidad, el *Dasein* es, en un sentido originario, *futuro* [zukünftig]. Este llegar hasta sí mismo a partir de la posibilidad más propia que se encuentra en la existencia del *Dasein* y de la que

¹⁷³ Heidegger, *Principios metafísicos de la lógica*, 13.

todo anticipar es un modo específico, es el *concepto primario del futuro*. Este concepto existencial del futuro es el presupuesto para el concepto vulgar del futuro en el sentido del todavía-no-ahora”¹⁷⁴. Heidegger logra distinguir un futuro del *Dasein* que no tiene nada que ver con el futuro vulgar de la temporalidad. En este futuro es donde residen las posibilidades más propias del *Dasein*:

“Esto último sólo es posible en tanto que el *Dasein puede, en general*, venir hacia sí mismo en su posibilidad más propia y en tanto que en este dejar-se-venir-hacia-sí-mismo soporta esa posibilidad en cuanto posibilidad, es decir, existe. El dejar-se-venir hacia sí mismo soportando la posibilidad eminente, es el fenómeno originario del *porvenir [Zukunft]*. (...). “Futuro” no quiere decir aquí un ahora que *todavía no* se ha hecho “efectivo”, “actual”, y que recién más tarde *llegará a ser*, sino que mienta la venida en la que el *Dasein* viene hacia sí mismo en su más propio poder-ser. El adelantarse hace al *Dasein* venidero en *forma propia*, de tal suerte que el adelantarse mismo sólo es posible en la medida en que el *Dasein, en cuanto ente*, ya viene siempre hacia sí, es decir, es venidero en su ser mismo”¹⁷⁵.

Creo que en este texto se puede identificar un ejemplo de futuro que no se desfuturiza porque nunca llega a haber sido como ocurre con el futuro vulgar del todavía-no. Polo también habla de un futuro que no se desfuturiza al referirse a la libertad: “Dicho de otro modo, la posesión actual o según la presencia depende de la libertad atendiendo a que esta última se alcanza como *posesión del futuro que no lo desfuturiza*. Con esta fórmula se propone una primera descripción de la libertad como actividad trascendental”¹⁷⁶. En Polo, el futuro en su sentido más alto se da en correlación a la libertad. “Alcanzarse en el nivel del futuro mantenido, que no se da como lote consistente, y que no se detenta nunca como algo poseído en presente, es un sentido muy alto de la actividad. De acuerdo con su altura, la libertad es irreductible a la presencia mental”¹⁷⁷.

¹⁷⁴ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 2ª, 1, 19 b), 319 (EO 375).

¹⁷⁵ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 65, 343 (EN 325).

¹⁷⁶ Polo, L., *Antropología trascendental*, EUNSA, Pamplona, 1ª edición conjunta, 2016, I, 3, 4, A, 262. En adelante, Polo, *Antropología trascendental*. En una nota que añade a esta cita, Polo dice: “Con el desaferramiento de la presencia mental se alcanza la no desfuturización del futuro, es decir, el futuro en su sentido más estricto. El futuro no deja de serlo (dejar de ser futuro equivaldría a “pasar a ser” presente). Por consiguiente, la libertad trascendental es una actividad no terminal”.

¹⁷⁷ Polo, *Antropología trascendental*, I, 3, 4, A, 263.

En este sentido, el futuro en su sentido más alto es superior a la presencia mental, tal como Heidegger entrevé.

El interés en este punto ha sido mostrar un ejemplo de abandono de la presencia mental en Heidegger a su manera. Por supuesto que Heidegger no abandona estrictamente la presencia mental porque ni siquiera piensa que eso pueda ocurrir. Para Heidegger, fuera de la presencia mental, a lo más, lo que hay es el ser, sino identificamos el ser con la presencia mental. En este sentido, Heidegger no avanza lo más mínimo, pero me parece que son tantas las vueltas que le da a la presencia mental que, puntualmente, en ocasiones llega a abandonarlo, aunque sea de un modo inconsciente. Este ejemplo del futuro, en su nivel superior al vulgar, es el que me ha parecido más significativo, pero no hay que descartar que se pueda descubrir más ejemplos. Eso sí, lo que no tiene lugar en Heidegger, y sí en Polo, es un desarrollo sistemático del abandono de la presencia mental que está en la base de la *Antropología trascendental* de Polo.

3. El número y la posibilidad

Ahora vamos a exponer dos apartados sobre el número y la posibilidad. Estas son cuestiones a las que hemos dedicado bastantes páginas y no me quiero detener mucho en ellas, pero me ha parecido importante escribir sobre estos aspectos al menos para dejar constancia del espacio que tienen en Heidegger y apuntar que hay un mayor contenido que no hemos podido tener en cuenta para no alargar todavía más esta investigación.

3.1 El número

Heidegger hace un estudio muy detallado sobre el número en su disertación sobre la *Teoría de las categorías y del significado de Duns Escoto*. Recordamos que nuestra investigación primera sobre el número comenzó en Plotino y luego tuvo su tercer paso en Escoto tras Santo Tomás. Una de las cuestiones relevantes respecto al número era el uno. “Lo que tiene el peso de la relevancia en nuestra presente investigación es la visión que el uno como trascendental, como determinación primaria del objeto, requiere co-originariamente los

muchos”¹⁷⁸. El número se debate en el nivel de lo uno y lo múltiple que es también el nivel de la generalización. En este punto, lo difícil es ver su relación con el número:

“El uno y los muchos son en un modo no numérico. Es posible sostener e incluso demostrar lo opuesto: que el número es contenido en ellos.

(...). Duns Escoto lo dice de esta manera: La razón de la medida, el concepto de medida, debe ser añadido al uno trascendente y al muchos trascendente”¹⁷⁹.

El uno y los muchos no son numéricos, sino que es el uno numérico el que está contenido en ellos. En esta cuestión, además, hay que ser capaz de discernir que el uno numérico es diferente al uno trascendental. “De esto se puede concluir que el uno como principio del número debe involucrar algo más. En otras palabras, el número no es un dato co-primordial con el objeto en general, presente en los orígenes. El otro significa meramente una multiplicidad, por tanto no “ambos: el segundo de acuerdo a la cantidad, el distinto de acuerdo a la cualidad””¹⁸⁰. El uno es ahora distinguido dentro del plano de la cantidad y de la cualidad. El uno numérico debe situarse en el lado de la cantidad, mientras que el uno trascendental debe encontrarse en la cualidad. Esto está de acuerdo con muchos pensadores que solo descubren el número en la cantidad. De hecho, esto es afirmado con más contundencia: “Esto puede ser ahora expresado más claramente: El medio para lo numérico es la cantidad. Duns Escoto llama cantidad, la institutriz, la que gobierna la medida. El

¹⁷⁸ “What has the weight of relevancy in our present investigation is the insight that unum as transcendental, as primal determination of the object, co-originally requires multum”. Heidegger, *Duns Scotus’ theory*, I, 1, 45.

¹⁷⁹ “Unum and multum are in no way numerical. It is possible to hold and even demonstrate the opposite: that number is contained in them. (...). Duns Scotus says it in this way: The *ratio mensurae*, the concept of measure, must be added to unum transcendens and multum transcendens”. Heidegger, *Duns Scotus’ theory*, I, 1, 48.

¹⁸⁰ “From this it can be concluded that unum as the principle of number must involve something else. In other words, number is not a datum co-primordial with the object in general, present in the very origins. The other signifies merely a multiplicity, thus not “both: the second according to quantity, the distinct according to quality””. Heidegger, *Duns Scotus’ theory*, I, 1, 46-47.

matemático solo es capaz de moverse en el ámbito de la cantidad”¹⁸¹. La cantidad matemática, sin embargo, no debe ser identificada con el accidente cantidad:

“La cantidad no es el objeto de los matemáticos según el modo en el que puede ser dicho que ello inhiere en la sustancia, sino como un medio que es supuesto. Los matemáticos no tratan con sustancias al igual que tampoco lo hacen con la realidad natural en general. En matemáticas, la cantidad tiene un significado y una función completamente diferentes a la realidad natural.

Según Duns Escoto, el matemático no usa el concepto de accidente en absoluto. La demostración matemática de sus objetos es conducida “como si” ellos existieran en sí mismos”¹⁸².

La cantidad matemática es netamente diferenciada del accidente sustancial. Esto es razonable porque las demostraciones matemáticas no tienen la variabilidad de los accidentes. La cantidad, sin embargo, es lo que sostiene a los números: “La cantidad es la categoría constitutiva de la esfera de los números. Ella circunscribe una determinada área objetiva la cual ha sido vista como una naturaleza sensorial conforme a su forma real. El uno, como puro número, no domina más el amplio, omni-abarcante alcance que tiene el uno trascendente como la determinación del objeto en general”¹⁸³. La cantidad es la estructura que soporta los números y, a la vez, la separa del dominio omniabarcante del uno trascendental. Los números no afectan a toda la realidad, sino solo exclusivamente al ámbito de la cantidad. Esta cantidad, además, no se trata de

¹⁸¹ “This can now be expressed broadly: The medium for the numerical is quantity. Duns Scotus calls quantity, the “governess”, the one who rules measure. The mathematician is only able to move in the medium of quantity”. Heidegger, *Duns Scotus’ theory*, I, 1, 51.

¹⁸² “Quantity is not the object of mathematics after the manner that it can be said of it that it inheres in substance, sed quasi medium supponitur. Mathematics doesn’t deal with substances just as it doesn’t with natural reality in general. In mathematics quantity has a completely different meaning and function than in natural reality. According to Duns Scotus the mathematician doesn’t at all use the concept of the accident. Mathematical demonstration of its objects is usually carried on “as if” they exist in themselves”. Heidegger, *Duns Scotus’ theory*, I, 1, 52.

¹⁸³ “Quantity is the constitutive category of the realm of numbers. It circumscribes a determinate objective area which has been seen to be of a non-sensory nature according to its actual form. Unum as pure number no longer dominates the broad, all-incompassing scope that does unum transcendens as the determination of the object in general”. Heidegger, *Duns Scotus’ theory*, I, 1, 53.

algo real como los accidentes, sino de algo mental con realidad solo en el pensamiento:

“Debe ser tenido en cuenta, antes que nada, que una unidad de diez objetos contados no es una realidad añadida a los objetos, sino un ente de razón, una forma de pensamiento en la cual la conciencia reúne los objetos dados.

Los objetos dados como tales no están en posición de constituir una unidad numérica. Ellos son esto y aquello, esto es, como objetos, uno o el otro objeto. Su numerabilidad llega a ser una unidad solo a través de la conciencia. El número tiene su pura y genuina “existencia” solo como un objeto no-sensible, y tal como ello es luego relacionado a los objetos que son contados. Y como ellos son relaciones reales y no-sensoriales, así ellos también son cantidades reales y no-sensoriales”¹⁸⁴.

Los números son realidades mentales, entes de razón, que están en la conciencia; los números ni siquiera llegan a tener nada sensible. Esta separación de lo físico permite entender el número como una relación, tal como decía al final del texto. “Tampoco es la función de informar correctamente la última unidad de un número desde la otra alternativa, de su distancia desde la primera unidad. El intervalo de una unidad a otra –ello no debería ser pensado como espacial o temporal– es una relación en cada caso. Si tales fueran las bases para la determinación de un número, ello posiblemente no podría ser un determinado cuanto, sino solo una relación, una referencia”¹⁸⁵. Esta designación del número como una relación es la tesis que nosotros mantenemos, y que ya enunciamos al hablar del número en Husserl. En este apartado no hemos avanzado más respecto a la comprensión del número (en Husserl), pero sí hemos

¹⁸⁴ “It must be realized first of all that a unit of ten counted objects is not a reality added to the objects, but an ens rationis, a form of thought in which consciousness collects the given objects. The given objects as such are in no position to constitute a numerical unit. They are this and that, that is, as objects one or the other object. Their numeracity becomes a unit only through consciousness. Number has its pure and genuine “existence” only as non-sensible object, and as such it is then related to the objects to be counted. Just as there are real and non-sensory relationships, so there are also real and non-sensory quantities”. Heidegger, *Duns Scotus’ theory*, I, 1, 62.

¹⁸⁵ “Nor is the function of informing proper to the last unit of a number from the other alternative, from its distance from the first unit. The interval from one unit to the other – it should not be thought of as spatial or temporal – is a relation in every case. If such were the basis for the determination of a number, it couldn’t possibly be a determined quantum, but only a relation, a reference”. Heidegger, *Duns Scotus’ theory*, I, 1, 56-57.

visto como se llega a esta comprensión (del número) partiendo de la cantidad, modelo que está muy extendido por ser una comprensión muy intuitiva y natural. Hay otro texto que resume lo visto hasta ahora:

“El problema es entonces: ¿cómo se puede contar con esta caótica multiplicidad? El número es determinado por su posición en la serie (el sitio). La serie solo es una serie en vista a una ley de series. (...). Cómo puedo contar los árboles en general si cada uno es diferente del otro en su determinación espacial, aparte de sus diferencias en crecimiento, en follaje, flores, frutas, condiciones de crecimiento, etc. Cada cual es otro diferente. No hay ningún fundamento por el que las particularidades de los árboles sean contadas hasta cinco. Sin embargo, ellas son contadas.

Ya fue apuntado anteriormente que el elemento vital del número es el “medio homogéneo”. Pero la realidad empírica, a la cual pertenecen los árboles como individualmente diferentes, el uno del otro, es cualquier cosa menos homogénea. Más bien ello denota, precisamente, una absoluta multiplicidad.

Consecuentemente, si es posible contar en la realidad existente, esto es, si el número ha ganado terreno allí y aplicabilidad, no hay posibilidad de ello sin homogeneidad. Si yo miro este árbol solo en su individualidad como no habiendo sido antes ni tampoco repetido, y si yo mirase cualquier otro árbol como este, entonces nunca se podría contar. Yo solo podría decir sobre el uno y el otro. Mas ellos solo podrían ser llamados dos si el uno y el otro son proyectados, como si ello fuera dentro de un medio homogéneo—una proyección en la cual solo la determinación general del ser-árbol sería retenida. Esta proyección en un medio homogéneo entonces significa: Solo un cierto aspecto de los objetos es visto, y solo eso”¹⁸⁶.

¹⁸⁶ “The problem is then: How can there be counting with this insurveyable manifoldness? Number is determined by its position in the series (situs). The series only is a series in view of a law of series. (...). How can I count the trees in general if each is different from the other in its spatial determination, apart from its difference in growth, in foliage, blossoms, fruits, conditions of growth, etc. For each is another. There is no foundation at all in the particularities of the trees for a count of five. Nevertheless, they are counted. It was pointed out earlier that the vital element of number is the “homogeneous medium”. But empirical reality, to which belong the trees as individually different from one another, is anything but homogeneous. Rather absolute manifoldness is precisely what denotes it. Consequently, if counting is possible in actual reality, that is, if number has gained any footing there and any applicability, there is no possibility of that without homogeneity. If I view this tree only in its individuality as not having been there before and never recurring, and if I view any other tree like this, then a count could never

Probablemente este sea el mejor texto de los que he encontrado hasta ahora que explican mejor el número desde la generalización. Heidegger, en su caso Escoto, compara con claridad la abundancia incontable de lo real empírico con la necesidad de encontrar algo homogéneo que permita la relacionabilidad del número en los individuos diferentes. Este soporte es la determinación general, homogénea, en este caso del árbol, en el que pone su atención la mente cuando cuenta objetos reales. En el número, la mente se fija en solo una parte de los individuos reales, en aquella en la que coinciden todos ellos. Esta caracterización del número es completada con este otro texto: “Puedo decir: diez caballos. Aquí, sin duda, determino el número de los caballos, pero el diez no tiene el carácter del caballo ni su modo de ser. El diez no es un límite de los caballos en tanto que caballos, pues, al contar mediante él, puedo determinar, de la misma manera, barcos, triángulos o árboles. Lo característico del número consiste en que él determina algo -en el sentido griego también delimita- de tal modo que es independiente de lo limitado mismo. El tiempo como número, como lo numerado-numerante que hemos caracterizado, no pertenece al ente que él numera”¹⁸⁷. El número no añade ninguna determinación a lo real, y tampoco es afectado por la realidad. El número es ajeno a lo que cuenta: diez es igual para árboles que para animales. Este es un rasgo del carácter mental del número que le permite ser despegado de lo real, lo cual está en la base de la matemática de la física.

Vemos que la comprensión del número en Heidegger se acerca a la propuesta poliana. Creo que lo que Heidegger sostiene está muy acorde a la postura que hemos adoptado en esta investigación la cual ha sido, fundamentalmente, primero distinguir el número como una operación del conocimiento específica, y luego poner de relieve su conexión con la generalización.

3.2 La posibilidad

La posibilidad es una cuestión de largo recorrido en esta investigación. No entraba dentro de los objetivos iniciales, pero dado que Polo introdujo la

be arrived at. I could only say that the one and the other. But they could only be called "two" if the one and the other were projected, as it were, into an homogeneous medium -a projection in which only the general determinateness of being-tree would be retained. This projection into an homogeneous medium means then: Only a certain aspect of objects is looked at and only that". Heidegger, *Duns Scotus' theory*, I, 1, 71-72.

¹⁸⁷ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 2ª, 1, 19 a), 302 (EO 353).

generalización por medio de la posibilidad, hemos echado un vistazo a este tema para intentar entender su posible conexión. Creo que la mayor relación ha sido detectada en cómo Husserl establece la posibilidad en conexión con Leibniz, autor que no ha tenido un hueco en este trabajo.

En Heidegger, la posibilidad es situada en torno al *Dasein*: “El comprender que pertenece a la existencia proyecta el *Dasein* a sus posibilidades. Dado que el *Dasein* es esencialmente ser-en-el-mundo, el proyecto devela siempre una posibilidad de ser-en-el-mundo”¹⁸⁸. La existencia del *Dasein* se realiza según su proyección al exterior, lo cual se concreta por medio de posibilidades. Esto nos plantea la pregunta de hasta qué punto el *Dasein* se identifica con sus posibilidades: “«El *Dasein* se ocupa de su propio ser» significa con mayor precisión: de su propio *poder-ser*. El *Dasein*, en tanto que existente, es libre para ciertas posibilidades de sí mismo. Es su propio poder-ser. Estas posibilidades de sí mismo no son posibilidades lógicamente vacías, que están fuera de él, con las que podría comprometerse o frente a las que podría cerrarse, sino que son, como tales, determinaciones de la existencia”¹⁸⁹. Heidegger recoge las posibilidades y las lleva a la intimidad del *Dasein*, es decir, a su poder ser; las posibilidades son interiores al *Dasein* como si fueran sus determinaciones. Heidegger, por ello, quiere eludir la indeterminación de las posibilidades, negando su vaciedad en el interior del *Dasein*. Para nosotros esta consideración existencial de la posibilidad en el núcleo de la antropología es más bien desacertada. Las posibilidades tienen siempre un algo supuesto desde el que se proyectan, y en la antropología, como en la metafísica, buscamos desentrañar los supuestos.

Además de lo dicho hasta ahora, también es importante ver el lugar jerárquico en el que Heidegger pone la posibilidad: “En este punto se pone de manifiesto una relación peculiar que es relevante en la dimensión total de la filosofía, a saber: que, dentro de lo ontológico, lo posible es superior a todo lo efectivo. Todo surgir y toda génesis en el campo de lo ontológico no es crecimiento y desarrollo, sino degeneración, en la medida en que todo lo que surge deriva, o sea, se aparta en cierto modo, se aleja del poder superior de la fuente”¹⁹⁰. Lo posible es superior a lo efectivo; ello lo fundamenta en la proximidad a la fuente desde la que se origina: la proximidad indica un grado de

¹⁸⁸ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 2ª, 1, 20 a), 334 (EO 393).

¹⁸⁹ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 2ª, 1, 20 a), 332 (EO 391).

¹⁹⁰ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 2ª, 1, 21 a), 367 (EO 438).

perfección, mayor si hay más cercanía. Esto pone a la posibilidad en un puesto muy relevante, tal como ya hicieran antes Husserl o Leibniz. Que la posibilidad tenga un puesto preminente muestra la importancia de la reflexión en la filosofía. Las posibilidades solo pueden ser consideradas en el interior del pensamiento. Lo que Heidegger se plantea es la superioridad de lo real efectivo o del pensamiento: es decir, qué es más primario, que yo (efectivamente) sea o que yo pueda ser. Parece que la segunda opción, la posibilidad, ya que incluye la primera y, por tanto, lo mental es más amplio que lo real. Heidegger, según el texto, se halla en esta posición. Desde nuestra postura, no pensamos que la posibilidad sea superior a la realidad, y tampoco que la incluya. La posibilidad es siempre mental, en el pensamiento, y nunca traspasa al lado de la realidad efectiva. Que 'yo sea' es totalmente ajeno a 'la posibilidad de que yo sea'. Lo primero es algo real, lo segundo una consideración mental que tiene que realizar alguien. La cuestión de la posibilidad tiene el atractivo de que todo pueda ser pensado y, como tal, controlado y objeto de un plan. Sin embargo, lo que hay que entender es que la realidad efectiva es siempre heterogénea al pensamiento y, por ello, es fuente de nuevos pensamientos y posibilidades. En este sentido, las posibilidades serán ilimitadas si es que la realidad es inagotable. No creo que la proximidad a una fuente implique una mayor perfección ontológica, pero está claro que un proyecto está mejor ejecutado cuanto más parecido sea a lo planeado. No es fácil determinar cuál es el valor de la posibilidad en la filosofía; desde luego, tiene un papel importante en la tecnología y en las ciencias constructivas del tipo que sean, pero no parece que tenga el mismo peso en las ciencias superiores de la filosofía como son la metafísica y la antropología. Tal vez, la posibilidad tiene su puesto más elevado en la proyección como Heidegger afirma. El punto aquí es, ¿desde dónde proyectamos? Siendo breves, vamos a decir que desde la generalización. Tal vez sea esta, la generalización, el techo de la posibilidad que no puede traspasar. Desde este punto de vista, entonces los proyectos serían generalidades.

4. La cuestión del ser

El ser, como ya hemos tenido oportunidad de comprobar, ha sido de excepcional importancia para Heidegger pues ha estado presente desde el inicio hasta el final de sus investigaciones. Aunque el ser no sea un tema directamente relacionado con la generalización, sin embargo, hemos visto a lo largo de este

trabajo que no pocas veces se incluyen razonamientos generalizantes en cuestiones metafísicas. En este apartado analizaremos cuál es el papel de la generalización en el ser según Heidegger. Empezamos este apartado exponiendo la posición de la circularidad en Heidegger como fundamento del conocimiento.

4.1 La circularidad como fundamento

Desde Descartes, encontrar el método que permita asegurar la veracidad de lo que conocemos ha sido una obsesión. No es que antes no les importara la verdad de sus conocimientos, pero no ponían tanto énfasis en lograr estar seguros que lo que decían era absolutamente verdadero. De hecho, en ocasiones se utilizaba la condicionalidad: si esto es así entonces esto debe ser de esta manera determinada. Con Descartes, el foco se centra en la capacidad de decidir si lo que se dice es verdadero o falso. De esta manera se van desarrollando los sistemas o las filosofías sistemáticas. Estos sistemas van proponiendo unas ideas de forma ordenada y encadenada de modo que unas se apoyen en las anteriores, y así se pueda asegurar la verdad de todo el conjunto. En principio la idea parece buena, pero hasta el día de hoy no ha tenido éxito. A una filosofía le ha seguido otra, y así sucesivamente sin que haya una que convenza a todos. El objetivo de Descartes, después de unos 4 siglos, no ha sido aún logrado no obstante de tantas tentativas; la más ambiciosa de todas fue la de Hegel, la cual tiene, por ello, un papel destacado en la filosofía. De alguna manera, Hegel cierra el racionalismo cartesiano y la pretensión de la explicación de toda la realidad por medio de una teoría y, sin embargo, podemos decir que Heidegger también se mueve en este ambiente de búsqueda de la certeza absoluta de la verdad. Es cierto que Heidegger es posterior a Hegel y su planteamiento no es totalmente racionalista pero, en la estela de Husserl, tiene un afán por encontrar la verdad de un modo que sea incontestable. En este marco queremos proponer la circularidad en Heidegger. La circularidad ya apareció, y de forma problemática, en Husserl. La circularidad es una cuestión que surge en todos los planteamientos reflexivos. Husserl fue un pensador muy reflexivo¹⁹¹, tal vez empujado por su método de la fenomenología, y Heidegger ha sido también reflexivo en continuidad con su maestro. Hay un texto que expone la dificultad de la demostración porque se topa con la circularidad:

¹⁹¹ Esto lo vimos en un subapartado del apartado 2.3 sobre la conciencia en Husserl, en el anterior capítulo.

“La demostración científica no debe presuponer lo que ella tiene que demostrar. Pero si la interpretación debe moverse ya siempre en lo comprendido y nutrirse de ello, ¿cómo podrá producir resultados científicos sin moverse en un círculo, sobre todo si la comprensión presupuesta se basa, por otra parte, en el conocimiento ordinario del hombre y del mundo? Ahora bien, según las más elementales reglas de la lógica, el *círculo* es un *circulus vitiosus*. Pero de esta manera el quehacer de la interpretación histórica queda excluido *a priori* del dominio del conocimiento riguroso. Mientras no se elimine este *factum* del círculo en el comprender, la historiografía tendrá que resignarse a posibilidades de conocimiento menos rigurosas”¹⁹².

Es lógico que una demostración no presuponga lo que trata de demostrar: esta demostración quedaría descalificada desde el primer momento. Estaríamos incurriendo en lo que Heidegger llama círculo vicioso. No obstante, ¿es posible demostrarlo absolutamente todo? Heidegger afirma que no:

“*El tercer párrafo* dice: sólo lo absoluto es verdadero. Sólo lo verdadero es absoluto. Ambas proposiciones se enuncian sin ninguna fundamentación. No permiten una fundamentación, porque ningún fundamento alcanza hasta el fondo de ellas. No llega nunca a su fondo, porque, queriendo fundamentar, se desplaza constantemente fuera de ese fondo. Las proposiciones son infundadas, pero no arbitrarias en el sentido de una afirmación gratuita. Dichas proposiciones son infundamentales. Han planteado aquello que precisamente ha de permitir fundamentar por vez primera”¹⁹³.

En este texto, Heidegger está haciendo referencia al absoluto de Hegel. ¿Cómo se demuestra lo absoluto? No es posible porque para poder hacer la demostración habría que acudir a elementos externos a eso absoluto, lo cual implicaría apoyarse en algo no absoluto para demostrar lo absoluto. Esto mismo pasa cuando se quiere demostrar el fundamento que, para demostrar su verdad, habría que acudir a proposiciones no fundamentales, algo que las convertiría (las proposiciones no fundamentales) directamente en fundamento. La demostración al nivel de los primeros principios no parece posible sin evitar la circularidad de apoyarse en esos mismos principios. Heidegger, sin embargo,

¹⁹² Heidegger, *Ser y Tiempo*, 32, 176 (EN 152).

¹⁹³ Heidegger, *Caminos de bosque*, 105 (124).

justifica que la circularidad puede ser usada válidamente en las demostraciones primeras:

“A partir de aquí es obvio que también las explicaciones de los postulados, al igual que las demostraciones de los demás principios, se mueven en círculo. ¿Por qué persiste este movimiento circular y qué nos dice?

Los principios deben ser corroborados como aquellas proposiciones que fundamentan la posibilidad de la experiencia de los objetos. ¿Cómo se demuestran estas proposiciones? En la medida en que se muestra que estas proposiciones mismas son sólo posibles en razón de la unidad y la unificación de los conceptos puros del entendimiento con la forma de la intuición, con el espacio y el tiempo. La unidad de pensamiento e intuición es ella misma la esencia de la experiencia. La demostración consiste en mostrar que los principios del entendimiento puro son sólo posibles mediante aquello que ellos mismos posibilitan, mediante la esencia de la experiencia. Esto es un círculo evidente y, además, un círculo necesario. Los principios son demostrados en un recurso a aquello cuyo despliegue ellos mismos posibilitan, porque estas proposiciones no hacen ver otra cosa que esta misma circularidad: en esta circularidad consiste la esencia de la experiencia”¹⁹⁴.

Heidegger es consciente de la inevitabilidad de la circularidad de ciertas demostraciones, precisamente en los niveles más altos o fundamentales, y ahora trata de justificar su papel. En este texto, Heidegger intenta fundamentar las proposiciones de la experiencia, problema muy serio, primero desde Descartes cuando se pone en duda su cognoscibilidad, y luego en Kant cuando afirma la imposibilidad del conocimiento de la realidad. Heidegger está tratando de dar legitimidad a la experiencia, pero ve que no es posible sin contar con la circularidad. Este razonamiento de Heidegger parece muy bien armado, pero tiene una dificultad, y es que con esos criterios tal vez se puedan demostrar demasiadas cosas, solo con que tengan una coherencia interna entre ellas. En cualquier caso, Heidegger continúa proponiendo más ámbitos donde la circularidad es inevitable:

“Sin embargo, ver en este círculo un circulus vitiosus y buscar cómo evitarlo, o por lo menos “sentirlo” como imperfección inevitable, significa malcomprender radicalmente el comprender. No se trata de adecuar el comprender y la interpretación a un determinado ideal de conocimiento,

¹⁹⁴ Heidegger, *La pregunta por la cosa*, 2, 27 g), 292 (GA 243-244) (MN 186/187).

que no es sino una variedad del comprender que se ha orientado hacia la legítima empresa de aprehender lo que está-ahí en su esencial incomprendibilidad. Por el contrario, el cumplimiento de las condiciones fundamentales de toda interpretación exige no desconocer de partida las esenciales condiciones de su realización. Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él en forma correcta. Este círculo del comprender no es un circuito en el que gire un género cualquiera de conocimientos, sino que es la expresión de la *estructura* existencial de *prioridad* del Dasein mismo. No se lo debe rebajar a la condición de un *circulus vitiosus*, y ni siquiera a la de un círculo vicioso tolerado. En él se encierra una positiva posibilidad del conocimiento más originario, (...)”¹⁹⁵.

Esta vez se trata de la circularidad en la comprensión. Heidegger afirma que (la circularidad) no se trata de un problema o un defecto, sino de la altura del tema que lo exige. Es más, el punto delicado no es estar fuera del círculo, sino entrar de la forma correcta. Desde luego, esta entrada correcta en el círculo sería lo que nos convendría conocer para asegurar la verdad de nuestra comprensión. Otro campo en el que vamos a encontrar la circularidad es el ser:

“¿No incurre, sin embargo, semejante empresa en un evidente círculo vicioso? ¿Qué cosa es sino moverse en un círculo determinar primero un ente *en su ser*, y sobre esta base querer plantear, en seguida, la pregunta por el ser? ¿No se “supone” previamente en la elaboración de la pregunta lo que sólo la respuesta nos ha de proporcionar? Objeciones formales, como la del “círculo en la prueba”, en todo momento fácilmente aducibles en el campo de la investigación de los principios, son siempre estériles en la consideración de las vías concretas del investigar. Ellas no contribuyen en nada a la comprensión de las cosas, e impiden penetrar en el campo de la investigación

Pero, en realidad, no hay ningún círculo vicioso en ese modo de plantear la pregunta. (...). Esta visualización del ser que sirve de guía a la investigación brota de la comprensión mediana del ser en la que desde siempre nos movemos, *y que en definitiva pertenece a la constitución esencial del Dasein mismo*. (...). En el planteamiento de la pregunta por el sentido del ser no puede haber en modo alguno un “círculo en la prueba”, porque en la respuesta a esta pregunta no se trata de una fundamentación deductiva,

¹⁹⁵ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 32, 176 (EN 153).

sino de una puesta al descubierto del fundamento mediante su exhibición”¹⁹⁶.

Heidegger defiende el tema del ser. Esta cuestión era complicada en el tiempo y lugar de Heidegger donde, en línea con Kant, existía una fuerte corriente con una visión peyorativa del ser. Heidegger acepta que el ser no puede ser demostrado sin circularidad y aporta una especie de prueba circular: apela a una visualización previa o mediana del ser en la que siempre nos movemos, y en la que podemos hacer pie para saltar a un estatuto más pleno del ser. Heidegger desarrolla más ampliamente esta circularidad en la comprensión del ser:

“Ya hicimos ver, con ocasión del análisis de la estructura del comprender en general, que lo censurado con la inadecuada expresión de “círculo” pertenece a la esencia y carácter distintivo del comprender mismo. Sin embargo, la investigación deberá volver ahora explícitamente sobre el “argumento del círculo”, con vistas a la aclaración de la situación hermenéutica de la problemática ontológico-fundamental. La “objeción del círculo” contra la interpretación existencial se expresa así: Se empieza por “suponer” la idea de la existencia y del ser en general, y en seguida se interpreta “por ella” el Dasein, para obtener por esta vía la idea del ser. Bien, pero, ¿qué significa “suponer”? ¿Se formula acaso, con la idea de existencia, una proposición a partir de la cual deduzcamos, de acuerdo con las reglas formales de la inferencia, otras proposiciones sobre el ser del Dasein? ¿O no tiene esta pre-suposición más bien el carácter de un proyectar comprensor, de tal manera que la interpretación en la que dicho comprender se desarrolla *empieza por ceder la palabra precisamente a aquello mismo que ha de ser interpretado, a fin de que éste decida desde sí mismo si él proporciona, en cuanto tal ente, la constitución de ser con vistas a la cual él ha sido abierto en el proyecto formalmente indicativo?* ¿Hay otra manera en la que ese ente tome la palabra con respecto a su ser? En la analítica existencial el “círculo” en la prueba no puede siquiera ser “evitado”, puesto que ella *no prueba nada* según las reglas de la “lógica de la inferencia”. Lo que la comprensión común quiere eliminar, a fin de evitar el “círculo”, creyendo dar satisfacción a la máxima rigurosidad de la investigación científica, es nada menos que la estructura fundamental del cuidado. Constituido originariamente por éste, el Dasein ya se ha

¹⁹⁶ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 2, 30-31 (EN 7-8).

anticipado siempre a sí mismo. Siendo, ya se ha proyectado siempre hacia determinadas posibilidades de su existencia, y en esos proyectos existenciales ha comproyectado preontológicamente eso que llamamos existencia y ser. ¿Pero puede entonces denegársele este proyectar esencial del *Dasein* a *aquella* investigación que, *como toda investigación, es, también ella, un modo de ser del Dasein aperiencia* que tiende a desarrollar y llevar a concepto la comprensión del ser propia de la existencia?

Ahora bien, la “objeción del círculo” proviene, ella misma, de un modo de ser del *Dasein*. A la comprensión común que en su ocupación se absorbe en el uno, eso de un proyectar, y máxime de un proyectar ontológico, le resulta extraño, porque ella se cierra “en principio” frente a aquél. La comprensión común sólo se ocupa, “teórica” o “prácticamente”, del ente que puede ser abarcado con la mirada circunspectiva”¹⁹⁷.

La superación de la circularidad en la comprensión del ser se basa en la estructura propia del *Dasein*. Heidegger afirma que en este nivel la deducción no puede ser aplicada y es necesario apoyarse en la precomprensión del *Dasein* que proyecta desde sí estos componentes fundamentales. Heidegger menciona concretamente el cuidado en el cual se proyecta la existencia y el ser. Definitivamente, es el *Dasein* y su estructura lo que contiene en sí la circularidad, y lo que se eleva sobre la circularidad: “El “círculo” en el comprender pertenece a la estructura del sentido, fenómeno que está enraizado en la estructura existencial del *Dasein*, en el comprender interpretante. El ente al que en cuanto estar-en-el-mundo le va su ser mismo, tiene una estructura ontológica circular”¹⁹⁸. Es el *Dasein* el que tiene una estructura circular, es decir, un ser que se torna sobre el ser:

“Hablar de un “círculo” de la comprensión implica un doble desconocimiento: 1. que el comprender mismo constituye un modo fundamental del ser del *Dasein*; 2. que este ser está constituido por el cuidado. Negar, ocultar o querer superar el círculo equivale a consolidar definitivamente este desconocimiento. Los esfuerzos debieran dirigirse, más bien, a saltar de un modo originario y pleno dentro de este “círculo”, para asegurarse, desde el comienzo del análisis del *Dasein*, la plena visión del carácter “circular” de éste. Se supone no demasiado, sino *demasiado poco* para la ontología del *Dasein*, cuando se “parte” de un yo carente de

¹⁹⁷ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 63, 333-334 (EN 315).

¹⁹⁸ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 32, 177 (EN 153).

mundo, para proporcionarle luego un objeto y una relación a éste, carente de fundamento ontológico. *Muy corto alcance tiene la mirada* cuando se problematiza “la vida” y se toma *en seguida* en cuenta *ocasionalmente también* la muerte. El objeto temático queda *dogmática y artificiosamente mutilado* cuando uno se limita “primeramente” a un “sujeto teórico”, para luego completarlo “por su lado práctico” con el agregado de una “ética”¹⁹⁹.

Heidegger insiste en este texto en el carácter circular (y fundamental) del *Dasein* que se concreta en el cuidado. Para Heidegger, prescindir del cuidado es una mutilación que luego no puede ser reparada, es quedarse corto en la comprensión del *Dasein* que limita sus posibilidades, y que luego tiene que ser completado de forma artificial con una ética. Comprobamos que, en Heidegger, la circularidad es una propiedad de la altura de un tema, el ser, o del propio *Dasein*. Por mi parte, no creo que sus razonamientos justifiquen la validez de la circularidad. De hecho, hay un texto de Heidegger en el que no apela a la circularidad para superar los inconvenientes de la demostración:

“¿Cuál es el sentido de la demonstración? Lo que es demostrado permanece como ello mismo delante de nosotros. Hablando figurativamente, ello es inmediatamente captado; no es necesario un rodeo a través de algo diferente; un factor de lo demostrable fija la mirada. En la práctica del conocimiento, nosotros solo tenemos que mirar y comprender lo que es comprensible, y agotar la pura mismidad de lo que es presentado. Entonces puede haber no duda, ni probabilidades, ni ilusiones acerca de lo que es inmediato. Pues la inmediación no permite, como ello sea, nada entre ello mismo y su aprehensión (simple aprehensión)”²⁰⁰.

Heidegger menciona la dificultad en la demostración de la necesidad de salir (de lo que se quiere demostrar) para no incurrir en un círculo vicioso. Sin embargo, ahora se detiene para hacer notar que hay realidades cuya demostración no requieren salir a ningún sitio, sino, justamente, todo lo contrario,

¹⁹⁹ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 63, 334 (EN 315-316).

²⁰⁰ “What is the sense of the demonstration? What is demonstrated stands as itself before us. Figuratively speaking, it is immediately grasped; no detour through something else is necessary; one factor of the demonstrable fixes the gaze. In the practice of cognition, we only have to gaze and to comprehend what is comprehensible, and to exhaust the pure itself of what is presented. There can be no doubt, no probabilities, no illusions about what is immediate. For immediacy does not, as it were, allow of anything between itself and its apprehension (simplex apprehension)”. Heidegger, *Duns Scotus’ theory*, I, 27.

mantener la atención en nuestro objeto (fijar la mirada). Heidegger no se está refiriendo al ser, sino al conocimiento donde tiene más sentido una atención directa que una demostración por no se sabe qué razones. En este texto sí que veo una superación de la circularidad que es realizada por el conocer en sí. Desde nuestra posición defendemos el conocimiento en acto y la suficiencia de dichos actos de conocer. Es lo que Heidegger está defendiendo en este último acto: se conoce de manera directa sin necesidad de más intermediarios que los órganos que participan en ello. La veracidad de los actos cognoscitivos debe ser admitida desde ellos mismos. Si suspendemos la confianza en nuestra capacidad cognoscitiva luego no puede ser remediada por medio de una demostración que no encuentra elementos en los cuales apoyarse para subsanar el déficit del acto (cognoscitivo). La deficiencia del conocimiento es un problema de la modernidad que surge en Descartes al poner en duda la capacidad de nuestros sentidos. Luego, esta deficiencia no ha hecho más que crecer e invadir todo el pensamiento. Heidegger advierte el peligro de esta postura que corre el riesgo de perder la capacidad del conocimiento en su totalidad. Heidegger, no obstante, no insiste en este modo directo de resolver la cuestión y se enreda en la madeja de la circularidad para la aceptación del ser, circularidad que surge por seguir manteniendo la necesidad de una demostración, es decir, olvidando que hay temas, como es el conocer, que se resuelven de una manera directa porque su ejercicio no se hace a través de elementos extraños, razonamientos demostrativos, que no pueden ser incorporados en una segunda fase, sino que se realizan íntegra y correctamente en la simplicidad de sus correspondientes actos.

4.2 El ser y la generalización

En esta investigación ya hemos dicho en varias ocasiones que la generalización no es el método para acceder a la metafísica porque la generalización progresa desde la abstracción, dentro del pensamiento. En el primer volumen mostramos algunas deficiencias de ciertas propuestas metafísicas por el uso de esta operación cognoscitiva, e incluso lo hemos denunciado en Husserl. En este apartado vamos a exponer el planteamiento de Heidegger en este punto. Para empezar, presentamos un texto donde se plantea el método sobre la indagación del ser: “La analítica del Dasein que se interna hasta el fenómeno del cuidado debe preparar la problemática ontológico-fundamental, es decir, *la*

*pregunta por el sentido del ser en general*²⁰¹. Heidegger se pregunta por ‘el sentido del ser en general’, lo cual podría hacernos pensar en uso de la generalización, si es que se trata de conocer ‘el ser en general’; también es bastante generalizante el siguiente texto:

“Negativamente dicho: la totalidad del todo estructural no puede ser alcanzada fenoménicamente por medio de un ensamblaje de elementos. Este ensamblaje requeriría un plano arquitectónico. El ser del Dasein, sobre el cual se apoya ontológicamente el todo de las estructuras en cuanto tal, se nos hace accesible en una mirada completa que *atraviesa* este todo *en busca de un* fenómeno originariamente unitario, que ya está presente en el todo y que funda ontológicamente cada uno de los momentos de la estructura en su posibilidad estructural. La interpretación “unificadora” no podrá, por consiguiente, ser un simple compendio de lo alcanzado hasta ahora. La pregunta por el carácter existencial fundamental del Dasein es esencialmente diferente de la pregunta por el ser de un ente que está-ahí”²⁰².

Heidegger afirma que ‘la totalidad del todo estructural’ no puede ser un ensamblaje. Aquí llama la atención que la terminología de ‘totalidad del todo estructural’ es absolutamente generalizante, tanto ‘todo’, ‘la totalidad’ como ‘estructural’. También es generalizante esa búsqueda unificante de dicha estructura. Otro ejemplo más en esta dirección: “El ser, como tema fundamental de la filosofía, no es un género del ente, pero concierne a todo ente. Su “universalidad” debe buscarse más arriba. Ser y estructura de ser están allende todo ente y toda posible determinación óntica de un ente”²⁰³. Heidegger reconoce que el ser no es un género del ente, sino que está más allá del ente. Aquí detecto una influencia de Escoto, autor al que le dedicó un importante trabajo de investigación que ha sido citado anteriormente. Heidegger reconoce que el ser no es un género, pero admite una universalidad superior a la que se pueda encontrar en el ente. Desde nuestra posición, esta universalización es una generalización. Sin embargo, hay textos en los que se opone a la generalización del ser: “¿Acaso no es esto lo que alega el proceder habitual en la filosofía cuando declara de antemano: la palabra «ser» tiene el significado más vacío y por tanto más universal? Aquello que hace pensar esta palabra, el concepto, es

²⁰¹ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 39, 205 (EN 183).

²⁰² Heidegger, *Ser y Tiempo*, 39, 204 (EN 181).

²⁰³ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 7, C, 60 (EN 38).

por tanto el concepto genérico supremo, el *genus*. Aunque a duras penas todavía podemos aludir al «ens in genere», como reza la antigua ontología, lo que sí es seguro es que no hay nada más que buscar en él. Querer relacionar, por colmo, con esta palabra vacía «ser» la cuestión decisiva de la metafísica, significa causar un embrollo general²⁰⁴. Heidegger vuelve a hablar del género supremo, terminología propia de Escoto, pero esta vez de una manera más crítica que en el anterior texto. Ahora lo más universal se entiende como lo más vacío, lo que es inaceptable para la noción del ser. Vemos en este texto que Heidegger toma distancia sobre la generalización del ser. Hay otro texto en el que debate de forma ambigua sobre el ser:

“Si nos atenemos exclusivamente al significado de las palabras «es» y «ser», este significado mismo, aún con toda la mayor vacuidad e indeterminación posible, tiene que tener, sin embargo, ese tipo de univocidad que admite desde sí una variación en una multiplicidad. La muy invocada «universalidad» del significado de «ser» no es, en efecto, la vacuidad de un contenedor gigante en el que puede entrar toda variación posible. (...).

En lugar de ello, nos atenemos a algo diferente. El «ser» y el «es» son pensados por nosotros con una peculiar indeterminación y, *a la vez*, experimentados con plenitud. Esta doble faz del «ser» quizás nos conduzca mejor a seguir la huella de su esencia, y en todo caso nos aleja de querer explicar con el más gratuito de todos los medios de pensamiento, la abstracción, lo más esencial de todo lo que hay que pensar y experimentar²⁰⁵.

Heidegger propone para el ser ‘una univocidad que admite una multiplicidad’, expresión que puede ser entendida sin problemas desde la generalización. Después observa que dos rasgos de la universalidad son la vacuidad y la indeterminación, de los cuales el primero, la vacuidad, es incompatible con el ser, mientras que el segundo, la indeterminación, está presente de una forma peculiar. La aceptación de la indeterminación en el ser, aunque sea peculiar, manifiesta una cierta intoxicación de la generalización, aunque al final del texto rechace la abstracción como la operación para explicar (conocer) el ser. Hasta ahora vemos que Heidegger manifiesta una cierta oposición a la aplicación de la generalización al ser pero, al mismo tiempo, conserva unos rasgos en el ser

²⁰⁴ Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, 74-75.

²⁰⁵ Heidegger, *Nietzsche II*, 5, 202.

que son propios de la generalización. Hay otro largo texto donde vuelve a reflexionar sobre la universalidad del ser desde el ente:

“Ya el nombre empleado para el ser desde el comienzo de la metafísica en Platón, οὐσία, nos delata cómo se piensa el ser, de qué modo se lo distingue frente al ente. Sólo precisamos traducir literalmente esta palabra griega de acuerdo con su significado *filosófico*: οὐσία quiere decir *entidad* y significa, por lo tanto, lo universal respecto del ente. Si del ente, por ejemplo de la casa, el caballo, la piedra o Dios, sólo decimos que es ente, se dice lo más universal. La *entidad* nombra, por consiguiente, lo más universal de esto que es lo más universal: lo más universal de todo, τὸ κοινότατον, el género (*genus*) supremo, lo «más general». A diferencia de esto, que es lo más general, a diferencia del ser, el ente es en cada caso lo «particular», lo «especificado» de tal o cual modo, lo «individual». La distinción del ser respecto del ente parece aquí basarse y consistir en que se prescinde («abstrae») de todas las particularidades del ente para conservar así lo más universal como lo «más abstracto» (lo más abstraído). En esta distinción del ser frente al ente no se dice nada acerca del contenido de la esencia del ser. Sólo se da a saber de qué modo se distingue el ser frente al ente: por vía de la «abstracción», la cual es también algo usual al representar y pensar cualquier tipo de cosas y de relaciones entre cosas y no queda de ningún modo reservada para la captación del «ser».

Por eso, no es de extrañar que en la metafísica nos encontremos con frecuencia con la aseveración de que sobre el ser no es posible decir nada más. Incluso puede demostrarse esta afirmación de modo «estrictamente lógico». Efectivamente, apenas se enuncie algo más sobre el ser, este predicado tendría que ser *aún* más universal que el ser. Pero puesto que el ser es lo más universal de todo, un intento tal contradice su esencia. Como si aquí se dijera algo en absoluto sobre la esencia del ser cuando se lo denomina lo más universal de todo. Con ello se dice, a lo sumo, de qué modo se lo piensa —a saber: por medio de la universalización del ente— pero no qué significa «ser». No obstante, en la medida en que toda metafísica determina el ser como lo más universal, testimonia ya algo: que se pone sobre el fundamento de una distinción de ser y ente de índole peculiar. Así pues, aunque la metafísica afirme siempre que ser es el concepto más universal, y por ello el más vacío e incapaz de recibir una determinación ulterior, por otra parte, sin embargo, toda posición metafísica fundamental piensa el ser siguiendo una interpretación propia. Aunque al

hacerlo, se supone con facilidad la opinión de que, puesto que el ser es lo más universal, también la interpretación del ser se da por sí sola y no precisa ninguna otra fundamentación. Con la interpretación del ser como lo más universal no se dice nada sobre el ser mismo sino sólo sobre el modo en el que la metafísica piensa sobre el *concepto* de ser. Que la metafísica piensa de modo tan extraordinariamente carente de pensamiento, es decir desde el horizonte y en el modo del opinar y generalizar cotidiano, lo testimonia con toda claridad la circunstancia de que, a pesar de que hace uso de la distinción de ser y ente en todas partes, toda meditación sobre ella le sea tan decididamente lejana²⁰⁶.

Parte del interés de este texto reside en la explicación de la universalidad de la noción de ente según las leyes de la generalización. Lo universal es lo más general. La diferencia entre el ser y el ente vendría a ser que mientras el ente es lo más general y se aplica a los individuos, el ser, sin embargo, estaría al margen de ellos (los individuos). La noción de ser provendría de una mayor abstracción del ente que perdería cualquier rasgo de individualidad (que el ente contiene), convirtiéndose en lo más universal. Heidegger critica esta postura que no afirmaría nada sobre el ser, sino solo sobre el modo de llegar a conocerlo. Esto explicaría la tesis de que sobre el ser no cabe afirmar ningún predicado, algo que puede ser demostrado hasta lógicamente. Heidegger insiste en la ausencia conceptual de la descripción del ser como lo más universal: de esta manera no se dice nada sobre el ser, aunque manifieste una orientación hacia el ser. Al final del párrafo afirma con firmeza, y de modo crítico, que esta manera de pensar se encuentra enraizada en la metafísica, lo cual ha tenido como consecuencia que no se encuentre en ella ninguna meditación sobre el ser.

Heidegger no acepta que el ser solo pueda ser definido de acuerdo a una noción, lo universal, el cual en su grado máximo se corresponde con el ser, que solo significa lo carente de todo tipo de notas. “Cuando Nietzsche dice: el ser es el último soplo de una realidad vaporosa, expresa sólo en su lenguaje y con el coraje del pensador metafísico la verdad llevada hasta sus últimas consecuencias, la cual es válida como autoevidente para toda metafísica: el ser es el concepto más vacío y más universal. Es “lo más general”. Siempre es más digno tomar el ser como la abstracción de todas las abstracciones, darlo por simple vapor, que, dentro de la más compleja enajenación frente al ser, hacer

²⁰⁶ Heidegger, *Nietzsche II*, 5, 172-173.

como que se plantea “la pregunta por el ser”²⁰⁷. La crítica de Nietzsche sobre el ser, como ‘el suspiro de una realidad vaporosa’, es decir, como la nada de una realidad que se esfuma, es tomada por Heidegger para criticar a los que prefieren entender el ser como lo más general, fruto de la abstracción²⁰⁸, ‘el suspiro’, a enfrentarse a la dura tarea de preguntarse por el ser que trate de encontrarlo en algo más sólido. Añadimos un último texto en el que Heidegger rechaza más enérgicamente este planteamiento generalizante sobre el ser:

“Ciertamente, con aparente lucidez y superioridad, se puede esgrimir un antiguo y conocido argumento: que el «ser» es el concepto más general. Su ámbito de vigencia lo abarca todo, incluso la nada, que en tanto algo pensado y dicho también es algo. De ello resulta que más allá del ámbito de vigencia de este concepto más general del «ser», en el sentido más estricto de la palabra, no hay nada desde lo que el ser mismo pudiese recibir una determinación ulterior. Hay que conformarse con esta generalidad máxima. El concepto «ser» es algo último. Y también es algo que corresponde a una ley lógica que dice: cuanto más amplio es un concepto según su alcance -¿y qué podría ser más amplio que el concepto «ser»?- tanto más indeterminado y vacío será su contenido.

Estos razonamientos convencen inmediatamente y sin restricciones a cualquier persona normal que piense; y todos queremos ser personas normales. Mas, lo que ahora está en cuestión es si la definición del ser como concepto más general acierta con la esencia del ser o más bien la interpreta tan equivocadamente desde un principio que el preguntar mismo carece de perspectiva”²⁰⁹.

El primer párrafo expone lo que hemos ido viendo antes con el interés, por nuestra parte, de que se usa explícitamente el término ‘general’ en todo ello. En el segundo párrafo, Heidegger se opone radicalmente a este planteamiento, diciendo que la afirmación de la vacuidad sobre el ser (venida de la generalización) cierra el interés en preguntar sobre el ser. Ciertamente, si el ser es la noción más vacía, no tiene ningún sentido preguntar sobre el ser. Esto se

²⁰⁷ Heidegger, *Heráclito*, 4, 121.

²⁰⁸ Hacemos notar el uso del término abstracción en estos textos de Heidegger, el cual es para nosotros la generalización. Es otro ejemplo más de complicación terminológica, algo que denunciamos en el primer volumen.

²⁰⁹ Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, 44-45.

opone totalmente al objetivo investigador de Heidegger que siempre se ha movido en el ámbito de la pregunta sobre el ser.

Heidegger nota la insuficiencia de la generalización (él lo llama abstracción) sobre el ser porque la vaciedad del concepto que proporciona es completamente insuficiente según su opinión, y tiene como consecuencia un segundo mal mayor que el anterior, que es impedir una ulterior investigación sobre el ser. Si el ser es lo falto de determinaciones, cualquier reflexión que se haga sobre el ser no puede añadirse. Heidegger ve la problemática de la generalización sobre el ser porque cierra toda vía de acceso al ser. De alguna manera, vemos en Heidegger una confirmación de nuestra tesis sobre la insuficiencia de la generalización en la metafísica. Nuestra postura es algo diferente a la de Heidegger porque denunciamos la incapacidad de la generalización hacia el ser ya que esta se mueve siempre dentro del pensamiento. La generalización es para nosotros una operación segunda después de la abstracción: es imposible que la generalización pueda aclarar el ser mejor que la abstracción misma. Estamos de acuerdo con Heidegger que la mayor generalización implica una disminución del contenido de las notas. ¿Se puede hacer una generalización máxima, es decir, la generalización puede llegar a un último término? No es fácil contestar a esta pregunta porque estamos generalizando constantemente, también en la ciencia. Lo que sí podemos decir es que el ser no se obtiene, de ningún modo, por generalización. En este punto, Heidegger no ha sido suficientemente asertivo, aunque su postura sea claramente en contra. Con esto, quiero decir que hay que señalar que la descripción del ser como lo más indeterminado y como lo más vacío no le conviene en absoluto; se trata de una descripción equivocada sobre el ser. Hemos visto que Heidegger tiene cierta ambigüedad en algunos textos en los cuales, al menos, aceptaba cierto tipo de indeterminación.

En este contexto queremos añadir un texto que no se refiere al ser, sino a la definición de hombre. “Si fuera *así*, la esencia del hombre no puede ser nunca determinada originariamente de modo *suficiente* con la interpretación del hombre *que se ha tenido hasta ahora*, es decir con la interpretación *metafísica* del hombre como *animal rationale*, ya se privilegie en ello la *rationalitas* (racionalidad, conciencia y espiritualidad) o la *animalitas*, la animalidad y la corporalidad, o se busque en cada caso simplemente un equilibrio aceptable

entre ambas”²¹⁰. Esta es una clara crítica a la definición clásica de hombre como animal racional. Heidegger no puede sentirse cómodo con esta definición porque su antropología se desarrolla sobre la noción del *Dasein* con una estructura que sobrepasa la definición clásica. Este texto tiene interés para nosotros porque muestra la insuficiencia de la generalización para captar la esencia del hombre²¹¹, cosa que Heidegger también afirma. En nuestro caso, quisimos señalar la contrariedad que implicaba la generalización del hombre desde el objeto general animal al comprobar que la racionalidad no tiene una base sensible en la cual apoyarse en dicha generalización, y como tal no puede ser una diferencia específica de animal. Esta deficiencia no deja de ser un ejemplo más de las limitaciones de la generalización, la cual es un método cognoscitivo que no debe salirse de sus correspondientes objetos.

4.3 Los existenciales

Heidegger no está de acuerdo con la noción clásica de hombre porque entiende su esencia desde una perspectiva más amplia. Para Heidegger, es necesario distinguir el ente cuya tarea es hacerse cargo de su propio ser: “El ente cuyo análisis constituye nuestra tarea lo somos cada vez nosotros mismos. El ser de este ente es cada vez *mío*. En el ser de este ente se las ha este mismo con su ser. Como ente de este ser, él está entregado a su propio ser”²¹². Este rasgo, el cuidado de su ser, lo distingue del resto de entes: “*La “esencia” del Dasein consiste en su existencia*. Los caracteres destacables en este ente no son, por consiguiente, “propiedades” que estén-ahí de un ente que está-ahí con tal o cual aspecto, sino siempre maneras de ser posibles para él, y sólo eso. Todo ser-tal de este ente es primariamente ser. Por eso el término “Dasein” con que designamos a este ente, no expresa su qué, como mesa, casa, árbol, sino el ser”²¹³. El *Dasein* es ‘el ente cuya esencia consiste en su existencia’. La referencia para entender esta frase son las cosas que, para Heidegger, más que existir, simplemente están ahí. “El Dasein es cada vez su posibilidad, y no la “tiene” tan sólo a la manera de una propiedad que estuviera-ahí”²¹⁴. El *Dasein*

²¹⁰ Heidegger, *Nietzsche II*, 5, 159.

²¹¹ Para esto puede verse el apartado 4.4 del capítulo 4 del primer volumen sobre la esencia en Santo Tomás donde incluimos un subapartado sobre la definición del hombre.

²¹² Heidegger, *Ser y Tiempo*, 9, 67 (EN 42).

²¹³ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 9, 67-68 (EN 42).

²¹⁴ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 9, 68 (EN 42).

tiene a su cargo sus posibilidades, y se distingue de las cosas en que estas tienen sus propiedades como si yacieran simplemente en ellas, sin que estas propiedades estén en manos de esas mismas cosas. “La distinción tan manifiestamente obvia entre el ser del *Dasein* existente y el ser de los entes que no son el *Dasein* (el estar-ahí, por ejemplo), es tan sólo el *punto de partida* de la problemática ontológica, y no algo en lo que la filosofía pudiera hallar su reposo. Que la ontología antigua opera con “conceptos de cosa” y que se corre el riesgo de “cosificar la conciencia”, es algo sabido desde hace tiempo”²¹⁵. Heidegger detecta que la no distinción entre el ser del *Dasein* y el ser de las cosas, tiende a cosificar la conciencia, a tratar al *Dasein* como una cosa; esto visto en su vertiente negativa lleva a perder la riqueza propia del *Dasein* de la que no disponen los entes inertes.

Esta cuestión también es planteada desde el *sum* cartesiano: “En una orientación histórica, se podría aclarar el propósito de la analítica existencial de la siguiente manera: Descartes, a quien se atribuye el descubrimiento del *cogito sum* como punto de partida para el cuestionamiento filosófico moderno, investigó, dentro de ciertos límites, el *cogitare* del *ego*. En cambio, deja enteramente sin dilucidar el *sum*, aun cuando éste haya sido tan originariamente establecido como el *cogito*. La analítica plantea la pregunta ontológica por el ser del *sum*”²¹⁶. Heidegger echa en cara a Descartes que, después de descubrir el *sum*, deja a este en una completa ausencia de investigación, tarea que es la que se encomienda a sí mismo. Esta distinción entre el ser del *Dasein* y el ser de las cosas se concreta en la propuesta de los existenciales: “Todas las explicaciones [*Explikate*] que surgen de la analítica del *Dasein* se alcanzan mirando hacia su estructura de existencia. Y como estos caracteres de ser del *Dasein* se determinan desde la existencialidad, los llamamos *existenciales*. Se los debe distinguir rigurosamente de las determinaciones de ser del ente que no tiene la forma de ser del *Dasein*, a las que damos el nombre de *categorías*”²¹⁷. Esta es una propuesta de calado porque la diferencia del ser del *Dasein* y de las cosas tiene una manifestación importante, afirmando que el *Dasein* tiene unas categorías propias, diferentes a las de los entes, y que por eso son llamadas existenciales. Los existenciales son el paralelo de las categorías de las cosas para el *Dasein*.

²¹⁵ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 83, 450 (EN 436-437).

²¹⁶ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 10, 71 (EN 45-46).

²¹⁷ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 9, 69-70 (EN 44).

¿En qué se diferencian las categorías de los existenciales? “Existenciales y categorías son las dos posibilidades fundamentales de los caracteres del ser. El respectivo ente exige ser primariamente interrogado en forma cada vez diferente: como *quién* (existencia) o como *qué* (estar-ahí, en el más amplio sentido)”²¹⁸. Se diferencian en su aplicación a regiones distintas del ser. Más que en qué se distinguen, la propuesta de los existenciales es el reconocimiento de que el *Dasein* debe ser estudiado con conceptos diferentes a los clásicos (materia, forma, accidentes, etc.) que se quedan cortos respecto al *Dasein*, o lo que es lo mismo, empuñan su temática.

Un ejemplo de existencial es la mundaneidad: “Según esto, la mundaneidad misma es un existencial. Cuando preguntamos por el “mundo” desde un punto de vista ontológico, no abandonamos de ningún modo el campo temático de la analítica del *Dasein*. Ontológicamente el “mundo” no es una determinación de *aquel* ente que por esencia *no* es el *Dasein*, sino un carácter del *Dasein* mismo”²¹⁹. El mundo, concepto que ya estudiamos en el anterior apartado, es una parte de la estructura del *Dasein* que no comparten las cosas porque el mundo tiene un carácter de apertura hacia al resto de la realidad del que las cosas carecen. Otros existenciales son el comprender o la disposición afectiva: “Disposición afectiva y comprender caracterizan como existenciales la aperturidad originaria del estar-en-el-mundo. En el modo del temple anímico, el *Dasein* “ve” posibilidades desde las cuales él es. En la apertura proyectante de estas posibilidades él ya está siempre anímicamente templado. El proyecto del poder-ser más propio está entregado al *factum* de la condición de arrojado en el Ahí”²²⁰. Estas dos cualidades son solo pertenecientes del *Dasein*, las cosas no comprenden ni tienen afectos. De hecho, las categorías no se adaptan bien a estas realidades que las superan.

Los existenciales son, desde mi punto de vista, uno de los grandes aciertos de Heidegger. Probablemente sean muchos los que piensan que el ser de los hombres sea diferente al ser de las cosas, pero de los pensadores que hayan tematizado esta diferencia, creo que Heidegger es el primero, al menos de los que nosotros hemos analizado, que concreta esta diferencia en la separación de los existenciales de las categorías. Esta distinción empuja a una investigación

²¹⁸ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 9, 70 (EN 45).

²¹⁹ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 14, 92 (EN 64).

²²⁰ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 31, 171 (EN 148).

más cuidadosa del *Dasein* porque las categorías ya no sirven. Señalamos que es fácil decir que los existenciales sean distintos a las categorías, pero, además, hace falta decir cuáles son estos existenciales, ya que de ellos no tenemos ninguna referencia anterior. Heidegger propone los existenciales en torno a su noción central que es el *Dasein*. De los ejemplos que hemos visto, estos existenciales están tomados, al menos algunos, de los actos del hombre reconocidos en la filosofía clásica previa. Heidegger no puede reducirlos a ellos porque entonces su método no aportaría nada. De hecho, ya hemos visto que uno de los rasgos del *Dasein* es el cuidado por el que tiene el ser encomendado a sí, o también hemos visto la mundaneidad que se apoya en la noción de mundo. Podemos decir que estos rasgos del *Dasein* son originales de Heidegger y que su aportación en antropología no es una mera repetición de los contenidos anteriores. Pienso que la distinción del ser del *Dasein* y el ser de las cosas, es un paso importante en la filosofía, paso que viene reforzado por la propuesta de los existenciales, nociones que abren la investigación a una nueva región del ser que no se había planteado hasta Heidegger.

4.4 El sentido del ser

Probablemente, la cuestión de mayor envergadura en Heidegger es la del sentido del ser. En el apartado 4.2 sobre el ser y generalización vimos que Heidegger desecha la generalización para la investigación sobre el ser: “Jamás se podrá investigar el origen y la posibilidad de la “idea” del ser en general con los medios de la “abstracción” lógico-formal, es decir, sin tener un horizonte seguro tanto para la pregunta como para la respuesta. Es necesario buscar un *camino* para la aclaración de la pregunta ontológica fundamental, y *recorrerlo*. Si es el *único* o el *correcto*, sólo puede zanjarse *después de la marcha*”²²¹. Denunciamos ahora en este texto que Heidegger rechaza la ‘abstracción lógico-formal’ al mismo tiempo que investiga la ‘idea del ser en general’. Heidegger no se desembaraza totalmente de la generalización, esta vez no por el método, sino por el objetivo que se marca. En otro texto Heidegger repite esta meta en unos términos similares: “Nuestro objetivo es comprender de un modo fundamental la posibilidad de la comprensión del ser en general. Con la interpretación del comprender en general se pone de relieve una condición necesaria,

²²¹ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 83, 450 (EN 437).

(...)”²²². Para nosotros cabe una comprensión del ser, pero no una comprensión general del ser. En cualquier caso, la comprensión del ser está íntimamente conectada a la verdad: “Ser -no el ente- sólo lo “hay” en tanto que la verdad es. Y la verdad es tan sólo mientras el Dasein es y en la medida en que es. Ser y verdad “son” cooriginarios”²²³. La verdad es cooriginaria con el ser. Con otras palabras, se podría decir que ambos son trascendentales. Esta comprensión del ser es posible por la peculiar estructura del *Dasein*: “La pregunta por el sentido del ser sólo es posible si *se da* algo así como una comprensión del ser. Al modo de ser del ente que llamamos Dasein le pertenece la comprensión del ser”²²⁴. Es posible una comprensión del ser, su sentido, porque en el *Dasein* hay previamente una cierta precomprensión del ser. Esta precomprensión es la base que permite el sentido:

“Cuando un ente intramundano ha sido descubierto por medio del ser del Dasein, es decir, cuando ha venido a comprensión, decimos que tiene *sentido*. Pero lo comprendido no es, en rigor, el sentido, sino el ente o, correlativamente, el ser. Sentido es aquello en lo que se mueve la comprensibilidad de algo. Sentido es lo articulable en la apertura comprensora. El *concepto de sentido* abarca la estructura formal de lo que pertenece necesariamente a lo articulable por la interpretación comprensora. *Sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo.* (...). El sentido es un existencial del Dasein, y no una propiedad que adhiera al ente, que esté “detrás” de él o que se cierna en alguna parte como “región intermedia””²²⁵.

El sentido es el horizonte de comprensión que permite entender los entes o el ser cuando los conocemos, y como tal es un existencial, un rasgo básico de la estructura del *Dasein*. La pregunta por el sentido del ser se ejerce por el *Dasein* dentro de sí mismo: “Y cuando preguntamos por el sentido del ser, la investigación no se torna por eso profunda, ni intenta alcanzar, a costa de cavilaciones, algo que estuviera detrás del ser, sino que pregunta por el ser mismo en tanto que inmerso en la comprensibilidad del Dasein. El sentido del ser no puede ser jamás contrapuesto al ente o al ser en cuanto “fundamento”

²²² Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 2ª, 1, 20 b), 337 (EO 397).

²²³ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 43, c), 249 (EN 230).

²²⁴ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 43, 221 (EN 200).

²²⁵ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 32, 175 (EN 151).

sustentador del ente, puesto que el “fundamento” sólo es accesible como sentido, aunque sólo fuere como el abismo del sinsentido”²²⁶. El sentido del ser no es algo que haya que descubrir fuera, en algún lugar, sino que debe hacerse sumergiéndose dentro del *Dasein*. El *Dasein* es condición de posibilidad para la comprensión del ser: “Sólo hay ser si hay comprensión del ser, esto es, si existe el *Dasein*. Por consiguiente, este ente exige, en la problemática de la ontología, una preeminencia especial, que se pone de relieve en cada discusión de los problemas ontológicos fundamentales, sobre todo en la cuestión fundamental acerca del sentido del ser en general”²²⁷. Esta comprensión del ser se realiza como proyección del *Dasein*: “Cuando decimos que, en el comprender existencial del *Dasein*, se comprende al ser y cuando subrayamos que el comprender es un proyecto, entonces encontramos en la *comprensión del ser* de nuevo un proyecto: sólo se comprende al ser en la medida en que, por otra parte, *es proyectado hacia algo*”²²⁸. Esta proyección permite la objetivación del ser:

“El acto fundamental de la objetivación, tanto si es objetivación del ente como del ser, tiene -con independencia de la distinción fundamental en ambos casos- la función de proyectar *expresamente* lo dado previamente hacia aquello que está ya proyectado en la experiencia y la comprensión precientíficas. Si el ser ha de hacerse objetivo, si ha de ser posible la comprensión del ser como ciencia en el sentido de ontología, si ha de haber en general filosofía, debe develarse, en el proyecto explícito, aquello hacia lo cual la comprensión del ser, en tanto que entender, ha proyectado ya el ser de forma preconceptual”²²⁹.

El sentido del ser, su objetivación es la base de la ontología como ciencia. De algún modo, el ápice de la metafísica de Heidegger reside en encontrar el sentido del ser. Que lo haya conseguido no está del todo claro porque su investigación ha durado toda su vida filosófica y no hay una declaración firme sobre cuál sea la comprensión más definitiva del ser. Hay diversas descripciones sobre el ser, pero esas descripciones no terminan la investigación, tal vez porque la investigación sobre el ser no tenga final. En cualquier caso, no es fácil

²²⁶ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 32, 175 (EN 152).

²²⁷ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Introducción, 5, 45 (EO 26).

²²⁸ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 2^a, 1, 20 b), 336 (EO 396).

²²⁹ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 2^a, 1, 20 b), 338 (EO 399).

dar una descripción del ser, incluso aun cuando Heidegger haya dicho varias veces que no admite la descripción vacía del ser.

Para nosotros, el sentido del ser plantea dos problemas importantes. El primero es sobre el propio posicionamiento de Heidegger. En el anterior apartado hemos aplaudido que Heidegger distinga el ser del *Dasein* del ser de las cosas. Ahora, sin embargo, vemos que Heidegger busca el sentido del ser en general. ¿Es este sentido del ser el del *Dasein* y de las cosas? En este caso, Heidegger está tratando de generalizar dos seres en uno, y perderíamos la ganancia de la distinción de los dos tipos de ser. Por otra parte, la búsqueda del sentido del ser implica encontrar el ser en el pensamiento. Esta es una fuerte limitación respecto al ser pues sería una búsqueda del ser, pero una búsqueda acotada a la esfera de lo mental, y desde nuestro punto de vista es insuficiente. Hay una crítica de Heidegger a la noción clásica de realidad:

“El *ser* cobra el sentido de *realidad* [*Realität*]. La sustancialidad se convierte en la determinación fundamental del ser. Correspondiendo a este desplazamiento de la comprensión del ser, también la comprensión ontológica del *Dasein* entra en el horizonte de este concepto de ser. El *Dasein*, al igual que cualquier otro ente, también *está realmente ahí*. De esta manera, el *ser en general* adquiere el sentido de *realidad*. El concepto de realidad tiene, pues, una peculiar primacía en la problemática ontológica. Esta primacía obstruye el camino hacia una genuina analítica existencial del *Dasein* e impide incluso dirigir la mirada hacia el ser de lo inmediatamente a la mano dentro del mundo”²³⁰.

Para Heidegger, la noción de sustancia se vierte en el concepto de realidad. Además, el *Dasein* también es real por lo que se tiende a equiparar la sustancia y el *Dasein* cuando nos limitamos a usar el concepto de realidad. Me parece correcta la manera de argumentar de Heidegger, y a la vez pienso que esta crítica también es aplicable a Heidegger cuando trata de encontrar el sentido general del ser. Este sentido general va en contra de su propia propuesta sobre el ser específico del *Dasein*. Este defecto también se repite cuando plantea un enfoque modal del ser: “Por otra parte, el ente, en cuanto constituido de tal o cual manera, tiene su *modo* de ser, es, en cuanto tal, posible, real o necesario”²³¹. La modalización del ser en posible, necesario y real es ajena a la

²³⁰ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 43, 222 (EN 201).

²³¹ Heidegger, *Nietzsche I*, II, 370.

distinción del ser del *Dasein* y de las cosas. No obstante, señalo que este último aspecto (la modalización del ser) apenas lo he detectado en la obra analizada de Heidegger.

En un entorno más clásico, Heidegger también propone la típica clasificación de los entes que vimos en la filosofía medieval: “Todo ente que no es Dios, es *ens creatum*. Entre estos dos entes hay una diferencia “infinita” de ser; y sin embargo, consideramos tanto a lo creado como al creador como *entes*. Empleamos, pues, el término “ser” con tal amplitud que su sentido abarca una diferencia “infinita”²³². Esta distinción de ente creador y ente creado es problemática porque, si se acepta la infinitud de Dios, pensar en un ser que abarque a ambos, Dios y criatura, implica una diferencia infinita dentro del ser. Heidegger denuncia esta dificultad más claramente en este otro texto: “En los enunciados “Dios es” y “el mundo es” afirmamos el ser. Pero la palabra “es” no puede decirse de ambos entes en el mismo sentido (συνωνύμως, *univoce*), puesto que entre ambos hay una diferencia *infinita* justamente respecto del ser; si la significación del “es” fuese unívoca, o bien lo creado sería pensado como increado, o bien lo increado se rebajaría a la condición de creado”²³³. Que el ser no se puede aplicar unívocamente a Dios y al mundo significa que el ser es equívoco frente a Dios y a las criaturas. Este es uno de los peligros, denunciado por nosotros con anterioridad, de clasificar a Dios como un ente, que se corre el riesgo de olvidar esta diferencia de su ser con respecto al de la criatura. Otra cuestión clásica es la relación del ser con la esencia: “Ser no significa sólo la multiplicidad de las regiones y de los *modi existendi* y *essendi* que les pertenecen, sino que esta idea significa el ser respecto de su esencial articulación en *existentia* y *essentia*. Esta articulación es un problema fundamental de la ontología: el problema de la *articulación fundamental del ser*”²³⁴. Heidegger no suele utilizar esta nomenclatura de la esencia como complemento del ser; se trata de una terminología más propia de la filosofía medieval. ¿El ser articula la esencia? No pienso que sea el mejor término para explicar la relación entre ser y esencia, pero estamos de acuerdo con la filosofía clásica en la dependencia de la esencia con respecto al ser, cosa que de alguna manera también defiende Heidegger.

²³² Heidegger, *Ser y Tiempo*, 20, 119 (EN 92).

²³³ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 20, 119 (EN 93).

²³⁴ Heidegger, *Principios metafísicos de la lógica*, 178.

En un marco moderno, tenemos una descripción diferente del ser que proviene de una propuesta kantiana:

“Por esto, Kant determina la subsistencia como posición absoluta. De nuevo hay que interpretar aquí la posición, la *positio*, al igual que la percepción: no se trata del poner ni de lo puesto, ni siquiera del estar-puesto, sino que el ser es lo que ya es comprendido en el poner, en tanto que dejar estar algo en sí mismo, es lo que ya es comprendido en el poner, en tanto que determinado comportamiento intencional, de acuerdo con su sentido de dirección: el-estar-puesta-en-sí-misma la cosa con todos sus predicados, es decir, el concreto estar-presente de una cosa por sí misma. Sólo a partir de la interpretación temporánea puede alcanzar la sorprendente proposición de Kant, «ser igual a percepción», (...)”²³⁵.

En este caso, el ser es entendido como posición que viene dada en la percepción. Heidegger se afana en hacer ver cómo el ser está en la dirección de lo percibido, pero más allá de lo percibido, es decir sin formar parte del contenido. Heidegger también añade que ‘el ser es lo ya comprendido en el poner’. La posición del ser es reconducida al sentido del ser, que luego es equiparado a la percepción que afirma Kant.

Vemos que Heidegger busca un sentido del ser como lo último frente a todo tipo de realidad. Este cometido lo toma Heidegger de Aristóteles quien propone que el ser puede ser entendido de varias maneras y que movió a Heidegger a tratar de entender qué o cómo es lo que unifica esos distintos sentidos²³⁶. Este sentido del ser parece implicar que la búsqueda del ser solo se da en el plano del pensamiento. No obstante, también he encontrado algún texto de Heidegger que afirman una diferencia entre el pensar y el ser: “La diferenciación entre «ser» y «pensar», empero, supone algo más esencial que la mera referencia al ente. Esta diferenciación surge de una correspondencia inicialmente interna de lo diferente y separado con respecto al ser mismo. El título «ser y pensar» designa una diferenciación que, por así decirlo, se le exige al ser mismo”²³⁷. Heidegger dice que esta diferencia lo exige el ser, cosa en la que estamos de acuerdo. De esta manera quedaría salvaguardada la integridad del ser respecto del pensar, pero en otro texto Heidegger dice que esa diferencia

²³⁵ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 2ª, 1, 21 b), 377 (EO 450-451).

²³⁶ Esta influencia de Aristóteles fue mostrada en el apartado 1 de este capítulo.

²³⁷ Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, 113.

es una oposición: “Con la distinción entre *ser* y *pensar*, en cambio, lo que se distingue del ser, el pensar, no sólo difiere del devenir y de la apariencia por el contenido sino también y esencialmente por la dirección de la contraposición. El pensar se opone al ser de tal modo que éste está delante de él en una posición de ob-jeto <*Gegen-stand*>”²³⁸. La oposición puede ser entendida como una diferencia tal que no cabe otra mayor, cosa que estaría de acuerdo con el texto anterior, pero no debemos perder de vista que una oposición requiere algo común y superior a ambos. De hecho, nosotros decimos que la oposición tiene lugar en la generalización, es decir, dentro del pensamiento. Vemos que la consideración del ser en Heidegger tiene lugar en la frontera con el pensamiento²³⁹. Desde este punto de vista, lo difícil es aceptar que el ser sea superior al pensamiento. Es la dificultad en la que se mueve Heidegger, encontrar la altura suprema del ser usando para ello la herramienta del pensamiento.

4.5 El abandono del pensamiento

El siguiente apartado no viene a reflejar un punto del pensamiento de Heidegger, sino a mostrar un rasgo de la filosofía poliana que es bastante accesible desde la posición del Heidegger sobre el ser y la presencia mental. Presentamos algún texto que nos recuerda lo que ya hemos expuesto en apartados anteriores, por ejemplo, sobre la temporalidad: “Si el Dasein encierra dentro de sí una comprensión del ser y si la temporalidad hace posible al Dasein en su constitución ontológica, entonces la *temporalidad* debe ser también la *condición de la posibilidad de la comprensión del ser* y, con ella, la *posibilidad del proyecto del ser en el tiempo*”²⁴⁰. Es la proximidad de la temporalidad y de la comprensión del ser; según Heidegger la temporalidad es condición para la comprensión del ser, la cual está siempre presente, aunque admita que no se pueda conceptualizar el ser: “El ente *es* independientemente de la experiencia, conocimiento y aprehensión por medio de los cuales queda abierto, descubierto y determinado. En cambio, el ser sólo “es” en la comprensión de aquel

²³⁸ Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, 110.

²³⁹ Señalamos que en la obra de Heidegger estos dos últimos textos se suceden en el orden inverso al que los hemos propuesto. En cualquier caso, hemos presentado muchos textos como los que hay en este apartado donde Heidegger tiene como un objetivo importante encontrar el sentido del ser.

²⁴⁰ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 2ª, 1, 20 b), 336-337 (EO 397).

ente a cuyo ser le pertenece eso que llamamos comprensión del ser. El ser puede, por consiguiente, no estar conceptualizado, pero nunca queda completamente incomprendido”²⁴¹. Esta es la limitación que vemos en Heidegger que no acaba de superar y que nosotros la concretamos diciendo que, aunque Heidegger distingue la presencia mental (la temporalidad) y el ser, sin embargo, no lo hace con suficiente firmeza y termina presencializando el ser:

“Sigue siendo difícil, tal vez incluso imposible por ser contrario a la esencia, que resaltemos una significación común como concepto genérico general, bajo el cual se puedan subordinar las mencionadas modalidades del «es» como especies. Sin embargo un determinado rasgo común las atraviesa a todas. Este señala un horizonte preciso para la comprensión del ser, desde el que esta comprensión se realiza plenamente. La delimitación del sentido del «ser» se mantiene en el marco de la presencia temporal y la presencia local, del perdurar y de la consistencia, del demorar y del ad-venir”²⁴².

Este límite, pensamos, es lo que supera Polo en su filosofía, en lo que él llama el abandono del límite mental: “El abandono del límite mental nos encamina vigorosamente y en primer lugar al tema de la existencia extramental. *Tal existencia es creada*. La existencia extramental no está dada, pero, en cambio, es creada. La investigación que ahora comenzamos se ocupa, en su primera sección, de la dimensión del abandono del límite que permite estudiar la existencia extramental justamente estableciendo esta equiparación”²⁴³. El abandono del límite mental permite acceder a la existencia extramental. Esta es una propuesta que hizo Polo al inicio de su carrera filosófica. La existencia extramental es precisamente el ser: “La designación «existencia extramental» se corresponde con la expresión «ser principal», que he utilizado en *El acceso al ser*, cit. Esta correspondencia terminológica será justificada por el abandono del límite”²⁴⁴. La designación de ‘ser principal’ es utilizada por Polo para evitar la confusión con la consideración mental del ser. Este nivel mental es en el que se queda la investigación de Heidegger sobre el ser. Polo, al hablar del límite mental, también usa las expresiones como la presencia mental, el ocultamiento

²⁴¹ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 39, 206 (EN 183).

²⁴² Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, 88.

²⁴³ Polo, L., *El ser I: la existencia extramental*, OC A-III, EUNSA, Pamplona 2015³, 1, 15. En adelante, Polo, *El ser I: la existencia extramental*.

²⁴⁴ Polo, *El ser I: la existencia extramental*, 1, 15, nota 2.

y la constancia, términos que igualmente están presentes en la filosofía de Heidegger. “Sin embargo, la presencia mental se unifica con el intelecto. Si no fuera así, se debería proceder de inmediato a abandonar el límite al agotarse su ocultamiento en la reflexión y en la razón, pero, como contrapartida, no se podría sostener que con el abandono del límite se perfecciona el conocimiento de la realidad extramental (salvo que se negara el conocimiento intelectual de la realidad); éste permanecería constante. Ahora bien, la constancia no es otra cosa que el límite. Por lo tanto, el límite seguiría oculto”²⁴⁵. Polo denuncia que, si no fuera posible el abandono del límite mental, no sería posible un aumento del conocimiento intelectual de la realidad, y este quedaría limitado por la constancia propia de lo mental. El límite mental está asociado al pensamiento, y podemos decir que es equivalente a la presencia mental: “Sin embargo, hay razones suficientes para aceptar que la perplejidad debe reducirse a la presencia mental. Lograda esta reducción, aparece con fuerza que la presencia mental equivale exactamente al límite mismo, esto es, al ocultamiento que se oculta. A la vez, al justificar el conocimiento antes de la detección y abandono del límite se va estableciendo rigurosamente el sentido de la presencia mental, así como su distinción y unificación con las restantes dimensiones del conocimiento”²⁴⁶. Polo, a diferencia de Heidegger, toma una decidida posición por separar el ser del pensamiento: “Es menester decidirse a la crítica radical del *haber*. A esto se ha llamado abandono del pensamiento. (...). Así, pues, el carácter heurístico del abandono del límite estriba en la detección de la constancia que se opone a la continuación del saber metafísico”²⁴⁷. El abandono del límite es el abandono del pensamiento. Aquí no hay que pensar que esto implique dejar la mente vacía, sin ningún contenido. El abandono del pensamiento no es el abandono de todo el pensamiento, sino el abandono del pensamiento intencional. La tesis de Polo se entiende desde la incapacidad de la intencionalidad para captar el ser²⁴⁸. Por ello vemos todos los intentos que hace

²⁴⁵ Polo, *El ser I: la existencia extramental*, 1, 23.

²⁴⁶ Polo, L., *El acceso al ser*, OC A-II, EUNSA, Pamplona 2015³, Advertencia preliminar, 19. En adelante, Polo, *El acceso al ser*.

²⁴⁷ Polo, *El acceso al ser*, 3, 2.3, 290.

²⁴⁸ Hay un texto de Heidegger en que relaciona la intencionalidad con la comprensión del ser: “A la intencionalidad, como comportamiento respecto del ente, pertenece en cada caso una *comprensión del ser* del ente al que se refiere la *intentio*. Ahora es claro que dependen mutuamente entre sí la comprensión del ser del ente y la *comprensión del mundo*, que es el

Heidegger para profundizar en el ser como ineficaces porque no admite otro método de conocimiento; sin embargo tuvo unas pistas para ello con la propuesta fenomenológica de Husserl por la atención del acto cognoscitivo donde se encuentran indicaciones valiosas sobre el hábito mental. Polo desarrolla esta herramienta, el hábito mental, que es clave para el abandono del pensamiento.

Polo, al igual que Heidegger, también hace referencia a filósofos anteriores. Destacamos su comparación y superación de Aristóteles: “No tenemos otro método para advertir la actividad que el abandono del límite mental, la superación del *haber*. En Aristóteles este método permanece inédito: el *haber* pesa sobre su atención e impide el desarrollo del tema de la existencia. En Aristóteles sólo tenemos el hallazgo del acto”²⁴⁹. Heidegger apoya su propuesta en una supuesta mejor interpretación de la filosofía griega que habría sido tergiversada desde el principio. Polo, acepta el papel clave de Aristóteles en la filosofía (descubridor del acto) pero, a la vez, denuncia sus defectos (no supera el haber). Polo también critica el exceso de reflexión (que hemos detectado sobre todo en Husserl) y la circularidad (que Heidegger defiende en los temas fundamentales):

“Desde un punto de vista formal, el abandono del límite es una crítica de la reflexión lógica. Ya he aludido a ello. La noción de presencia mental sirve, entre otras cosas, para poner de relieve las deficiencias e insuficiencias de la reflexión humana. Reflexionar es volver sobre lo mismo para acabar de verlo. De cumplirse, la vuelta sería circular, esto es, animaría el punto de partida integrándolo en su propio movimiento, se identificaría con él por no arrancar desde fuera y, por lo tanto, al terminar lograría su plenitud. Pero este bello programa es notoriamente ilusorio. La identidad lógica no anima su punto de partida, sino que lo supone, y su pretendido dinamismo está anulado en la medida en que se reitera la suposición”²⁵⁰.

Polo critica la circularidad en los argumentos reflexivos porque no supera la suposición de los términos. El abandono del límite mental está fuera de toda circularidad y reflexión, y permite imprimir a la investigación metafísica su correcta dirección: “La dirección metafísica que se propone encierra el intento de formular el tema del ser en su altura histórica. Programáticamente, se cifra

presupuesto para la experiencia de un ente intramundano”. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 1^a, 3, 15 c), 219 (EO 249).

²⁴⁹ Polo, *El ser I: la existencia extramental*, 5, 2.2, 176.

²⁵⁰ Polo, *El acceso al ser*, Advertencia preliminar, 21.

en el abandono de la presencia mental como método para la advertencia del ser. Precisamente porque el pensamiento moderno es, en lo fundamental, una gran desviación, estamos obligados a realizar este programa”²⁵¹. Polo se distingue de Heidegger en que su método está en las antípodas del pensamiento moderno, especialmente de la propuesta de Kant (quien rechaza el conocimiento de la realidad), como de la de Hegel (quien admite la identidad de pensamiento y realidad), autores, sobre todo el primero, que tienen una fuerte influencia sobre Heidegger. Pienso que Polo da un paso más allá del que da Heidegger, en cuanto que Heidegger tematiza la presencia mental (la temporalidad) y la centralidad del ser. Sin embargo, no sostengo que las bases filosóficas de ambos autores coincidan. Polo es un pensador aristotélico-tomista ajeno a la impronta criticista kantiana. Heidegger comenzó en una filosofía aristotélico-tomista, pero se fue alejando progresivamente, sobre todo de Santo Tomás, adoptando algunas tesis modernas de la filosofía como indudables. Por ello, Heidegger no se puede plantear un acceso a la realidad abandonando el pensamiento: esto es totalmente contrario a Kant, autor con mucha influencia en la gnoseología de Heidegger. Con todo esto añadido que el abandono del límite mental es bastante asequible desde Heidegger porque, después de todas sus investigaciones, es bastante patente que no se puede llegar al ser por el pensamiento. Ciertamente hacía falta una nueva orientación metodológica, cosa que Heidegger advirtió en alguna ocasión.

Por último, añadimos que el método del abandono del límite mental tiene más temas que el del ser: “Este libro se publicó por primera vez en 1965. Su contenido es la temática metafísica accesible siguiendo un método que vengo llamando abandono del límite mental. Ahora bien, como el abandono del límite mental posee una fecundidad múltiple, permite una nueva formulación de la filosofía primera, pero no se agota en ella”²⁵². La fecundidad de este método es múltiple, dice Polo. Con el abandono del pensamiento se acceden a cuatro temas capitales: el ser y la esencia extramental, y el ser y la esencia del hombre. Los dos últimos temas son los que se corresponden con la antropología trascendental de Polo. Esto ya nos indica que la antropología de Polo se mueve en unos parámetros muy diferentes a la antropología de Heidegger quien la desarrolla alrededor del *Dasein*.

²⁵¹ Polo, *El acceso al ser*, 3, 3, 293.

²⁵² Polo, *El ser I: la existencia extramental*, Prólogo a la segunda edición, 13.

4.6 La diferencia ontológica

Otra cuestión relativa al ser es lo que Heidegger denomina la diferencia ontológica: “Por esta razón, denominamos a la distinción expresamente realizada entre el ser y el ente la *diferencia ontológica*”²⁵³. Esta diferencia es sustancialmente la que hay entre el ser y el ente:

“Como dijimos: la ontología es la ciencia del ser. Pero el ser es siempre ser de un ente. De acuerdo con su esencia, el ser se distingue del ente. ¿Cómo comprender esta distinción entre el ser y el ente? ¿Cómo ha de fundamentarse su posibilidad? Si el ser mismo no es un ente, ¿cómo pertenece entonces al ente, puesto que el ente, y sólo él, *es*? ¿Qué quiere decir: el ser *pertenece* al ente? La respuesta correcta a esta cuestión es el presupuesto fundamental para plantear los problemas de la ontología entendida como la ciencia del ser. Tenemos que poder efectuar con claridad la distinción entre el ser y el ente para que algo así como el ser se convierta en tema de investigación. Ésta no es una distinción arbitraria sino precisamente aquella mediante la que ganamos, ante todo, el tema de la ontología y, así, el de la filosofía misma. Sobre todo, es la distinción que constituye la ontología. La designamos como la *diferencia ontológica* [*ontologische Differenz*], es decir, como la separación entre el ser y el ente”²⁵⁴.

En Heidegger, esta diferencia tiene un valor sumo en su metafísica porque está en la base de la ontología, como también vemos en este otro texto:

“La «ontología» se funda en la distinción de ser y ente. Se denomina a la «distinción» de un modo más adecuado con el nombre de «diferencia», en el que se señala que ente y ser son de algún modo llevados-fuera-uno-de-otro, separados, y sin embargo referidos uno a otro, y esto desde sí mismos, no por razón de un posterior «acto» de «distinción». La distinción como «diferencia» quiere decir que entre ser y ente existe un *dirimir* [*Austrag*]. De dónde y cómo se llega a ese dirimir, no está dicho; limitémonos ahora a nombrar la diferencia como ocasión e incitación para preguntar por ese dirimir. (...). La indicación de la diferencia ontológica nombra la base y el «fundamento» de toda ontología y por lo tanto de toda metafísica. El nombrar la diferencia ontológica quiere dar a entender que llega un instante histórico en el que existe la necesidad [*Not*] y se volverá

²⁵³ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 2ª, 1, 22 a), 380 (EO 454).

²⁵⁴ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Introducción, 4, 42 (EO 22-23).

necesario [*notwendig*] preguntar por la base y el fundamento de la «ontología»²⁵⁵.

La cuestión del ser trae un momento metodológicamente importante en su referencia al ente, ya que el ente, por su concreción, es una noción más conocida que el ser, que para Heidegger es el gran tema olvidado de la filosofía. Lo delicado en este asunto es que ‘ente’ parece incluir la noción de ser, entonces ¿cómo distinguir el ser del ente? Esta es una de las direcciones en la que Heidegger trata de avanzar sobre el ser:

“Aquí actúa *la* diferencia originaria entre el ente y el ser.

Pero esta diferencia entre ser y ente es cualquier cosa menos separación, aislamiento. Ciertamente, hasta hoy el pensar de los pensadores nunca llegó a pensar dicha diferencia, que es, incluso, “la diferencia” por excelencia. Si bien, esa diferencia entre ser y ente se encuentra, para el hombre, como lo más próximo de toda proximidad, para la concepción humana es lo más lejano. Casi no poseemos el menor campo de visión y de perspectiva para ver su esencia. Pero tanto Heráclito como los otros pensadores tempranos intuían la cercanía enigmática del ser presente, aunque ausente”²⁵⁶.

La diferencia, según Heidegger, no puede ser entendida como una separación entre el ser y el ente, lo cual implicaría una independencia del ente que haría del ser un elemento completamente inútil. Por ello, Heidegger subraya la proximidad entre ser y ente que no es socavada por que exista entre ellos esta diferencia. Heidegger contrapone esa proximidad de la diferencia con la lejanía (de ella) que tiene con el conocimiento del hombre, pues Heidegger es el primer pensador que propone esta diferencia, aunque hubiera sido intuita por los pensadores griegos. Esta ignorancia de la diferencia ontológica es conectada por Heidegger con el olvido del ser:

“La esencia de la presencia y, con ella, la diferencia de la presencia respecto a lo presente, queda olvidada. *El olvido del ser es el olvido de la diferencia entre el ser y lo ente.*

Lo que ocurre es que el olvido de la diferencia no es, de ningún modo, la consecuencia de un modo de ser olvidadizo del pensar. El olvido del ser forma parte de la esencia del ser velada por el propio olvido. Forma parte tan esencial del destino del ser, que la aurora de este destino

²⁵⁵ Heidegger, *Nietzsche II*, 5, 170-171.

²⁵⁶ Heidegger, *Heráclito*, 6, 363.

comienza como desvelamiento de lo presente en su presencia. Esto quiere decir que la historia del ser comienza con el olvido del ser, desde el momento en que el ser se repliega con su esencia: la diferencia respecto a lo ente. Cae la diferencia. Queda olvidada. Lo que se desencubre es lo diferente, lo presente y la presencia, pero no *en tanto que* eso diferente”.

Heidegger afirma que el olvido del ser es el olvido de la diferencia ontológica, y esto lo hace en el marco de la presencia, que ya hemos visto que está tan próxima al ser. Heidegger pone como motivo de este olvido ‘el repliegue del ser a la esencia’, noción muy usada en la filosofía medieval. Más adelante hablaremos de la esencia porque nosotros proponemos una diferencia entre el ser y la esencia, en vez de la diferencia entre ser y ente que sostiene Heidegger. En continuidad con la presencia, la diferencia ontológica está relacionada con la comprensión: “El ser se distingue del ente -y en general sólo esta distinción, esta posibilidad de distinción, asegura una comprensión del ser-. Dicho de otra manera: en la comprensión del ser se encuentra realizada esta diferencia de ser y ente. Esta distinción es, más que cualquier otra cosa, lo que hace posible algo como la ontología. Por consiguiente, llamamos *diferencia ontológica* a esta distinción que es la única que hace posible algo como la comprensión del ser”²⁵⁷. El lugar de la diferencia ontológica está en la comprensión del ser y esta diferencia es la que posibilita la comprensión del ser. Podemos decir que el acceso a la comprensión del ser reside en la distinción del ente y del ser. El ser solo se encuentra en su diferencia con el ente. Es interesante un texto en el que Heidegger afirma que el ser no se puede equiparar con la efectividad:

“Asimismo podemos caracterizar el nuevo problema mediante la referencia a la *diferencia ontológica*. En ella se trata de la distinción entre el ente y el ser. La diferencia ontológica dice: el ente se caracteriza en cada caso mediante una determinada constitución de ser. El ser mismo no es un ente. Con esto sigue estando oscuro lo que pertenece al ser de un ente. Apoyándonos en Kant, hasta ahora hemos tomado la expresión «ser» como existencia, efectividad, es decir, como el *modo* en el que lo efectivo, lo existente, *es*. Mas, ahora, debe mostrarse que la constitución del ser de un ente no se agota con el correspondiente modo de ser, si entendemos por ello efectividad, subsistencia, existencia”²⁵⁸.

²⁵⁷ Heidegger, *Principios metafísicos de la lógica*, 178.

²⁵⁸ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 1ª, 1, 10 a), 102 (EO 109).

La efectividad puede ser tomada como un criterio de lo físico porque lo pensado carece de efectividad (el fuego pensado no quema). En cuanto a la caracterización de lo físico, esta efectividad puede ser equivalente al movimiento que nosotros hemos propuesto en esta investigación a partir de Aristóteles. El movimiento, así como la efectividad de lo físico, es incompatible con la constancia del pensamiento. Bien, pues Heidegger afirma la superioridad del ser respecto de la efectividad, algo en lo que estamos de acuerdo, es decir, que el ser no se agota en lo físico, en la pura existencia.

Por supuesto, la diferencia ontológica, con el peso que tiene en la filosofía de Heidegger, también tiene su conexión con el *Dasein*: “La distinción entre el ser y el ente *está ahí* [*ist da*] latente en el *Dasein* y en su existencia, aunque no sea explícitamente consciente. La distinción *está ahí*, o sea, tiene el modo de ser del *Dasein*, pertenece a su existencia. Por decirlo así, la existencia significa «estar llevando a cabo esta distinción»²⁵⁹. En concreto, la diferencia entre ser y ente se da en el *Dasein*, sea esto consciente o no. Esta fundamentación es coherente con el pensamiento de Heidegger ya que la comprensión del ser también tiene su raíz en la estructura del *Dasein*.

Ahora bien, el objetivo de Heidegger es conocer el ser, comprenderlo, en la diferencia ontológica respecto del ente. Veamos esta relación centrándonos más en lo que dice del ente: “El ser está, pues, más allá de todo ente y a la vez más cercano al hombre que todo ente, sea éste una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, sea éste un ángel o Dios. El ser es lo más cercano. Pero la cercanía es para el hombre lo más lejos. El hombre se atiene, en primer lugar, sólo y siempre al ente”²⁶⁰. Heidegger afirma que el ser es más próximo al hombre que al ente. Esto no es fácil de aceptar porque sobre el ser no hay ningún acuerdo de su validez y, por ello, añade a continuación que lo más próximo es lo más incognoscible, lo más lejano. El ente está a una cierta distancia que facilita su conocimiento. Heidegger da varios ejemplos de entes, una roca, un animal, un ángel o Dios. Los dos primeros son más fáciles de conocer, pero no tan así los dos últimos. También tenemos otro texto donde hace una comparación más detallada del ser de un ente específico:

“En eso, ante todo, es importante que nos demos cuenta una y otra vez de que nosotros no podemos captar de manera inmediata el *ser* del

²⁵⁹ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 2ª, 1, 22 a), 379 (EO 454).

²⁶⁰ Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, 27.

ente propiamente dicho, ni a partir del ente ni dentro de él, ni en general en parte alguna.

Algunos ejemplos podrán ayudarnos. Allí, al otro lado de la calle, se encuentra el edificio del Instituto de Bachillerato. Se trata de algo que es. Desde el exterior, podemos observar detenidamente el edificio desde cada uno de sus costados; en su interior, podemos recorrerlo desde el sótano hasta la azotea y consignar todo lo que allí se nos presenta: pasillos, escaleras, aulas y muebles. Encontramos el ente en todas partes e incluso en una ordenación muy determinada. Mas ¿dónde está el ser de este Instituto? El Instituto *es*, sin duda. El edificio *es*. Si algo pertenece a este ente, justamente es su ser, y no obstante, no lo encontramos dentro del ente²⁶¹.

Heidegger utiliza un análisis fenomenológico en la búsqueda del ser de un ente específico, el edificio de un Instituto. Es patente que si tratamos de buscar el ser en una parte del ente, cualquiera que ella sea, no lo encontramos y, a pesar de esto, tenemos claro que aquello es, que tiene su ser aunque no lo detectemos en ningún lugar en concreto. En este otro texto Heidegger profundiza más en esta misma dirección:

“¿Son lo mismo el ente y su ser? ¡Hay que diferenciarlos! ¿Qué es, por ejemplo, en este trozo de tiza el ente? Esta pregunta misma ya es ambigua, porque la palabra «ente» se puede entender según dos puntos de vista, tal como la expresión griega τὸ ὄν. El ente significa, en primer lugar, lo que en todos los casos es entitativo <seiend>, en particular esta masa blancuzca de tal y cual forma, blanda y quebradiza. En segundo lugar, «el ente» significa aquello que, por así decirlo, «hace» que lo así llamado sea un ente y no más bien un no-ente; aquello que en el ente, si lo es, constituye el ser. Conforme a esta doble significación de la palabra griega τὸ ὄν, el «ente» apunta con frecuencia a su segundo significado; por tanto, no al ente mismo, *lo que* es entitativo, sino a «lo que es», la entidad, el ser-ente, el ser. En cambio, en su primer significado, el «ente» designa todas o cada una de las cosas en sí mismas, con respecto a ellas mismas y no con respecto a su entidad, es decir, a la οὐσία.

La primera significación de τὸ ὄν quiere decir τὰ ὄντα (*entia*); la segunda, τὸ εἶναι (*esse*). Hemos enumerado qué es el ente en el trozo de tiza. Pudimos encontrarlo con relativa facilidad. Además pudimos ver fácilmente que el trozo de tiza también podía no ser, que éste, en último

²⁶¹ Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, 38-39.

término, no necesitaba estar aquí ni ser en general. Pero entonces, a diferencia de lo que está en el ser pudiendo recaer en el no-ser, ¿cómo se diferencia el ser del ente? ¿Acaso el ser es lo mismo que el ente? Reiteramos, pues, la pregunta. Pero la enumeración anterior no incluía al ser, sino que sólo lo hemos nombrado como: masa material, blancuzca, de poco peso, de tal o cual forma, quebradiza. Ahora bien: ¿dónde localizamos el ser? Este, sin duda, le debe pertenecer a la tiza, puesto que ella misma es esta tiza”²⁶².

Heidegger distingue esta vez dos tipos de significación en el ente. La primera es la que tiene que ver con la sustancia y con las características sensibles que posea dicho ente. La segunda significación tiene que ver con aquello por lo cual el ente es, es decir, el ser. Heidegger expone estas dos acepciones del ente que son clásicas en la filosofía, la esencia, lo que es, y el ser, aquello por lo que es. De alguna manera esto resuelve el problema de la diferencia entre ello, pero Heidegger no está satisfecho y reitera la pregunta: ¿dónde se encuentra el ser? Las vueltas alrededor del ente se repiten, pero no acabamos de llegar a ninguna respuesta definitiva. Aquí veo un problema que está relacionado con lo que Heidegger designa como ente puesto que en esta categoría entran cosas muy diversas. Así, más ejemplos de entes los podemos ver en este otro texto: “Apartémonos de la palabra vacía y general «ser» y acerquémonos a las especificidades de los distintos ámbitos del ente mismo. Para este propósito se nos ofrecen inmediatamente muchos recursos. Son las cosas más próximas, las que están a mano, todos estos utensilios que en todo momento están a nuestro alcance, herramientas, vehículos etc. (...). Entes son los japoneses. Entes son las fugas de Bach. La catedral de Estrasburgo es un ente. Entes son los Himnos de Hölderlin. Entes son los criminales. Entes son los locos de un manicomio”²⁶³. No ponemos en duda que todos estos ejemplos puedan ser considerados como entes, pero cara a un método metafísico, pienso que está haciendo una generalización de ente como todo aquello que es, es decir, lo que tiene algún tipo de existencia del modo que aquello pueda ser. Esta generalización del ente empañaría su uso metafísico en la diferencia ontológica. Heidegger, incluso propone la noción de ente en su totalidad:

“Nietzsche no habla del ente en su totalidad. Nosotros usamos esa expresión para nombrar en primer lugar todo lo que no es simplemente

²⁶² Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, 37.

²⁶³ Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, 75.

nada: la naturaleza, tanto animada como inanimada, la historia, sus realizaciones, protagonistas y exponentes, el dios, los dioses y semidioses. También denominamos ente a lo que deviene, a lo que se genera y corrompe. Pues ya no *es* o todavía no *es* la nada. También denominamos ente a la apariencia, al parecer y al engaño y lo falso. Si no fuera ente no podría engañar y confundir. Todo esto está codesignado en la expresión «el ente en su totalidad». Incluso su límite, lo simplemente no ente, la nada, pertenece al ente en su totalidad en la medida en que sin él no habría nada alguna”²⁶⁴.

El ente en su totalidad lo contiene absolutamente todo como se puede ver con facilidad en el texto. Es llamativa la heterogeneidad de los ejemplos propuestos por Heidegger, en los que se detecta que no quiere dejar nada fuera de esta totalidad del ente.

Por nuestra parte, queremos señalar ahora las coincidencias y las diferencias con nuestra propuesta. Nosotros hemos hablado de la distinción ser-esencia que tampoco es absolutamente coincidente con la propuesta clásica. En la filosofía medieval, ya dijimos, la esencia tiene una cierta referencia a la generalización que limitaba esta distinción. De hecho, también hablamos de una posible distinción ser-esencia que tiene cierto parecido con lo que Heidegger dice. Nuestra rectificación de la distinción ser-esencia incluía una ampliación de la sustancia a la totalidad del universo. Heidegger habla también de totalidad, aunque dice la totalidad del ente, cosa que no aceptamos ya que esto incluye cosas como el dios y la nada. Heidegger piensa el ser de una manera general porque engloba cosas que, para nosotros, no tienen el mismo ser. En la distinción ser-esencia que nosotros proponemos, la esencia es el universo físico que no incluye ni a Dios ni a la nada. Sobre el ser de Dios decimos que es equívoco con respecto al ser del universo y, por tanto, no son comparables, y respecto de la nada decimos que simplemente no tiene ser, es la ausencia de ser, por supuesto la nada entendida en su forma más radical. También decimos que el ser del hombre es el ser personal que no coincide con el ser del universo como parece englobar Heidegger en su totalidad. Pudiera decirse que algo tendrán que tener en común, tal vez la de ser, pero aquí tendríamos una generalización y, como tal, no la podemos conceder ningún alcance metafísico. Por ello nos parece un error en Heidegger que plantee la comprensión del ser como lo más

²⁶⁴ Heidegger, *Nietzsche I*, I, 228.

central de la metafísica, en el cual se tiende a una cierta generalización de la amplia gama de entes. Esta postura encuentra un cierto parecido en Escoto, filósofo estudiado por Heidegger, quien habla de los géneros supremos, dentro de los cuales, lo superior sería el ente donde caben todas las diferencias. Dicha noción de ente es general y no puede ser aceptada dentro de un análisis metafísico. Esta limitación de Escoto puede ser también apuntada para Heidegger quien entiende lo real como lleno de entes.

Pienso que desde el ente no es posible el abandono del pensamiento que exige el conocimiento del acto de ser como real. Heidegger distingue entre el ser y el ente: “Porque el ser no es y, por tanto, nunca es un ente más entre los entes, la cuestión qué es el ser en el ente en-sí no tiene sentido ni legitimidad. Pero podríamos también preguntar qué corresponde en el ente al ser, (que no es, sino) que ‘sólo’ lo hay. El ser se da originariamente y en sí cuando hace accesible su ente. Y respecto a este ente por sí tampoco se puede interrogar por su ser en sí mismo. Sólo conocemos el ente, pero nunca un ser que es. Esto se vuelve claro únicamente a partir de la trascendencia y la diferencia ontológica”²⁶⁵. El ser, según Heidegger, no coincide con nada particular y determinado del ente. Por nuestra parte, es más evidencia de la imposibilidad del conocimiento intencional para conocer el ser, algo que mostramos en el apartado anterior. Heidegger no consigue este conocimiento del ser real, y su propuesta de la distinción ontológica cae una vez más en esta incapacidad, aunque en ella encontremos algunas descripciones de cierta validez, pero sin llegar a resolver definitivamente la cuestión.

4.7 La trascendencia

Otro asunto relacionado con el ser es la trascendencia. Ya vimos la posición medianamente ambigua de Husserl quien reivindicaba la vuelta a las cosas mismas, pero que al final no significaba una vuelta a la realidad fuera de la mente. Heidegger se mueve en un ambiente similar al de Husserl en este tema, y tiene diversos comentarios sobre la trascendencia y la salida hacia el exterior. “De este modo llegamos al *sentido genuinamente ontológico de trascendencia* que se relaciona también con el significado vulgar primario de la palabra. *Transcendere* quiere decir sobrepasar, lo *transcendens*, lo transcendente, es lo

²⁶⁵ Heidegger, *Principios metafísicos de la lógica*, 180.

que *sobrepasa como tal* y no aquello a lo que yo sobrepaso. El mundo es lo trascendente porque, perteneciendo a la estructura del ser-en-el-mundo, constituye el sobrepasar a... como tal. El Dasein mismo es en su ser lo que sobrepasa y precisamente por ello *no es lo immanente*²⁶⁶. El mundo es, en principio, lo que es trascendente, lo cual pertenece al *Dasein* como tal y no a la naturaleza, por lo que se puede decir que la trascendentalidad pertenece al *Dasein* en sí mismo

En la trascendencia está también el problema de cómo llegamos a la realidad:

“El “problema de la realidad”, es decir, el problema de la “existencia” y demostrabilidad de un mundo exterior, se revela como un imposible, y no porque de él se deriven aporías insolubles, sino porque el ente mismo que constituye el tema de este problema se niega, por así decirlo, a semejante cuestionamiento. El problema no estriba en demostrar que “exista” y cómo “exista” un “mundo exterior”, sino en mostrar por qué el Dasein tiene, en cuanto estar-en-el-mundo, la tendencia a empezar por una “teoría del conocimiento”, en la que sepulta el “mundo exterior” en la nada para hacerlo luego resucitar mediante demostraciones. La razón de ello se encuentra en la caída del Dasein y en el consiguiente desplazamiento de la comprensión primaria del ser hacia el ser en cuanto estar-ahí”²⁶⁷.

Heidegger expone con clarividencia el planteamiento falso sobre la realidad exterior, esto es, presentar una exterioridad de forma problemática para luego resolver la aporía por medio de una demostración, tal como hizo Descartes. Heidegger aduce que este planteamiento es debido a un descenso en la comprensión del ser del *Dasein*. La cuestión del conocimiento de la realidad no puede ser expuesta desde una división previa de la realidad en dos regiones, una interior y otra exterior:

“El “problema de la trascendencia” no puede ser planteado en términos de cómo sale un sujeto hacia un objeto (donde se da por supuesto que el mundo se identifica con el conjunto de los objetos). Lo que hay que preguntar es: ¿qué hace ontológicamente posible que el ente pueda comparecer dentro del mundo y que, así, pueda ser objetivado? La respuesta

²⁶⁶ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 2ª, 1, 20 d), 357 (EO 425).

²⁶⁷ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 43, a), 227 (EN 206).

se encuentra en una vuelta hacia la trascendencia del mundo extático-horizionalmente fundada.

Si el “sujeto” se concibe ontológicamente como un Dasein que existe y cuyo ser se funda en la temporeidad, será necesario decir que el mundo es “subjetivo”. Pero entonces ese mundo “subjetivo”, en cuanto tempóreamente trascendente, es “más objetivo” que todo posible “objeto”²⁶⁸.

La solución de Heidegger al problema de la interioridad-exterioridad reside en comprender que la trascendencia se encuentra en el interior del hombre, en la noción de mundo que se proyecta desde la subjetividad. Esta solución no coincide con los planteamientos clásicos más extendidos como son el idealismo y el realismo.

“Pues hasta hoy no tengo conocimiento de un veredicto infalible que falle que el idealismo sea falso, como tampoco de uno que dictamine que el realismo sea verdadero. No debemos convertir en criterio de la verdad lo que está de moda o es un rasgo de la época o una solución de algún partido, sino que tenemos que preguntarnos qué pretende este idealismo al que hoy se le teme tanto como a caer en manos del Dios vivo. No es una cuestión zanjada si el idealismo plantea los problemas filosóficos de un modo más radical, más fundamental, que lo haya hecho nunca cualquier realismo. Pero quizá tampoco es sostenible en la forma en que hasta ahora ha sido tomado, mientras que del realismo no puede ni siquiera decirse que es insostenible porque no ha sido profundizado hasta la dimensión de la problemática filosófica, o sea, hasta el nivel donde se decide la sostenibilidad y la insostenibilidad”²⁶⁹.

Heidegger mantiene una postura neutra frente al idealismo y el realismo; todavía no es posible dirimir este problema, rechazando las posturas idealistas que hasta ahora se han tomado y también afirmando que el realismo no ha profundizado suficientemente sobre esta cuestión. “Sólo con la ayuda de una interpretación radical del sujeto puede evitarse tanto un subjetivismo inauténtico como un realismo ciego que pretenda ser más realista de lo que lo son las cosas en la medida en que desconoce el fenómeno del mundo”²⁷⁰. La clave para resolver este nudo es la noción de mundo: “El significar comprensivo no se

²⁶⁸ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 69, c), 381-382 (EN 366).

²⁶⁹ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 1ª, 3, 15 c), 210 (EO 237-238).

²⁷⁰ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 1ª, 3, 15 c), 219 (EO 249).

dirige primariamente ni a cosas concretas ni a conceptos generales, sino que vive en el mundo circundante inmediato y en el mundo en su conjunto. En este significar, la existencia tiene conocimiento de su mundo; el propio conocimiento es el descubrimiento de la circunstancia respectiva en la que el ente comparece como ente”²⁷¹. Lo primero no son las cosas ni los conceptos, sino el mundo en el que se dan todos ellos. “El mundo existe, es decir, es sólo en la medida en que el Dasein es. Sólo si hay Dasein, si el Dasein existe como ser-en-el-mundo, hay comprensión del ser, y sólo si existe esta comprensión se devela el ente intramundano como lo subsistente y lo a la mano. La comprensión del mundo en tanto que comprensión del Dasein es comprensión de sí mismo. El yo y el mundo se copertenecen mutuamente en un único ente, el Dasein. Yo y mundo no son dos entes, como sujeto y objeto, tampoco como yo y tú; más bien, yo y mundo son, en la unidad de la estructura del ser-en-el-mundo, las condiciones fundamentales del propio Dasein”²⁷². El *Dasein*, una vez más, es la solución del problema. Ciertamente no solo el *Dasein*, sino su estructura en conexión con la noción de mundo. El *Dasein* y el mundo se copertenecen hasta el punto de que no se puede hablar de sujeto y objeto, sino de ‘yo y mundo como estructura de ser-en-el-mundo’. “El Dasein es lo transcendente. Objetos y cosas nunca son transcendentales. *En la constitución fundamental del ser-en-el-mundo se muestra el modo originario de la transcendencia.* (...). El ente que llamamos Dasein es como tal abierto a... La apertura pertenece a su ser. Es su ahí, en el cual está para sí ahí, en el cual los otros son ahí-con y hacia el cual vienen al encuentro el ahí de lo a la mano y de lo subsistente”²⁷³. La transcendencia le pertenece al *Dasein*, no a las cosas. La apertura que analizamos en un apartado anterior está en el *Dasein*, no en las cosas. Las cosas no están abiertas entre ellas, pues no se conocen. Este salir del *Dasein* podría ser mejor explicado con la noción de éxtasis:

“Damos la respuesta refiriéndonos a los dos momentos estructurales que hemos considerado separadamente, pero que se pertenecen mutuamente: «ser-en» y «mundo». El *ser-en* como *respecto-de-sí*, en tanto que en vista de sí, sólo es posible sobre la base del *futuro*, o sea, porque este momento estructural del tiempo es en sí mismo extático. El *carácter extático del tiempo hace posible el carácter específico de sobrepasar propio*

²⁷¹ Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*, 125.

²⁷² Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 2ª, 1, 20 d), 355 (EO 422).

²⁷³ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 2ª, 1, 20 d), 358 (EO 426).

del *Dasein*, la transcendencia y, de este modo, también el mundo. Por tanto -y con ello llegamos a la determinación más central del mundo y de la temporalidad- los éxtasis de la temporalidad (futuro, haber sido, presente) no son sólo ser-arrebatados-a... , no son, digámoslo así, ser-arrebatados-hacia la nada, sino que en cuanto ser-arrebatados-hacia... , y a causa de su respectivo carácter extático, tienen un *horizonte que pertenece al propio éxtasis* y que está ya prefigurado previamente a partir del modo del ser-arrebatado, o sea, a partir del modo del futuro, del haber sido y del presente. (...). La transcendencia del *ser-en-el-mundo*, en su totalidad específica, *se fundamenta en la unidad extático-horizontal originaria de la temporalidad*²⁷⁴.

Desde el punto de vista de la trascendencia, el éxtasis podría ser su explicación más convincente: el éxtasis es salir hacia algo (exterior). Tendría mucho sentido que esa salida fuera hacia la realidad. Esta explicación, efectivamente, sería de mucho peso si Heidegger describiese el éxtasis como una salida hacia lo exterior, cosa que no he visto escrita de manera explícita. Además, el éxtasis no es una solución del todo coherente con la noción de mundo, salvo que esta sea extática, algo que tampoco he llegado a ver. Tiene interés un texto de Heidegger donde se compara al *Dasein* con la mónada leibniziana: “El *Dasein* en tanto que mónada no necesita ventanas para llegar a ver algo fuera de sí mismo, no porque, como Leibniz creyó, todo ente sea ya accesible dentro de la caja y por ello pueda estar encerrado en sí y encapsulado, sino porque la mónada, el *Dasein*, de acuerdo con su propio ser (de acuerdo con la transcendencia) está ya fuera, o sea, cabe otro ente, y esto quiere decir siempre cabe sí mismo. El *Dasein* de ninguna manera *está* en una caja. Gracias a su transcendencia originaria, al *Dasein* le sobran todas las ventanas”²⁷⁵. Heidegger compara la noción de *Dasein* con las mónadas leibnizianas; estas no tienen ventanas porque la compatibilidad entre las mónadas la constituye directamente Dios. En Heidegger, la mónada *Dasein* no tiene ventanas porque su estructura implica necesariamente la salida, es decir, es esencialmente trascendente. Esta transcendencia también se apoya en la naturaleza intencional del *Dasein*: “La facultad cognoscitiva no es uno de los términos de la relación entre una cosa externa y el sujeto interno, sino que su naturaleza esencial es el relacionarse mismo, y,

²⁷⁴ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 2ª, 1, 20 d), 360 (EO 428-429).

²⁷⁵ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 2ª, 1, 20 d), 359 (EO 427).

ciertamente, de tal modo que el Dasein intencional que así se relaciona como un existente siempre se confronta directamente con las cosas. Para el Dasein, no hay un fuera; por esta razón es también absurdo hablar de un dentro”²⁷⁶. Este es de los pocos textos en los que Heidegger apela a la intencionalidad para apoyar la trascendencia. Para nosotros, esta es la noción clave porque la intencionalidad es equivalente a remitir, a salir hacia la imagen (hacia lo físico). Nuestra intencionalidad no es una noción envolvente como es el mundo en Heidegger, que partiendo del *Dasein*, engloba en ella los entes.

La postura de Heidegger gira un poco más hacia el idealismo cuando hace sus comentarios a los filósofos modernos:

“Yo y mundo se co-pertenecen mutuamente, pertenecen a la unidad de la constitución del Dasein y determinan co-originariamente al «sujeto». Con otras palabras, el ente que nosotros mismos somos en cada caso, el Dasein es lo *transcendente*.

Lo dicho hasta ahora se aclarará mediante la exposición del concepto de *transcendencia*. *Transcendere* quiere decir, según el concepto literal: avanzar más allá, pasar, atravesar, a veces también superar. (...). A partir del concepto ontológico de transcendencia entendido correctamente surge, ante todo, la comprensión de lo que Kant buscó en lo fundamental cuando situó la transcendencia en el centro de la problemática filosófica, hasta tal punto que designó a su filosofía como filosofía transcendental. Para la delimitación del concepto de transcendencia tenemos que fijarnos en las peculiares estructuras fundamentales de la constitución del ser del Dasein. (...). La cosa nunca trasciende y nunca es lo transcendente en el sentido de lo que ha sobrepasado. Menos aun es lo transcendente en el auténtico sentido de la palabra. Lo que sobrepasa como tal o aquello cuyo modo de ser tiene que ser determinado mediante este sobrepasar -lo que es preciso entender correctamente- es el Dasein”²⁷⁷.

Heidegger apela a Kant para explicar la noción de trascendencia. Es un hecho que Kant propone una filosofía transcendental, pero el transcendentalismo kantiano está muy lejos del realista, pues Kant no acepta el conocimiento de la realidad tal como lo propone el realismo clásico. Las cosas no trascienden, ni para Kant ni para los realistas, pero los realistas admiten un alcance real del

²⁷⁶ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 1ª, 1, 9 b), 96 (EO 93).

²⁷⁷ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 2ª, 1, 20 d), 356-357 (EO 423-424).

conocimiento, cosa que Kant rechaza de partida. Es significativa esta referencia de Heidegger a la demostración de la existencia de las cosas:

“La demostración de la “existencia de las cosas fuera de mí” se apoya en que a la esencia del tiempo le pertenecen cooriginariamente el cambio y la permanencia. Mi estar-ahí, es decir, el estar-ahí de una multiplicidad de representaciones dada en el sentido interno, es un estar cambiando que está ahí. Ahora bien, la determinación temporal presupone algo que está persistentemente ahí. Pero este “algo” no puede estar “en nosotros”, “ya que justamente mi existencia en el tiempo tiene que ser determinada por medio de eso que es permanente”. Con el cambio “en mí”, empíricamente dado, está, por consiguiente, necesariamente también puesto empíricamente algo permanente que está-ahí “fuera de mí”. Esto permanente es la condición de posibilidad del estar-ahí del cambio “en mí”. La experiencia del estar-en-el-tiempo de las representaciones implica cooriginariamente algo cambiante “en mí” y algo permanente “fuera de mí””²⁷⁸.

Heidegger habla de ‘la demostración de la existencia de las cosas fuera de mí’, y apela a las nociones de cambio y de permanencia que tienen lugar en el *Dasein* ‘fuera de sí’. Para Kant, la demostración de la existencia de las cosas es algo solamente mental que no implica un conocimiento de la realidad en todo caso ignota. La trascendencia kantiana es puramente demostrativa, mental. No sé hasta qué punto admitiría Heidegger esta tesis nuestra sobre Kant porque su lectura suele ser más bien como si ignorase la afirmación básica de Kant sobre nuestra ignorancia de lo que las cosas son. Tal vez Heidegger considere que no tiene relevancia ese planteamiento dado que es suficiente lo que conocemos de la realidad por medio del objeto mental que Kant no solo acepta, sino que propone por primera vez de una manera sistemática, y que luego es envuelto por Heidegger en la noción de mundo. Añadimos un último comentario sobre Hegel: “En definitiva, Hegel está sobre la pista de una gran verdad cuando dijo que el ser y la nada son idénticos, esto es, se pertenecen mutuamente. La pregunta más radical es sin duda: ¿Qué es lo que hace posible semejante copertenencia originaria?”²⁷⁹. En este texto, para nosotros, la pregunta relevante es qué quiere decir Heidegger con la identidad de ser y de nada. Si se trata de la

²⁷⁸ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 43, a), 225 (EN 203).

²⁷⁹ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 2ª, 1, 21 a), 371 (EO 443).

identidad hegeliana, nosotros no podemos manifestar otra cosa más que nuestro rechazo.

La postura de Heidegger sobre la salida hacia realidad es cuanto menos ambigua, más cuando clarifica el sentido de la trascendencia apelando a Kant o aceptando la identidad hegeliana de ser y nada. Personalmente, no me parece que Heidegger sea un filósofo estrictamente idealista en cuanto a que se apoya en la realidad para avanzar como también hace Husserl. En la modernidad, ya Hegel resuelve el problema de la salida a la realidad que plantea Kant. Para Hegel, toda la realidad está al alcance del espíritu; no tiene sentido decir que algo no se pueda conocer como si ello fuera una realidad inútil porque el pensamiento es el retorno de lo inconsciente (realidad externa) a la conciencia del espíritu (realidad en el pensamiento). No cabe pensar que el espíritu tenga algo que vaya a quedar velado a su propio pensamiento. Este planteamiento de Hegel es más o menos aceptado por los filósofos contemporáneos (Dilthey, Husserl, Heidegger) aunque no estén de acuerdo en las premisas metafísicas en las que lo sostiene Hegel. Recordemos que la fenomenología de Husserl se basa en la fenomenología de Hegel, y el pensamiento de Heidegger se apoya en la fenomenología de Husserl.

Heidegger, me parece, mantiene una posición ambigua sobre la realidad. Se apoya en ella sin ningún impedimento, incluso dando razones de ello pero, al mismo tiempo, lo defiende por medio de unos demostraciones que están próximas al idealismo. La noción de mundo de Heidegger tiene cierto parecido a la conciencia de Hegel donde se desarrolla la realidad y el pensamiento. La noción de mundo se da en el *Dasein*, y proyecta el horizonte donde se dan las cosas de la realidad. Desde nuestro punto de vista, la intencionalidad no es englobante, ni abre un horizonte, sino que apunta directamente hacia lo exterior a ella misma. No decimos que la intencionalidad sea una estructura del ser humano porque la intencionalidad pertenece solo al pensar y al querer. Además, existe otro modo de acceder a la realidad exterior (al pensamiento) diferente a la intencionalidad. Al final, las posiciones de Heidegger y Husserl sobre la realidad exterior son muy parecidas; en ambos casos se pierde la realidad a la que se puede acceder a través del abandono del pensamiento.

4.8 La interrogación y el ser

Terminamos este estudio sobre el ser examinando el método que Heidegger utiliza para conocer el ser, es decir, la interrogación: “Por consiguiente, repetir la pregunta por el ser significa: elaborar de una vez por todas en forma suficiente el *planteamiento* mismo de la pregunta”²⁸⁰. Este planteamiento solo puede ser llevado a cabo por un ente muy especial: “Por consiguiente, elaborar la pregunta por el ser significa hacer que un ente -el que pregunta- se vuelva transparente en su ser. (...). A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*”. Preguntar por el ser es hacer que el *Dasein* se vuelva transparente. El ser es conocido en la vuelta del *Dasein* hacia sí mismo. Este volverse (transparente) es posible porque el *Dasein* tiene una comprensión previa del ser: “En cuanto búsqueda, el preguntar está necesitado de una previa conducción de parte de lo buscado. Por consiguiente, el sentido del ser ya debe estar de alguna manera a nuestra disposición”²⁸¹. La precomprensión implica la disposición del ser por parte del *Dasein*. De hecho, si el *Dasein* se hace transparente, habría que decir que conoce su propio ser. Esto Heidegger llega a decirlo, pero tiende a perderlo por centrarse más en buscar el sentido del ser en general. Esta búsqueda del ser es, como vimos en la diferencia ontológica, respecto del ente: “Si el ser constituye lo puesto en cuestión, y si ser quiere decir ser del ente, tendremos que lo *interrogado* en la pregunta por el ser es el ente mismo. El ente será interrogado, por así decirlo, respecto de su ser”²⁸². Heidegger fija la atención en el ente para interrogarle sobre el ser. En este punto conectamos con el papel clave del ente en la diferencia ontológica. “Con este fin, nos atendremos inicialmente a la forma abreviada, aparentemente la más simple y más rigurosa de la pregunta: «¿Por qué es el ente?» Cuando preguntamos así, partimos del ente: Este es. Es dado, y está delante de nosotros siempre como localizable y también como conocido en determinados dominios. Ahora interrogamos a este ente, dado de antemano y sin mediación, acerca de su fundamento. Así, el preguntar avanza inmediatamente hasta un fundamento”²⁸³. La pregunta al ente en dirección al ser es la pregunta por el

²⁸⁰ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 1, 28 (EN 4).

²⁸¹ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 2, 28 (EN 5).

²⁸² Heidegger, *Ser y Tiempo*, 2, 29 (EN 6).

²⁸³ Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, 34.

fundamento, lo que sostiene al ente. Pero esta pregunta no se atiene exclusivamente al ente: “Estamos ante la tarea no sólo de, partiendo de un ente, proseguir y retroceder hacia su ser, sino, si queremos preguntar por la condición de posibilidad de la comprensión del ser como tal, *preguntar, todavía más allá del ser, por aquello hacia donde ha sido proyectado el ser como tal*. Parece que es una empresa extraña preguntar más allá del ser; quizá surge del azoramiento fatal ante el hecho de que los problemas hayan salido de la filosofía; aparentemente es sólo el intento desesperado de una autoafirmación de la filosofía frente los llamados hechos”²⁸⁴. Heidegger propone preguntar por el más allá del ser, lo cual trata de defender ante la extrañeza que nos pueda causar. No deja de ser una pregunta complicada, esta que va más allá del ser, porque si no se aclara la dirección de la pregunta, no dejaría de ser una búsqueda de otro ser, el súper ser, que sería el fundamento del ser (del ente). Esta es una dificultad suscitada por interrogarse por las condiciones de posibilidad del ser. En nuestro caso, no tiene sentido preguntar por el más allá del ser porque no aceptamos una condición externa al ser mismo. Sí que admitimos, sin embargo, que se pueda ahondar en el ser mismo descubriendo su insuficiencia o dependencia causal.

La pregunta tiene en Heidegger un papel clave en la metafísica. La cuestión es plantear la pregunta correctamente, desde la esfera previa en la que hay que situarse porque uno está en ella:

“«Metafísica» es el título para la esfera de las auténticas preguntas de la filosofía. En la medida en que sean muchas, están dirigidas por una pregunta única; en cuanto integradas en ésta, constituyen en realidad una *única* pregunta. Toda pregunta en cuanto tal, y especialmente la pregunta única de la filosofía, se coloca de inmediato también a sí misma en la claridad que ella provoca. Por eso sucede que el preguntar inicial del gran inicio de la filosofía occidental ya tiene un saber de sí mismo. Este saber de sí mismo que posee el preguntar filosófico se caracteriza en primer lugar por delimitar y comprender aquello por lo que pregunta. La filosofía pregunta por la ἀρχή; la palabra se traduce por «principio»; y si se rehúsa pensar de manera estricta y persistente, también puede creerse que se sabe qué significa aquí «principio»”²⁸⁵.

²⁸⁴ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 2ª, 1, 20 b), 338 (EO 399).

²⁸⁵ Heidegger, *Nietzsche I*, II, 363.

Preguntar no es en Heidegger un modo común de decir según el cual preguntamos lo que no sabemos, sino situarse en el lugar adecuado que es la claridad que el propio ser abre. Preguntar sobre el ser es el método adecuado, siempre que ello se realice con suficiente rigor e insistencia:

“Preguntar es la auténtica y correcta y única manera de rendir homenaje a aquello que por su máxima importancia sostiene nuestra existencia en su poder. Nuestra comprensión del ser y, encima, el ser mismo son, por tanto, para todo preguntar lo más cuestionable y digno de ser cuestionado. Nuestro preguntar es tanto más auténtico cuanto más inmediata e incansablemente insistimos en lo más cuestionable, es decir, en el hecho de que el ser es lo que comprendemos como totalmente indeterminado y sin embargo como determinado en extremo”²⁸⁶.

Para Heidegger, la pregunta puede ser realizada sobre cualquier cosa como es evidente, pero debe preguntarse por aquellas cosas que tienen más dignidad, y lo que tiene una dignidad máxima es el ser. Hacemos notar la última frase ‘totalmente indeterminado y sin embargo como determinado en extremo’ que refleja que Heidegger se está moviendo en el plano de la generalización, de la que no es capaz de desembarazarse del todo. El siguiente texto también propone la interrogación en un marco general:

“La pregunta por el sentido del ser debe ser *planteada*. Si ella es una pregunta fundamental, o incluso *la* pregunta fundamental, entonces este cuestionar requiere ser hecho transparente en la forma debida. Por esto, será necesario explicar brevemente lo que pertenece a toda pregunta en general, para poder comprender desde allí el carácter *particularísimo* de la pregunta por el ser.

Todo preguntar es una búsqueda. Todo buscar está guiado previamente por aquello que se busca. Preguntar es buscar conocer el ente en lo que respecta al hecho de que es y a su ser-así. La búsqueda cognoscitiva puede convertirse en “investigación”, es decir, en una determinación descubridora de aquello por lo que se pregunta. Todo preguntar implica, en cuanto preguntar por..., algo *puesto en cuestión* [*sein Gefragtes*]. Todo preguntar por... es de alguna manera un interrogar a... Al preguntar le pertenece, además de lo puesto en cuestión, un *interrogado* [*ein Befragtes*].

²⁸⁶ Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, 81.

En la pregunta investigadora, e.d. específicamente teórica, lo puesto en cuestión debe ser determinado y llevado a concepto”²⁸⁷.

En este texto resaltamos que Heidegger incluye la interrogación dentro del buscar como nosotros hemos dicho en otras ocasiones. En este punto coincidimos, salvo que probablemente tengamos una noción distinta de lo que es el buscar. Por otra parte, el análisis sobre la interrogación que propone Heidegger saca a la luz los elementos que están siempre presentes en toda interrogación (contenido de la pregunta y sujeto al que se pregunta). Polo analiza la pregunta como un modo para conocer el ser. Entre otros, examina el método de la interrogación en Heidegger, que es quien lo ha llevado más lejos:

“La pregunta por el sentido del ser requiere estructuralmente estos cuatro elementos:

a) *Aqué que hace la pregunta -Frager-*. La pregunta es un modo de conducta del que interroga; la pregunta es un preguntar: «cuando la interpretación del sentido de ser se hace problema, es decir, cuando no se acierta a trascender el plano de lo claro y comprensible, y la pregunta pierde toda energía, y la perplejidad queda impotente en el fondo, hay que tener en cuenta que el *Dasein* no es sólo el primario ente a quien preguntar; es, además, el ente que *en* su ser [cabe decir, en lo que hemos llamado zona de anterioridad a la conciencia] *ya* [es decir, antes de la autocomprensibilidad, desde la perplejidad pura] se conduce hacia aquello *por lo que* se pregunta en esta pregunta. Así, pues, la pregunta por el ser no es otra cosa que la radicalización de una *tendencia de ser* propia esencialmente del *Dasein*”²⁸⁸.

No transcribimos todo el análisis poliano porque no queremos centrarnos tanto en el acceso al ser, que es el objetivo de Polo. Por nuestra parte, hemos introducido la cuestión de la interrogación porque Polo la pone en la generalización: “La pregunta, por su parte, cuenta solamente con el supuesto e intenta fijar el ámbito general a que cabe adscribirlo: al preguntar, no se sabe a qué orden pertenece el supuesto, es decir se cuenta con él sin referencia a ninguna indeterminación susceptible de uso negativo. La pregunta interroga sobre aquello que supone, ante todo, en el sentido de buscar un uso negativo pertinente para el caso”²⁸⁹. Sobre el carácter generalizante de la interrogación no nos

²⁸⁷ Heidegger, *Ser y Tiempo*, 2, 28 (EN 5).

²⁸⁸ Polo, *El acceso al ser*, 1, 2.4, 144.

²⁸⁹ Polo, *El acceso al ser*, 1, 2.2.4, 75.

hemos manifestado con firmeza porque requiere un mayor estudio. No es del todo claro que la interrogación se mueva solo dentro del ámbito de la generalización. Por mi parte, pienso que la interrogación se realiza desde el buscar propio del ser personal que está en un nivel superior a la generalización. Buscar no se identifica con interrogar (se puede buscar sin preguntar), pero interrogar no deja de ser una búsqueda. La búsqueda puede descender a niveles inferiores como es el de la generalización.

En Polo, la propuesta de incluir la interrogación en la generalización implica la descalificación de este método para conocer el ser. Por mi parte, pienso que, aunque la interrogación no sea una parte de la generalización, en ningún caso es el método para hallar el ser porque la interrogación siempre implica la suposición. Esto también lo afirma Polo: “De nada sirve descalificar el ente si se olvida la suposición. En todo preguntar, la constancia de la suposición queda en su exención. *Si el ser no es de algo, incluso la suposición debe abandonarse*: la suposición es ajena al ser. Pero la estructura de toda pregunta requiere la suposición”²⁹⁰. ‘Toda pregunta requiere la suposición’ que no deja de ser esa precomprensión que admite Heidegger en la pregunta por el ser, quien, por ello, queda limitado en esta temática por el sentido del ser. Polo, al abandonar el pensamiento, y con ello la suposición, permite el método para advertir el ser, es decir, conocer el ser en su actividad, como ser en acto.

5. Conclusiones

Exponemos ahora los puntos de mayor interés aportados por Heidegger desde el posicionamiento de nuestra investigación, que se van a centrar en el conocimiento, la generalización y la presencia mental, y en el ser, cuestión central en su pensamiento.

1. Destacamos que Heidegger conoce bien la generalización, aunque no haga un estudio sistemático de esta operación, ni la presente dentro de un marco cognoscitivo operativo. Heidegger estudia la generalización en Escoto y sus deducciones son muy correctas, reconociendo la necesidad de partir de diferentes casos para poder obtener lo común, que es el objeto general. Otra cosa diferente es la negación, modalidad cognoscitiva que no relaciona con la generalización. La postura de Heidegger sobre la negación es confusa porque

²⁹⁰ Polo, *El acceso al ser*, 1, 2.4, 148.

intenta fundarla metafísicamente y apela para ello a la nada, algo que nos parece equivocado. La negación, más que fundarla en la metafísica, hay que sustentarla en los abstractos pues se trata de una operación cognoscitiva. En este punto hemos visto otro error de Heidegger, el cual ha sido la equiparación de la negación con la afirmación como si se tratara de dos juicios opuestos. En nuestro caso, decimos que la negación y el juicio son dos líneas divergentes, la primera en el plano del pensamiento, y la segunda en dirección a la realidad física. Este error no sorprende porque es muy común la equiparación de los juicios generales con los juicios de la razón, sobre todo en su enunciación proposicional (sujeto, verbo y predicado). A pesar de esta confusión en la negación, Heidegger manifiesta la diferencia entre el conocimiento accidental que se refiere a lo físico y el conocimiento general que se queda en el pensamiento. Esta es una importante diferencia que ya hemos detectado en otros autores, pero que, en todos los casos, también en Heidegger, tiene una presencia muy escasa y con poca influencia en sus propuestas filosóficas.

2. Otro punto de interés es la intencionalidad, asunto de gran importancia desde nuestra perspectiva y que es admitida por algunos, la filosofía medieval, y rechazado por otros, especialmente desde la modernidad. La posición de Heidegger sobre la intencionalidad es positiva. Nos llama la atención el que Heidegger no haya hablado de la intencionalidad en casi ninguna de las obras que hemos estudiado, mientras que en una de ellas, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, la expone muy favorablemente. Heidegger describe la intencionalidad con una fórmula semejante a la clásica, la de ‘dirigirse a’ o la de ‘tender a’. Nosotros describimos la intencionalidad como el puro remitir. La descripción de Heidegger es válida, pero no vemos un uso de esta noción en otros campos anejos como es la presencia mental, por lo menos Heidegger no la menciona explícitamente; en este sentido, la intencionalidad parece más una explicación teórica. De hecho, hemos expuesto algunas limitaciones de la intencionalidad, como es su posicionamiento en el *Dasein* formando parte de su estructura. Heidegger llega a decir que el *Dasein* tiene estructura intencional. Aquí echamos en falta al intelecto agente, que es el lugar metafísico de la intencionalidad. De esta noción, no he encontrado la más mínima referencia. Respecto a la intencionalidad, tiene interés cómo aborda Heidegger el conocimiento entre el sujeto y el objeto. En la modernidad, se suele entender el conocimiento como una relación entre el sujeto y el objeto. Heidegger plantea en algún texto la proximidad de la intencionalidad al sujeto y no al objeto, pero es

de más interés aún que Heidegger rechaza que la intencionalidad sea la relación entre un sujeto y un objeto, y afirma que esta no es la manera correcta de entender el conocimiento. Más que de relación, hay que entender la intencionalidad como apertura hacia la realidad. Heidegger apoya esta apertura o trascendencia en el *Dasein*. Para nosotros, el conocimiento tampoco debe ser comprendido como una relación entre el sujeto y el objeto, sino que conocer es simplemente remitir o trascender a lo que no es la intencionalidad, esto es, el contenido de lo conocido. En la intencionalidad no aparece el sujeto, el yo, porque su dependencia es exclusivamente del intelecto agente. El yo surge posteriormente cuando nos elevamos por medio de un hábito. Heidegger vislumbra la insuficiencia de la fórmula del conocimiento humano como una relación sujeto-objeto y tiende a poner la intencionalidad en el lado del sujeto, como es lógico, o más bien en el *Dasein*, adquiriendo la intencionalidad un carácter englobante de la realidad donde esta se manifiesta. Nosotros estamos de acuerdo en que la concepción del conocimiento como una relación del sujeto-objeto es desacertada, pero no aceptamos que la intencionalidad englobe la realidad a la que remite.

3. La articulación temporal es una cuestión ajena a la generalización. En principio no hace falta tener en cuenta el pasado y el presente para generalizar. Es por ello que nosotros no hemos desarrollado este aspecto de la abstracción que es la articulación temporal del pasado, presente y futuro. Esta articulación, perdida en la modernidad, ha sido puesta nuevamente en circulación por Dilthey, Husserl y Heidegger en un orden de complejidad creciente. Heidegger añade a Husserl la consideración triplemente extática de la articulación temporal y su conexión al (cuidado del) *Dasein*, que le permite distinguir el comprender (en el futuro), de la resolución (en el presente) y del estado de ánimo (en el pasado). Para nosotros, de mayor interés es la proximidad de la articulación temporal con la presencia mental, la apertura del pensamiento. La articulación se da, desde nuestro punto de vista, en la abstracción. La memoria y la cogitativa son las facultades superiores de la sensibilidad interna desde las que se abstrae. La presencia mental es la iluminación de la abstracción donde se ponen de manifiesto los rasgos y caracteres del pensamiento. Este aspecto está teniendo más peso en este volumen porque hemos visto en estos autores una cierta aproximación a la presencia mental, noción propuesta también por Polo, la cual es considerada en ocasiones como de gran dificultad. Pensamos que es la abstracción una buena instancia previa para la comprensión de esta temática.

4. El punto de la filosofía de Heidegger que nos ha parecido de mayor alcance es el de la presencia mental, término más utilizado por Polo y que en Heidegger podemos encontrar traducciones como la de presentificación, o también la de presencia. Heidegger, en cuanto a la presencia, sigue la estela de Husserl, autor en el que ya la expusimos desde la fenomenología con un alcance verdaderamente notable. Heidegger no ofrece expresiones tan precisas como las de Husserl, sobre todo en lo que se refiere al conocimiento habitual de la presencia y en la variación de la atención del contenido al acto cognoscitivo, pero sus investigaciones dan vueltas una y otra vez sobre el ser y sobre la presencia. De hecho, llegamos a ver que Heidegger también identifica ser y pensar como ya lo hiciera Parménides donde trata de señalar una altura de la filosofía griega que luego no ha sido igualada. Una introducción de la presencia la hicimos a través de la noción de mundo. En Heidegger, el mundo es una noción mediadora entre el sujeto y las cosas del mundo. Se accede a la realidad desde el horizonte abierto por el mundo. Polo aprovecha esta noción de mundo para exponer la presencia mental. Para Polo, la presencia no es tanto el mundo, sino el 'en' del estar-en-el-mundo. Este 'en' es la intencionalidad, lo cual es ya una rectificación desde Heidegger quien pone el acento en el mundo. Luego vimos en Heidegger algunos rasgos del pensamiento que también propone Polo. El primero de ellos fue el de la apertura. La presencia abre lo conocido. Según Polo, esta es una característica de la objetualidad. Pero no es el único rasgo, también vimos en Heidegger el carácter de mismidad del pensamiento que también fórmula para el *Dasein*. Aquí observamos que, a diferencia de Heidegger, Polo propone la mismidad exclusivamente para el pensamiento. El pensamiento es lo mismo que el pensamiento, mientras que la realidad no es lo mismo que la realidad, en cuanto realidad. La realidad está constantemente cambiando. El pensamiento, sin embargo, mantiene constante lo conocido. La constancia es otro rasgo del pensamiento que Heidegger advierte, y también el carácter de 'ya' del pensamiento, que Heidegger utiliza en bastantes ocasiones para hacer su descripción del pasado como el ahora-ya-no. Por último, está el rasgo del umbral que está estrechamente unido al abrir. En Heidegger hemos visto muchos textos en los que manifiesta el carácter central de la presentificación, también conectado a la articulación temporal que Heidegger designa como temporeidad. Incluso hemos advertido algún caso de abandono de la presencia, como por ejemplo cuando habla del futuro en un nivel superior de la estructura del *Dasein* al que tiene lugar en la presencia. Con esto

no queremos decir que Heidegger haya abandonado la presencia mental como lo hace Polo, sino que de tantas vueltas que ha dado a esta noción, en algunas ocasiones, puntualmente, lo consigue.

5. El número ha tenido un amplio espacio en todo este trabajo por su conexión con la generalización. En Heidegger no hemos advertido ningún avance significativo respecto a los ya reseñados, pero hemos querido incluir un apartado para, al menos, señalar un estudio sobre el número que hizo alrededor del pensamiento de Escoto. En este estudio nos ha llamado la atención que este planteamiento introductorio del número es relativamente fácil de comprender. Comenzó distinguiendo la diferencia entre el uno-muchos y los números. El uno numérico no coincide con el uno-muchos, sino que está incluido en este último. Luego señala que los números se encuentran en la cantidad, observación bastante extendida en la filosofía medieval, como por ejemplo en Santo Tomás. Luego distingue esta cantidad numérica de la cantidad como accidente. La cantidad numérica no es accidental porque no es variable (las demostraciones matemáticas no son circunstanciales), y sobre todo no es real: los números se dan en el pensamiento. En diez gatos, diez no añade nada a gatos, ni gatos añade nada a diez. Los gatos son reales mientras que los números son pensados. De esta manera se llega a una comprensión relativamente profunda de los números que los saca del plano meramente natural que no admiten mayor profundización. Por último, llega a describir el número como una relación, aunque no es capaz de dar una explicación del todo clara de este rasgo. Añadir que hay un texto en el que hemos visto una muy buena descripción de la conexión del número respecto de la generalización, el que nos ha parecido de mayor evidencia hasta el momento.

6. Pasando a la cuestión del ser, vamos a comentar cuatro aspectos que nos parecen más relevantes. El primero es acerca del ser y de la generalización. Nosotros hemos denunciado en varias ocasiones lo inapropiado de la generalización como método para aplicarlo a la metafísica. Bien, pues Heidegger también critica que se caracterice el ser como la noción más indeterminada y vacía. Heidegger sobre todo rechaza que el ser sea lo más vacío, admitiendo en ocasiones que sea de alguna manera indeterminado. La máxima generalización haría del ser un concepto carente de notas, y esto es algo que Heidegger no puede permitir. Hay algún texto en el que Heidegger afirma explícitamente que el ser no puede ser entendido como lo más general. La ausencia de notas en el ser hubiera hecho absurda la investigación sobre el ser que Heidegger

llevó a cabo durante toda su vida; esto le lleva a rechazar esa noción vacía de caracteres que es obtenida por medio de la generalización. Nosotros juzgamos como un paso positivo descubrir la incapacidad de la generalización para comprender el ser, aunque vemos que, en ocasiones, Heidegger todavía propone para el ser algún rasgo que se obtiene con la generalización, especialmente en lo que se refiere a la indeterminación. En este sentido proponemos un mejor conocimiento de esta operación para evitar su uso en otros ámbitos distintos como puede ser el de la metafísica o también en el de la antropología.

7. La segunda cuestión sobre el ser es acerca de los existenciales. Heidegger descubre que el ser del *Dasein* es diferente al ser de las cosas porque el *Dasein* tiene la peculiaridad de cuidar del ser, algo que no se da en los otros tipos de entes. Esto le lleva a proponer que el ser del *Dasein* tiene unas categorías diferentes a las que tienen el resto de los entes. A las categorías del ser del *Dasein* las va a llamar existenciales. Los existenciales son el paralelo de las categorías de los entes, pero para el ser del *Dasein*. Heidegger desarrolla los existenciales y hemos comprobado que no son solamente las categorías clásicas de pensamiento y voluntad que la filosofía siempre ha caracterizado como propias del hombre; es decir, vemos en los existenciales de Heidegger una ampliación de las categorías aristotélicas que no se reducen a añadirles pensamiento y voluntad. Pienso que este ha sido otro de los grandes pasos que se han dado en la filosofía, pues es la primera vez, al menos de los filósofos estudiados, que se admite una distinción en el ser de dos tipos de criaturas, con una manifestación tan clara a nivel de análisis como es el de las categorías. Para nosotros esto es un acierto porque también afirmamos el ser personal como distinto del ser del cosmos, algo que se refleja en el desarrollo de ciencias diferentes, la antropología y la metafísica.

8. La siguiente cuestión tiene su interés en la comprensión de un punto clave en la filosofía de Polo, que es el abandono del límite mental. Para ello, nos hemos apoyado en una tesis central de la filosofía de Heidegger, que es el sentido del ser. Heidegger se pone como objetivo central de su investigación encontrar el sentido del ser que unifica los diversos sentidos (del ser) que proponía Aristóteles. Pienso que esto ha tenido una consecuencia negativa para la propuesta de Heidegger, que ha sido una especie de ocultación de la distinción del ser del *Dasein* respecto al ser de las cosas que resaltamos en el anterior punto. Encontrar el sentido (general) del ser requiere generalizar sobre los dos tipos diferentes del ser, perdiendo en lo común lo que antes se había

distinguido. No obstante, esta búsqueda inacabable del sentido del ser por parte de Heidegger pone en relieve el método poliano para acceder al ser, el cual se basa en el abandono del pensamiento. Polo entiende que el ser, como real, no puede ser captado desde el pensamiento. Nosotros añadimos que el pensamiento intencional no es capaz de alcanzar el ser porque requiere la mediación de una imagen, y no hay imagen del ser. Su conocimiento solo puede ser habitual, que es precisamente lo que propone Polo. Aunque las posturas filosóficas de Polo y de Heidegger presentan fuertes divergencias, pienso que la investigación de Heidegger sobre el ser puede ser un fácil comienzo para el abandono del pensamiento ya que es bastante notorio que Heidegger no alcanza una posición definitiva sobre el sentido del ser, y no es porque no lo haya intentado en múltiples ocasiones. Desde Polo, Heidegger no puede finalizar su investigación sobre el ser porque siempre se mantiene dentro del pensamiento, lo cual acota su investigación a un campo (lo mental) en el que no puede encontrar el ser en su radicalidad (extramentalmente real).

9. El último comentario sobre el ser es acerca de la interrogación. En Heidegger, la interrogación es el método para acceder al ser, esto es, para lograr la comprensión del ser. Polo rechaza la interrogación como método para acceder al ser porque incluye esta operación dentro de la generalización. Nosotros no hemos llegado a una postura firme sobre si la interrogación se ejerce solo en el interior de la generalización o si se puede realizar desde otras instancias. Lo que sí que tenemos claro con Polo es que la interrogación no es una buena herramienta para la metafísica porque siempre incluye la suposición. Polo afirma que la suposición no es admisible en el conocimiento del ser real ya que este queda perdido en el pensamiento. La suposición, en el conocimiento del ser, es precisamente el ser, pero ya pensado (en vez del ser real). La interrogación es un método que insiste en la suposición e impide atender al ser real. Polo, por ello, no acepta la interrogación como acceso al ser, sino que propone el abandono del pensamiento. La interrogación como método es coherente con la búsqueda del sentido del ser que plantea Heidegger, pero, desde nuestra posición, fracasa en su intento de conocer el ser en su nuclearidad.

Capítulo 4. La negación en Adorno

Adorno es un filósofo que, a diferencia de los que hemos visto hasta ahora, es más dependiente de Hegel, y defiende la dialéctica como método para la filosofía. Nuestro interés en este autor proviene de su propuesta de una dialéctica negativa, tanto por profundizar más en la dialéctica como para ver si detectamos algún nuevo progreso sobre la negación. La investigación en este autor se ha centrado en las obras *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, *Tres estudios sobre Hegel* y *Dialéctica Negativa*.

1. El pensamiento de Adorno

Adorno es un pensador del siglo XX, nacido a principios de siglo y muerto a finales de los años sesenta. De origen judío, su vida estuvo marcada por el régimen nazi de Hitler. Después de conseguir la condición de *privatdozent* en la Universidad de Frankfurt en 1931, abandonó Alemania en 1934 tras el acceso de los nazis al poder¹. Los hechos que tuvieron lugar en Alemania durante la segunda guerra mundial influyeron fuertemente en su filosofía como vamos a ver a continuación.

1.1 Carácter ético de su filosofía

Un rasgo llamativo en las argumentaciones de Adorno sobre temas gnoseológicos es la apelación a cuestiones que son más bien éticas que cognoscitivas y que, por esta componente ética, parece que su discurso es indiscutible.

¹ Cfr. Adorno, T. W., *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, Editorial Planeta-De Agostini, Barcelona 1986, Introducción.

Por ejemplo: “Lo que impide hacer esto a Husserl es un *horror intellectallis* a lo contingente. La contingencia le resulta tan insoportable como le resultaba a la primera época burguesa, cuyos impulsos teóricos a la postre se reavivan en él sublimados por cada reflexión”². En otro texto, se apoya en el pasado político como motivo para rechazar las ontologías: “Las ontologías en Alemania, sobre todo la de Heidegger, siguen influyendo, sin que las huellas del pasado político sirvan para escarmentar”³.

Ya hemos mencionado antes que la entrada de Hitler en el gobierno de Alemania truncó su carrera docente en este país. No sorprende, por tanto, que de vez en cuando encontremos textos muy críticos sobre Hitler. A título de ejemplo, “Por ejemplo, Hitler y sus monstruos son comprensibles psicológicamente como esclavos de su primera infancia y productos de una mutilación”⁴. O este otro: “Ya el Hitler, cortado por el digamos patrón clásico burgués de gran hombre, no conseguía con sus lloreras y sus mordiscos a las alfombras más que parodiar la pasión”⁵. Es evidente una animadversión de Adorno por Hitler. Sin embargo, en la posición filosófica de Adorno, más que la figura de Hitler, tienen más peso los trágicos sucesos ocurridos durante la guerra. Estos hechos movieron a Adorno a plantear la filosofía desde ellos. Según Adorno, la gravedad de esos hechos no puede ser indiferente al modo en el que hay que filosofar una vez que ya han sucedido. “Después de Auschwitz, la sensibilidad no puede menos de ver en toda afirmación de la positividad de la existencia una charlatanería, una injusticia para con las víctimas, y tiene que rebelarse contra la extracción de un sentido, por abstracto que sea, de aquel trágico destino”⁶. Ante la dureza de los campos de exterminio nazis, Adorno arremete contra un pensamiento abstractivo que tiende a perder la cruel realidad que vivieron sus víctimas. Adorno, de hecho, pone de ejemplo el influjo que tuvo el terremoto de Lisboa sobre el pensamiento de Voltaire: “El terremoto de Lisboa bastó para curar a Voltaire de la teodicea leibniziana; pero la abarcable

² Adorno, T. W., *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento (Obra completa, 5)*, Ediciones Akal, Madrid 2012, 83. En adelante, Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*.

³ Adorno, T. W., *Dialéctica Negativa*, Taurus Ediciones, Madrid 1975, 65. En adelante, Adorno, *Dialéctica Negativa*.

⁴ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 263.

⁵ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 341.

⁶ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 361.

catástrofe de la primera naturaleza fue insignificante comparada con la segunda, social, cuyo infierno real a base de maldad humana sobrepasa nuestra imaginación”⁷. Podemos decir que, para Adorno, la filosofía abstracta, puramente reflexiva o teórica, es indiferente ante los hechos reales que pasan a su alrededor, y no puede estar a su altura, al menos cuando estos hechos tienen una cierta gravedad.

Adorno, antes estas tragedias, especialmente las causadas por los hombres, pone el fundamento del pensamiento en la ética: “Hitler ha impuesto a los hombres un nuevo imperativo categórico para su actual estado de esclavitud: el de orientar su pensamiento y acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante. Este imperativo es tan reacto a toda fundamentación como lo fue el carácter fáctico del imperativo kantiano. Tratarlo discursivamente sería un crimen: en él se hace tangible el factor adicional que comporta lo ético”⁸. Está claro que para Adorno este imperativo también obliga a la filosofía. Desde nuestra óptica no queremos valorar la importancia de estos sucesos que se hallan fuera de nuestro objetivos, pero sí alguna de sus implicaciones. Adorno llega a afirmar: “Auschwitz confirma la teoría filosófica que equipara la pura identidad con la muerte”⁹. Por tanto, la identidad está en la base de la destrucción. “La culpa de vivir se ha llegado a hacer irreconciliable con la vida; es un mero hecho el que los seres vivos se quiten ya mutuamente el aliento; así lo indica la estadística que completa un número aplastante de asesinados con la cifra mínima de salvados, igual que si se hallara previsto por el cálculo de probabilidades. Si esa culpa se multiplica incesantemente, es porque en ningún momento puede hallarse del todo presente a la conciencia. Esto y no otra cosa obliga a filosofar”¹⁰. Para Adorno, toda posición filosófica tiene unas consecuencias éticas dramáticas.

La cuestión, desde nuestro punto de vista, es si todos estos sucesos pueden ser tomados para afirmar o rechazar una u otra tesis. ¿Es posible juzgar la veracidad de la generalización desde este tipo de tragedias? Pensamos que no. Es decir, no creo que la ética sea previa a la teoría del conocimiento. Introducir argumentos éticos en cuestiones gnoseológicas implica tener en cuenta factores

⁷ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 361-362.

⁸ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 365.

⁹ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 362.

¹⁰ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 364.

que le son ajenos a la teoría del conocimiento. Si la teoría de la generalización que defendemos es errada, tendrá que ser puesta en evidencia desde la propia teoría del conocimiento, no desde un hecho histórico.

En cualquier caso, pienso que conviene destacar este rasgo ético de la filosofía de Adorno, porque como hemos visto en algunas de las citas anteriores está muy en el fondo de su pensamiento. De ahí que mezcle en sus argumentaciones sobre cuestiones filosóficas, razones puramente teóricas con valoraciones, normalmente peyorativas, de carácter ético-social.

1.2 Pensadores que influyen en su obra

En cuanto a los filósofos que han tenido más peso en Adorno, podemos poner en primer lugar a Hegel. Son muchos los textos en los que Adorno alaba a Hegel: “Pero tampoco Hegel pretendía algo más que reconocer que las relaciones entre las cosas «exigen» un movimiento de la conciencia. Una vez se reconoce esto, la idea cartesiana tradicional de la verdad como adecuación del concepto a la cosa queda trastornada. Al ser pensada, la cosa ya no es algo a lo que uno pueda conformarse. El lugar de la verdad lo ocupa la dependencia recíproca y el producirse mutuo del sujeto y el objeto, y la verdad ya no puede pensarse como una concordancia estática -ni como una «intención»-”¹¹. Adorno descubre en Hegel el valor del movimiento en la conciencia para el conocimiento de la realidad que no se deja captar en tesis simples. Esto tiene un antecedente metafísico: “Hegel desenmascaró este concepto del ser. El ser hegeliano no es una turbia identificación de mediatez e immediatez. No se deja hipostasiar, y sólo con violencia puede utilizarse para contaminar el ente y el ser. Se articula en sus opuestos, y en la inversión dialéctica se vuelve contra sí mismo. Es un concepto eminentemente crítico. Es idéntico a la nada que los eleatas niegan”¹². El método propio de la filosofía es la dialéctica, la cual está enraizada en la misma estructura del ser. Adorno también recoge de Hegel la relación entre el pensamiento y la realidad:

“La doctrina de que lo *a priori* es también *a posteriori*, que en Fichte era programática y que Hegel hizo por primera vez efectiva, no es ninguna osada flor retórica, sino el nervio vital de Hegel: inspira tanto la crítica de lo empírico testarudo como la del apriorismo estático. Donde Hegel deja

¹¹ Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, 131.

¹² Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, 197.

hablar al material, opera la idea de la identidad de sujeto y objeto en el «espíritu», una identidad originaria que se escinde y se reúne de nuevo. Si así no fuese, el contenido del sistema, de una riqueza inagotable, sería, o mera acumulación de datos y prefilosófico, o simplemente dogmático y sin vigor”¹³.

En Adorno, la captación de la realidad es un punto principal, y esta comprensión debe ser de tal modo que no traicione a la realidad, es decir, que no la pierda. No obstante, aun con los numerosos textos a favor de Hegel, Adorno no se alinea absolutamente con Hegel: “Hegel deja así muy atrás toda metafísica tradicional y el concepto preespeculativo del idealismo. Pero, con todo, no abandona el idealismo”¹⁴. Aun cuando Adorno acepta el método filosófico de Hegel, la dialéctica, sin embargo, le critica de idealista. Hegel da un paso importante para la filosofía, pero no es el último paso: “La dialéctica de Hegel quiso tenerlo todo, ser incluso *prima philosophia*, y de hecho lo era en el principio de identidad, el sujeto absoluto. La filosofía en su verdadero sentido tiende aún más allá de Hegel hasta romper con él”¹⁵. Para Adorno, Hegel es demasiado teórico y exige continuarlo.

La propuesta de Adorno es un método dialéctico que está en continuidad con la dialéctica hegeliana. Hay otros autores contemporáneos como Marx que también tienen una presencia en su pensamiento, pero no tanto como fundamento, sino para apoyarse en rectificaciones sobre Hegel. “Y el secreto no es sino el trabajo social. Esto se reconoció por primera vez en los manuscritos filosófico-económicos, descubiertos en 1932, del joven Marx: «La grandeza de la fenomenología hegeliana y de su resultado final -la dialéctica, la negatividad como principio motor y generador- consiste [...] en que capta la esencia del trabajo y concibe a los hombres objetivos, verdaderos por ser hombres reales, como resultado de su propio trabajo»”¹⁶. Adorno rectifica a Hegel en una dirección similar a la que propone Marx, en orden a la realidad.

Otro autor que tiene mucha presencia en Adorno es Kant. Las antinomias de la razón que Kant propone en la *Crítica de la razón pura* son un punto de partida en la propuesta dialéctica de Adorno: “La *prima philosophia* cobró

¹³ Adorno, T. W., *Tres estudios sobre Hegel (Obra completa, 5)*, Ediciones Akal, Madrid 2012, 230. En adelante, Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*.

¹⁴ Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, 238.

¹⁵ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 41.

¹⁶ Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, 242.

conciencia de ello en la doctrina de las antinomias de la *Crítica de la razón pura*. La búsqueda de lo absolutamente primero, de la causa absoluta, tiene por resultado un regreso al infinito; no es posible poner lo infinito como algo acabadamente dado, aunque esa posición le parezca inevitable al espíritu total. (...). La antinomia quiebra el sistema, cuya idea más propia es la de esa identidad alcanzada que, en cuanto anticipada, en cuanto finitud de lo infinito, está en desacuerdo consigo misma”¹⁷. El pensamiento de Kant es asumido como el comienzo de la filosofía donde surgen las bases del pensamiento dialéctico. También es Nietzsche otro de los autores citados. Por ejemplo, este texto en contra del pensamiento sistemático: “El recelo de Nietzsche hacia la *prima philosophia* lo era también fundamentalmente hacia los sistemáticos: «Desconfío de todos los sistemáticos y los evito. La voluntad de sistema es una falta de honradez»”¹⁸.

En el extremo opuesto, es decir, autores fuertemente criticados por Adorno, están Husserl y Heidegger. Las exposiciones contra Husserl y Heidegger son extensas, tanto por su no alineación con la filosofía dialéctica (Dilthey también es objeto de crítica) como por la propuesta de puntos filosóficos (la lógica formal *a priori*, la cuestión del ser) que, según Adorno, no son compatibles con una filosofía verdadera por ser temas demasiado abstractos que te separan de la vida real. Adorno, por ejemplo, critica la pomposidad con la que Husserl y Heidegger adornan su filosofía en algunas ocasiones:

“Poco ha cambiado en esto, desde las autoalabanzas en la plazuela de aquellos presocráticos que deambulaban cual curanderos desocupados y cuya deshonestidad resuena en la furia platónica contra los sofistas, hasta Husserl. Los escritos de este están llenos de admiración por los «inmensos campos» por él explorados. En las *Meditaciones cartesianas* dice: «así se ofrece ante nuestros ojos una ciencia cuya originalidad es inaudita»; y esto otro: «Una vez que hemos logrado adueñarnos de la tarea fenomenológica de la concreta descripción de la conciencia, se nos abre una verdadera infinidad de hechos que jamás fueron investigados antes de la fenomenología». El mismo tono emplea Heidegger en su declaración de que el ser es lo «más extraordinario de todo». Desde la Antigüedad, quien habla de

¹⁷ Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, 35.

¹⁸ Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, 33.

la *prima philosophia* se presenta con aires de superioridad como alguien que todo lo lleva en el saco y todo lo sabe”¹⁹.

Ciertamente hay una tendencia de todos los filósofos a presentar sus propuestas con cierta grandiosidad, de la que Husserl y Heidegger no escapan. Bajando a cuestiones más concretas, Adorno ve en Husserl una posición contraria a la de Hegel: “Con la mayoría de sus contemporáneos alemanes, Husserl creyó que la apariencia sofisticada de la dialéctica era real. En ninguna parte habla de Hegel sin mostrar desdén, a pesar de haber escogido el nombre de fenomenología recordando la fenomenología del espíritu”²⁰. Adorno añade a continuación de este texto una cita en la que Husserl critica el rechazo del principio de contradicción por parte de Hegel. Adorno ve en la fenomenología un método cognoscitivo que relega la dialéctica al olvido.

“La concepción metafísica que marcó el comienzo de aquella época aparece al final de la misma sublimada y precavida hasta el extremo, y por lo mismo más despejada y consecuente, en su forma más escueta y como desnuda: para desarrollar una doctrina del ser bajo las condiciones del nominalismo, de la reducción de los conceptos al sujeto pensante. Pero esta concepción fenomenológica rechaza el análisis dialéctico, la negatividad de Hegel, como mera impugnación. La doctrina de la mediatez de toda inmediatez, incluso de la inmediatez última, es incompatible con el impulso a la «reducción», y es tildada de contrasentido lógico”²¹.

La cuestión de la mediación, básico en la dialéctica, no es atendida en la fenomenología que se apoya en la inmediatez de lo conocido para asegurar la verdad del conocimiento. Adorno rechaza la reducción fenomenológica que filtra la existencia y se queda solo con el contenido sensible.

“El pensamiento, la conciencia como «esfera del ser de los orígenes absolutos», es tratado, bajo el primado del ideal de la ciencia, como un tema de investigación purificado de todo prejuicio y de todo ingrediente teórico. Pero, de ese modo, el pensamiento cuaja en aquello que, en su esencia y en su posibilidad, solo de él puede resultar. El pensamiento «observado» por el pensamiento se divide en un elemento objetivo existente y un elemento que registra pasivamente la objetividad: en virtud de la forma de la descripción fenomenológica, tomada de las ciencias, y que en

¹⁹ Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, 21.

²⁰ Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, 52.

²¹ Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, 12.

aparición nada le añade, se modifica en sí mismo. El pensamiento es expulsado del pensamiento. Esta es, a pesar de la reducción del mundo natural, exactamente la primera condición de la cosificación. A este respecto es ya prototípica la doctrina del «absolutismo lógico»²².

Este texto es de gran valor para nosotros porque Adorno mienta ‘el pensamiento observado por el pensamiento’ que nosotros analizamos en un apartado en Husserl²³. Hacemos notar que Adorno no hace referencia al acto cognoscitivo que es clave en el conocer del conocer, y se queda solo con la existencia y el contenido. Con esta reducción, la propuesta de Husserl tiene muy escaso valor. No obstante, ya vimos que Husserl no insistió suficientemente en este punto, perdiendo esta importante averiguación en el interior de otros muchos comentarios.

Adorno, también con respecto a Husserl, es muy crítico con su radical separación de lo mental y de lo fáctico: “Husserl trata de derivar la práctica y la asociación de la legalidad «impresa» de la forma lógica sin hacerse siquiera la pregunta, en la que luego pondrá el mayor énfasis, de cómo algo puramente lógico puede ser causa de algo psíquicamente fáctico, y curiosamente sin que le preocupe el hecho de que esas prácticas del pensamiento pertenecen evidentemente a la ejecución fáctica de actos, y no a la forma pura”²⁴. Esta cuestión, como ya vimos en el apartado 1 del capítulo 2, tiene su raíz en el interés de Husserl de afirmar unos conocimientos *a priori*, totalmente ajenos a lo físico, que están en la base de la ciencia. “La *prima philosophia* como teoría residual de la verdad, que descansa en lo que le resta de indudablemente cierto, tiene como complemento lo contingente rebelde a ella, que no obstante debe recortar para no poner en peligro su pretensión de pureza, y cuanto más rigurosamente se autointerpreta la pretensión de aprioridad, tanto menos responde a ella, y tanto más se hunde en el dominio de la contingencia”²⁵. Adorno critica a Husserl que ese afán por filtrar lo empírico contingente del pensamiento se vuelve contra su propuesta resurgiendo esa contingencia en las nociones lógicas. Esta pérdida de la realidad es debida, según Adorno, por no tener en

²² Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, 52.

²³ Ver los apartados 2.1 sobre los actos cognoscitivos y 2.3 sobre la conciencia en Husserl, en el capítulo 2.

²⁴ Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, 64.

²⁵ Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, 84.

cuenta al sujeto en el conocimiento y por proponer una serie de nociones que no están ni en la realidad, ni en el sujeto.

“Al suprimir Husserl el momento subjetivo, el pensar, como condición de la lógica, escamotea también lo objetivo, la materia del pensar insoluble en el pensamiento. Su lugar lo ocupa el pensamiento no clarificado y, por ello, hinchado en su pretensión de ser la objetividad misma: el absolutismo lógico es, desde el principio y sin sospecharlo, idealismo absoluto, Sólo la equivocidad del término «objeto en general» permite a Husserl interpretar las proposiciones de la lógica formal como objetos sin elemento objetivo”²⁶.

Adorno acaba tachando a Husserl de idealista, un idealismo parecido al mismo del que Hegel peca, es decir, unas ideas que acaban desconectando de la realidad. Adorno además señala una contradicción entre los sujetos reales y contingentes con las leyes lógicas puramente mentales: “El absurdo aparentemente evidente sólo llega a producirse debido a que Husserl postula aquí personas psicofísicas contingentes, y allá leyes lógicas; es claro que las personas no tienen sobre estas ningún poder directo”²⁷. La postura de Adorno frente a Husserl es claramente ofensiva. De hecho, el libro *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, es escrito por Adorno como un comentario crítico de unas obras de Husserl: Adorno afirma sus tesis en oposición a los planteamientos de Husserl.

Con respecto a Heidegger, Adorno mantiene una posición parecida a la que tiene con Husserl. Ya vimos un primer texto en el que Adorno criticaba tanto a Husserl como a Heidegger. Ahora añadimos este otro: “La antigua división tripartita de la lógica en concepto, juicio y conclusión está tan anticuada como el sistema de Linneo. Los juicios no son mera síntesis de conceptos, pues no hay concepto sin juicio; Heidegger no se ha dado cuenta de ello, quizá por una fascinación escolástica”²⁸. Adorno vierte su aparato crítico contra Heidegger en su obra *Dialéctica Negativa*, donde usa las ideas de Heidegger para exponer en oposición su planteamiento metafísico. Adorno es muy contrario a la noción del ser de Heidegger, probablemente porque tampoco es desarrollado

²⁶ Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, 69.

²⁷ Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, 74.

²⁸ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 108.

al modo dialéctico hegeliano, algo que hemos visto antes que también reprochó a Husserl.

1.3 Carácter antisistemático de la filosofía

Un punto que nos ha llamado la atención en Adorno es su oposición contra los sistemas. Esto va en contra de una fuerte corriente moderna, empezando por Descartes, y de una forma más explícita en Kant, por tratar de encontrar un sistema de verdades de las que podamos estar totalmente seguros. Adorno, como pensador moderno, también propone la verdad en la filosofía, pero esta no puede fundarse en las ideas del pensamiento. El pensamiento como tal no funciona de una forma sistemática sino presentando oposiciones: “El sistema filosófico fue antinómico desde siempre. Su punto de partida se cruzaba con su propia imposibilidad; y ésta ha condenado precisamente los primeros sistemas modernos a ser aniquilados cada uno por el siguiente. La *ratio*, que con tal de imponerse como sistema eliminaba virtualmente todas las concreciones cualitativas a que se refería, cayó en una contradicción irremediable con la objetividad, a la que violentaba a pesar de darse aires de comprenderla”²⁹. El sistema que se contenta consigo mismo, se cierra sobre sí y colapsa dentro de sí en perjuicio del conocimiento de la realidad.

“Si el sistema debe estar realmente cerrado, sin tolerar nada fuera del ámbito de su jurisdicción, se convierte en una infinitud y por tanto en algo limitado, estático, por más dinámicamente que se le conciba. Su autosuficiencia, de la que Hegel estuvo orgulloso, lo paraliza. Dicho simplificado, los sistemas cerrados tienen que estar acabados. Salidas como la atribuida repetidas veces a Hegel, de que la historia universal ha encontrado la culminación en el Estado prusiano, no son aberraciones motivadas por una finalidad ideológica ni carecen de importancia con respecto al conjunto”³⁰.

Los sistemas cerrados enredan el pensamiento porque no pueden progresar como sí hace la realidad. Si el pensamiento no es sistemático, tampoco puede serlo la filosofía: “La especulación tradicional ha desarrollado la síntesis de la pluralidad, concibiéndola en la línea de Kant como un caos, y ha intentado al fin devanar todos los contenidos a partir de sí misma. Por el contrario,

²⁹ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 29.

³⁰ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 35.

el *telos* de la filosofía es lo abierto y descubierto, tan antisistemático como su libertad de emprender inermes la explicación de los fenómenos. Lo que tiene que guardar de sistemática es el sistematismo con que se le enfrenta lo que le es heterogéneo”³¹. La filosofía es antisistemática, salvo en su empeño en contrastarse con lo heterogéneo, la realidad física. Lo propio de la filosofía y del pensamiento es salir hacia afuera; su error es tratar de mantenerse en la pureza de su ámbito.

“Como esta no puede ser concebida sino metódicamente, el método, o sea el «camino» regulado, es siempre la sucesión regular de un consecuente a un antecedente: cuando se piensa metódicamente se pide un primero para que el camino no se interrumpa y termine en la contingencia, contra la cual fue ideado. El procedimiento es planeado de antemano de tal manera que nada exterior a su marcha gradual pueda perturbarlo. De ahí el carácter inofensivo de todo lo metódico, desde la duda de Descartes hasta la respetuosa destrucción de lo transmitido en Heidegger”³².

El rigor del pensamiento en el método lo autoexpulsa del ámbito de la realidad, afirmando la tesis teórica previamente a lo real que trata de moldear y convirtiendo así el pensamiento en inútil. El sistema tiende a absolutizar el pensamiento: “El sistema, la forma de exposición de una totalidad fuera de la cual ya no hay nada, absolutiza el pensamiento frente a todos sus contenidos y volatiliza el contenido en pensamientos: es idealista antes de argumentar en favor del idealismo”³³. El método sistemático busca la verdad dentro de la propia reflexión y eso garantiza la pérdida de la realidad. Su prejuicio reflexivo (del método sistemático) es la base de su resultado reflexivo.

Hay un punto relevante en la filosofía moderna y su sistematicidad, que es el comienzo: cuál es la primera verdad del sistema, por dónde se debe arrancar para alcanzar la verdad de un modo indudable. Nosotros ya analizamos en Fichte que la demostración del sistema estaba en el principio de identidad. Luego con Hegel, el fundamento del sistema era postergado al resultado. Adorno tiene otra posición frente al comienzo en Hegel:

“Hegel sabía de la insuficiencia de un axioma abstracto, del cual debiera seguirse todo, fuera de la dialéctica. Lo que se tiene ya en Fichte,

³¹ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 28.

³² Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, 18.

³³ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 32.

pero aún sin desarrollar, lo convierte en motor del filosofar. La consecuencia del axioma niega a este y acaba con su primacía absoluta. De ahí que Hegel tuviese que partir (en la *Fenomenología*) del sujeto y captar a la vista de su automovimiento todos los contenidos concretos, tanto como, a la inversa, estatuir (en la *Lógica*) con el ser el movimiento del pensamiento. Cuando se la entiende debidamente, la elección del punto de partida, de lo considerado lo primero, es indiferente para la filosofía hegeliana: esta no reconoce semejante primero como algo fijo que permaneciese inalteradamente igual a sí mismo en el desarrollo del pensamiento”³⁴.

Adorno, en coherencia con su propuesta antisistemática, afirma que el comienzo en Hegel es indiferente. No hay un punto mejor que otro, sino que cualquiera es válido. Esto puede entenderse por la posición privilegiada de la realidad que es accesible desde cualquier instancia del pensamiento. Ciertamente, eliminada la propuesta reflexiva sistemática de la verdad, el comienzo en el pensamiento se vuelve más indiferente, al menos, no está presionado por la búsqueda de la coherencia total del pensamiento.

Pero que digamos que Adorno es antisistemático no significa que su pensamiento sea absolutamente arbitrario. “Sólo hay una forma de sistema adecuada al mundo: la que, en cuanto contenido, logra escapar a la hegemonía del pensamiento; (...)”³⁵. El objetivo del pensamiento debe ser superar su propio aislamiento, es decir, llegar a la realidad. Para ello, la herramienta adecuada es la negación: “Pero la fuerza especulativa capaz de hacer saltar lo insoluble es la negación. Sólo en ella pervive el rasgo sistemático. Las categorías de la crítica al sistema son a la vez las que comprenden lo particular. Aquello que en el sistema ha llegado legítimamente a superar lo singular tiene su lugar fuera del sistema”³⁶. Adorno es contrario a los sistemas reflexivos, pero es consciente que no toda forma de pensar es válida como es patente en las críticas que hace a los diversos autores. Entonces, ¿dónde encontramos la forma verdadera de pensar? En los modelos: “Exigir rigor sin sistema es exigir modelos para pensar. Estos no son sólo de tipo monadológico. El modelo se refiere a lo específico y a más aún, sin volatilizarlo en su concepto genérico más universal. Pensar filosóficamente significa pensar en modelos; la dialéctica negativa es un

³⁴ Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, 237-238.

³⁵ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 32.

³⁶ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 36.

conjunto de análisis de modelos”³⁷. Adorno intenta salvar el aislamiento del método reflexivo por medio del uso de modelos. Esto parece una rebaja en las capacidades cognoscitivas, pero también es un reconocimiento de la incapacidad cognoscitiva para obtener un conocimiento exhaustivo de la realidad.

En Adorno, hay un cambio importante respecto al conocimiento. Ya no hay una pretensión de un conocimiento de la totalidad, el cual era un objetivo de la modernidad, especialmente en Hegel. Adorno cambia el punto de vista de la filosofía desde un punto de vista teórico a un punto de vista práctico. Ahora, la referencia clave es la realidad que da la medida al pensamiento. Esto le mueve a Adorno a abandonar la sistematicidad que era el factor determinante para asegurar el éxito del método. Ahora, desde esta posición, ¿qué nos puede asegurar que nuestro conocimiento sea verdadero? Por el momento, una cierta fe en Hegel del cual se toma una parte importante de los contenidos filosóficos, especialmente el método dialéctico, y también, una guía de tipo ético que está como objetivo final del desarrollo teórico que se realice.

2. La dialéctica

La dialéctica es un método filosófico que ya presentamos en Plotino, en el capítulo 3 del primer volumen. Este método tuvo su mayor auge en el idealismo alemán del siglo XIX, con Fichte y Hegel entre otros. Nosotros analizamos la dialéctica en esos dos autores como se puede ver en el capítulo 7 del mismo volumen. Sin embargo, hasta ahora (entre los filósofos investigados en este volumen) no hemos visto ningún otro autor que defienda la dialéctica. Por supuesto que hay más pensadores, como Marx, que se apoyan en la dialéctica para fundamentar sus ideas filosóficas, pero no les hemos podido prestar atención.

La dialéctica, como método cognoscitivo, tiene su forma de entender la verdad. “La lógica no es un ser, sino un proceso que no puede reducirse a un polo de «subjetividad» ni a otro de «objetividad». La autocrítica de la lógica tiene como consecuencia la dialéctica”³⁸. Antes que nada, la dialéctica es un proceso con el cual nos hacemos con la verdad. Este proceso tiene lugar entre el sujeto y el objeto. “La dialéctica no es ni un mero proceder del espíritu

³⁷ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 36.

³⁸ Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, 76.

mediante el cual este se sustrajese a su objeto -sucede en él literalmente lo contrario: una confrontación permanente del objeto con su propio concepto-, ni una concepción del mundo en cuyo esquema hubiese que comprimir la realidad. La dialéctica es tan poco afecta a la definición aislada como apta para encajar en una cualquiera”³⁹. La dialéctica se desarrolla alrededor del objeto, pero no de una forma estática, sino enriqueciéndose el sujeto sobre ello. Adorno es contrario a la concepción tradicional de verdad como adecuación entre pensamiento y cosa:

“El nombre de dialéctica comienza diciendo sólo que los objetos son más que su concepto, que contradicen la norma tradicional de la *adaequatio*. La contradicción no es una esencialidad heraclitea, por más que el idealismo absoluto de Hegel tuviera inevitablemente que transfigurarse en ese sentido. Es índice de lo que hay de falso en la identidad, en la adecuación de lo concebido con el concepto. Sin embargo, ya la pura forma del pensamiento está intrínsecamente marcada por la apariencia de la identidad. Pensar quiere decir identificar”⁴⁰.

La verdad como adecuación es falsa para Adorno porque fija la realidad de una forma pobre. El concepto es más que lo que podemos afirmar en un simple juicio. De hecho, Adorno dice que la dialéctica debe superar la oposición entre pensamiento y realidad que propuso Hegel: “Pues la filosofía hegeliana exige ir más allá de la oposición entre racionalismo y empirismo, lo mismo que sobre todas las oposiciones rígidas de la tradición filosófica: exige, por tanto, adueñarse del espíritu en sus experiencias interpretativas del mundo tanto como construir la experiencia en el movimiento del espíritu”⁴¹. La filosofía debe ir más allá del racionalismo-empirismo, pues debe romper con las fijaciones conceptuales que tienen lugar en cualquier teoría filosófica unilateral.

A continuación vamos a exponer algunos elementos más significativos de la dialéctica en Adorno.

2.1 La mediación en el conocimiento

Un punto en el que hemos detectado cierta insistencia en Adorno ha sido la cuestión de la mediación en el conocimiento. La mediación está en la base

³⁹ Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, 235.

⁴⁰ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 13.

⁴¹ Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, 271.

de la dialéctica, la cual requiere de un desarrollo porque no hay un conocimiento directo de toda la realidad. Esta mediación no es siempre evidente en el conocimiento, pero para Adorno es indiscutible. “Y el análisis gnoseológico de lo inmediato no puede declarar nulo su propio ser mediado. Este es el motivo de la lógica dialéctica, que eleva tal contradicción a determinación de la cosa misma, esto es, que tanto mantiene como niega el concepto de lo inmediato”⁴². Por tanto, no existe la inmediación en el conocimiento. Aun así, hemos de señalar que Adorno no es contrario al conocimiento de lo dado experimentalmente. “(...) pues, para Hegel, aquello de lo que en cada caso se tiene experiencia es la contradicción motora de tal verdad absoluta. Nada se sabe «que no esté en la experiencia» -luego tampoco se sabe nada de aquel ser en el que la ontología existencial resitúa el fundamento de lo que es y es experimentado-”⁴³. La verdad está en la experiencia aunque lo sensible parezca oponerse a lo mental: “Hegel objetó a la gnoseología que sólo forjando se hace uno herrero, que el conocimiento se realiza en lo que se le opone, en lo que está como fuera de la teoría. En esto hay que tomarle la palabra; (...)”⁴⁴. La realidad sensible, la experiencia, es la que moldea con su resistencia nuestra capacidad de conocer. No hay un conocimiento puro como propone Kant en las intuiciones puras: “El lenguaje la indica con la nomenclatura de «intuición pura» para el espacio y el tiempo. La intuición, como certeza sensible inmediata, como lo dado bajo el aspecto del sujeto, designa un tipo de experiencia que, justamente en cuanto tal, no puede ser en absoluto «puro», no puede ser independiente de la experiencia; la intuición pura sería un hierro de madera, una experiencia sin experiencia”⁴⁵. Este lado de lo experimental es captado por nosotros a través de las sensaciones:

“La sensación, grado inferior de la jerarquía tradicional del espíritu, así como de la conciencia fenomenológicamente pura de Husserl, marca un umbral. El elemento materialista no puede extirparse de ella; linda con el dolor físico y el placer orgánico; es una porción de naturaleza que no se deja reducir a la subjetividad. Pero el momento somático no convierte a la sensación en immediatez pura. La insistencia en la mediatez de todo lo inmediato es el modelo básico del pensamiento dialéctico, también del

⁴² Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, 113-114.

⁴³ Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, 269.

⁴⁴ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 35.

⁴⁵ Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, 140.

materialista, en la medida en que determina la preformación social de la experiencia contingente, individual. Pero la dialéctica no tiene un suelo materialista en la mera sensación, puesto que la sensación, a pesar de su esencia somática, queda muy diluida frente a la plena realidad por la reducción a la inmanencia subjetiva”⁴⁶.

Adorno acentúa el lado material del conocimiento en contraposición a las filosofías puramente idealistas de las que trata de separarse. Ahora bien, esto empírico real que nos encontramos de primeras en el conocimiento, ¿es realmente el principio del conocimiento? No parece posible, en cuanto que todo conocimiento es por su misma naturaleza no material⁴⁷.

“El principio afirmado como filosóficamente primero debe absorber sencillamente todo, siendo indiferente que ese principio sea el ser o el pensamiento, el sujeto o el objeto, la esencia o la facticidad. Lo primero de los filósofos pretende ser absoluto: inmediato, esto es, no mediado. Para contentar a su concepto, los filósofos deben empezar por eliminar las mediaciones en cuanto elementos accesorios del pensamiento y aislar lo primero como un en-sí irreducible. Pero cualquier principio que la filosofía pueda reflejar como lo primero, debe ser universal si no quiere ser declarado contingente. Y cualquier principio universal de un primero, aunque fuere el de la facticidad en el empirismo radical, contiene en sí abstracción. Incluso ese empirismo no podría reclamar como primero ningún ente aquí y ahora, ningún *factum*, sino únicamente el principio de lo fáctico en general. En cuanto concepto, lo primero e inmediato se halla siempre mediado, por lo que no es lo primero. Ninguna inmediatez ni nada fáctico en lo que el pensamiento filosófico espere escapar por sí solo de la mediación acceden a la reflexión pensante de otro modo que no sea a través del pensamiento”⁴⁸.

⁴⁶ Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, 149.

⁴⁷ En cuanto a la prioridad en el conocimiento, Adorno también menciona la circularidad de Hegel como una dificultad que hay que superar. “La dialéctica, en cuanto idealista, fue también filosofía del origen. Hegel la comparó con el círculo. Al volver el resultado del movimiento a su origen, queda mortalmente anulado. De este modo debía producirse la identidad entre sujeto y objeto sin solución de continuidad”. Adorno, *Dialéctica Negativa*, 159. Vemos en Adorno otra alternativa a la interpretación de la circularidad diferente a la de Hegel o la de Heidegger.

⁴⁸ Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, 14.

Especialmente desde la modernidad, la filosofía busca un comienzo firme desde el cual andar un camino seguro sobre la verdad, y este principio, si quiere ser universal, no puede ser más que mental. Incluso los empiristas radicales parten del concepto universal (sin contenido fáctico) de que todo es empírico. ¿Se deben reconocer los hechos? Por supuesto, pero esos hechos son conocidos por la mediación del pensamiento. Pensamiento y realidad están estrechamente unidos en el método dialéctico:

“Pero separar el espíritu de lo dado es tan imposible como separar lo dado del espíritu. Ninguno de ellos es un primero. El hecho de que ambos estén esencialmente mediados uno por otro los vuelve igualmente inservibles como principios originarios; si, no obstante, alguien quisiera descubrir en ese mismo estar mediado el principio originario, confundiría un concepto de relación con un concepto de sustancia, y reclamaría como origen el *flatus vocis*. La mediación no es una aserción positiva sobre el ser, sino una instrucción para el conocimiento: la de no contentarse con esa positividad; o más propiamente la exigencia de emplear la dialéctica de manera concreta. Presentada como principio general, la dialéctica desembocaría una y otra vez, como en Hegel, en el espíritu; con su traspaso a la positividad, se torna no-verdadera”⁴⁹.

La prioridad del espíritu y de lo dado es mutua. No hay conocimiento sin realidad y la realidad no es conocida sin pensamiento. La afirmación de la superioridad de una de ellas, perdería el equilibrio y convertiría la filosofía en un materialismo o en un idealismo. La relación entre pensamiento y objeto es también descrita por Adorno según las categorías clásicas de forma y materia: “En ello tiene razón la crítica que el idealismo especulativo hizo a Kant, la cual atenuó la antítesis de forma y contenido. Ninguna materia puede ser aislada de las formas. No obstante, la forma es tal únicamente como mediación de la materia”⁵⁰. La forma, el pensamiento, media con la materia, lo dado empíricamente, y no pueden estar tan separados (opuestos) como propuso Kant. Esta mediación es, por otra parte, aportada principalmente por el concepto:

“Al concepto, le es esencial la mediación, su misma naturaleza es ser inmediatamente la mediación; sin embargo, la mediación de la inmediatez es una determinación reflexiva, que sólo tiene sentido en relación con su opuesto, lo inmediato. Nada hay que no esté mediado; por tanto, como

⁴⁹ Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, 30.

⁵⁰ Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, 141.

insistió Hegel, la mediación se refiere siempre a algo mediado y sin este tampoco existiría ella misma. (...). La inmediatez no encierra su mediación, del mismo modo que la mediación tampoco encierra lo inmediato que ella media. Esta distinción la descuidó Hegel. La mediación de lo inmediato afecta a su *modus*, es decir, al saber acerca de ello y a los límites de tal saber. La inmediatez es objetiva y no una modalidad, un mero determinar para una conciencia el cómo; su concepto se refiere a lo que no puede ser eliminado por el de dicha conciencia. (...). La inmediatez en cambio, representa una componente que no necesita del conocimiento, de la mediación, del mismo modo que ésta necesita de lo inmediato”⁵¹.

Es bastante claro en Adorno que la mediación es aportada por el pensamiento, mientras que lo inmediato es lo empírico, lo fáctico. Lo dado parece inmediato porque está ahí delante, pero siempre se requiere del concepto para conocerlo. Adorno llega a afirmar que lo empírico, lo inmediato, no contiene la mediación, así como el concepto, la mediación, no contiene la inmediatez. Hay una relación mutua de ambos momentos con una polaridad de inmediatez en lo real y una polaridad de mediación en el pensamiento. Para nosotros, este esfuerzo de Adorno por esclarecer la mediación en el conocimiento es positivo porque el conocimiento tiene más elementos que los simplemente dados. Precisamente por esta no absoluta inmediatez cabe un desarrollo de la teoría del conocimiento como proponemos nosotros. Por nuestra parte, no aceptamos la dialéctica, y en su lugar hablamos de los actos cognoscitivos. Adorno también habla en alguna que otra ocasión de estos actos: “Pero las leyes lógicas sólo «poseen un sentido», sólo pueden ser conocidas, si en ellas hay una referencia a los actos del pensamiento que las cumplen. El sentido de la propia lógica exige la facticidad. De otra manera no es posible fundarla racionalmente: su idealidad no es un en-sí puro, sino que siempre debe ser también un para-otro, si algo ha de ser”⁵². Aquí Adorno está combatiendo la lógica formal de Husserl y hace referencia a los actos de conocer de los individuos como necesarios para poder adquirir dichas leyes lógicas. Y en un marco similar también dice: “Bajo la mirada descriptiva, la espontaneidad se transforma en una mera correlación. El método «intuitivo» afecta a lo intuitivo. Es cierto que continúa hablándose de actos, pero de la *actio* no queda sino una estructura de momentos coordinados

⁵¹ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 174.

⁵² Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, 74.

unos con otros”⁵³. Adorno se queja de Husserl en que pierde los actos en su estructura mental. Para nosotros, Adorno tampoco insiste suficientemente en los actos, los cuales, en su pluralidad, no encajan bien en la dialéctica, y estos tienen poco peso en su filosofía.

La cuestión de la mediación es importante para Adorno porque es la justificación gnoseológica del método dialéctico. La dialéctica permite una adquisición progresiva y coordinada de los conocimientos. Esta progresión requiere de pasos intermedios que pasan desapercibidos cuando no los enfocamos directamente, y en este caso, se encuentran en estado de mediación. En nuestra propuesta cognoscitiva, en los actos intencionales también detectamos varios elementos que hay que descubrir: por una parte, está el contenido, la imagen que es lo inmediato, lo mismo que para Adorno. Por otra parte, está la intencionalidad que en Adorno está suplantada por el concepto. Y por último está el acto que en Adorno queda en un segundo plano más bien secundario. A nosotros nos surge la pregunta de si la noción de mediación aporta algo a la teoría del conocimiento. Creo que por una parte sí porque fuerza a centrar un esfuerzo en elementos que no son en sí mismos inmediatos y que, por tanto, exigen ser esclarecidos, y no solo meramente mencionados como si vinieran de la nada. El problema que veo en Adorno respecto de la mediación es su aprovechamiento dialéctico, es decir, su enlazamiento para la explicación del conocimiento de las sucesivas cadenas de inmediación-mediación. En este punto, la misma terminología se vuelve confusa porque lo mediato se vuelve inmediato, y lo inmediato, mediato. Nosotros nunca hemos utilizado el término de mediación en el conocimiento porque es demasiado genérico: por ello hablamos de imágenes, de intencionalidad y de actos que son la base de nuestra propuesta del conocimiento intencional. La dialéctica, en este sentido, nos parece un método demasiado burdo: no permite afinar en los elementos propios del conocimiento como hemos hecho en todo este trabajo, sino que una vez aceptada sirve para ordenar los contenidos de la filosofía según un patrón. Por nuestra parte, desarrollar la teoría del conocimiento persigue descubrir e investigar los numerosos elementos que participan en ella que no son evidentes en absoluto. Estamos de acuerdo con Adorno en que muchos de esos elementos no son visibles a primera vista y nos distinguimos en que

⁵³ Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, 109.

rechazamos que la dialéctica sea capaz de recoger la riqueza de los distintos actos cognoscitivos.

2.2 La relación sujeto-objeto en el conocimiento

Otro elemento importante en la dialéctica de Adorno es el sujeto como una parte más de ella: “En crudo contraste con el ideal científico habitual, la objetividad del conocimiento dialéctico no precisa de menos sino de más sujeto. De otro modo la experiencia filosófica degenera”⁵⁴. El sujeto interviene en el proceso dialéctico porque es la parte progresiva del método; el método va creciendo en el sujeto. No obstante, como ya hemos visto en el anterior apartado, para el conocimiento hace falta tanto el sujeto como el objeto: “Pero la verdad, es decir, esa constelación de sujeto y objeto en que ambos se compenetran, es tan irreductible a la subjetividad como el ser, por más que Heidegger trate de borrar la relación dialéctica de éste con aquélla. La forma de desarrollar lo que hay de verdadero en el sujeto es relacionarlo con lo que no es él mismo; en ningún caso afirmar a órdago limpio su forma concreta de ser”⁵⁵. La verdad no puede afirmarse dogmáticamente solo en el lado del pensamiento, sino que viene dada en la relación sujeto-objeto, en su compenetración. “Pues el concepto de sujeto no puede emanciparse de la existencia, del «objeto», como tampoco el de objeto de la función subjetiva del pensamiento”⁵⁶. La relación entre sujeto y objeto es recíproca, sin que quepa una total escisión entre ambas como ya también sucedía en la inmediación-mediación:

“La mediación de la sensación en el sujeto es cualquier cosa menos puramente ontológica; el sujeto, sin el cual no es posible hablar de sensación, para ser capaz de sensación, es él mismo ya mundano. Su propio concepto trasciende la esfera de la inmanencia pura, en la cual el concepto abstracto de sensación queda prisionero. Pero no por ello es posible, a la inversa, disolver la dialéctica en el objeto: en este se halla ínsita, como determinación de la diferencia, la subjetividad, y la cuestión de la participación de ambos no puede dirimirse de forma general e invariante”⁵⁷.

⁵⁴ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 48.

⁵⁵ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 131.

⁵⁶ Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, 125.

⁵⁷ Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, 149-150.

Para Adorno, la sensación perteneciente al sujeto se encuentra, sin embargo, en el lado del objeto. De alguna manera, la sensación resuelve el problema de la salida del sujeto por estar ya en el lado de la realidad. Por otra parte, la sensación no puede ser absorbida por el objeto porque es indudable el polo subjetivo diferente al objetivo. En este marco, Adorno llega a afirmar un cierto parecido entre el sujeto y el objeto:

“Si, hablando kantianamente, no hubiera parecido alguno entre el sujeto y el objeto, si ambos se encontrasen separados, absolutamente opuestos y sin mediación, como quiere el positivismo desatado, no sólo no habría verdad alguna, sino tampoco ninguna razón y ningún pensamiento. Un pensar que hubiese extirpado completamente su impulso mimético, un tipo de ilustración que no llevase a cabo la autorreflexión que constituye el contenido del sistema hegeliano y que este denomina afinidad entre la cosa y el pensamiento, desembocaría en la locura. El pensar absolutamente carente de relación, oposición perfecta a la filosofía de la identidad; el pensar que retira toda participación del sujeto, toda «ocupación», todo antropomorfismo del objeto, es la conciencia del esquizofrénico”⁵⁸.

El razonamiento aportado por Adorno parece convincente: una total diferencia entre conocedor y conocido parece imposible de ser salvado y, sin embargo, es la postura que nosotros sostenemos. La intencionalidad no se parece a la realidad física en absoluto, y eso no es ninguna objeción a que pueda conocer lo físico que, por otra parte, no dispone de la apertura de la que goza la intencionalidad por mucha semejanza que comparta con lo físico.

Vemos que Adorno, en plena continuidad con la modernidad, defiende el modelo cognoscitivo como relación sujeto-objeto al que nosotros nos oponemos por ser contrario al conocimiento intencional donde no hay una aparición directa del sujeto. La relación sujeto-objeto se hace necesaria en el conocimiento cuando se olvida el intelecto agente porque, ciertamente, el conocimiento necesita un soporte, siempre es de alguien. Pero esto no obliga a introducir al sujeto en la ecuación; al menos caben otras propuestas. Nos ha llamado la atención un texto de Adorno donde afirma la universalidad, a la vez que el carácter existencial del conocimiento: “La dialéctica desarrolla la diferencia que dicta lo universal entre él y lo particular. Dialéctica es el desgarrón entre sujeto y objeto, que se ha abierto paso hasta la conciencia; por eso no la puede

⁵⁸ Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, 260.

eludir el sujeto, y surca todo lo que éste piensa, incluso lo exterior a él. Pero el fin de la dialéctica sería la reconciliación”⁵⁹. Adorno afirma que la dialéctica se mueve entre lo universal y lo particular, es decir, la dialéctica se mueve con los rasgos de los objetos generales. Estos rasgos se vierten en la relación sujeto-objeto, relación de lo universal y lo particular que el sujeto percibe como ‘desgarrón’. La reconciliación viene a resolver esta deficiencia. Para nosotros, esto es una intoxicación de la generalización, no solo como rasgo central del pensamiento, sino también en el núcleo de la antropología de Adorno. Esto es un desliz en el que es fácil caer cuando el acto cognoscitivo es una parte del sujeto. Para mí, esto es un signo de descontrol de la generalización por el que sus rasgos son identificados como los propios del pensamiento.

2.3 El rechazo de la identidad

Adorno, al defender el conocimiento como un proceso dinámico, es muy contrario a una identidad rígida del conocimiento. “El conocimiento preservado de aberraciones, autárquico y que se cree a sí mismo incondicionado tiene, en cuanto metódico, por *τελος* la identidad puramente lógica. Pero de ese modo sustituye ella misma como *absolutum* a la cosa”⁶⁰. La identidad que Adorno rechaza se refiere a una determinación del conocimiento que se mantiene en el tiempo de forma inamovible. Esta identidad ha sido desarrollada, según Adorno, a lo largo del pensamiento filosófico:

“La idea de la unidad del mundo pertenece a un estadio tardío, el de la filosofía de la identidad. Pero la continuidad de la serie numérica quedó desde Platón como modelo de integridad de los sistemas, de su pretensión de globalidad. De esta se deriva ya la regla cartesiana, respetada por toda filosofía que se presenta como ciencia, según la cual no debe faltar ningún miembro. Ella emprime ya -con anticipación dogmática de la futura exigencia filosófica de identidad- a lo pensado una unidad que es dudoso que le corresponda. La identidad del espíritu consigo mismo, posteriormente unidad sintética de la apercepción, es proyectada sobre la cosa mediante un mero procedimiento, y tanto más desconsideradamente cuanto más

⁵⁹ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 14-15.

⁶⁰ Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, 19.

limpio y estricto quiere este ser. Tal es el pecado original de la *prima philosophia*”⁶¹.

Adorno denuncia en este progreso histórico alrededor de la unidad en el conocer una falsedad en la proyección del espíritu sobre la cosa. Este planteamiento absolutizador conoce las cosas de un modo estático, según unas determinaciones dadas y elevadas por el principio de identidad, y se olvida de profundizar en las propias cosas para ser correctamente conocidas:

“Hegel interpreta una y otra vez el movimiento en que ha de consistir la verdad como «movimiento propio», que estaría tan motivado por las circunstancias del juicio como por la síntesis del pensamiento. Que el sujeto no deba contentarse con la mera adecuación de sus juicios a las circunstancias, es consecuencia de que el juicio no es una actividad meramente subjetiva, y de que la verdad no es una mera cualidad del juicio, sino que en ella siempre se impone a la vez lo que, sin ser aislable, no puede reducirse al sujeto y lo que las tradicionales teorías idealistas del conocimiento creían poder preterir como una mera X. (...). La verdad es, como proceso, un «atravesar todos los momentos» que se opone a la «proposición libre de contradicción» y, en cuanto tal, posee un núcleo temporal”⁶².

La verdad es un movimiento que se realiza en torno al sujeto. La verdad no es una mera cualidad conocida en un momento dado, sino un proceso que se va desarrollando a lo largo de unos momentos. Este proceso hace que la verdad tenga un carácter temporal. Esta temporalidad de la verdad es acompañada de la contingencia en el conocimiento: “En la insolubilidad del problema de la contingencia se manifiesta el falso planteamiento de la filosofía de la identidad: el mundo no puede ser pensado como producto de la conciencia. Sólo en este deslumbramiento puede la contingencia causar horror; para un pensamiento que hubiese escapado de ese deslumbramiento, lo contingente sería algo en lo que se detiene y en lo que se desvanece”⁶³. Para Adorno, la contingencia es parte del conocimiento, y como tal no debe ser infravalorada. Es claro que en la modernidad hay una prioridad de lo necesario frente a lo contingente; pero ya incluso antes, desde Aristóteles, lo importante es lo necesario, no lo circunstancial que puede variar sin cambiar lo sustancial de la realidad. En

⁶¹ Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, 17.

⁶² Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, 259.

⁶³ Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, 84.

Kant, su objetivo es el conocimiento científico que es necesario y universal. Adorno, que valora mucho lo experimental, no desprecia la contingencia de tantas cosas físicas que, además, están en la base de los cambios. El problema de la fijación está en el pensamiento: “El pensamiento identificante objetiva por medio de la identidad lógica del concepto. La dialéctica, en cuanto subjetiva, tiende a pensar que la forma del pensamiento ya no convierte a sus objetos en inmutables, siempre iguales a sí mismos; la experiencia contradice tal inmovilismo”⁶⁴. El pensamiento tiende a fijar lo que conoce, mientras que la dialéctica es un proceso dinamizador que desfija en cada paso sucesivo lo anteriormente determinado (y fijado).

“Por eso enseñaba Hegel que es preciso tanto fijar *more científico* los significados de los conceptos para que sigan siendo conceptos como transformarlo, «moverlos», según lo pida el objeto, para no desfigurarlos. De la dialéctica se espera que desarrolle este postulado, el cual, sin desarrollar, sería meramente paradójico. (...). Justamente por eso, el concepto que se mantenga fiel a su propio significado tiene que variar; y la filosofía que considere el concepto como algo más elevado que un mero instrumento del entendimiento tiene que abandonar, cumpliendo lo que ella misma manda, la definición que trata de paralizarla: El movimiento del concepto no es ninguna manipulación sofística que impusiera a este desde fuera significados cambiantes, sino la conciencia omnipresente, vivificadora de todo genuino conocimiento, de la unidad y la, no obstante, inevitable diferencia entre el concepto y aquello que haya de expresar. Como la filosofía no desiste de mantener esa unidad, ha de responsabilizarse de esa diferencia”⁶⁵.

No se puede fijar el concepto porque de esta manera se le destruye. El concepto, para ser fiel a sí mismo, debe tomar parte en un movimiento que es lo aportado correctamente por medio de la dialéctica. La filosofía al definir un concepto fija la realidad, la detiene. Por ello, ella tiene el deber de continuar con una mejor comprensión de la realidad que enriquezca lo conceptualmente captado. La filosofía tiene la responsabilidad de conservar tanto la unidad conceptual como la diferencia entre ese concepto y la realidad. El movimiento dialéctico, por otra parte, no puede hacerse de cualquier manera, es decir, no puede ser arbitrario:

⁶⁴ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 157.

⁶⁵ Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, 283.

“La contradicción de que acabamos de hablar no es un fallo subjetivo del pensamiento. La objetiva contradictoriedad es lo irritante en la dialéctica, especialmente para la filosofía de la reflexión, que hoy, como en tiempos de Hegel, sigue predominando. (...). El lema negativo de la filosofía de la identidad ha conservado su fuerza; nada particular es verdadero, nada, a pesar de las pretensiones de particularidad, es ello mismo. (...). La experiencia prohíbe componer en la unidad de la conciencia cualquier contradicción que se presente. Hay contradicciones irreductibles a unidad de no ser manipulándolas, interponiendo miserables conceptos genéricos, que hacen desaparecer las diferencias esenciales”⁶⁶.

Las contradicciones son superadas en la unidad de la conciencia, pero no sin un criterio, que en este caso es el de la experiencia. Es la experiencia la que debe marcar que contradicciones son las que puedan ser reconciliadas en la conciencia. Esto parece un buen criterio porque es independiente del pensamiento y, sobre todo, porque parece un juez imparcial. Sin embargo, no creo que pueda ser propuesto como un criterio absoluto porque hay muchas realidades experimentales que admiten una pluralidad de interpretaciones, como ya vimos al hablar del hecho en Fichte⁶⁷. La coherencia con la experiencia podría ser una condición necesaria, pero desde luego no suficiente.

El rechazo de la identidad por Adorno es interesante para nosotros porque tiene una conexión con la generalización. “En lo que se refiere al contenido, la configuración de los momentos dinámico-dialéctico y conservador-afirmativo motivaría, y no sólo en la *Filosofía del derecho*, aquel exceso de rígida universalidad en todo lo deviniente y particular tanto como dicha configuración viene motivada por él: la lógica de Hegel no es simplemente su metafísica, sino también su política”⁶⁸. Adorno ve en los contenidos aislados por el pensamiento, la rigidez de los universales, es decir, la que tienen los objetos generales. La pregunta ahora es ¿por qué esa rigidez de los objetos generales? No creemos que de la generalización se siga directamente la rigidez. Pensemos en el objeto general animal. De primeras no pensamos que sea un concepto fijo. Desde luego es el concepto que es y a pesar de eso no pensamos que fluidificar este concepto lo mejore, simplemente lo transformaría en otro concepto. ¿El concepto animal es todo lo que se puede decir sobre los animales? No, de

⁶⁶ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 155.

⁶⁷ Ver el apartado 2.5 del capítulo 7 del primer volumen.

⁶⁸ Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, 301.

hecho, el concepto de animal se basa en una descripción muy breve, escasa de notas, que por ello abarca a todos los animales. Sobre los animales se pueden decir muchas cosas particularizando para cada especie y para cada individuo. Ahora bien, nos podemos preguntar por la temporalidad de esta noción: ¿es el concepto de animal eterno? Desde luego no es temporal en el sentido de pasado (fue ayer pero no ahora), ni de futuro (no es hoy pero sí mañana). ¿Se puede hablar de eternidad? No me lo parece porque más que de eternidad se debería describir como atemporal: las nociones generales son ajenas al tiempo. Los objetos generales que hemos estudiado hasta el momento se generalizan desde la extensión (el parecido de la imagen). A pesar de todo, pienso que cabe generalizar desde el tiempo. Por el momento no hemos visto explícitamente ningún caso. Al definir los objetos generales, lo hemos hecho desde la semejanza. ¿Cabe semejanza en la temporalidad? La temporalidad no tiene notas por lo que no puede hablarse de semejanza en ella. En principio, no se puede generalizar en el tiempo, salvo que planteemos la semejanza a lo largo del tiempo, es decir, que propongamos como eterno lo que vemos que es semejante en el tiempo. ¿Es esto una verdadera generalización? Para mí no, pero puede hacerse. ¿Qué ocurre cuando se generaliza en el tiempo? Que se considera esa verdad que se generaliza como eterna. Aquí detectamos las identidades rígidas de las que habla Adorno: son ideas a las que se les ha añadido el rasgo de eternidad. Pero, todavía podríamos objetar: ¿qué pasa con las verdades de la ciencia?, ¿no tienen un estatuto de eternidad? Reduciendo la ciencia a la de la física matemática, parece que sí que caben ideas generales (leyes) que son verdaderas siempre. Esto parece invitar a creer en una generalización en el tiempo. En mi opinión, la ciencia ha generalizado ideas en muchas ocasiones, a veces mejor y otras veces peor. Sin embargo, ninguna de estas generalizaciones es estrictamente verdadera en sí. Pienso que la ciencia no acierta cuando generaliza en el tiempo, sino cuando descubre realidades físicas que pueden ser aproximadas a leyes mentales. Con esto quiero decir que el éxito de la ciencia se basa no en encontrar semejanzas que se repiten en el tiempo, sino cuando es capaz de simplificar la realidad de tal modo que en esas condiciones, la realidad física se comportaría según las leyes que se propongan. En este caso, es la realidad la que aproximamos a la mente, simplificando su riqueza, hasta que se ajusta a un modelo concreto que hemos propuesto. Podemos poner de ejemplo la ley de la inercia de Newton: un cuerpo no sometido a fuerzas se mantiene constante en velocidad. Estrictamente, en la realidad física no existen

cuerpos libres de fuerzas (todos los cuerpos sufren la atracción gravitatoria con otros cuerpos), pero hay determinadas condiciones de aislamiento con otros cuerpos que pueden permitir la caracterización de cuerpos no sometidos a ninguna fuerza. La cuestión de la generalización en la ciencia no es fácil porque la realidad física no tiene una estructura general que se someta a las leyes científicas. Pienso que el éxito de la ciencia se basa en la suposición de hipótesis que permiten simplificar la realidad y ajustarla a modelos mentales que siempre se cumplen bajo dichas hipótesis. Desde este punto de vista, las ciencias físico-matemáticas nunca pueden ser exactas, sino solo ser mejores o peores en cuanto a las suposiciones y a las modelizaciones, midiendo su bondad por los números calculados por la experimentación. En cualquier caso, no hay que entender las leyes científicas como reglas que son capaces de predecir la realidad, sino más bien al revés: las leyes científicas son simplificaciones de la realidad (hipótesis) que permiten aproximar dicha realidad a ciertos modelos mentales. Desde luego, de esta última forma evitamos pensar la realidad física como si fuera algo que está gobernado por una serie de ecuaciones. La realidad física es más que todo lo que se pueda calcular dentro de ella.

2.4 La negación

Adorno propone un método dialéctico de corte hegeliano como base de la filosofía. Como vimos en el primer volumen, Hegel habla de dos tipos de negación, y por ello queremos detenernos en lo que Adorno ha dicho sobre la negación y la generalización. De primeras, la negación tiene que ver con la determinación tal como expusimos en Espinosa y Hegel: “No puede pensarse concepto alguno de un ser vivo sin retener en él un momento de lo que permanece idéntico. La negación abstracta de la mediación, el culto de la actualidad pura que se cierra a ella, cae así en las convenciones y en el conformismo”⁶⁹. Adorno critica aquí la negación abstracta en la que se conoce un concepto y se le aísla dando lugar a la rigidez que vimos en el anterior apartado. En otro texto: “El nervio de la dialéctica en cuanto método es la negación determinada. Esta se basa en la experiencia de la impotencia de la crítica mientras se mantenga en lo general, mientras despache al objeto criticado subsumiéndolo desde arriba bajo un concepto como mero representante suyo”⁷⁰. Aquí se

⁶⁹ Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, 51.

⁷⁰ Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, 290.

menciona la negación con la determinación en el marco de la dialéctica, pero sin ninguna otra aportación reseñable. Hay otro texto en el que se equipara determinar con identificar:

“La degeneración de la conciencia es producto de su carencia de reflexión crítica sobre sí. Esta es capaz de calar al principio de identidad. Pero sin identificación es imposible pensar; determinar es identificar. Y, sin embargo, también la identidad se aproxima a lo que es el objeto mismo en cuanto no es idéntico; al acuñarlo, quiere dejarse acuñar por él. El *telos* secreto de la identificación, que hay que salvar en ella, es la diferencia. El fallo del pensamiento tradicional consiste en que toma la identidad por su objetivo”⁷¹.

‘Determinar es identificar’ nos recuerda nuestra afirmación de que la identificación es una generalización. Ya hablamos en Ockham de este aspecto de la generalización al distinguir los momentos en los que esta tiene lugar⁷². Por otra parte, en este texto Adorno critica al pensamiento tradicional por detenerse en el aspecto identitario del pensamiento y no tener en cuenta su continuación dinámica que rompe con esa rigidez y pobreza de los conceptos identitarios. La filosofía tradicional falla porque al centrarse en la identidad se olvida de la diferencia.

A parte de esto, hemos de reseñar que Adorno rechaza la negación de la negación de Hegel:

“La misma *Lógica* de Hegel se da cuenta intermitentemente de lo que éste olvida en cada nuevo escalón dialéctico: el derecho del anterior; así prepara él mismo el molde de lo que tacha de negación abstracta: una abstracta positividad, es decir, confirmada por la arbitrariedad subjetiva. (...). Por el contrario, lo serio de una negación tenaz es que no se presta a sancionar lo existente. La negación de la negación no rescinde a ésta, sino que demuestra que no era suficientemente negativa. De otro modo seguiría siendo desde luego dialéctica, y como tal la integró Hegel, pero al precio de su debilitación hasta terminar siendo indiferente a lo puesto inicialmente”⁷³.

⁷¹ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 152.

⁷² Ver el apartado 2.4 del capítulo 5 sobre la pugna y la compensación en Ockham.

⁷³ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 162.

Adorno no comparte la negación de la negación de Hegel porque ve que esta segunda negación no respeta la determinación alcanzada en la primera negación, la cual queda relegada en el plano solo mental. La negación de la negación es para Adorno un defecto de la actividad de la primera negación que requiere un nuevo impulso para alcanzar lo que no se consiguió en el primer paso. Esta afirmación de Adorno es algo desconcertante para nosotros, pero sus palabras no dejan lugar a ninguna duda: “La negación de la negación no es positiva ni siquiera en el extremo. Kant llamó a la dialéctica trascendental una lógica de la apariencia, es decir, la doctrina de las contradicciones en que se enreda inevitablemente todo discurso sobre lo trascendente como conocible positivamente. Su veredicto no fue superado por el esfuerzo con que Hegel hizo de la lógica de la apariencia la lógica de la verdad”⁷⁴. Esta rectificación a Hegel que propone Adorno es de una gran envergadura, y así también lo ve él mismo (Adorno): “Objetar que la crítica de la positiva negación de la negación impide cualquier movimiento dialéctico, dañando al nervio vital de la lógica hegeliana, indica una fe en autoridades, que reduce la dialéctica a la forma en que Hegel interpretó su propio sistema. Indudablemente éste se derrumbaría privado de ese principio; pero el contenido experimental de la dialéctica no reside en el principio sino en la resistencia de lo otro contra la identidad; de ahí la fuerza de la dialéctica”⁷⁵. Es complicado hacer una valoración de lo que Adorno propone, pero tal vez arroje un poco de luz su interés por priorizar los temas éticos. En este sentido está este comentario:

“La filosofía hegeliana quiere ser negativa en todos sus momentos particulares; mas cuando, contra su intención, se convierte en negativa también en su totalidad, reconoce en ello la negatividad de su objeto. Al acabar saliendo incoerciblemente a la luz la no identidad de sujeto y objeto, de concepto y cosa, de idea y sociedad; al desvanecerse en la negatividad absoluta, deja atrás lo que había prometido y se hace verdaderamente idéntica con su enmarañado objeto. (...). La verdad de Hegel no tiene, por tanto, su puesto fuera del sistema, sino que se halla ínsita en él tanto como la no-verdad. Pues esta no-verdad no es sino la no-verdad del sistema de la sociedad, que constituye el sustrato de su filosofía”⁷⁶.

⁷⁴ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 392.

⁷⁵ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 163.

⁷⁶ Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, 253.

Adorno quiere preservar el momento de la sociedad en su realidad fáctica. La totalidad del sujeto-objeto de Hegel, como resultado absoluto, es un inconveniente para la propuesta de Adorno, quien lo rechaza aduciendo que peca de negatividad, es decir, que no es real. Para nosotros, esta crítica de excesiva negatividad del resultado en Hegel es un poco forzada, en cuanto que la segunda negación de Hegel tiene una clara intención de realidad (aunque tenga lugar en la conciencia del espíritu). En cualquier caso, en Hegel, la negación de la negación era el momento de unión de lo mental y de lo real que permitía el conocimiento de la totalidad. Adorno, al rechazar esta segunda negación, aproxima más la primera negación a la realidad de forma que no haga falta un nuevo paso para unificar pensamiento y realidad.

A pesar del carácter profundamente dialéctico y negativo de Adorno, estos textos que he presentado son los más relevantes que he encontrado sobre la negación, operación que tiene cierto prestigio, pero no tanto desarrollo teórico. Más abundantes son los textos sobre la generalización. Por ejemplo, un comentario en el que hace referencia a un texto de Hegel: “Aquellas cualidades supuestamente elementales de la inmediatez se presentan siempre categorialmente ya formadas, y no es posible separar limpiamente como «capas» los momentos sensibles y categoriales. «Lo empírico no es mero observar, oír, sentir, etc.; no es percibir lo singular, sino que estriba esencialmente en encontrar especies, géneros y leyes. Y haciendo todo esto, la experiencia encuentra el suelo del concepto.»”⁷⁷. La referencia de Hegel que Adorno asume es bastante clara a los objetos generales. Adorno apunta que no es posible separar de una forma completa lo mental, categorial, de lo empírico, sensible. En un contexto diferente, haciendo referencia a Husserl:

“En los *Prolegómenos* no hay sitio para el concepto de una esencia que deba extraerse de lo individual: aún se hallan en el terreno de la teoría tradicional de la abstracción. «Las verdades se dividen en individuales y generales. Las primeras contienen (explícitas o implícitas) afirmaciones sobre la existencia real de singularidades individuales, mientras que las segundas están completamente libres de ellas y sólo permiten inferir posible la existencia de lo individual-posible puramente en cuanto a los conceptos. Las verdades individuales son, como tales, contingentes”⁷⁸.

⁷⁷ Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, 273.

⁷⁸ Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, 91.

La mención a la generalización es de Husserl, pero aquí queremos resaltar la existencia de un largo análisis de Adorno sobre la obtención de la noción general de la rojez que nosotros ya analizamos en Husserl⁷⁹, y en la que Adorno muestra su desacuerdo, sobre todo, por el afán desconectador en las ideas generales de su componente empírica, cosa que Adorno no comparte en absoluto⁸⁰. Desde luego es indudable que Adorno tiene un buen conocimiento de la generalización con las deficiencias ya vistas en otros pensadores de no destacarlo como un acto cognoscitivo y de la sustitución de los actos cognoscitivos por el proceso dialéctico.

Hay un texto en el que Adorno reflexiona sobre la unidad y la multiplicidad:

“En la segunda parte del poema de Parménides nos resulta chocante la incompatibilidad de lo múltiple con la tesis de lo uno. Pero sin la idea de lo múltiple sería absolutamente imposible determinar la del uno. En los números se refleja el contraste del espíritu ordenador y fijador con lo que éste halla frente a sí. Para igualarlo a sí mismo, primero lo reduce a lo indeterminado, que luego determina como lo múltiple. Ciertamente aún no lo declara idéntico a sí mismo o reductible a él, pero ya se le asemeja. En cuanto multitud de unidades, lo múltiple pierde sus cualidades particulares hasta quedarse en una repetición abstracta del centro abstracto”⁸¹.

Adorno plantea el problema clásico en la antigüedad de la unidad y lo múltiple, y lo resuelve de acuerdo a una semejanza numérica que es muy generalizante: la idea es lo que unifica la multiplicidad.

También respecto a la generalización son abundantes los textos en los que se menciona lo universal, lo particular y lo singular. “Solo nos apoderamos de lo universal en lo singular porque lo singular está mezclado con lo universal, porque se halla en sí mediado. Pero esto invalida el postulado fundamental de Husserl de atenerse estrictamente a lo originariamente dado en la «vivencia pura»: la inmediatez ya no es el criterio de verdad”⁸². Adorno reclama la necesidad de lo singular para poder captar lo universal, algo que ya hemos afirmado también nosotros en varias ocasiones, aunque nosotros hablamos de la

⁷⁹ Ver el apartado 3.2 del capítulo 2 sobre los rasgos de la generalización.

⁸⁰ Cfr. Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, 96 y ss.

⁸¹ Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, 16.

⁸² Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, 101.

dependencia de los universales respecto de los abstractos, no de los singulares. También se afirma la mezcla de lo universal y de lo singular, algo que, desde nuestro punto de vista, no es muy acertado, pues no es conveniente hablar de mezcla en el conocimiento, y además la relación se da entre el universal y el particular, no con el singular. Hay otro texto, en el que Adorno habla de la indeterminación de los conceptos, rasgo que también pertenece a los objetos generales: “El puro τóδε τι, y con él el concepto, quedaría vacío e indeterminado mientras no se fuera más allá poniéndolo en relación con algo que no es él mismo. La singularidad escapa a un pensamiento que no conoce la pluralidad: la posición de «uno» como determinado por su singularidad implica ya un «más»”⁸³. El concepto es indeterminado y debe ser conectado con lo singular, lo que no es concepto, para poder superar tanto su indeterminación como su vaciedad.

Conectado con lo universal-particular está el principio de individuación, cuestión que parece perdida en la filosofía, pero que vemos reaparecer en algunos autores.

“El *principium individuationis*, ley de una especificación en que se apoya la universalidad de la razón individual, tiende a impermeabilizar a ésta contra las constelaciones de que forma parte, y fomenta así la confianza aduladora en la autarquía del sujeto. (...). Pero el *principium individuationis* no es de ningún modo lo último y definitivo metafísicamente, y por consiguiente tampoco lo es la libertad”⁸⁴.

El principio de individuación no es metafísico y, en su realidad, se opone a la universalidad que se obtiene con el pensamiento. Esta oposición, sin embargo, es en verdad una relación mutua: “Hegel apprehendió tan bien como su antípoda Schopenhauer el momento de apariencia que hay en la individuación, la obstinación con que se persevera en lo que uno mismo es, la estrechez y el particularismo del interés individual; pero, no obstante, no expropió a la objetividad o la esencia de su referencia al individuo y a lo inmediato: lo universal siempre es, al mismo tiempo, lo particular, y lo particular, lo universal”⁸⁵. Adorno identifica la individualidad con lo particular que es estrecho y egoísta, y luego lo relaciona intrínsecamente con lo universal. Esta relación también se

⁸³ Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, 102.

⁸⁴ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 218-219.

⁸⁵ Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, 263.

ve en otro texto en el que se cita a Hegel: “A esto se refiere el principio dialéctico de que «lo real es, simplemente, una identidad de lo universal y lo particular»”⁸⁶. Lo real es lo universal del pensamiento unificado con la realidad de lo particular. Esta unificación de universal y particular, por otra parte, no hace que se pierda la contingencia de lo particular: “En la universalidad de la *ratio*, que ratifica la indigencia de todo lo particular, su abocamiento al todo, se desarrolla, en virtud del proceso de abstracción que subyace a aquélla, su contradicción con lo particular”⁸⁷. La universalidad no solo no niega, sino que ratifica la contingencia de lo individual. Adorno no pierde de vista que la universalidad es obtenida desde los individuos reales: “Hegel ha sentido el potencial de universal que se encierra en el individuo aislado. «Quienes actúan, se guían por fines limitados, intereses particulares; pero a la vez saben, piensan». Ya la *metahexis* de todo individuo con el universal a través de la conciencia pensante -y el individuo sólo se constituye como pensante- supera la contingencia de lo particular frente a lo universal: en que se basa el desprecio de Hegel, y luego de los colectivismos, frente a lo individual”⁸⁸. La abstracción de lo individual filtra su contingencia y obtiene un carácter de necesidad de lo universal. Realmente, de forma más estricta, lo universal se alcanza en la conciencia individual: “La experiencia individual alcanza lo universal, porque y en cuanto lo es en sí misma. La universalidad lógica y la unidad de la conciencia individual se condicionan mutuamente incluso la reflexión gnoseológica. (...). Lo universal no se deja captar en absoluto por el sujeto más que en el movimiento de cada conciencia de un hombre”⁸⁹. Es muy clara en Adorno la conexión de lo universal y de lo particular con los individuos reales, donde tiene lugar una mezcla de la línea general con la línea del conocimiento real del sujeto y accidentes. Esta confusión tiene su origen en el uso de un único método, la dialéctica, que es a la vez cognoscitivo (generalización) y metafísico (sujeto, individuo). Desde nuestro punto de vista, no se puede identificar el particular con el individuo porque el particular es solo una parte de los abstractos, y la abstracción no es el conocimiento de la sustancia.

Añadimos un último texto en el que Adorno critica los objetos generales:

⁸⁶ Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, 291.

⁸⁷ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 316.

⁸⁸ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 342.

⁸⁹ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 51-52.

“Hegel oía la invocación al ser con rigidez mánica como formalista matraqueo del molinillo de oraciones. Sabía lo que actualmente se falsea y se pierde pese a todo el palabreo sobre lo concreto precisamente en la magia de la concreción indeterminada, que no tiene otro contenido que su propia aura: que la filosofía no debe buscar su objeto en los supremos conceptos universales, por mor de su pretendida eternidad y su carácter imperecedero, conceptos que luego se avergüenzan de su propia universalidad. Como después de él hiciera sólo el Nietzsche de *El ocaso de los ídolos*, rechazó la equiparación del contenido filosófico, de la verdad, con las abstracciones supremas, y colocó la verdad precisamente en aquellas determinaciones con las cuales la metafísica tradicional era demasiado refinada para mancharse las manos”⁹⁰.

La crítica, más que a los objetos generales, es a los ‘conceptos supremos universales’ los cuales son tachados por su pretensión de imperecederos y por su distanciamiento con las determinaciones reales. Esta crítica ya la hemos escuchado en otros autores y está en la línea de la identidad abstracta y rígida que expusimos en el anterior apartado.

Una vez más comprobamos que los filósofos contemporáneos tienen un buen conocimiento de la generalización, aunque, desde nuestro punto de vista, no la enfocan correctamente y siempre hay una presencia de errores, en este caso, el de mayor peso, de confusión de la vía general con la vía real de la sustancia y también con la vía antropológica del sujeto.

2.5 La objetividad

Un aspecto que nos ha parecido de interés, sobre todo en este volumen, ha sido la objetividad por su conexión con la presencia mental. En Adorno también detectamos que lo tiene en cuenta: “La objetividad es, por lo tanto, algo así como una envoltura bajo la que el concepto yace oculto”⁹¹. Esta objetividad es la que media entre los hechos: “Lo que media los hechos no es tanto el mecanismo subjetivo que los preforma y concibe, como la objetividad heterónoma al sujeto tras lo que éste pueda experimentar. Ella escapa al círculo subjetivo primario de la experiencia, le está preordenada”⁹². La objetividad, en

⁹⁰ Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, 255.

⁹¹ Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, 300.

⁹² Adorno, *Dialéctica Negativa*, 173.

este caso, es diferente al sujeto, como en lado de la realidad. Esta objetividad también está presente al analizar algunos elementos de la filosofía de Heidegger:

“La disimetría del concepto de mediación hace que el sujeto esté en el objeto de una forma totalmente distinta a como éste se halla en él. El objeto sólo puede ser pensado por medio del sujeto; pero se mantiene siempre frente a éste como otro. En cambio, el sujeto, ya por su misma naturaleza, es antes que todo también objeto. El sujeto es impensable, ni siquiera como idea, sin objeto; en cambio éste lo es sin aquél. Subjetividad significa también objeto, pero no viceversa. (...). La expresión «*Dasein*», sinónimo de sujeto, alude a esta situación. Su origen es la objetividad: el sujeto es; de ahí que tenga algo de objetivo. No es casual que *sub-jectum*, lo que está en el fondo recuerde lo que el lenguaje específico de la filosofía llamó objetivo. Por el contrario, el objeto no es referido a la subjetividad hasta que es reflexionada la posibilidad de las determinaciones objetivas. No es que la objetividad sea algo inmediato, ni que haya que olvidar la crítica al realismo ingenuo”⁹³.

La objetividad no es un tema clave en Adorno, pero hemos querido hablar de ello explícitamente porque no está ausente en su pensamiento. En Adorno, la objetividad tiene una posición un tanto curiosa porque no se encuentra en el lado del sujeto, como sí era en Husserl y Heidegger. Para Adorno, el término objeto es sinónimo de cosa, de lo que no es mental. Por ello, la objetividad viene a ser como una generalización de los objetos. Nosotros queremos poner de relieve que, aunque no lo plantee con acierto, muestra que la objetividad está muy presente en el pensamiento contemporáneo. Desde luego, Adorno no ve la objetividad en condiciones para identificarla con la presencia mental. Realmente la dialéctica no requiere de una especial atención a la presencia porque se centra fundamentalmente en los contenidos.

2.6 La dialéctica negativa

Hemos visto que Adorno adopta un método dialéctico para explicar su filosofía. No obstante, hay diversos tipos de dialéctica, por ejemplo, la que propone Hegel y de la que Adorno se separa. De hecho, Adorno critica la dialéctica hegeliana por ser excesivamente teórica, es decir, no suficientemente real.

⁹³ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 185.

“Lo que hay de más verdadero en Hegel, la conciencia de lo particular, sin cuyo peso el concepto de realidad degenera en farsa, produce lo más falso, elimina lo particular tras el que anda la filosofía en Hegel”⁹⁴. Esta insuficiencia de la dialéctica es causada por su intento de abarcar toda la realidad en sus redes.

“La dialéctica es la totalidad del saber negativo y no tolera ningún otro junto a sí; incluso como negativa sigue arrastrando todavía de la positiva, del sistema, el mandamiento de la exclusividad. De acuerdo con este razonamiento, tendría que negar la conciencia no dialéctica como finita y falible. La dialéctica prohibió siempre en todas sus figuras históricas salir de ella. Queriendo o sin querer, de hecho medió conceptualmente entre el Espíritu absoluto y el finito; esto le atrajo en constante intermitencia la enemistad de la teología”⁹⁵.

La dialéctica hegeliana tiene la extraña virtud de que solo se hace absolutamente positiva al final, cuando cesa la mediación negativa y aparece el resultado. Para Adorno, sin embargo, la dialéctica de la totalidad siempre cae, y se queda en el lado del pensamiento o de los conceptos. Esto es así porque Adorno no acepta esa última mediación hegeliana que supera la negatividad indefinidamente, algo que le lleva a una calificación más positiva de las mediaciones negativas. Adorno añade al final del texto que la consideración más absoluta del Espíritu en Hegel le conduce a aproximar su filosofía a la teología.

Adorno, por su parte, propone una dialéctica que califica de negativa. “Sin la tesis de la identidad, la dialéctica no es el todo; pero tampoco es un pecado capital abandonarla en un paso dialéctico. A la esencia de la dialéctica negativa pertenece que no se tranquilice en sí misma como si fuese total; tal es su forma de esperanza”⁹⁶. Debemos decir que el adjetivo de ‘negativa’ en la dialéctica no facilita la comprensión de su propuesta donde la negación está por todos lados de forma tanto valiosa como equivocada. Según el último texto, lo que Adorno niega a la dialéctica es que pueda alcanzar una totalidad, una positividad definitiva.

La crítica de Adorno a la dialéctica de Hegel también se cierne sobre el Espíritu universal: “Al alzarse la inmanencia total como lo esencial, la

⁹⁴ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 328.

⁹⁵ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 403.

⁹⁶ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 404.

negatividad del Espíritu universal se bagateliza como algo accidental. Sin embargo, experimentar el Espíritu universal como un todo significa hacer la experiencia de su negatividad”⁹⁷. El ‘Espíritu universal como un todo’ es identificado con la negatividad. Este Espíritu universal es uno de los elementos metafísicos más importantes de Hegel porque aporta el cañamazo donde se desarrolla la razón dialéctica. Adorno advierte en este Espíritu universal una imposición del pensamiento abstracto sobre la sociedad: “El acuerdo de lo universal se ha hecho sujeto en el Espíritu y la universalidad se impone en la sociedad exclusivamente por medio del espíritu, es decir: de la abstracción que éste realiza tan realmente como no se puede más”⁹⁸. Además, según Adorno, esta sociedad no puede ser una parte del Espíritu por su carácter fáctico:

“Pero la sociedad, la conexión funcional de las personas empíricas, sería en Hegel -hablando kantianamente- un *constitutum*, un trozo de eso existente que en la Gran Lógica -en la doctrina de lo absolutamente incondicionado y de la existencia como algo devenido- se despliega a partir de lo absoluto, que sería espíritu (...). La absolutez del espíritu no puede sostenerla Hegel de modo inmanente, cosa que, al menos, atestigua su propia filosofía en cuanto que no encuentra lo absoluto en ningún otro lugar que en la totalidad del desacuerdo, en la unidad con su otro. (...). La sociedad es tan esencialmente concepto como lo es el espíritu”⁹⁹.

La sociedad es, en el gran proceso dialéctico de Hegel, un elemento más, un momento que lleva hacia lo absoluto. Por tanto, la sociedad queda degradada al rango de un elemento del concepto que, en cuanto tal, es solo real en cuanto particular. Esto Adorno no lo puede aceptar y afirma que la sociedad debe estar, al menos, al mismo nivel conceptual que el espíritu, es decir, la sociedad debe ser tan real como lo sea el espíritu.

Vemos que en Adorno un elemento clave de la dialéctica es su orientación a la realidad:

“Y así no es de extrañar que el concepto se caracterice por su relación con lo que no es conceptual. Pero a la vez se distingue por el alejamiento de lo óntico, en cuanto unidad abstracta de los *onta* que abarca. Cambiar esta dirección de lo conceptual, volverlo hacia lo diferente en sí mismo:

⁹⁷ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 303.

⁹⁸ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 314.

⁹⁹ Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, 243.

ahí está el gozne de la dialéctica negativa. El concepto lleva consigo la sujeción a la identidad, mientras carece de una reflexión que se lo impida; pero esa imposición se desharía con sólo darse cuenta del carácter constitutivo de lo irracional para el concepto. La reflexión del concepto sobre su propio sentido le hace superar la apariencia de realidad objetiva como una unidad de sentido”¹⁰⁰.

Lo diferencial de la dialéctica negativa es la vuelta del concepto hacia lo que no es concepto, la realidad. Adorno propone un constante atender a la realidad que no haga del concepto algo meramente teórico. En este sentido, el resultado absoluto de Hegel sería una salida en falso de la dialéctica que, por tanto, se perdería en el pensamiento abstracto. Es significativo, por ejemplo, que Adorno rechace la noción de infinito tan querida por Hegel.

“Hay que renunciar a la ilusión de que la esencia pueda ser constreñida a entrar en la finitud de las determinaciones filosóficas. Tal vez la causa de que a los filósofos idealistas les fluyera la palabra infinito con una facilidad tan fatal fue que, a pesar de la intención del término y también de Hegel, pretendían tranquilizar la duda devoradora acerca de la raquí-tica limitación de su instrumental conceptual. Lo que convierte a la filosofía tradicional en limitada, terminada, es el creerse en posesión de su objeto infinito. Una filosofía modificada tendría que retirar esa exigencia y no tratar por más tiempo de convencerse a sí y a los demás de que dispone del infinito”¹⁰¹.

La infinitud que los idealistas proponen es, según Adorno, una trampa de la finitud. Fascinados por la infinitud, entonces nuestro pensamiento se convierte no solo en limitado, sino incluso en raquí-tico porque el pensamiento, al no tener un tope, nunca deja de crecer.

“Esta instancia fue para el Idealismo alemán el sujeto absoluto, el «Espíritu»; él produce la dicotomía sujeto-objeto y con ella el límite del conocimiento limitado. Sin embargo, una vez que se ha gastado esa teoría metafísica del Espíritu, la intención delimitadora termina no limitando más que al cognoscente, al sujeto. La crítica se convierte en resignación. Perdida la confianza en la infinitud de la esencia que le anima, el sujeto se atrinchera contra su propio ser en la propia finitud y en lo finito”¹⁰².

¹⁰⁰ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 21.

¹⁰¹ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 21.

¹⁰² Adorno, *Dialéctica Negativa*, 383.

El sujeto se cierra en su propia finitud cuando va comprobando en su existencia que la infinitud de sus conceptos era una ilusión. Adorno es totalmente crítico con la noción de infinito de Hegel. Nosotros también hicimos una observación parecida al considerar que nos parece difícil alcanzar la infinitud en un número limitado de pasos¹⁰³.

Desahuciado el Espíritu universal como el fundamento donde se vertebra la filosofía, su puesto lo va ocupando la sociedad.

“Hegel cayó pronto en la cuenta de que limitarse al «mío» *a priori* implica la relación con todos los demás, que tenían que ser excluidos con esa reducción. La sociedad es antes que el sujeto. El hecho de que éste se tome por anterior a la sociedad es su error necesario que no hace sino hablar mal de ella. En el «mío» se ha perpetuado lingüísticamente la relación de propiedad, hasta convertirse casi en una forma lógica. Privar al puro *tóde ti* de la componente universal insinuada cuando el «mío» se distancia de ella es hacerlo tan abstracto como lo universal, al que acusa de vacío y nulo”¹⁰⁴.

En este texto, Adorno analiza la prioridad de la sociedad sobre la del sujeto. La posición fundamental del sujeto en Hegel, donde el absoluto se manifiesta en su conciencia, implica una excesiva fundamentalidad de lo ‘mío’ que es lo más opuesto a lo universal. La sociedad, sin embargo, tiene en sí ese carácter universal. Este cambio jerárquico de Adorno tiene lugar en el nivel de la conciencia. “Lo experimentado en esa objetividad previa, superior al individuo y su conciencia, es la unidad de una sociedad totalmente socializada”¹⁰⁵. De alguna manera es como afirmar que la conciencia, en su modo más primero, se da en la sociedad. La sociedad entra en el ámbito de lo cognoscitivo y Adorno llega a afirmar la necesidad de la sociedad para que se pueda dar la conciencia. “Sin sociedad no hay conciencia del yo, lo mismo que no hay sociedad fuera de sus individuos”¹⁰⁶. La sociedad tiene, en Adorno, el papel de fundamento: “Pero el golpe de fuerza era necesario, ya que, en otro caso, el principio dialéctico se saldría de lo existente y habría negado la tesis de la identidad absoluta -que sólo en cuanto realizada es absoluta: tal es el núcleo de la

¹⁰³ Para ello se puede ver el apartado 3.4 del capítulo 7 del primer volumen sobre el resultado en Hegel.

¹⁰⁴ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 130.

¹⁰⁵ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 312.

¹⁰⁶ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 274.

filosofía hegeliana-. En ninguna parte se acerca tanto la filosofía de Hegel a su propio substrato, la sociedad, como allí donde desatina sobre ella”¹⁰⁷. Al final del párrafo, Adorno afirma que ‘el sustrato de la filosofía es la sociedad’, por tanto, es el gozne que, en Hegel, era el Espíritu universal. Esto tiene una consecuencia coherente en el elemento en el que se pluraliza la realidad.

“Pero el idealismo se torna falso cuando trueca la totalidad del trabajo en ser en sí, cuando sublima el principio del trabajo en algo metafísico, en *actus purus* del espíritu, y tendencialmente transfigura lo producido por los hombres, siempre frágil y condicionado, junto con el trabajo mismo, que es su pena, en algo eterno y justo. Si nos estuviese permitido especular sobre la especulación hegeliana, podríamos conjeturar que en la ampliación del espíritu a totalidad se encuentra, cabeza abajo, el conocimiento de que el espíritu no es ningún principio aislado, ninguna sustancia autosuficiente, sino un momento del trabajo social: el que está separado del trabajo físico”¹⁰⁸.

Lo radical no es el espíritu en sí, sino el trabajo producido por los hombres, el cual es ‘frágil y limitado’, aunque el idealismo trate de transfigurarlos. El trabajo es el nuevo elemento dialéctico a través del cual este se desarrolla. Incluso los pasos conceptuales de la dialéctica deben ser entendidos como trabajo. Aquí detectamos más explícitamente, algo que ya venimos observando desde el principio, que es esa inversión de la prioridad del espíritu a la prioridad de la materia. “La marcha de la historia no deja otra salida que el materialismo a lo que tradicionalmente fue su inmediata oposición, la metafísica. Lo que el espíritu se glorió en otro tiempo de determinar o construir a su imagen y semejanza, ha tomado la dirección de lo que no se parece al espíritu ni acepta su dominación, la cual con todo se manifiesta en ello como el Mal absoluto”¹⁰⁹. Adorno afirma que Marx tiene el mérito de sostener la superioridad de la materia. “Marx no sólo recibió de Kant y del Idealismo alemán la tesis del primado de la razón, sino que la activó convirtiéndola en la exigencia de transformar el mundo en vez de meramente contemplarlo. (...). Pero al volver hacia fuera la realidad inmanente al concepto, Marx prepara una revolución”¹¹⁰. La superioridad de la materia, la realidad externa transformable, es también la

¹⁰⁷ Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, 252.

¹⁰⁸ Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, 246.

¹⁰⁹ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 365.

¹¹⁰ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 243.

superioridad de la práctica sobre la teoría. “El momento del que dependió la crítica de la teoría no puede prolongarse teóricamente. Cuando la praxis se aplaza indefinidamente deja de ser instancia crítica contra una fatua especulación para convertirse casi siempre en el pretexto bajo el que los ejecutivos estrangulan el pensamiento crítico como si fuera una pedantería; pero una praxis dinamizadora necesita de él”¹¹¹. Adorno no está de acuerdo con el viejo ideal aristotélico de la autosuficiencia en la contemplación. La teoría no puede aislarse de la práctica porque, de otro modo, se convierte en algo inerte, sin vida. Adorno llega incluso a declarar esta inversión de una forma explícita: “La transición a la prioridad del objeto convierte la dialéctica en materialista”¹¹². La prioridad del objeto en la dialéctica marca una diferencia neta con la dialéctica hegeliana que puede ser etiquetada como dialéctica del espíritu. La dialéctica de Adorno no es espiritual, pero tampoco es puramente materialista. Adorno no da una prioridad neta a lo material, sino a la tensión siempre constante y nunca superada entre el polo objetivo y el polo subjetivo. En Hegel la dialéctica tiene un tercer elemento que da soporte al proceso (el Espíritu). No hay dialéctica sobre la nada. Adorno sustituye el Espíritu universal por la sociedad. La sociedad tiene un carácter más real que el Espíritu, el cual siempre es más cuestionable por no tener una apariencia sensible. Esto, lógicamente, marca la dirección de todo el proceso dialéctico que, en Adorno, se orienta hacia el comportamiento de la sociedad. Adorno propone una nueva noción que es más prioritaria que las del idealismo absoluto de Hegel:

“(...); en la contradicción misma cristaliza un concepto de la experiencia que apunta más allá del idealismo absoluto. Es el de la totalidad antagónica. Como el principio de la mediación universal frente a la inmediatez del mero sujeto se basa en que la objetividad del proceso social es anterior a la accidentalidad del sujeto singular hasta en todas las categorías del pensamiento, la concepción metafísica del todo reconciliado como suma de todas las contradicciones se apoya en el modelo de la sociedad escindida, pero sociedad, después de todo. O el verdadero modelo de la sociedad. Pues Hegel no se da por satisfecho con el concepto general de una realidad antagónica, por ejemplo, con la idea de las polaridades originarias del ser”¹¹³.

¹¹¹ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 11.

¹¹² Adorno, *Dialéctica Negativa*, 193.

¹¹³ Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, 289.

Adorno aporta el concepto de totalidad antagónica como una noción de más profundidad metafísica que las que Hegel sustenta en su filosofía. Este antagonismo es radical entre la sociedad y los individuos que la conforman. Además, esta oposición es permanente y nunca superada por ningún resultado. Desde luego, la ética de Adorno se apoya en la mayor importancia del grupo sobre el individuo. Se puede decir que Adorno es una reacción contra el liberalismo económico social sustentado en una dialéctica de tipo idealista.

Por último, añadimos dos apuntes más. El primero, de corte teórico, es sobre el análisis dialéctico del ser y la nada que es modificado por Adorno. “Sin ente no hay ser. Todo concepto, incluso el de ser, necesita para ser pensado basarse en algo. «Algo» es la abstracción extrema de la realidad diferente del pensamiento; ningún proceso mental ulterior puede eliminarlo. La lógica formal es impensable sin el algo; imposible expurgarla de su rudimento metafísico”¹¹⁴. En Adorno, lo primero no es el ser o la nada, sino el ‘algo’. Por eso dice que ‘no hay ser sin ente’. Se da más prioridad al ente, lo real, que al ser, lo abstracto. Esta modificación es plenamente coherente con esa orientación a la realidad que está presente en su filosofía. Por ello, Adorno afirma que es ‘algo’, y no el ser, el concepto extremo tras del cual el análisis no puede continuar.

El segundo apunte es de corte ético:

“El personalismo ético es tan incapaz de reflexión sobre la sociedad como sobre la misma persona. Una vez que ésta ha sido recortada por completo de lo universal, es asimismo incapaz de constituir universal alguno: éste es tomado en realidad de las formas actuales de dominación. El personalismo y la palabrería sobre el compromiso se han entendido bastante bien en el prefascismo sobre la base común del irracionalismo. La persona como Absoluto niega la universalidad, cuyo sentido debería ser aprendido de ella, y otorga a la arbitrariedad su precario *titulum iuris*”¹¹⁵.

Adorno critica al personalismo por falta de universalidad. Este texto muestra claramente la intencionalidad de Adorno que ya se expuso en el primer apartado sobre el carácter ético de su pensamiento. El personalismo no puede ser correcto porque antepone la persona a la sociedad. Adorno lo tacha

¹¹⁴ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 139.

¹¹⁵ Adorno, *Dialéctica Negativa*, 274.

como falto de universalidad, apelando en este caso a la generalización. Desde luego, desde una posición superior del individuo sobre la sociedad, después es más difícil encontrar unas normas éticas que deban obligar al individuo, que si se invierte ese orden.

Desde nuestra postura, la dialéctica negativa que propone Adorno tiene sus limitaciones. Ya hemos comentado la insuficiencia del análisis del acto cognoscitivo en el que no queremos volver a entrar. Tampoco he visto que Adorno aporte a la dialéctica nuevos elementos que la transformen de una manera radical. Desde lo ofrecido por Hegel y por Adorno, también nos podemos preguntar cómo afectan estas modificaciones a la dialéctica hegeliana. Adorno se alinea mucho con la dialéctica de Hegel y con su pensamiento en general: es indudable la dependencia de su filosofía respecto de la de Hegel. Pero luego vemos unas modificaciones difícilmente compatibles con el pensamiento hegeliano. Las dos más importantes son la sustitución del Espíritu universal por la sociedad y la total dirección de la dialéctica hacia la realidad, no hacia el resultado del absoluto. Desde luego es evidente que esto transforma la estructura metafísica de la filosofía hegeliana. Hegel pone el acento en el espíritu, Adorno en la realidad. ¿Es más aceptable uno que otro? A mi juicio no, porque lo material no se genera a partir del espíritu, y lo espiritual tampoco se genera a partir de lo material. De hecho, el proceso dialéctico es un instrumento para compatibilizar ambas realidades. Desde luego no he visto que Adorno aporte algún fundamento que dé más credibilidad a su postura que la que Hegel propone. Desde nuestro punto de vista, tanto la dialéctica idealista (absoluta) como la negativa padecen de arbitrariedad. No podemos asegurar que el ascenso dialéctico sea necesario en sus pasos, es decir, caben muchas dialécticas igualmente buenas hasta que no se demuestre lo contrario. Desde Adorno, también podemos preguntarnos: ¿la ética aporta veracidad a una propuesta filosófica? No me lo ha parecido. Lo que aporta es una mayor implicación ética. Desde luego, no es lo mismo partir de una tesis teórica que hacerlo de una tesis práctica con alcance ético. Este es uno de los riesgos que veo en las filosofías dependientes de la ética. De primeras ponen lo ético por encima de lo teórico, pero pienso que es muy difícil enjuiciar algunas cuestiones desde una perspectiva ética. Nosotros ya hemos puesto el ejemplo de la generalización: ¿se puede valorar la veracidad de la generalización desde la ética? Por mi parte, la respuesta es negativa: el bien es posterior a la verdad. El problema de estas filosofías éticas es que se presentan desde un ángulo de verdad absoluta en el que es

difícil dialogar porque corres el riesgo de ser tachado de postular una filosofía egoísta y, por tanto, éticamente deplorable por no resolver desde el principio problemas que pueden estar urgiendo fuertemente a la sociedad. Personalmente, no creo que sea positivo para la filosofía tratar de solucionar a cualquier precio problemas que afectan a la sociedad, aunque sean en sí muy graves. Por otro lado, sin embargo, comparto con Adorno su preocupación por la deriva teórica de la filosofía que puede hacerla perder conexión con la realidad. Creo que es un problema real que, por otra parte, se da en cualquier época. En este sentido, siempre es muy necesaria la confrontación de la filosofía con la realidad física y con la social. Estos son aspectos que no se deben olvidar para no convertir la reflexión filosófica en especulaciones puramente teóricas.

3. Conclusiones

De forma global, en cuanto a las aportaciones de Adorno a la generalización, me han parecido más bien escasas. He quedado algo decepcionado porque no he encontrado un análisis serio sobre la negación, cosa que era un objetivo en este autor. Adorno realiza algunas correcciones a la negación hegeliana, pero estas rectificaciones tienen un carácter más metafísico que gnoseológico, de menor valor en nuestra investigación que denuncia la generalización como una herramienta inválida para usos metafísicos. Podemos decir que, desde nuestra posición, lo más relevante ha sido mostrar una alternativa dialéctica de un autor más próximo a la actualidad. De lo analizado, sin embargo, no hemos visto que la propuesta de Adorno haga realmente más deseable al método dialéctico. Adorno sigue arrastrando defectos importantes de la dialéctica hegeliana, a pesar de sus correcciones. Realmente, no acabo de ver la utilidad que esta herramienta pueda aportar a la filosofía cuando el paso que exige la filosofía actual es una mayor diferenciación de los elementos que intervienen en ella. En nuestro caso, nos hemos ceñido a la teoría del conocimiento, pero esto puede ampliarse a cualquier otro campo. El método dialéctico se hace instrumento poco fino al mezclar lo subjetivo y lo objetivo desde el principio con una interdependencia cada vez mayor. No creo que esta compenetración respete mejor la realidad, ni la física, ni la mental. Desde luego no se conoce toda la realidad con un único tipo de acto, tampoco con la generalización que parece el método del pensamiento por excelencia. Hacen falta otros tipos de actos que aportan conocimientos inalcanzables para la generalización.

Nosotros proponemos la pluralidad de actos en vez de la dialéctica que lo resuelve todo con dos actos (Hegel) o solo con uno (Adorno). Por ello no pensamos que la dialéctica sirva como herramienta exclusiva de la filosofía. Tal vez se pueda proponer una dialéctica en unos ámbitos determinados, pero sin intención de totalidad como hace Hegel, y a su manera Adorno. En estos casos hay que plantear con mucha transparencia los elementos principales que lo constituyen y la manera a través de la cual el método dialéctico va avanzando. En cualquier caso, creo que su uso metafísico es muy desacertado al limitar el método, por principio, a la mediación reflexiva, cuando la metafísica requiere, como hemos dicho en otras ocasiones, del abandono del pensamiento intencional.

Una de las cuestiones de mayor relevancia en Adorno ha sido su insistencia en reconocer la mediación en el conocimiento. Adorno propone la dialéctica como el método propio de la filosofía, y ve un obstáculo en todos aquellos que afirman el conocimiento directo de la realidad. De esta manera, el conocimiento sería pleno desde el principio y no haría falta progresar en el mismo, cosa que nuestra misma experiencia del conocimiento refuta. Nosotros no estamos de acuerdo con la dialéctica, pero sí afirmamos la necesidad de descubrir los elementos que intervienen en el conocimiento, los cuales no son evidentes en sí mismos, y tampoco fáciles de reconocer. Creo que es conveniente insistir en la mediación en el conocimiento porque la teoría del conocimiento se basa en ello. De otra forma, esta teoría (del conocimiento) puede reducirse a una pobre explicación incapaz de progresar en el conocimiento. Aceptada la mediación de la que habla Adorno, nos separamos en su propuesta dialéctica. Nosotros, en cambio, afirmamos en el conocimiento intencional la imagen, lo dado sensiblemente, la intencionalidad y el acto. Estos tres elementos parecen muy simples en ellos mismos y, sin embargo, apenas han tenido espacio en los análisis filosóficos, al menos en los autores que hemos analizado. Para descubrir la mediación de estos elementos es conveniente poner la atención directamente sobre ellos, y no de una forma general en la que estos elementos quedan supuestos, sino en los actos cognoscitivos específicos donde es posible observarlos en su actividad real. Más difícil de detectar aun es la mediación de los actos que iluminan actos: los hábitos. Solo desde el ejercicio de estos actos es posible alumbrarlos y distinguirlos del conocimiento intencional. En la filosofía, esto ha ocurrido muy excepcionalmente. De hecho, creo que solo desde Polo se ha conseguido hacer con suficiente rigor.

La cuestión de mayor interés para nosotros ha sido lo que hemos denominado el rechazo de la identidad. Adorno, con el método dialéctico, niega que se pueda tener un conocimiento directo de la realidad en un solo paso. En este sentido, no acepta la inmediatez en el conocimiento y tacha de simple e insuficiente lo conocido directamente en un único acto. Adorno reprocha a este tipo de planteamientos como rígidos, incapaces de captar la profunda riqueza de la realidad. Para nosotros, este punto tiene interés porque, como vimos al final del apartado 2.3, esta rigidez es atribuida a los objetos generales. En ese apartado negué que los objetos generales sean rígidos, aunque veo que habría que matizar esa afirmación: hay verdades que no son objetos generales, pero cuando estas verdades se generalizan, en muchas ocasiones para simplificar, esas verdades se vuelven rígidas y no son acordes con la realidad. En este punto también hablamos de la generalización en el tiempo. Adorno critica el valor de eternidad con la que se afirman algunas verdades. ¿Son los objetos generales ideas eternas? Desde nuestro punto de vista, más que eternas son atemporales, se obtienen desde la semejanza en el espacio, no en el tiempo. No obstante, ¿se puede generalizar desde el tiempo? Para nosotros, se puede generalizar en el tiempo, aunque no sea una generalización correcta; es decir, rechazamos que una generalización en el tiempo sea verdadera, pero no decimos que no se pueda hacer. La generalización en el tiempo es encontrar una semejanza que se mantenga en el tiempo y, por ello, pueda ser alargada (en el tiempo). Se puede prolongar en el pasado, o en el futuro o en ambos, lo cual sería lo más parecido a la eternidad si se hace indefinidamente. Un ejemplo podría ser que el sol salga todos los días y nos ilumine. La generalización consistiría en decir que el sol siempre ha salido y saldrá todos los días, la semejanza se proyecta indefinidamente en el tiempo. Con los conocimientos de la física actual, sabemos que esta afirmación es falsa, pero es posible realizar este tipo de generalizaciones. Desde nuestro punto de vista decimos que cualquier generalización en el tiempo es falsa, es decir, si plantean esas verdades como eternas, porque, entre otras cosas, se sostendrían con la hipótesis de que la realidad física tiene la estructura de los objetos generales. Pero, a pesar de que no aceptamos las generalizaciones en el tiempo, vemos que la ciencia propone objetos generales, leyes, con un afán de eternidad. ¿Es esto un paso en falso de la ciencia? No me lo parece porque, dijimos, que el éxito de la ciencia físico-matemática reside no en encontrar semejanzas que se repitan en el tiempo, sino en descubrir situaciones o estados de la realidad que sean simplificados

hasta tal punto que su comportamiento pueda asemejarse al de ciertas leyes generales que luego pueden ser verificadas mediante la experimentación. La ciencia propone leyes con alcance eterno, pero no afirma que estas definan sin más el comportamiento de la realidad, sino que la realidad puede ajustarse a dichas leyes siempre y cuando se cumplan una serie de hipótesis. En este caso decimos no que la realidad tiene una estructura según leyes, sino que la realidad puede, según unas determinadas condiciones, simplificarse hasta tal punto que se comporte de acuerdo a unas ideas generales. ¿pueden ser eternamente verdaderas las leyes científicas? Sí, siempre y cuando se cumplan las hipótesis bajo las cuales esas leyes fueron propuestas.

Capítulo 5. La generalización en Fabro

Cornelio Fabro es un filósofo italiano del siglo XX que retoma la filosofía desde el tomismo y que, por tanto, se encuentra en una posición filosófica, en principio, bastante diferente a la de los autores que hemos estudiado hasta el momento en este volumen. Vamos a comenzar presentando el pensamiento de Fabro de una manera general, para luego adentrarnos en su teoría del conocimiento y lo que puede aportar cara a la generalización, para acabar dedicando el último apartado al ser, una cuestión de gran relevancia en algunos de los autores que hemos analizado y cuyo interés, desde nuestro punto de vista, es por sus posibles conexiones con la generalización. Aunque tampoco esté directamente relacionado con la generalización también investigaremos la conciencia, tema relacionado con la presencia mental, la cual ha sido expuesta especialmente en Husserl y Heidegger.

1. El pensamiento de Fabro

Es indudable el carácter tomista de la filosofía en Fabro como vamos a ver en este mismo apartado y a lo largo de todo este capítulo. Fabro ha escrito diversos libros que afrontan el pensamiento de Santo Tomás como pueden ser *Introducción al tomismo*, *La noción metafísica de participación según S. Tomás* y *Participación y causalidad en Tomás de Aquino*, además de innumerables referencias a Santo Tomás en sus obras. Históricamente, podemos decir que es un dato al menos desde nuestro análisis en este trabajo, que la filosofía moderna ha dado la espalda a la filosofía tomista. Las referencias de los autores modernos a Santo Tomás son más bien inexistentes, así como también son escasas a la filosofía escolástica en general, la cual suele ser juzgada, y así lo hizo

explícitamente Bacon, como una fase de desorientación filosófica. De ahí la necesidad de un nuevo comienzo radical para la filosofía. Esta actitud de la filosofía moderna podría llevarnos a pensar que la filosofía tomista se continúa en la época actual en paralelo a la filosofía moderna y sin apenas interacción entre ambas. Tal vez esto haya sido una realidad en algunos pensadores tomistas, pero no ha sido el caso de Fabro quien, en su clara posición de tomista, no ha desdeñado el diálogo con las cuestiones modernas desde dentro de la modernidad, no desde instancias tomistas; de hecho acepta algunas tesis modernas o contemporáneas. Por ejemplo, en ocasiones Fabro alaba algunos aspectos de la filosofía moderna:

“Sin embargo, se le puede reconocer a esta filosofía moderna el mérito de haber estimulado la búsqueda de la interioridad individual y el conocimiento del concreto para aferrar aquel sentido de la existencia temporal del hombre que la psicología clásica, bajo el dominio de la némesis, había ignorado; al mismo tiempo que la psicología medieval se había entretenido sobre todo en discusiones metafísicas. El error fundamental de esta psicología moderna ha consistido en haber transformado la subjetividad funcional u operativa de la conciencia en subjetividad fenomenológica, reduciendo el mundo a apariencia y haciendo por fin de la subjetividad ontológica el constitutivo del ser (de aquí la acusación de «psicologismo» hecha por Gioberti al pensamiento moderno)”¹.

Fabro admite que la modernidad ha traído a la filosofía una mayor atención a la interioridad del hombre, algo que en la filosofía contemporánea ha dado lugar a la ciencia de la antropología² la cual no estaba explícitamente en las filosofías anteriores. Fabro, aun admitiendo este avance, reprocha a la filosofía moderna la pérdida del ser en aras a un subjetivismo gnoseológico del cual luego es incapaz de salir.

Esta actitud abierta de Fabro le lleva a aceptar algunas tesis modernas como el *cogito, ergo sum* cartesiano: “Ahora, esto «inmediato» no dice relación sólo al ser del acto y del sujeto, sino también al ser del objeto: no sólo al *cogito, ergo sum* -que es verdad, pero es una verdad superior el «*hic homo intelligit*»-

¹ *Introducción al problema del hombre (la realidad del alma)*, Ediciones Rialp, Madrid 1982, Introducción, I, 2, 24. En adelante, Fabro, *Introducción al problema del hombre*.

² “En la cultura contemporánea, la Psicología se ha fraccionado en dos direcciones principales: la *psicología experimental* propiamente dicha y la *antropología filosófica*”. Fabro, *Introducción al problema del hombre*, Introducción, I, 2, 25.

sino también al «*aliquid est*», si esto es afirmado por la conciencia. Ahora se ha visto que no sólo la conciencia se hace presente a sí misma en cuanto pasa al acto, sino también que la conciencia pasa al acto en cuanto el acto realiza la aprehensión de un objeto”³. Fabro admite la tesis fundamental de Descartes aunque no el planteamiento cartesiano pues junto a la evidencia del *sum* propone dos tesis, el *hic homo intelligit* y el *aliquid est*, por encima de la idea cartesiana. Aquí debo decir que estoy en desacuerdo con Fabro en la aceptación de la evidencia del *sum*.

Las alabanzas no se acaban en Descartes, sino que también son dadas a otros autores como Kant: “Hay un soplo de sublimidad y de grandeza en la obra de Kant, la reivindicación de los valores necesarios puestos en tela de juicio por el escepticismo: el escepticismo comprometió tales valores con la asunción de la movilidad caleidoscópica que el yo presentaría a nuestra visión interior. Kant habría debido discutir este punto de partida, y sin embargo se refugió en el «das Ich denke» trascendental”⁴. Fabro encuentra admirable en Kant su denodado esfuerzo por combatir el escepticismo, aunque luego le critique que se refugiase en el ‘yo pienso’ frente al carácter excesivamente volátil de la subjetividad escéptica. Este no es el único texto donde Fabro felicita a Kant. En un contexto diferente, hablando de la unidad del conocimiento sensible, Fabro dice: “Hay que reconocer que sobre este punto Kant vio muy claro; (...). En realidad, Kant, pese a sus mejores intenciones, ha sido la víctima más ilustre del lamentable dualismo cartesiano”⁵. Ciertamente Kant da un paso adelante en el análisis del objeto mental que le había empujado su abandono de la realidad. Fabro, sin embargo, le recrimina a Kant ser víctima del dualismo cartesiano. También respecto a la conexión de la sensibilidad y el intelecto, Fabro dice: “También en este tema Kant supo llegar muy a fondo; pero por él la aplicación del entendimiento a la sensibilidad queda extraña, en cuanto al contenido y a los principios reguladores, a los contenidos y a los principios de la sensibilidad”⁶. Estos son aspectos, la sensibilidad, el entendimiento y su interacción, que Fabro estudia detenidamente desde diferentes ángulos en pensadores modernos y contemporáneos. Otro aspecto que Fabro destaca en Kant

³ Fabro, C., *Percepción y Pensamiento*, EUNSA, Pamplona 1978, II, VII, 4, 371. En adelante, Fabro, *Percepción y Pensamiento*.

⁴ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, I, V, 3, 288.

⁵ Fabro, *Introducción al problema del hombre*, I, I, A, 51.

⁶ Fabro, *Introducción al problema del hombre*, I, I, A, 52.

es el esquema como planteamiento que sirve para enlazar lo sensible con lo intelectual: “Es aquí donde Kant, con una profunda intuición, pensó en el *esquema* como «un tercer término que debe ser homogéneo por un lado con la categoría, y por otro con el fenómeno», por el que es posible la aplicación de aquella a éste. «Tal representación intermedia debe ser pura (sin nada de empírico) y sin embargo, por un lado intelectual, por otro sensible. Tal es el esquema trascendental»⁷. La noción del esquema kantiano es clave en Fabro porque la utiliza como uno de los goznes para proceder a comparaciones de la filosofía tomista con el pensamiento moderno y contemporáneo. La noción de esquema ya saldrá más adelante como algo propio de la generalización.

También queremos añadir aquí el reconocimiento por parte de Fabro a Hegel: “Se puede criticar el método de Hegel para encontrar el *Sein*, en el cual establece el comienzo [*Anfang*] del pensamiento puro, e incluso el método usado por la dialéctica hegeliana para pasar del *Sein* inicial, totalmente indeterminado, al *Sein selbst* pleno, que define a Dios. Pero Hegel tiene el mérito de haber marcado un retorno al *esse* como comienzo, camino y fin de la filosofía, y de haber afirmado, después de Parménides, la circularidad perfecta del pensamiento, basando la verdad del ser en el silogismo de la identidad absoluta”⁸. En Hegel se debe apreciar su vuelta al ser dentro del marco parmenídeo de la unidad del ser y del pensar. Fabro, previamente, había puesto cierta distancia con Hegel; tampoco es un pensador que cite mucho, y cuando lo hace suele ser de forma crítica o negativa como al principio del anterior texto. De hecho, una de las batallas que abandera Fabro es contra el idealismo (hegeliano o no). “Estoy persuadido de que la teoría tomista, profundizada desde su interior y sin preconcepciones, podría presentar verdaderamente la deseada base común de discusión con el idealismo moderno”⁹. Tengo que reconocer que, después de los libros analizados, es inmenso el trabajo que ha hecho Fabro por presentar a Santo Tomás desde una óptica moderna, buscando equivalencias terminológicas con diversos autores que le han permitido presentar una confrontación entre posiciones más bien alejadas. Debemos reconocer que los intereses filosóficos de la filosofía medieval, y también de Santo Tomás, están lejos de las posturas más recientes. Es de gran valor el trabajo realizado por Fabro para

⁷ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, I, V, 1, 244.

⁸ Fabro, C., *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 1978, III, 2, 2, 485. En adelante, Fabro, *Participación y causalidad*.

⁹ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, III, IX, 3, 465.

poner a Santo Tomás, y a otros pensadores medievales, en un plano que permite un contraste de planteamientos. Pienso que todo este esfuerzo ha contribuido a realizar una comparación fructífera entre todos estos autores tan diversos.

Desde este enfoque más general quiero extenderme un poco en tres aspectos que tienen cierta relevancia en el pensamiento de Fabro.

1.1 La síntesis tomista

Desde mi análisis, la cuestión que Fabro destaca más en el pensamiento de Santo Tomás es la del ser o, mejor dicho, el acto de ser. Este es un tema que abordaremos en el tercer apartado de este capítulo. Pienso que el segundo punto en importancia es la síntesis que Santo Tomás hace de Platón y de Aristóteles. Recordemos que el pensamiento patrístico se desarrolló con la base de la revelación cristiana y una fuerte influencia de la filosofía neoplatónica. A Santo Tomás le llega toda esta corriente más la filosofía árabe que introduce de una manera más plena el pensamiento aristotélico. Fabro reconoce la influencia de los dos filósofos griegos, Platón y Aristóteles, en el núcleo de la filosofía de Santo Tomás quien es capaz de superar la oposición entre ambos pensadores:

“Para el platonismo, y no para el aristotelismo, el mundo superior es concebido en función del inferior, mediante la caída vertical de las participaciones en los participantes. Aristóteles, al contrario, por la emergencia del acto, se eleva a formas cada vez más altas de ser y de vida, para llegar al Ser supremo, Acto separado y, pues, acto supremo de vida y de inteligencia. Así es como Santo Tomás ha juzgado la doctrina de Aristóteles, y, según la más rigurosa crítica histórica, es necesario confesar que nadie ha continuado mejor que él el significado de la revolución aristotélica hasta los dos extremos, el superior y el inferior, de la *scala entium*”¹⁰.

Según Fabro, el pensamiento de Platón y el de Aristóteles se oponen por la dirección de sus investigaciones. Platón procede desde arriba hacia abajo, mientras que Aristóteles va desde lo inferior a lo superior, planteamientos, ambos, que son recogidos por Santo Tomás en la cuestión de la causalidad:

¹⁰ Fabro, *Participación y causalidad*, II, 1, 2, 294.

“Así pues, una visión general de la causalidad toma consistencia: hay dos modos de causalidad, uno produce mediante el movimiento, y pertenece a las causas particulares; el otro es primordial, sin movimiento, y reservado a Dios, es la producción de las realidades originarias. Santo Tomás, combinando el principio platónico de la participación y el principio aristotélico del movimiento, supera a ambos filósofos y todo el pensamiento clásico. La materia, interpretada desde el interior de su esencia como último principio receptivo, no como privación pura (Platón), y considerada como indigencia radical, y no sólo como último *substratum* de los cambios sustanciales, exige, para ser, la causalidad del Primer Principio. En consecuencia, es necesario afirmar la causalidad única e inmediata de Dios en el instante de la primera formación de los seres corpóreos”¹¹.

Platón y Aristóteles aportan los elementos básicos de la causalidad en Santo Tomás. Por una parte está el principio platónico de la participación que permite explicar la causalidad vertical de Dios con la criatura, y de otro lado está el principio físico aristotélico del movimiento que permite explicar la causalidad horizontal a nivel de las criaturas. Santo Tomás logra superar la inicial oposición entre Platón y Aristóteles situando en su correcto plano los logros realizados por estos dos filósofos. Estos dos planos son el predicamental y el trascendental.

“Si lo queremos expresar de entrada con una fórmula, se trata de dos "planos de causalidad" que están en armonía, no cerrada sino abierta hacia lo alto. El agente predicamental es verdadera causa productiva integral de su efecto, ante todo en un sentido horizontal y no vertical, sin el cual la naturaleza ya no expresaría la realidad fundamental del mundo corpóreo. En la producción de la realidad del efecto siempre hay una distinción de grados en relación con el valor metafísico de las perfecciones reales participadas por el efecto. En efecto, esos actos y perfecciones, consideradas según su universalidad (humanidad, animalidad...) y su intensidad (vida, conocimiento, *esse*...), trascienden el singular, como sujetos, y también como agentes”¹².

La causalidad predicamental es aquella que explica los movimientos de la naturaleza y la causalidad trascendental es la que trasciende al sujeto tanto en universalidad como en intensidad. Esta doble causalidad, lejos de ser dos

¹¹ Fabro, *Participación y causalidad*, II, 3, 1, 331.

¹² Fabro, *Participación y causalidad*, II, 3, 1, 325.

niveles incommunicables, tienen una unidad que es la aportación propia de Santo Tomás:

“Esta terminología de "causa eficiente intrínseca" ciertamente no es ortodoxa desde el punto de vista del aristotelismo, pero nos parece que expresa muy bien la solución sintética que Santo Tomás logró. Salva-guarda tanto la causalidad platónica vertical como la causalidad aristotélica horizontal. Expresando las ideas en fórmulas, podríamos decir que la causalidad horizontal se desarrolla según las coordenadas de espacio y tiempo, mientras que la causalidad vertical trasciende esas coordenadas en virtud de su universalidad. Para que entren en la acción las *rationes seminales*, según la significación antedicha, es necesario pues un doble principio: la causa inmediata particular, es decir, una sustancia individual de la misma especie que el efecto producido (Pedro engendra a Pablo), y una causa universal que abarca la especie entera y mantiene, y contiene - en sentido fuerte-, la realidad y la causalidad de todas las especies o de un grupo de especies y géneros, o incluso de la naturaleza entera, en cuanto está contenida y es movida en sus propias transformaciones, por el movimiento de los cuerpos celestes.

El tercer, y último, orden de causalidad está constituido por el influjo divino que abarca y sostiene inmediatamente las causalidades particulares y universales”¹³.

Por una parte, está la causalidad aristotélica que se mueve en el plano espacio-temporal que ha sido puesto más en relieve por Kant. En segundo lugar, está la superación de este plano fenomenológico por la trascendencia de la causalidad específica (generación dentro de la especie) y otra causalidad más universal que abarca todos los géneros y que es ‘movida por los cuerpos celestes’. Fabro, además, advierte otro nivel superior de trascendencia que liga toda esta causalidad con el ámbito divino. Este último nivel es la noción cristiana de creación.

“Debido a la introducción de la doctrina platónica de la participación en la inmanencia aristotélica del acto y de la forma, todos los problemas de la metafísica de lo finito están planteados en un doble plano, o en una perspectiva real y semántica doble, a la vez predicamental y trascendental. Esa incorporación del elemento platónico no es, por otra parte, el ajuste de una pieza extraña, ni una adición a la compleja arquitectura de la

¹³ Fabro, *Participación y causalidad*, III, 1, 5, 422.

causalidad aristotélica; al contrario, ese elemento llegará a ser el fundamento y el principio de unificación indispensable de la doctrina. Esta síntesis del problema causal en la metafísica de Santo Tomás está indicada por la doble noción, de origen bíblico, del *esse* intensivo y de la creación primordial de la totalidad del ser. Ambas concepciones reciben precisamente su elaboración teórica y su expresión propia mediante la luz de la intuición platónica de participación. Santo Tomás da una forma especial a la explicación teórica última de la positividad del ser, de la doctrina aristotélica, sirviéndose de la "idea" platónica, que el estagirita había rechazado, pero transponiendo ésta a un nivel más elevado, el del concepto de creación, ajeno a Aristóteles, pero también al mismo Platón y al platonismo, y, en general, a todo el pensamiento clásico. Y ello se produce tanto en el orden dinámico como en el orden estático¹⁴.

En este último texto, las fuentes de Santo Tomás son más explícitas: el movimiento de Aristóteles, la participación de Platón, y la creación y el ser intensivo de la Biblia. El rechazo de la participación por Aristóteles es corregido por Santo Tomás al situar la participación en el plano de la creación, plano que era desconocido tanto a Platón como a Aristóteles. Santo Tomás hace uso de la participación platónica porque esta noción nace de resolver la relación entre el mundo superior de las ideas y el mundo inferior de lo sensible, lo cual encaja bien con la noción cristiana de creación, aunque haya una evidente distancia entre ambas nociones. Por otro lado, el planteamiento aristotélico de lo inferior hacia lo superior dificulta hacer hueco al tema de la creación, punto de especial importancia en el pensamiento de Santo Tomás. Aristóteles con la teoría de la sustancia y de los accidentes no puede explicar el origen superior de estas realidades. La noción filosófica de participación permite a Santo Tomás introducir el concepto cristiano de la creación en el ámbito de la filosofía. Este paso dado por Santo Tomás se materializa en una mejor comprensión del ser.

“Para Aristóteles este *esse*, que se actualiza en las "figuras de la predicción", tiene un carácter estrictamente formal: designa lo que es en acto y posee la actualidad, y es la sustancia concreta, la esencia individual, la sustancia primera. El acto en sí mismo es la forma que confiere la actualidad al todo. Por consiguiente, el tomismo comienza donde termina el aristotelismo, en cuanto, gracias al concepto de creación, plantea que la

¹⁴ Fabro, *Participación y causalidad*, III, 2, 2, 480.

esencia no es el último fundamento, sino que está fundada, a su vez, en el *esse*, según una doble y radical *Diremption* original”¹⁵.

Según Fabro, el ser aristotélico se queda en el plano formal, que es el que se da en las sustancias a través de la forma. Santo Tomás, en cambio, es capaz de advertir el ser en un plano superior, el que tiene lugar en la creación y que es la base de la distinción clásica de ser y de esencia.

Para Fabro, la síntesis tomista de la participación platónica, del movimiento aristotélico y de la noción cristiana de creación es el culmen de la filosofía medieval que a nivel filosófico va a decantar en la noción del acto de ser. Esta síntesis respeta las averiguaciones aristotélicas conseguidas en el plano natural y permite la trasposición de la creación cristiana en el ámbito filosófico por medio de la noción de participación platónica. Estos dos planos, horizontal y vertical, o predicamental y trascendental, son básicos en la filosofía y son los que permiten explicar correctamente la realidad, la cual sería conocida parcialmente cuando se suprime uno de ellos.

1.2 La fenomenología

La importancia de Santo Tomás en Fabro es innegable, pero sería un error pensar que es su fuente exclusiva. Además de sus vastos conocimientos de la filosofía griega y medieval, también bebe de la filosofía moderna y contemporánea de quien acepta sus aciertos como ya vimos en el caso del *sum* cartesiano. Bien, pues otra fuente importante de Fabro, esta vez de la época contemporánea, es la fenomenología a la cual dedica un extenso análisis¹⁶. La fenomenología ha tenido sus reticencias en ámbitos filosóficos realistas por el giro idealista que hizo Husserl al final de sus investigaciones, tal como hemos tenido la oportunidad de ver en este tomo. Fabro analizó con detenimiento esta rama de la filosofía y piensa que es posible un aprovechamiento por parte de una filosofía clásica. “Sería oportuno evitar el término fenomenología para indicar las investigaciones de tipo descriptivo realizadas sobre los hechos psicológicos sin distinguirlas de la ética, de la historia de las religiones y de la etnología, y reservarlo, en cambio, para aquel momento de la reflexión filosófica en la que el contenido concreto del pensamiento se presenta en sus formas más estables y

¹⁵ Fabro, *Participación y causalidad*, I, 3, 3, 250.

¹⁶ Entre otras investigaciones, dedica a la fenomenología la tercera parte de *Percepción y pensamiento*.

universales. En este sentido no se ve por qué no deba ser aceptado también por la filosofía tradicional”¹⁷. Previamente a este párrafo, Fabro había hecho una sucinta historia de la fenomenología comenzando por Lambert en el siglo XVIII, luego Kant y Hegel, y terminando con Husserl y Heidegger. A pesar del carácter contrario a la filosofía tradicional de estos autores, Fabro no duda en afirmar una aceptación de esta metodología por la filosofía realista.

Pero el papel de la fenomenología en Fabro no se reduce a una mera aceptación. Fabro descubre que la fenomenología puede jugar un papel importante, incluso en la metafísica: “La Fenomenología y la Metafísica, así entendidas, se corresponden como lo interno y lo externo de un mismo edificio: para nosotros, que sólo podemos penetrar la realidad desde fuera, la Fenomenología nos proporciona un primer e indispensable punto de apoyo para la interpretación metafísica de lo real”¹⁸. Aquí Fabro afirma una complementariedad entre la metafísica y la fenomenología; no dice que la fenomenología sea metafísica, sino que debe ser atendida en el paso previo y necesario de lo fenoménico del que la metafísica no puede prescindir.

La fenomenología tiene su espacio, principalmente, en el conocimiento como vimos en Husserl a nivel de la conciencia. “El objeto que priva, por tanto, en el descubrimiento y fundación del yo es precisamente este mismo acto originario de la «vida vivida» (*Erlebnis*) a partir de la cual se expande, se explica y se complica la vida de cada hombre que avanza por la escena del mundo por pequeña o grande que sea”¹⁹. Para Fabro, el objeto conocido se expande desde la conciencia, cuestión que será debatida en un análisis posterior, también para ver cuál es el posicionamiento de Fabro respecto a la noción poliana de la presencia mental.

1.3 El olvido heideggeriano del ser

Otro aspecto que hemos querido incluir en este bosquejo general de la filosofía de Fabro es la cuestión filosófica de Heidegger sobre el ser y su olvido, punto también tratado en este tomo de la investigación, y que resulta una

¹⁷ Fabro, *Introducción al problema del hombre*, Introducción, I, 2, 28.

¹⁸ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, Conclusión, 1, 571.

¹⁹ Fabro, *Introducción al problema del hombre*, Introducción, II, 28.

provocación muy directa para los filósofos realistas que aceptan el ser tomista como es el caso de Fabro.

Recordamos que Heidegger centra su investigación filosófica en el ser y critica a la filosofía en bloque, sin excepciones, por haber olvidado un tema tan central de este saber como es el ser. Para Fabro, esta investigación de Heidegger sobre el ser es de gran interés, pero, a su vez, choca frontalmente con el posicionamiento en el que Fabro coloca a Santo Tomás sobre este tema:

“Hay, sin embargo, una excepción, y es la posición de Santo Tomás que alcanza la noción de ser en sí mismo, por el hecho de que ha sustituido la "distinción" óntico-formal de *essentia* y *existentia* por la composición real en el ente de *essentia* y *esse*. En efecto, mientras se permanece en la dualidad *essentia-existentia*, se hace corresponder el problema del uno y de lo múltiple con la exigencia puramente formal de la inteligibilidad en orden a la sensibilidad, en cuanto la primera contiene y expresa la exigencia del uno, mientras que la segunda atestigua y profesa, de buena o mala gana, la existencia de lo múltiple”²⁰.

Según Fabro, Santo Tomás es una excepción al olvido del ser que Heidegger denuncia en la filosofía en general porque la distinción ser-esencia tomista es superior a la distinción existencia-esencia más común en la filosofía. La introducción de *Participación y causalidad* presenta esta problemática de Heidegger, donde Fabro acaba afirmando con energía la posición excepcional de Santo Tomás que se escapa al análisis realizado por Heidegger. Fabro hace una exposición detallada de la filosofía desde los griegos para mostrar su personal historia del ser que difiere de la de Heidegger. Para Fabro, la manifestación suprema del ser tiene lugar en Santo Tomás: “En el tomismo en consecuencia, la creación se sitúa en el plano trascendental del *esse* como acto puro, y alcanza, por consiguiente, la constitución originaria del ser creado en la esfera de la inteligibilidad pura del acto, más allá de cualquier referencia a cualquier instrumentalidad empírica”. El acto de ser tomista goza de una superioridad respecto al ser previamente pensado por otros autores por tener una referencia causal superior. Desgraciadamente para Fabro, este importante descubrimiento fue posteriormente olvidado y, en este punto, también por el mismo Heidegger a pesar de su profunda investigación sobre el ser. “Pero entonces, finalmente, ¿qué es, pues, este ser del ente que, según pretende Heidegger, habría sido

²⁰ Fabro, *Participación y causalidad*, Introducción, 2, 37.

borrado de la tradición filosófica de Occidente, y que él mismo quiere reencontrar para garantizar al hombre la verdad de su ser? En verdad, cuando se trata de determinar de una manera positiva el sentido del ser, la posición de Heidegger no es muy explícita, y parecería que no ha querido decir aún su última palabra²¹. Fabro es moderado en su comentario a Heidegger respecto del ser, y simplemente afirma que no llega a dar una propuesta suficientemente clara. Para mí, esta declaración de Fabro sobre Heidegger viene a corroborar nuestro análisis, en el cual llegamos a denunciar que Heidegger no puede aclarar el tema del ser por no separar suficientemente la presencia mental del ser, y por tratar de unificar el ser de la criatura con la del ser del *dasein*.

En lo que se refiere a cuál es la influencia que ha tenido Heidegger sobre Fabro, es una pregunta difícil de responder. Es bastante claro que Fabro dedica tiempo a la obra de Heidegger, la cual aparece en numerosas citas. Sin embargo, el ser de Fabro no adquiere las notas del ser heideggeriano ya que se queda en un estadio completamente tomista. Luego hay otros aspectos de menos interés donde se pueden observar algunos puntos comunes, pero no está nada claro que haya una dependencia. Tal vez, uno de los puntos que tenga cierta dependencia del análisis heideggeriano sobre el ser, sea la distinción por parte de Fabro de la existencia y del ser. Para Fabro, la existencia es un conocimiento relativamente superficial del ser, tal como también puede ser el hecho. El problema de la existencia no está en ella en sí, sino cuando la filosofía reduce el campo del ser a la existencia, hecho que Fabro critica en numerosos filósofos modernos, clásicos, e incluso tomistas. Con esto no quiero decir que la existencia de Fabro se corresponda con la existencia heideggeriana, sino que la existencia en Fabro tiene una referencia clara al análisis de Heidegger sobre el olvido del ser. Para Fabro, el olvido del acto de ser viene a ser sustituido por la existencia de las cosas, y con ello no decimos que Fabro niegue que las cosas existan, sino que rechaza que las cosas solo existan al margen del acto de ser tal como Santo Tomás advirtió.

2. La teoría del conocimiento

Fabro es un filósofo muy preocupado por las cuestiones gnoseológicas. De alguna manera, su vuelta hacia Santo Tomás le obliga a replantearse los temas

²¹ Fabro, *Participación y causalidad*, I, 1, 3, 139.

del conocimiento a la luz de las aportaciones realizadas por la filosofía moderna, bastante al margen de lo desarrollado en la filosofía medieval.

Entrando directamente en el tema, Fabro sostiene en teoría del conocimiento la distinción clásica de sensibilidad y entendimiento, la primera en el plano de lo sensible y la segunda en el plano intelectual:

“Pero cada esfera dispone a su vez de un doble plano de objetos y funciones, claramente distintos aunque no del todo separados: puedo sentir el pinchazo de una aguja, ver una mancha negra en un folio u oír el silbido de una locomotora; pero también puedo comprender un problema de matemáticas o un sistema de filosofía, o en la vida ordinaria puedo captar el significado de una palabra, de una pregunta, de una situación concreta.

El primer modo de conocimiento es el *sentido*, el segundo, el *entendimiento*; (...)”²².

Esta clasificación está ciertamente muy extendida y es la más común en la filosofía. También es utilizada para distinguir el conocimiento animal del conocimiento racional de los hombres.

“Es gracias al pensamiento cómo la vida del hombre se distingue de la de los animales; en efecto, mientras que el comportamiento de los animales gira en torno al instinto, que es una sucesión mecánica, más o menos rígida, pero siempre cerrada, de actos dirigidos a la conservación y propagación de la vida, el pensamiento capta valores universales y elabora constantemente nuevos modelos teóricos y prácticos para dominar y trascender los límites espacio-temporales de su situación presente de modo que logra alcanzar la consecución efectiva de aquellos valores absolutos. En la actividad del pensamiento la vida llega hasta la actualidad misma del ser traspasando los límites propios de las naturalezas singulares”²³.

Fabro observa que el conocimiento animal es gobernado por los instintos que son los que dirigen la vida animal. En el hombre, la sensibilidad y el intelecto se distinguen por su objeto: el conocimiento intelectual capta lo universal y necesario de la realidad, mientras que la sensibilidad no puede pasar de la naturaleza singular. Este segundo texto ya nos pone en un contexto de la filosofía aristotélica-medieval del acceso de lo singular por los sentidos y de lo

²² Fabro, *Introducción al problema del hombre*, I, I, 45-46.

²³ Fabro, *Introducción al problema del hombre*, I, III, 1, 74.

universal por el entendimiento. En cualquier caso, lo hasta ahora presentado es algo que ya había dicho Aristóteles de forma muy parecida.

Comenzamos por el análisis del plano sensible del conocimiento.

2.1 El conocimiento sensible

Podríamos pensar que el conocimiento sensible en Fabro debiera ser muy parecido al que nosotros expusimos en el capítulo 1 del primer volumen en total continuidad con Aristóteles y Santo Tomás. Sin embargo, hemos encontrado no pequeñas diferencias en su planteamiento, a pesar de que Fabro utiliza todos los elementos ya detectados por Aristóteles y Santo Tomás. Pienso que Fabro es consciente de algunas deficiencias de la gnoseología clásica, sobre todo por falta de análisis en algunas cuestiones, que demandan más explicaciones teóricas, algo que Fabro trata de subsanar. Esto hace que Fabro añada nuevas funciones a las operaciones cognoscitivas ya existentes para colmar estos huecos.

2.1.1 Los sensibles

En cuanto al conocimiento sensible, Fabro propone las mismas operaciones que Aristóteles y Santo Tomás, los sentidos externos y los sentidos internos. De estos últimos hablaremos en el siguiente apartado. Respecto a los sentidos externos como tales, no hay nada significativo que añadir en Fabro sobre lo que dicen Aristóteles y Santo Tomás. Otra cosa es acerca de los sensibles de los sentidos externos. Estos sensibles se pueden clasificar en tres clases: “Hay sensibles «per se» y sensibles «per accidens», y los sensibles «per se» pueden ser de dos categorías *per se propios* y *per se comunes*; en total se tienen pues tres clases de sensibles, dos «per se» y una «per accidens»: (...)”²⁴. Fabro utiliza la división de los sensibles que ya propusiera Aristóteles. La diferencia es el uso que hace de ellos. “La aprehensión de los sensibles «per se» propios y comunes, es debida -en cuanto al contenido- primeramente a los sentidos externos: la de los sensibles «per accidens», a la cogitativa; la de los inteligibles, al entendimiento”²⁵. Los sensibles *per se* son aprehendidos por los sentidos y los

²⁴ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, I, II, 2, 101.

²⁵ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, III, VIII, 3, 408.

sensibles *per accidens* por la cogitativa. Esto último no es tan evidente en Aristóteles, y es algo que Fabro afirma con gran claridad.

Respecto a los sensibles *per se*, Fabro se detiene en su génesis:

“¿Cómo se dan los «sensibles *per se*»? Es este un primer problema que abarca a ambas clases; pero puesto que tales clases tienen propiedades diversas, el problema, así en general, no puede tener más que una respuesta igualmente general.

Sosteniendo entonces que la aprehensión de los sensibles es en cierto modo un conocimiento, y que el conocimiento sensible es una asimilación que consta de dos momentos de los que uno es dado por el influjo del sensible sobre el órgano del sentido, el otro por la asimilación de los contenidos por parte del sujeto, podemos decir en general que la aprehensión de los sensibles «*per se*» es dada por el influjo actual de estímulos dados, operantes de modo definido, sobre órganos naturalmente dispuestos para esta acción²⁶.

La explicación de Fabro es simple pero suficiente, y es muy similar a la que propusimos en el primer volumen. Esto puede parecer evidente e innecesario a algunos lectores, pero con el criticismo de la modernidad hay que dar razón de absolutamente todo. Por otra parte, ya Aristóteles analizó estas cuestiones y no resultó inútil porque es necesario profundizar en todos los temas aun en aquellos que puedan parecer más triviales. Aparte del origen de estos sensibles está su caracterización:

“Pongamos en claro algunas cosas: los contenidos fenoménicos primarios son los sensibles propios y los sensibles comunes. Si tenemos en cuenta la eficacia operativa, no hay duda de que los primeros indican el acto y la forma, los segundos la potencia y la materia: de hecho los sensibles comunes son modificaciones de la cantidad que es la propiedad del ser en cuanto es material. Pero si se consideran la estructura del objeto y su diferenciación, entonces son los contenidos cualitativos los que indican la materia, y los sensibles comunes indican la estructura (exterior) y reclaman por tanto la forma sustancial que es el principio de la estructura inteligible. Lo que significa que en el plano fenomenológico existe una dualidad fundamental de contenidos, pero la «posición» ontológica de tal dualidad no se da directamente, sino que está mediada por la comprensión

²⁶ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, III, VIII, 2, 390.

global. Brevemente: en el plano perceptivo acto y potencia, materia y forma, son reversibles y sólo en el plano inteligible son irreversibles”²⁷.

El primer punto es que los sensibles (propios y comunes) son los fenómenos primarios. Fabro pone el análisis fenomenológico contemporáneo en el nivel de los sensibles de Aristóteles. De este modo también afirmaría que la fenomenología tiene una cierta dependencia respecto la gnoseología aristotélica. Pero las afirmaciones de más peso en este texto se refieren a los papeles que desempeñan, los cuales, para empezar, hay que distinguirlos por la operatividad y por la estructura. Respecto a la ‘eficacia operativa’ los sensibles propios dan razón de los actos y de las formas, mientras que los sensibles comunes informan de la potencia y de la materia. Es más, los sensibles comunes dependen de la cantidad que es una propiedad material del ser. Fabro propone una funcionalidad de los sensibles que aporta un conocimiento específico de la realidad (lo actual formal, y lo potencial material). Esto vendría a ser una cierta profundización sobre los sensibles *per se* aristotélicos. Hasta aquí la descripción es muy neta; el asunto se hace más espinoso al describir los papeles de estos sensibles en el nivel estructural u ontológico porque se da una cierta inversión de sus funciones: las cualidades *per se* están ahora en la materia mientras que los sensibles comunes manifiestan ‘lo estructural, la forma sustancial’. Fabro añade que hay una dualidad en el plano fenomenológico, y que el plano ontológico requiere de la mediación de una comprensión global. Con la última afirmación se mezcla el plano ontológico con el cognoscitivo añadiendo más dificultad a todas estas afirmaciones.

Por otra parte, Fabro también da una función específica a los sensibles *per accidens*:

“En su fórmula técnica el sensible «per accidens» expresa una característica objetiva, de orden concreto, pero no accesible a los sentidos externos. Por tanto no es un contenido experimental primario e inmediato, sino secundario y derivado: es un contenido al que llega el sujeto después de una valoración de los resultados prácticos, hallados repetidamente en la experiencia. De la misma manera que la realidad física se supone dotada de propias cualidades y de la capacidad de impresionar de forma diversa a la sensibilidad animal, así el animal o el sujeto sentiente, que ha de desarrollarse por la asimilación de la realidad exterior, se supone

²⁷ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, Conclusión, 3, 605.

dotado originariamente de las necesidades y tendencias correspondientes con las que se enfrenta en sus primeros contactos con los objetos. El éxito de estos contactos en el animal bruto está sustancialmente asegurado, en cuanto que su psique está determinada de forma infalible respecto a algunos objetos de primera necesidad: es este el ámbito del Instinto”²⁸.

De primeras, el sensible *per accidens* no se conoce con los sentidos externos, lo cual implica que sea conocido por los sentidos internos. Esto ya los distingue claramente de los sensibles propios. Además, los sensibles *per accidens* no son conocidos directamente, sino de forma secundaria o derivada, después de haber tenido un número suficiente de experiencias a través de las cuales se realiza una valoración. Esta valoración tiene lugar en los animales dentro de lo que es el ámbito de su vida natural o del instinto: su vida está condicionada por estas valoraciones.

Vemos que los sensibles en Fabro tienen un mayor aprovechamiento que en Aristóteles. Para Fabro, cada sensible tiene su papel específico dentro del conocimiento: los sensibles abren diferentes sectores de la realidad, los sensibles propios el acto y la forma, mientras que los sensibles comunes la potencia y la materia; aunque luego, en el plano ontológico, tienen una distinta posición, los sensibles propios en la materia y los sensibles comunes en la forma sustancial. Desde mi punto de vista, esta funcionalidad de los sensibles no es acertada. En Polo no he visto ninguna descripción de los sensibles similar a la de Fabro. Pienso que Fabro trata de obtener un conocimiento superior al que se puede obtener solo con el conocimiento sensible. El acto y la potencia le quedan grandes a los sentidos, y la materia, la causa material, no es accesible tampoco desde los sentidos. Para nosotros, los sensibles propios y comunes marcan lo que es cognoscible por un solo sentido y lo que es conocido por varios, pero no proporciona un conocimiento superior. El nivel sensible externo es la operación inferior en la escala del conocimiento.

En cuanto a los sensibles *per accidens*, la dificultad entra por el lado de la falta de cualidad sensible en esta especie. Aristóteles definió este tipo de sensibles porque veía que había informaciones que no aparecían de una manera explícita en el conocimiento sensible externo, y por tanto eran accidentales frente a los sensibles *per se*. Fabro propone un papel muy determinado para estos sensibles, el de hacer las valoraciones que sirven para la actuación vital de

²⁸ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, III, VIII, 2, 398.

los seres vivos. En Fabro, como veremos más adelante, la cogitativa tiene una gran importancia en el conocimiento sensible y, sobre todo, en la conexión de la sensibilidad con el entendimiento. Desde mi punto de vista, la cogitativa no desempeña un papel tan relevante, aunque estoy de acuerdo en que permite las valoraciones para las praxis vitales, tal como vimos en el primer capítulo del primer volumen. Pero ahora centrándonos en los sensibles *per accidens*, mi enfoque es prescindir de ellos siempre que se pueda. Los sensibles *per accidens* corren el riesgo de convertirse en comodines que explican lo que no conocemos de forma directa. En Aristóteles no he visto que tengan una función de conocimiento sensible clara, y aunque Polo los admite como una fuente de conocimiento²⁹, pienso que estos sensibles deben ser explicados en el nivel de la imaginación, como por ejemplo mostramos al hablar de la sustancia en Escoto³⁰.

2.1.2 Los sentidos internos

Los sentidos internos son presentados por Fabro en continuidad con Aristóteles, al menos en lo que a las facultades se refiere, y también a una parte de sus funciones. El primer sentido interno que conecta con los sentidos externos es el sentido común, que nosotros llamamos sensorio común en el capítulo 1 del primer volumen³¹. “Se puede decir, pues, que también los sensibles comunes, como los sensibles propios, van a la postre a terminar en el sentido común, que es el centro en el cual confluyen los sentidos externos, y es por esto por lo que se llama común, y *no porque tenga como objeto propio a los sensibles comunes*. Este es un punto clave en el objetivismo aristotélico”³². El sentido común es la facultad donde desembocan los sensibles propios y comunes, aunque estos no sean el objeto propio del sentido común. Realmente el sentido común es donde llega la actividad de los sentidos externos:

“El sentido común es como el ojo ciclópeo del alma sentiente, vuelto hacia todos los sentidos y hacia sus actos y objetos: por esto la operación del sentido común no acaba en *nuevos objetos* o en *nuevas* «Formas», que no sean los mismos objetos y las mismas «Formas» de los sentidos externos. Cuando el sentido común juzga de los objetos de los sentidos,

²⁹ Ver la lección duodécima del *CTCI*.

³⁰ Ver el apartado 1.1 del capítulo 5 del primer volumen.

³¹ Ver el apartado 2 sobre el sensorio común.

³² Fabro, *Percepción y Pensamiento*, I, II, 2, 105.

unificando o diversificando, no lo hace para llegar a «Formas nuevas», sino sólo para apresar con una sola mirada una «Forma actual», que los sentidos particulares ven «hic et nunc» desde varios lados”³³.

Al sentido común le llegan los actos y los objetos de los sentidos externos. Nosotros dijimos que el sentido común conoce los actos de los sentidos: percibe el ver no los colores, pero también tiene una función integradora de los sensibles externos como afirma Fabro: la conexión de un color con un sonido se hace en el sentido común. Esta integración es básica para la coordinación de los sentidos externos, los cuales, por sí mismos, solo ejercen sus propias operaciones al margen del resto de los sentidos.

El sentido común abre la puerta de la interioridad sensible a los sentidos externos, pero no explica toda la actividad sensible interior: “La función del sentido común es siempre indispensable en cualquier acto de *unificación* perceptiva, como preparación: pero no puede dar la organización definitiva. Para ello se requiere un sentido interno que tenga «asidero» en el pasado y pueda utilizar según una dirección definida los datos objetivos que la experiencia en su desarrollo va imponiendo”³⁴. El sentido común unifica los sensibles externos, pero no puede organizar esos sensibles porque para ello es necesario hacer uso de otros (sensibles) que se hayan almacenado previamente. El sentido común no tiene la capacidad de conservar los sensibles. Esto requiere otra facultad, la memoria, que es capaz de fijar los sensibles. Desde esta conservación se organizan los nuevos sensibles. La memoria es una facultad muy activa donde confluyen varias funciones: “La realidad es que la memoria humana constituye un conjunto muy complicado de procesos debido a la gran cantidad de los objetos y de las conductas de la vida humana; en particular la memoria es el punto de convergencia de la vida del yo y, por consiguiente, de la vida tanto consciente como inconsciente”³⁵. Para nosotros la memoria no tiene un papel tan activo, y nos limitamos a definirla como la facultad que conecta los sensibles con el pasado. En el capítulo 1 del primer volumen dijimos que la imaginación es una facultad retentiva: la llegamos a denominar tesoro según una referencia medieval³⁶. En cualquier caso, la capacidad de retención marca un nuevo nivel dentro de la sensibilidad interna: “El sentido común puede

³³ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, I, II, 2, 117.

³⁴ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, I, III, 4, 178.

³⁵ Fabro, *Introducción al problema del hombre*, I, III, 5, 93.

³⁶ Ver el apartado 3 sobre la imaginación.

ofrecer de vez en cuando los contenidos de esta elaboración, pero no puede elaborarla, porque el sentido común recibe y no conserva; la elaboración será hecha por lo tanto por aquel sentido interno que conserva los datos formales”³⁷. En mi caso diré que es la imaginación la que ejerce esa conservación mientras Fabro la sitúa en la memoria. Las dos posturas no son tan divergentes porque no es fácil delimitar los límites de estas facultades sensible internas.

En cuanto a la imaginación, Fabro la describe del siguiente modo:

“La fantasía resulta así de dos momentos: la persistencia inmediata de las sensaciones y la reproducción global de un objeto.

El primer momento es aquel del que se decía que no puede existir sin la sensación; el segundo es aquel sin el cual no puede existir la opinión u otra operación del entender. El primer momento que es constitutivo de la fantasía, es dado por un «movimiento» que la sensación provoca en el interior del sujeto y la fantasía es un movimiento «secundario» producido por el movimiento primario de la sensación”³⁸.

La actividad de la imaginación comienza en los sentidos, que previamente habían sido integrados por el sentido común. Este primer movimiento ‘es el que constituye la imaginación’. En este rasgo ya advertido por Aristóteles es por el que proponemos que la imaginación sea una facultad retentiva. El segundo momento es el productivo, la capacidad de elaborar el material sensible. Sin embargo, a pesar de esta capacidad de la imaginación, Fabro niega que (la imaginación) pueda conocer:

“El papel de la fantasía es intermedio entre el aparecer inmediato de los objetos a los sentidos externos y el conocimiento reflejo de los mismos que se da sobre todo en los procesos del pensamiento; por esta doble relación, en primer lugar con los sentidos externos y luego, en el hombre, con las actividades superiores, la fantasía condiciona la primera manifestación del conocer tanto en la esfera sensorial como en la intelectual. Sin embargo, por su posición intermedia, la fantasía no puede llevar a cabo ningún proceso cognoscitivo: no alcanza en efecto ni la existencia: que sólo puede ser atestiguada por las impresiones sensoriales inmediatas ni el nivel de la esencia, porque el conocimiento de la esencia comporta la aprensión del significado absoluto de las cosas, el cual por sí mismo

³⁷ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, I, III, 4, 179.

³⁸ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, I, III, 4, 184.

trasciende la imagen y la representación particular, aunque la presuponga como primera presentación global del objeto”³⁹.

La imaginación es una facultad intermedia, y como tal no puede conocer la existencia que se capta a través de los sensibles exteriores, ni tampoco las esencias, lo cual es algo propio del entendimiento. Este posicionamiento de Fabro hace de esta facultad algo un poco inútil, o más bien de carácter medial en cuanto apoyo para otras operaciones. Nosotros no pensamos que los contenidos cognoscitivos se reduzcan a la existencia y a las esencias, por lo que respetamos que la imaginación tenga un campo de actuación exclusivo. Por ejemplo, hay un espacio y un tiempo de la imaginación que se perciben con esta facultad, o la proporcionalidad de las figuras imaginativas.

Fabro, no obstante, propone una actividad específica de la imaginación, aunque se reduzca a una cuestión medial:

“Tarea, por tanto, de la fantasía es en un primer momento, proporcionar y reforzar en la conciencia 'la estructura constante de un objeto, de manera que esto no quede al socaire de las mudables impresiones sensoriales y pueda, al menos remotamente, ser susceptible de comprensión y desarrollo racional. La fantasía, además, en cuanto conserva y elabora a su antojo las estructuras de los objetos, constituye la condición básica de toda actuación, ya que, tanto para construir los objetos mediante una técnica como para apoderarnos de ellos para satisfacer nuestras exigencias vitales, necesitamos que el objeto constituya un «todo» en su realidad espacio-temporal y, por tanto, que se presente con una estructura propia. De esta manera la fantasía, aunque condicione todo conocimiento acabado y toda actividad organizada, prescinde de por sí tanto de la verdad del conocer como de la moralidad del actuar, porque la verdad y la moralidad constituyen más bien el fin del movimiento de la conciencia”⁴⁰.

La imaginación tiene la función de fijar lo sensible mutable. Este es un rasgo que comparto. La imaginación marca una separación con respecto a lo sensible exterior en cuanto que este último es continuamente variable, mientras que la imaginación estabiliza el contenido, en ocasiones simplificando el material aportado por los sentidos. Luego Fabro se centra en la capacidad elaboradora de la imaginación y en su arbitrariedad, la cual está en la base de la técnica

³⁹ Fabro, *Introducción al problema del hombre*, I, II, 67.

⁴⁰ Fabro, *Introducción al problema del hombre*, I, II, 67-68.

y de nuestro obrar vital. No obstante esta importancia práctica, Fabro niega que la imaginación pueda tener un alcance de verdad ni de moralidad. El carácter productivo autónomo de la imaginación la convierte en una herramienta útil, pero sin conexión con la verdad (ni la moralidad), precisamente por su libertad de poder elaborar.

Pero el papel importante, también medial, que Fabro le da a la imaginación está en el conocimiento intelectual:

“En su actuación elemental la fantasía es «el movimiento producido por la sensación en acto» (429 a 1) y, por tanto, un «movimiento secundario» de las mismas sensaciones y como la continuación de la mismas («persistencias»=μοναί: *De An.*, I, 4, 408 b 18) en los centros sensoriales. El fantasma, por tanto, constituye la primera estructura del objeto frente a la conciencia: para Aristóteles supone la confluencia de los sentidos externos en el «sentido común» (κοινὴ αἴσθησις), de manera que en el fantasma lo real forma una primera barrera de resistencia contra el correr incesante de la experiencia y contra su fragmentariedad (*Post. An.*, II, 19, 100 a 2 s.). En base a esto, Aristóteles, por una parte, atribuye a la fantasía la síntesis sensorial primaria que posibilita la -aprensión del «continuo perceptivo», del espacio y del tiempo (cfr. *De Mem.*, 450 a 10-12), y, por otra, coloca la fantasía como fundamento del conocer intelectual, puesto que el fantasma reproduce la estructura particular y material del objeto cuya razón universal y necesaria es expresada por el concepto. Es en la fantasía, por tanto, donde el entendimiento lleva a cabo su referencia a la realidad, puesto que «el alma nada entiende si no es en los fantasmas», como afirma el principio fundamental del realismo aristotélico (*De An.*, III, 7, 431 a 14; *De Mem.*, 450 a 1 ss.), ya que como explica Santo Tomás, lo real sensible es siempre individual: *Unde natura lapidis vel cuiuscumque materialis rei cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem; et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium quod convertat se ad phantasmata et speculetur naturam universalem, in particulari existentem* («Por tanto, no se pueden conocer verdadera y completamente la naturaleza de la piedra o la de cualquier otro objeto material si no se la conoce como existente en concreto. Pero nosotros percibimos lo particular mediante los sentidos y la imaginación. Por consiguiente, para que el entendimiento entienda en acto su objeto propio, es necesario que recurra a las imágenes de la

fantasía, a fin de descubrir la naturaleza universal que existe en lo particular»; *Sum. Theol.*, I, q. 84, a. 7)⁴¹.

En la primera parte de este texto, Fabro dice de forma sintética lo que hemos expuesto más arriba y su dependencia con respecto a Aristóteles. En la segunda parte, presenta el papel más destacado de la imaginación en el conocimiento intelectual haciendo referencia a un texto de Santo Tomás. La imaginación viene a ser el complemento sensible del conocimiento intelectual que es en sí universal. Fabro afirma que esta imagen sensible está en la base del realismo aristotélico. El entendimiento como tal, desde los conceptos universales no puede llegar directamente a la realidad concreta sino es a través de las imágenes que le provee la imaginación. De esta manera se resuelve el problema del conocimiento de lo singular particular a través de la imagen. Por nuestra parte, esta es la solución que hemos dado desde el principio, tanto para la generalización como para la abstracción. Lo único que no admitimos es que la abstracción deba volverse a la imagen desde los conceptos universales. Los conceptos universales son los que nosotros hemos llamado objetos generales que se explican suficientemente desde esta operación sin necesidad de esos ‘conceptos universales’ que no se sabe dónde se encuentran, supuestamente en el intelecto.

Por último, añadir que Fabro sitúa el lenguaje en el nivel de la imaginación. “Finalmente, la fantasía es la que permite la manifestación de los estados subjetivos de ánimo por medio de la voz y del lenguaje (*De An.*, II, 8, 420 a 32) así como hace posible también toda actividad artística y práctica”⁴². En este punto estoy totalmente de acuerdo, así como la función clave de la imaginación en las actividades prácticas y artísticas. Es la capacidad de elaborar las imágenes, lo que permite a la imaginación conducir nuestra vida en su esfera material. De ahí la riqueza (tesoro) de la vida cultural.

2.1.3 La cogitativa

Hemos hablado de los sentidos internos, pero hasta el momento hemos omitido toda referencia a la cogitativa (o estimativa). Esto ha sido así porque la cogitativa tiene para Fabro la función principal dentro del conocimiento sensible y en su conexión con el conocimiento intelectual. Con respecto a la

⁴¹ Fabro, *Introducción al problema del hombre*, I, II, 69-70.

⁴² Fabro, *Introducción al problema del hombre*, I, II, 70.

inclusión de la cogitativa dentro de los sentidos internos: “Los sentidos internos, pues, son la esfera próxima en la que se ejercita la actividad propia de la abstracción: ellos son la fantasía propiamente dicha, la cogitativa y la memoria; sobre todo la cogitativa. En la psicología tomista la cogitativa es aquello entre los sentidos internos que colabora más directamente con la inteligencia; su objeto está constituido por los contenidos a «vida vivida» o *intentiones insensatae*”⁴³. Fabro destaca el carácter principal de la cogitativa frente a las otras dos facultades de las que se distingue; respecto de la memoria: “Según Sto. Tomás, la memoria es la facultad que conserva la aprensión del significado concreto de una cosa (*intentiones individuales*), que ha sido aprendido por la cogitativa, la cual, como se ha dicho, tiene un papel intermedio entre la vida sensitiva y la intelectual (cfr. *Sum. Theol.*, I, q. 78, a. 4) y a la que compete la percepción de las relaciones concretas que las cosas tienen de la vida”⁴⁴. La memoria retiene las aprehensiones captadas por la cogitativa, la cual, a su vez, le corresponde la gestión de lo vital concreto. Por otro lado, con respecto a la imaginación: “Los aristotélicos griegos y latinos se han limitado en general a enunciar los principios de la teoría aristotélica; la aportación más notable de estos filósofos consiste en la distinción, sugerida por Averroes y aceptada por Sto. Tomás, entre la fantasía y la cogitativa: ésta trabajaría directamente sobre los fantasmas ya dados, respetando su significado concreto, y permitiría que el acto de entender tuviera relación con ellos. En este sentido, Sto. Tomás considera que el objeto de la fantasía es la «forma» o estructura exterior y reserva para la cogitativa la *intentio* o significado concreto de las cosas (*Sum. Theol.*, I, q. 78, a. 4)”⁴⁵. Aquí Fabro distingue la fantasía de la cogitativa siguiendo a Sto. Tomás con una razón muy neta: la fantasía conoce la forma o estructura, y la cogitativa conoce el significado de las cosas. En este punto no podemos dar la razón a Fabro puesto que la imaginación conoce las formas, pero la cogitativa no conoce los significados, sino que hace valoraciones de cara a la praxis vital. En cualquier caso, es claro que Fabro distingue los tres sentidos internos que nosotros propusimos en el capítulo 1 del primer volumen, aunque las funciones sean algo diversas, sobre todo porque Fabro tiende a darles más papeles para aumentar el rango cognoscitivo de estas facultades.

⁴³ Fabro, *Introducción al problema del hombre*, I, III, 5, 91.

⁴⁴ Fabro, *Introducción al problema del hombre*, I, III, 5, 94.

⁴⁵ Fabro, *Introducción al problema del hombre*, I, II, 70.

Centrándonos más en lo que es la cogitativa, Fabro dice:

“La unificación propia del sentido común está limitada a los contenidos formales de los sentidos externos: mientras aquí se trata de unificar todo cuanto la experiencia pasada ha recogido de positivo en torno al objeto, a fin de tener una concepción unitaria concreta del mismo, donde permanezcan distintos los contenidos formales de aquellos reales. Ahora bien, ésta es precisamente la función de la *cogitativa*.

(...): la cogitativa que es un sentido en directa dependencia de la inteligencia, y el más noble entre los sentidos, es tal intermediario”⁴⁶.

La cogitativa es una facultad unificadora de las experiencias pasadas, y según esta descripción, (la cogitativa) toma notas próximas a la memoria al recoger los conocimientos pasados, o trabaja en conexión íntima con la memoria, siendo el artífice capaz de elaborar un juicio unificante del conjunto de informaciones pasadas. Pero esta no es la única función de la cogitativa; son muchos los textos de Fabro donde expone su peculiar doctrina de la cogitativa que asume desde Santo Tomás:

“1) Es la cogitativa la que, por su acto de la «collatio» entre los objetos individuales, elabora, con el concurso de la imaginación y de la memoria, el «phantasma»: (...).

2) Por la «cogitativa» son percibidos la sustancia singular y los «sensibles per accidens» que hasta ahora habíamos dejado como olvidados, por lo que ella tiene un puesto central en una discusión analítica del problema de la percepción. (...).

3) Por la «cogitativa» el entendimiento, en la reflexión, puede informarse no sólo del «*an est*», sino también del «*quid est*» de lo singular: (...).

4) Se sigue que sólo mediante la cogitativa el entendimiento dispone de las cosas en concreto y realiza el silogismo prudencial. (...).

En el juicio prudencial la mayor viene dada por el entendimiento, la menor particular por la cogitativa: (...)”⁴⁷.

La cogitativa elabora el fantasma, percibe la sustancia singular y los sensibles *per accidens*, conoce el *quid est* de lo singular y prepara el ejercicio del silogismo prudencial. Vemos que el número de funciones de la cogitativa es

⁴⁶ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, I, IV, 1, 204.

⁴⁷ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, I, IV, 3, 219-222.

alto. Hay otro texto similar en el que también describe las operaciones de la cogitativa:

“Santo Tomás atribuye a la cogitativa las siguientes operaciones:

- 1) captar en «concreto» el significado de las cosas;
- 2) preparar los «fantasmas» para la abstracción intelectual;
- 3) perfilar de manera concreta las clasificaciones fundamentales de las cosas (categorías);
- 4) posibilitar la aplicación de la mayor de un silogismo prudencial a la situación concreta;
- 5) conocer en el primer contacto las sustancias singulares y su existencia...”⁴⁸.

Fabro, esencialmente, repite las funciones del anterior texto y añade una de cierta importancia: la de facilitar la clasificación de las cosas según las categorías. Desde nuestra postura no vemos acertada la descripción operativa de la cogitativa, la cual está recargada en ambos textos con demasiadas funciones.

Otro de los aspectos importantes de la cogitativa es su posicionamiento intermedio entre la sensibilidad y el entendimiento: “Desde un punto de vista aún más elevado se podría observar que el Maestro Angélico, para expresar la razón suprema de la cohesión que tienen las facultades entre sí, y en especial la del sentido en general y la *cogitativa* con el entendimiento, usa complacido un término famoso en la historia del pensamiento, el de *participación*”⁴⁹. La cogitativa participa del entendimiento como se ve más explícitamente en este otro texto: “Desde el punto de vista estrictamente teórico, de la misma manera que la participación inteligible es el principio metafísico supremo que funda la crítica del conocer, así la participación sensible, la de la cogitativa en el entendimiento, constituye el principio supremo para una sobria teoría intelectualista de la percepción. Y tal es la teoría que hasta aquí se ha esbozado -así al menos lo he intentado- en continuidad con el espíritu y la letra del tomismo”⁵⁰. En nuestro caso afirmamos que si la cogitativa participa del entendimiento, no lo hacen menos todo el resto de sentidos externos e internos, porque, en ese caso, no habría conocimiento desde ellos. La participación también permite

⁴⁸ Fabro, *Introducción al problema del hombre*, I, III, 5, 92.

⁴⁹ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, I, IV, 3, 227.

⁵⁰ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, II, VII, 4, 375.

distinguir la cogitativa del hombre de la del animal, la cual es conocida como la estimativa:

“Así tenemos que las aprehensiones de la sensibilidad humana pueden alcanzar resultados que son intrínsecamente superiores, tanto por el contenido como por el valor, a los propios de la sensibilidad animal y *tocar* casi la región de la inteligencia. Es la noción de participación, como un *attingere*, la que constituye la originalidad de la gnoseología tomista respecto a la aristotélica y en parte incluso respecto a la averroísta, porque en el tomismo todo está sólidamente conexo, tanto la metafísica como la gnoseología.

(...).

Esta participación, si afecta a toda la sensibilidad humana, se revela más visiblemente en la *cogitativa*; por lo que es bastante más notable la diferencia entre la *cogitativa* humana y la *aestimativa* animal, que entre las restantes facultades sensoriales. Técnicamente se diría que el hombre y los animales tienen las mismas «formae» en el conocer, no las mismas «intentiones».

Desde el punto de vista funcional la diferencia está en el hecho de que el animal aprehende *inmediatamente* las «intentiones» que convienen a su vida: sin embargo el hombre debe adquirirlas con las repetidas experiencias de confrontación de la *cogitativa*, como se dirá más adelante”⁵¹.

Desde el punto de vista formal, la *cogitativa* humana y la animal conocen lo mismo. La diferencia está en las intenciones muy diferentes entre animales y humanos. Para los primeros, las intenciones se reducen a sus instintos necesarios para su supervivencia. Para los humanos, el alcance de la *cogitativa* es mucho más amplio como vimos en las dos descripciones de la *cogitativa* según Santo Tomás, y necesita de muchas más experiencias para su elaboración.

Otro aspecto de interés con respecto a la *cogitativa* es su conexión con los sensibles *per accidens*: “Los contenidos formales inteligibles son los de los «sensibles per accidens» (*intentiones decem praedicamentorum*), pero aprehendidos a un nivel superior de validez: mientras la *cogitativa* los aprehende en el ámbito de los intereses concretos de la vida vivida individualmente, el entendimiento los aprehende en el ámbito de la esencia y del ser, es decir de lo universal y de lo trascendental, como valores absolutos”⁵². Los

⁵¹ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, I, IV, 3, 229-230.

⁵² Fabro, *Percepción y Pensamiento*, II, VII, 3, 368.

sensibles *per accidens* tienen un doble papel tanto en la cogitativa como en el intelecto. Los sensibles *per accidens* adquieren en Fabro un posicionamiento bastante más alto que el de los sensibles de los sentidos externos. Fabro articula por medio de los sensibles *per accidens* el conocimiento de lo particular por la cogitativa con el conocimiento de la esencia por el entendimiento e incluso del ser. Por nuestra parte, es excesivo este papel en el ámbito del ser y de la esencia, algo en lo que no nos alargamos pues se explicará con más detalle la posición de Fabro sobre este punto en un apartado posterior.

Un último punto tiene que ver con la generalización: “Realmente se ha demostrado ya que la inducción es precisamente el proceso ordinario con el que la cogitativa prepara el primer nacimiento de los universales y de los primeros principios en el progreso que realiza el alma desde abajo hacia arriba: no es improbable que por una inducción regresiva se aplique lo universal a lo singular en el acto de la percepción”⁵³. Según Fabro, la cogitativa prepara el conocimiento de los universales por medio de la inducción. Desde nuestra postura, en el ámbito tomista solemos equiparar los universales con los objetos generales. De alguna manera, para Fabro, la cogitativa prepara la generalización, algo que ya ampliaremos en un apartado exclusivo. Aquí solo comentamos que nosotros pusimos el peso de la generalización en la imaginación, no en la cogitativa. Para ello aducimos que la generalización no requiere incluir la temporalidad que sí está presente en la cogitativa. La cuestión en Fabro es que su concepción de la cogitativa absorbe funciones que nosotros habíamos propuesto para la imaginación, por lo que no es de extrañar que la cogitativa realice actividades que, para nosotros, son más propias de la imaginación.

Respecto de la cogitativa, un último aspecto es la diferencia de la propuesta de Fabro con respecto a la nuestra. Tanto Fabro como nosotros nos hemos remitido a Aristóteles y a Santo Tomás para describir la cogitativa, y sin embargo se pueden encontrar diferencias notables en ambas posturas. Los dos también hemos aportado textos de Aristóteles y de Santo Tomás. Sí que es cierto que Fabro se apoya en Santo Tomás para proponer una cogitativa que se separa bastante de Aristóteles, cosa que nosotros no hicimos. Nuestra propuesta de la cogitativa, y también del sentido común, de la memoria y de la imaginación, están muy en continuidad con lo que dice Aristóteles. En cuanto a la posición de Fabro respecto a Santo Tomás, en la que se basa para su

⁵³ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, III, VIII, 5, 425-426.

propuesta particular, no tenemos nada que objetar por su filiación ya que Fabro se apoya en suficientes textos tomistas como para defender sólidamente el tomismo de su postura. En nuestro caso, también usamos textos tomistas y podemos defender su raíz tomista. Pero sin entrar en discusiones acerca de cuál sea la postura más tomista (yo pienso que tal vez sea lo que dice Fabro), no estoy de acuerdo con este planteamiento de la cogitativa. Fabro le da demasiada cancha a la cogitativa porque el papel del entendimiento es más plano. Nosotros ponemos las funciones que Fabro ha puesto en la cogitativa en otros tipos de operaciones, y preferimos destacar el papel central de la imaginación respecto al papel temporal de la memoria y de la cogitativa.

2.2 La percepción

Hay una función cognoscitiva importante en Fabro que es peculiar por no tener un antecedente evidente en la gnoseología tomista. Fabro se apoya mucho en Santo Tomás para definir el conocimiento sensible y el intelectual, sin embargo, esta operación no tiene un espacio claro dentro del esquema tomista. De hecho, se nos hace difícil decidir si esta operación sea una facultad, aunque, en principio, todas las operaciones tienen su ejercicio en sus correspondientes facultades. Se trata de lo que Fabro llama percepción. No hay una definición clara de la percepción, pero sí varios textos donde la expone desde uno y otro ángulo. En referencia a la sensación, Fabro dice:

“La función dominante en la vida cognoscitiva inmediata es la percepción, no la sensación; porque en la percepción confluyen sensibilidad, afectividad, entendimiento según la plástica convergencia de las fuerzas vitales efectivas y en relación con la estructura propia según la cual se viene elaborando la psiquis de cada uno.

La percepción señala la aprensión inmediata de la existencia de un acto o de un objeto en la esfera de la experiencia interna o externa”⁵⁴.

La percepción no es la sensación porque la percepción es más amplia e incluye incluso la afectividad. La percepción también es descrita como un acto complejo que reúne aspectos vitales diversos. “Pero nótese que esta complejidad de contenidos, dentro de un único objeto de percepción, en vez de perjudicar, refuerza la persuasión que tengo de encontrarme frente a un objeto bien determinado, de percibir un árbol, no un gato o una gallina. Entonces podemos

⁵⁴ Fabro, *Introducción al problema del hombre*, I, I, A, 46.

decir que la percepción es la *aprensión de un objeto unificado*”⁵⁵. Esta definición de la percepción es muy compacta, pero tiene el defecto de que sirve tanto para los abstractos, los objetos generales o las sustancias. Los ejemplos dados, de hecho, admiten estas calificaciones, aunque parece que se refieren más a las sustancias por el carácter real, el estar en frente de algo determinado. En cualquier caso, conviene aclarar esta complejidad de la percepción:

“Existen funciones inmediatas y funciones mediatas: funciones inmediatas son las que condicionan el aparecer de contenidos de un solo orden de cualidad, como los contenidos de sensación (cualidades sensoriales), de fantasía (tiempo y espacio sobre todo), de pensamiento puro; funciones mediatas, las que condicionan el aparecer en la conciencia de objetos complejos.

Los objetos de percepción son realmente complejos. En ellos hay que distinguir cualidades sensoriales y contenidos inteligibles: las unas y los otros forman un «todo inmediato» en cuanto las cualidades sensoriales se refieren a un contenido inteligible y en cuanto el contenido inteligible «aparece» como inmanente, es decir referido a su vez y objetivado en el complejo de las cualidades sensoriales. Es necesario pues reducir las distancias entre el sentido y la inteligencia, no con respecto a los contenidos -porque la percepción es, en su forma completa, un acto de inteligencia- sino bajo el aspecto de las funciones”⁵⁶.

La complejidad que Fabro propone para la percepción reside en su constitución de una parte sensible y de otra intelectual. Llama la atención la división de las funciones inmediatas y los mediatas, estas últimas que se corresponden con los objetos complejos y, sin embargo, aunque las percepciones sean muy complejas, no obstante son objetos inmediatos. Dentro de esta complejidad de lo sensible e intelectual, Fabro trata de dar con la relación que hay entre lo sensible y lo inteligible en la percepción:

“Por tanto, se puede concluir que la percepción es una cierta «síntesis» vivida de sensibilidad y de pensamiento. Mejor aún, más que hablar de una síntesis, palabra que tiene demasiado sabor de algo extrínseco, podemos decir que la misma percepción es un pensamiento, pero no puramente abstracto, sino objetivado inmediatamente en los contenidos sensibles; un pensamiento que «incorpora» la experiencia en sí. (...).

⁵⁵ Fabro, *Introducción al problema del hombre*, I, I, A, 47.

⁵⁶ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, III, VIII, 5, 424.

La percepción no es ni sensación pura, ni pensamiento puro, sino que más bien es un «pensamiento vivido», al que no puede ser extraño el mismo pensamiento puro, y sin el cual no es posible ninguna forma de pensamiento puro”⁵⁷.

La comprensión de la relación sensible-intelectual en la percepción como una síntesis es superficial por extrínseca. Descartada la síntesis, Fabro se decanta por entenderla como un pensamiento que está conectado con una imagen sensible; de ahí la caracterización de ‘pensamiento vivido’. En la percepción, lo concreto sensible es dominado por el pensamiento abstracto:

“El objeto propio de la percepción es un aspecto global, no un aspecto diferencial de la realidad. Podemos decir que *vemos* colores, figuras, que *comprendemos* qué es la naturaleza humana en abstracto: el objeto de la percepción es lo concreto en su totalidad, de modo que no percibo propiamente ni el color en sí, ni la figura sola, ni la naturaleza humana como tal, sino al hombre Pedro que tiene una tal figura, un tal color y así sucesivamente. El elemento dominante y coordinador en el ejercicio de la percepción no son pues, los contenidos y las funciones sensoriales, sino los contenidos y las funciones intelectuales; el pensamiento concreto, que es la percepción, está dominado por el pensamiento abstracto”⁵⁸.

Fabro, en este texto, está proponiendo el pensamiento de lo concreto sensible que ya negara Aristóteles, y también Santo Tomás, al poner lo universal en el pensamiento y lo singular en lo sensible. Es este un problema en la filosofía clásica que ya ha dado diversos problemas, entre ellos la cuestión de los universales en Escoto y Ockham como vimos en el primer volumen⁵⁹. Fabro se va decantando por la posibilidad del conocimiento intelectual del singular, y la percepción es la operación intelectual que conoce lo sensible concreto.

Por otra parte, la percepción es una operación que Fabro ha ido desarrollando desde una investigación fenomenológica. Al final de un análisis llega a concluir sobre la percepción:

“Podemos decir entonces que la percepción es «*la aprehensión de un objeto unificado*».

⁵⁷ Fabro, *Introducción al problema del hombre*, I, I, A, 52-53. Hay otro texto casi idéntico en Fabro, *Percepción y Pensamiento*, Prólogo, 33.

⁵⁸ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, III, VIII, 4, 409-410.

⁵⁹ Ver el apartado 1.1 del capítulo 5 sobre el singular y lo universal en Escoto.

(...). La percepción es por tanto «*la aprehensión de un complejo configurado*».

(...). La percepción es entonces también «*la aprehensión de un objeto cualificado*»⁶⁰.

En los anteriores textos nos habían aparecido las notas de la percepción como objeto unificado y complejo. Aquí Fabro añade que también es cualificado. Estos tres rasgos son percibidos como planos de la objetividad:

“Hace poco se ha visto que el «dato», presente en el «hecho» perceptivo, no es en realidad tan simple y transparente en su contenido como puede aparecer a muchos en la vida normal: es un objeto unificado, un objeto configurado, en reposo o en movimiento, es un objeto cualificado. Y todo esto se puede poner de manifiesto con la sola investigación fenomenológica, sin recurrir a ningún principio sistemático: se trata por tanto de una simple constatación, no de una interpretación todavía. Sin embargo, ahora, con la admisión explícita de los «planos objetivos», el percibir no puede reducirse a un puro «hecho», sino que se plantea necesariamente como «problema»⁶¹.

Fabro subraya el carácter inmediato, fenomenológico, de las tres notas que describen el percepto. La aparición de estos tres planos en un nivel previo al interpretativo genera un problema de unidad, ¿cómo se integran estos tres planos que se perciben desde una realidad que es una?

“No queda, pues, más que reconocer francamente que los tres planos de análisis de un objeto (unificación, configuración y cualificación) son, cada uno en su orden, heterogéneos y, por tanto, inderivables, así que no es lícito concebirlos como una articulación de partes conexas ni mucho menos como algo que puede absorberse mutuamente.

(...). Y lo que más sorprende es que en la percepción yo me doy cuenta de que capto «inmediata y simultáneamente» los tres «planos» o estratos del objeto (uno, configurado y cualificado). Se hacen presente no como dispares o extraños el uno al otro, sino según un carácter innegable de unificación objetiva que sobreentiende, y aún más se evidencia en su

⁶⁰ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, Prólogo, 27.

⁶¹ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, Prólogo, 31.

misma presentación, como una pertenencia real de contenidos múltiples a un solo objeto⁶².

Fabro entiende que el conocimiento se da en la unidad, pero al mismo tiempo es consciente de que los tres planos de la percepción son heterogéneos entre sí porque no pueden ser homogeneizados: no es posible encontrar una explicación de uno de ellos a partir de la de los otros dos planos. Vienen a ser como tres dimensiones de la realidad que no pueden ser suprimidas sin perder con ello una parte de lo real. La introducción de los planos ciertamente plantea una dificultad (de unidad) para la comprensión de la percepción, aunque no hemos de perder de vista que el verdadero problema es el de la unificación de lo sensible con lo inteligible:

“Una cosa es la sensación, otra la percepción y otra el pensamiento: una cosa es ver lo rojo, otra es ver a Pedro, otra es comprender el teorema de Pitágoras. (...).

Pero ¿cómo logro «ver a Pedro»? he aquí el problema que es necesario delimitar ahora en su carácter esencial de proceso psíquico.

Ciertamente yo no «veo» a Pedro, al árbol, el cielo... como «veo» lo rojo: aquí existe immediatez absoluta, de contenido y de funciones. Ni tampoco veo, o aprehendo en concreto estos objetos, como aprehendo el teorema de Pitágoras: aquí existe immediatez tanto de contenido como de funciones, puesto que yo asisto con la mirada interior al progresar de mi conocimiento y a las etapas de mi razonamiento”⁶³.

Fabro trata de delimitar la percepción frente al conocimiento sensible y al intelectual. Para ello se apoya en la immediatez del conocimiento sensible e intelectual. Esta razón, sin embargo, no es tan fuerte para nosotros porque antes hemos visto que la percepción era compleja, pero también inmediata. No obstante, lo que Fabro destaca es que la percepción es un problema, mientras que el conocimiento sensible y el intelectual no lo son. Fabro, de hecho, llega a dar una especie de coordenadas para poder resolver correctamente el problema de la percepción: “En un hecho complejo como la percepción entran sin duda procesos sensoriales de asociaciones, de confrontación activa, y cualquier teoría puede encontrar un pretexto para verificar sus principios: pero el problema podrá resolverse sólo cuando se expresen el principio y la teoría que

⁶² Fabro, *Introducción al problema del hombre*, I, I, 50. Hay otro texto muy parecido en Fabro, *Percepción y Pensamiento*, Prólogo, 31-32.

⁶³ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, III, VIII, 5, 418-419.

den razón de por qué el contenido perceptivo sea a la vez complejo y unificado y se distingan claramente los procesos de memoria (explícita) de los de percepción”⁶⁴. En principio, la cuestión se resolverá cuando se encuentre la explicación de la complejidad y de la unidad de la percepción, y a la vez se distinga de la memoria, aspecto este último que me parece menos relevante. El asunto clave está en la compatibilidad de la complejidad y de la unidad. Fabro, en este punto, está considerando la cuestión del conocimiento de la realidad por el pensamiento. Desde la percepción tenemos lo sensible complejo que viene junto al pensamiento unificante. Pero, ¿cómo es esta unión de cosas tan heterogéneas? Fabro denomina esta dificultad como el problema crítico de la percepción:

“Por «problema crítico de la percepción» se entiende la determinación del *valor de realidad* que se ha de atribuir a los contenidos perceptivos, los cuales pueden considerarse tanto de manera absoluta, como en el acto sintético de la percepción; y en ambos momentos se plantea el problema de la objetividad: ¿cuál es el grado de realidad de los contenidos perceptivos?, ¿cuál, el de la síntesis sensorial?”

El planteamiento del problema parece radical, pero en sí es artificial, puesto que se ha visto que no se dan contenidos sensibles carentes totalmente de organización: sin embargo los dos aspectos pueden considerarse como diversos en cuanto el primero plantea el problema de la objetividad radical de los contenidos, el segundo el de la objetividad global de la síntesis realizada por el acto”⁶⁵.

Realmente, el problema crítico que denuncia Fabro está presente en la modernidad desde Descartes al separar el pensamiento de la realidad, y se mantiene también hasta la filosofía contemporánea. Fabro afirma que este problema, sin embargo, es artificial porque la sensibilidad siempre contiene un mínimo de organización que, entiendo, debe ser aportada por el pensamiento. Kant hubiera dicho que la unidad sería proporcionada por la imaginación, no tanto por el entendimiento que aporta las categorías. En cualquier caso, para Fabro el percepto es una unificación en la que se pueden distinguir dos momentos, uno, lo aportado por la sensibilidad que son los contenidos, y otro, lo

⁶⁴ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, III, VIII, 5, 426.

⁶⁵ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, III, IX, 1, 437.

unificante que es lo que aporta el acto de pensar. Lo real es el acto unificante, la percepción, mientras que lo teórico es la distinción de los dos momentos.

Con todo lo que llevamos visto, podemos decir que la percepción en Fabro es una operación que trata de explicar la conexión de la realidad sensible con la inteligibilidad del pensamiento. Al final, esta conexión es la propia operación y su complicación es la distinción de momentos que puede hacerse, pero no deja de ser algo teórico. Plantear la unificación de esos dos momentos, problema que plantea la modernidad, es una cuestión teórica que nunca va a poder ser resuelta con una teoría; en el fondo, Fabro denuncia que ese problema no es real, sino elaborado por el pensamiento, porque la percepción lo resuelve por la misma naturaleza de su acto.

Desde nuestra perspectiva, el problema de la percepción es, por una parte, que es propuesta con un carácter híbrido, mitad sensible, mitad inteligible. Por supuesto que no está al mismo nivel lo sensible que lo inteligible, pero hay una unión inevitable por contener esos dos elementos heterogéneos. De hecho, Fabro llega a hablar de síntesis, aunque luego lo rechace por extrínseco, y al final no acaba de expresar de manera convincente esta unificación. Desde nuestro punto de vista no se puede explicar esta unidad de lo sensible e inteligible porque el pensamiento, como intencionalidad, es la solución, ya que en su superioridad está abierto a lo sensible, y no al revés. Por otro lado, la percepción plantea el problema de su posicionamiento dentro de las operaciones: el encaje entre las operaciones sensibles y las intelectuales. El siguiente texto muestra que Fabro es consciente de esta pregunta:

“1) La aprehensión sensorial primaria se origina a partir de la convergencia dialéctica de las funciones de los sentidos singulares y del sentido común con la fantasía; éstos segundos aseguran, al objeto de los primeros, la unidad de conciencia y la continuidad fenoménica que aquellos, por sí solos, serían incapaces de fundar.

2) La aprehensión sensorial secundaria surge a partir de la convergencia del rendimiento fenoménico propio de la organización primaria y de la determinación de valor -la delimitación objetiva propia de la cogitativa.

3) La percepción inteligible tiene lugar a través de la convergencia de la idea con los contenidos de la cogitativa (*conversio ad phantasmata*) en la que, por una parte, el objeto contingente es salvado del relativismo propio de la esfera sensorial, y, por otra parte, lo inteligible abstracto recibe su incorporación a lo real. Evidentemente los sentidos externos no

podrían subordinarse en la síntesis objetiva a la fantasía y al sentido común, ni éstos y la memoria a la cogitativa, ni la cogitativa a la inteligencia, si las parejas confluyentes de funciones no estuviesen ordenadas la una a la otra y cada función de cada pareja a su complementaria. Por esto se puede hablar de una participación de los sentidos externos en el sentido común y en la fantasía, de estos dos en la cogitativa y en la memoria, y de la cogitativa y de la memoria en la inteligencia. *Participación* real dice *dependencia* y *semejanza*: (...)”⁶⁶.

Fabro propone tres planos del conocimiento sensible, los dos primeros son una aprehensión sensible, y el tercero es una operación intelectual, la percepción inteligible, que conecta con lo sensible. Fabro expone la dependencia de la percepción con la cogitativa a través de la conversión al fantasma del intelecto, y también expone una continuidad entre las operaciones en base a dualidades a través de los diversos sentidos, lo cual es posible por la participación de unos sentidos en otros. La dificultad de este último texto está en que la organización del conocimiento sensible en aprehensiones primarias y secundarias no es clásica, ni tomista, lo cual tampoco ayuda a aclarar más la gnoseología de Fabro, aunque sí se indica el puesto de la percepción en el conocimiento.

Este encaje de las operaciones también se manifiesta en otro asunto relacionado con la percepción como son los esquemas:

“La fenomenología distingue los siguientes momentos en la percepción espacial: sentido externo, sentido común, fantasía, cogitativa.

Los tres primeros momentos dicen relación a la progresión fenoménica en la percepción del continuo, el último se refiere estrictamente a la formación de los esquemas. La formación de los esquemas es *coexistente* con la delimitación perceptiva de los objetos de experiencia”⁶⁷.

Los esquemas son tomados por Fabro directamente de Kant y son utilizados para explicar la generalización como ya veremos más adelante. En este texto, Fabro relaciona la percepción con la sensibilidad que se da en dos planos, uno el de la sensibilidad externa, sentido común y fantasía, y un segundo plano con la cogitativa que tiene una funcionalidad superior. Sin embargo, el esquema perceptivo no es un sensible *per se*, ni *per accidens*: “El esquema perceptivo no es un sensible «per se», ni un sensible «per accidens» porque no

⁶⁶ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, Conclusión, 3, 614.

⁶⁷ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, III, VIII, 2, 397.

es un objeto de percepción: el esquema es una «virtualidad perceptiva» que ha de actualizarse en la experiencia”⁶⁸. Aquí, ciertamente, está hablando del esquema perceptivo, tal vez distinto del objeto perceptivo, pero entonces, ¿qué son los objetos perceptivos?, y también ¿qué es el esquema perceptivo? “Los «esquemas perceptivos» serían realizados por la cogitativa a partir de los contenidos del sentido común, fantasía y memoria bajo la guía de la inteligencia que está implícita en los primeros pasos, explícita después”⁶⁹. Los esquemas perceptivos son elaboraciones de la cogitativa desde los materiales aportados por el sentido común, la fantasía y la memoria. Según este último texto, entonces, la percepción vendría a ser la cogitativa. Sin embargo, desde todo lo leído no he advertido de una manera explícita esa equiparación entre percepción y cogitativa. Desde luego, si esta equiparación es cierta se resolvería el problema del posicionamiento de la percepción que sería como el último estadio del conocimiento sensible. También es claro, añadiendo otra razón más en favor de esta última interpretación, que Fabro es un pensador muy comprometido en el diálogo con la filosofía moderna y contemporánea, bastante lejana a la filosofía tomista. Por ello Fabro ha estudiado las nociones modernas para encontrar paralelismos con las nociones clásicas. El término ‘percepción’ es bastante más moderno que el de cogitativa y no tiene reminiscencias de la filosofía clásica, por lo que parece algo mucho más neutral para discutir sobre el problema moderno de la compatibilidad entre lo físico y lo pensado. Desde este punto de vista es más entendible que Fabro no haya hecho apenas correlaciones entre la percepción y las otras operaciones cognoscitivas. También añadimos que la percepción de Fabro permite el conocimiento intelectual del singular, de ahí su proximidad con la cogitativa, lo cual era algo que no estaba del todo claro en Santo Tomás.

En cualquier caso, pienso que la percepción en Fabro es una operación un poco confusa por caracterizarla al margen de las operaciones sensibles e intelectuales. Pienso que el mayor valor de esta operación es el conocimiento del singular, algo muy problemático en la filosofía medieval. Por nuestra parte, proponemos la operación de la abstracción que, no se puede olvidar, no coincide con la abstracción tomista, por ello tampoco con la abstracción de Fabro.

⁶⁸ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, III, VIII, 2, 401.

⁶⁹ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, III, VIII, 3, 408.

2.3 El conocimiento intelectual

Fabro, en continuidad con el pensamiento aristotélico-tomista propone la distinción del pensamiento en sensible y en intelectual. En el anterior apartado expusimos el conocimiento sensible y añadimos la percepción que tiene un pie en la sensibilidad y otro en la intelectualidad.

Fabro propone que el intelecto conoce por su propiedad de la inmaterialidad:

“Por esto el Filósofo dice que «el alma es en cierto sentido todas las cosas». Por otro lado, la limitación de la forma viene de la materia. También por esto hemos dicho antes que los seres, cuanto más inmatereales son, tanto más se acercan a una cierta infinitud.

«Es, pues, evidente que la inmaterialidad de un ser es la razón de su naturaleza cognoscitiva y que la perfección del conocer depende del grado de inmaterialidad. Por esto Aristóteles decía que las plantas no están dotadas de conocimiento, debido a su materialidad. El sentido, por el contrario, ya es cognoscitivo porque posee la capacidad de recibir las imágenes de las cosas sin la materia; el intelecto lo es más aún porque, más alejado de la materia, y como diría Aristóteles, no está mezclado con ella»⁷⁰.

El conocimiento como tal se da según la inmaterialidad: cuanto menos inmaterial más se conoce. Esto es así porque lo propiamente no cognoscible es la causa material, que es la razón de la imposibilidad del conocimiento del singular. Fabro observa que la capacidad de los sentidos de desmaterializar los objetos físicos permite dar ese primer paso cognoscitivo. No obstante, la distinción entre lo sensible y lo intelectual es complicada porque se debate entre su distinción y la relación que hay entre ellas:

“b) La continuidad entre sensibilidad e inteligencia que no es mezcla o confusión, sino interdependencia de contenidos y funciones.

El dualismo gnoseológico, al que conduce la fenomenología, no es por tanto el dualismo racionalista de sentido y entendimiento, de experiencia y razón, donde las dos series de contenidos permanecen rígidamente paralelas e impenetrables y no se sabe por qué prodigioso arbitrio

⁷⁰ Fabro, *Introducción al problema del hombre*, I, III, 1, 74-75. La cita es de la *Sum. Theol.*, I, q. 14, a. 1 (traducción castellana de la ed. bilingüe de la Ed. Católica, BAC 1947, Madrid)

se da la correspondencia de los unos con los otros (armonía preestablecida, veracidad de Dios)”⁷¹.

La relación de sensibilidad e inteligencia no es mezcla ni confusión, sino interdependencia. Esto, como palabras, no suena mal, pero es difícil entender lo que significa esta interdependencia. Fabro llega a afirmar que no hay un pensamiento absolutamente puro, sino que todo pensar conlleva una imagen de la que depende: “Sería, sin embargo, un error tomar en sentido absoluto la noción de un pensamiento puro, sin imágenes; la tesis de la *Denkpsychologie* posee valor como instancia polémica contra la tesis asociacionista, pero no debe caer en la postura de mantener una posición sistemática entre pensamiento e imagen y una independencia total entre pensamiento y la imagen”⁷². Entendemos la postura de Fabro porque todo conocimiento intencional es dado según una imagen. Sin embargo, cabe un conocimiento superior, el habitual que es sin imagen. Este es uno de los méritos de Polo, promotor de este conocimiento superior, el habitual, que se da en el abandono del pensamiento intencional, lo cual no ha sido propuesto antes, al menos en todos los filósofos que hemos analizado hasta el momento.

Ahora desarrollaremos algunos aspectos del conocimiento intelectual.

2.3.1 Las operaciones cognoscitivas

Las operaciones cognoscitivas han sido uno de los temas a los que más atención hemos prestado ya que nos parece que es un asunto donde Polo es muy original. Los filósofos hasta ahora estudiados entienden el pensar como una operación única con la que podemos conocer todas las cosas. En algunos casos, hemos visto la distinción de alguna que otra operación del conocimiento, pero solo de dos, o a lo sumo tres operaciones. La novedad en Polo es considerar las operaciones cognoscitivas por su alcance intelectual y tratar de distinguir estas operaciones por el objeto de estos actos. Fabro, en principio, también se atiene al principio aristotélico de que a un objeto conocido le corresponde su acto: “El Aristotelismo tomista es muy celoso de la unidad del acto y del objeto”⁷³. La unidad del acto con el objeto es algo que Polo defiende con fuerza. Lo que aporta Polo en este punto es que los objetos no son cosas reales, sino

⁷¹ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, III, VIII, 1, 386.

⁷² Fabro, *Introducción al problema del hombre*, I, III, 2, 79.

⁷³ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, I, III, 4, 176.

objetos conocidos, aprehendidos por el acto cognoscitivo. Aquí no debemos olvidar que el conocimiento intencional es mediado por imágenes no por cosas.

Fabro, al igual que Polo, también habla del conocimiento habitual:

“Dos son pues las fases del desarrollo: de la capacidad al hábito, y del hábito a la operación; de ellas, la primera es causada por el generante, la segunda por los objetos externos. Igualmente para la ciencia, el paso al hábito de la ciencia es causado por el maestro o por los sensibles en una ascensión y búsqueda desde los particulares al universal; pero después de adquirido el hábito, el cognoscente tiene en sí la forma del conocer y puede pasar al acto cuando quiere. A diferencia del sentido que permanece siempre dependiente del objeto externo, *la mente* que tiene el hábito de la ciencia, *no tiene necesidad de ninguna cosa externa sino que se produce a sí misma a partir de sí...* Esto, porque la mente aprehende los universales, los cuales no se encuentran fuera, sino únicamente en el alma”⁷⁴.

El conocimiento se da primero en el hábito que da lugar a la facultad, y después en la operación que sigue tanto a la facultad como a los objetos externos. “Realmente nosotros no percibimos ni la presencia de los hábitos ni la del alma, más que percibiendo los actos de los que tanto el alma como los hábitos son los principios. Sólo que el hábito es principio de un tal acto por su esencia, por lo que sí se conoce el hábito en cuanto que es principio de un tal acto se conoce su esencia; (...)”⁷⁵. El conocimiento de los hábitos es por medio de sus actos. Esto también lo sostiene Polo quien añade que esos actos son conocidos por una iluminación del propio acto que lo convierte en contenido no sensible, es decir, sin imagen.

En cuanto a los actos cognoscitivos, Fabro, siguiendo a Santo Tomás, propone como operación central la abstracción. A continuación presentamos un largo texto que expone la abstracción con detalle:

“Entonces, por la *abstracción*, los contenidos presentes en la experiencia se convierten, siguiendo a la primera elaboración de la cogitativa, de sensibles en inteligibles y de particulares en universales: es decir, se pasa desde la aprehensión de relaciones y propiedades fenoménicas a la de las relaciones y propiedades reales. Aunque, para Sto. Tomás, la

⁷⁴ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, I, I, 2, 54.

⁷⁵ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, II, VII, 2, 354.

abstracción es un proceso del que podemos tener conciencia como de un hecho ordinario de nuestra vida, cuya totalidad acompaña, sin embargo no se extendió mucho en describir su aspecto fenomenológico: es a partir del estudio de los principios generales de la teoría de donde se pueden tener los indicios suficientes para una «búsqueda material» como es la fenomenología.

Por tanto la abstracción es la función primaria de la inteligencia por la que tiene lugar su primer despertar y la presentación de los contenidos inteligibles fundamentales. La abstracción intelectual ha de hacer emerger los contenidos y las relaciones que se refieren a la realidad, *en cuanto realidad* -el ser en cuanto ser-. La experiencia sensible sin embargo toca a la realidad materialmente, en cuanto afecta al sujeto según uno u otro contenido de vida vivida, las cualidades sensibles; o según una síntesis organizada de muchas de ellas, los sensibles «per accidens» de la cogitativa. A los sensibles «per accidens» suceden en el entendimiento los inteligibles «per se». ¿Cómo tiene lugar la toma de posesión de los inteligibles? ¿Cómo se desarrolla la abstracción?

Si la inteligencia es la facultad del ser, su desarrollo es una toma de posesión cada vez más íntima del ser mismo. Ahora bien el principio del «desarrollo por crisis» -principio de la emergencia- plantea dos exigencias, es decir: (a) que el contenido superior no aparece más que sobre el *fundamento* de los contenidos inferiores, y (b) que el contenido inferior llegado al sumo de su evidencia, o pregnancia fenoménica, condiciona de por sí el contenido intelectual de mínima evidencia y comprensión que es la idea inicial del ser. Todo desarrollo, incluso el intelectual, ha de proceder por etapas: primero se tienen los resultados más toscos e imperfectos, después gradualmente los más perfectos. En el campo del ser se sostiene como conocimiento avanzado el que abarca el contenido de las diversas esencias y que forma el objeto de las ciencias especializadas, las cuales establecen y coordinan en sistemas cerrados propiedades, leyes y consecuencias acerca de lo concreto, como tal, en cuanto abarca la esencia con el equipo de las cualidades sensibles en que se haya realizada caso por caso en la naturaleza”⁷⁶.

En esta descripción de la abstracción tenemos una primera exposición de lo que es el conocimiento intelectual. Por ella, haciendo uso de la cogitativa, el entendimiento elabora los conceptos universales a partir de los sensibles.

⁷⁶ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, III, VIII, 4, 414-415.

Luego Fabro conecta la abstracción con el conocimiento del ser. Desde nuestro punto de vista esto es apresurado, pero manifiesta el amplio espectro que tiene el pensamiento en Fabro, el cual alcanza toda realidad física y metafísica.

Es interesante que Fabro compara la abstracción con la percepción:

“Percepción y abstracción tanto difieren en el objeto propio *-singular* para la una, *universal* para la otra- cuanto se corresponden respecto a las funciones. (...).

El comprender por abstracción es propio de la primera operación de la mente en la cual se aprehende la naturaleza de la cosa según su grado ontológico, y ello porque en ella sólo se puede prescindir mentalmente de otros contenidos que de hecho pueden estar unidos”⁷⁷.

La percepción es un conocimiento del singular mientras que la abstracción lo es del universal. Para Fabro, la primera operación intelectual (de la mente) es la abstracción, no la percepción como podíamos haber deducido del anterior apartado. Fabro aduce que es con la abstracción con lo que se conoce la naturaleza de las cosas según su ser. En otro texto, Fabro insiste en lo concreto del conocimiento perceptivo frente a la universalidad del abstractivo:

“Abstracción y percepción viven la una en la otra, pero no tan compenetradas que la inteligencia no pueda romper el círculo y alcanzar en ocasiones, por cuenta suya, los valores inteligibles puros: una cosa es de hecho la percepción de lo inteligible concreto, por ejemplo Calias, y otra la aprehensión del abstracto el «hombre». En la percepción, lo inteligible está tan inmerso en la concreción que se trata más de un acto propio de la cogitativa, que de la inteligencia. El acto propio de la inteligencia es la aprehensión de lo necesario y de lo inmutable y de cuanto forma la estructura interior del ser. (...).

La conexión entre el contenido perceptivo y el inteligible puede tener lugar de dos formas o, mejor, en dos planos: en el proceso inicial que da origen a lo inteligible; y en el proceso terminal que objetiva al inteligible en los contenidos de percepción. El primero es el plano del conocimiento inmediato, el segundo el del conocimiento reflejo”⁷⁸.

La percepción es el conocimiento de lo contingente, la abstracción el de lo necesario e inmutable en cuanto que se mueve en el plano del ser. Fabro

⁷⁷ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, Conclusión, 1, 576.

⁷⁸ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, Conclusión, 1, 582.

enfatisa tanto la concreción de la percepción que llega a equipararla a la cogitativa, bajándola del rango de pensamiento intelectual al que la había ascendido en otros textos. Tal vez se podría decir que la percepción es el nivel mínimo de pensar que se satura de lo sensible concreto. Luego también añade Fabro que la percepción se da en un plano inmediato mientras que la abstracción tiene lugar en un plano reflejo, como también veremos más adelante.

Volviendo a la abstracción, es bueno recordar que Santo Tomás no habla de un solo proceso de abstracción, sino de dos operaciones abstractivas como ya vimos en el capítulo 5 del primer volumen⁷⁹. Fabro recoge estos dos tipos de abstracción tomistas: “Según Sto. Tomás, las principales formas de abstracción son dos: una relativa a la operación con que se abstrae el todo de las partes y un universal del particular, como, por ejemplo, animal de hombre; otra cuando se abstrae *de la materia la forma* (*Sum. Theol.*, I, q. 40, a. 3). A la primera pertenecen, de manera diversa, los primeros conocimientos todavía confusos y las nociones elaboradas por la abstracción lógica; a la segunda, los sectores de estudio de las ciencias (Cayetano acuñó los términos de abstracción «total» y abstracción «formal»)»⁸⁰. Nosotros también hicimos uso de los términos de abstracción total y formal que vamos a seguir utilizando para abreviar la escritura. Estos dos tipos de abstracción se distinguen según las conexiones que se dan en la naturaleza:

“Los modos fundamentales de conexión natural se reducen a dos: *parte y todo, forma y materia*, puesto que también los accidentes están con respecto al sujeto como forma y materia. Frente a la psicología contemporánea dividida entre los defensores del principio de la «totalidad» y los defensores del principio de la «forma», Sto. Tomás reconoce, con Aristóteles, que los dos principios son irreductibles y que ambos deben conservarse si se quiere asimilar el contenido de los objetos según la riqueza e intrinsicidad que los caracteriza. Existen por tanto *dos* formas de abstracción”⁸¹.

Aquí se habla con evidencia de dos tipos de conexión: la de la forma con la materia que ya propusiera Aristóteles, y la de la parte con el todo que no es tan clara. Podría decirse que esta segunda es la que tiene el brazo con la

⁷⁹ Ver el apartado 4.2 del capítulo 4 sobre las operaciones de conocer en Santo Tomás.

⁸⁰ Fabro, *Introducción al problema del hombre*, I, III, 5, 95.

⁸¹ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, Conclusión, 1, 579.

totalidad del cuerpo, o que hace referencia a una parte como puede ser animal frente a un gato (que contiene animal como una parte). Fabro también distingue con Santo Tomás dos tipos de forma:

“La solución, dada en el texto, a la dificultad de Herbart se inspira en la distinción que Sto. Tomás toma de Avicena, contra Averroes, de *forma partis* -el principio = acto de la esencia- y *forma totius* -la esencia considerada como un todo-. La unidad inteligible a la que se opone la multiplicidad es la de la esencia como *forma totius*, pero ésta no se refiere inmediatamente a los contenidos fenoménicos, sino a la dualidad de materia y forma (*forma partis*) en la que se refleja el dualismo de los contenidos fenoménicos”⁸².

La *forma partis* es el acto de la esencia y la *forma totius* es la esencia como un todo. Esta última distinción que propone Fabro nos parece muy equívoca porque mezcla los dos tipos de conexiones que antes ha dicho que eran indivisibles, la forma con la parte y el todo. Además, la *forma partis* es el acto de la esencia, denominación confusa porque el acto de la esencia debiera ser el ser, no un acto independiente del ser. Pienso que la conexión de la parte con el todo no es correcta porque se corresponde más con la generalización. Ya vimos que la esencia en Santo Tomás puede ser entendida como los objetos generales de la definición (los géneros y las especies). Pienso que Fabro toma las dos abstracciones de Santo Tomás y no se da cuenta de las insuficiencias de esta propuesta que nosotros ya expusimos en el capítulo 5 del primer volumen⁸³.

Presentamos otro texto en el que Fabro explica el proceso de la abstracción en tres pasos desde el intelecto agente:

“En el alma se necesitan, por tanto, dos principios intelectivos: uno activo (el entendimiento agente), es decir, el principio que produce el inteligible a partir del sensible; otro pasivo (el entendimiento posible) capaz de recibir el inteligible abstracto (*De An.*, III, 5, 430 a 10 ss.; *Sum. Theol.*, I, q. 79, aa. 1-4). El proceso completo de la abstracción se realiza en tres etapas:

⁸² Fabro, *Percepción y Pensamiento*, Conclusión, 3, 605.

⁸³ Ver el apartado 4.2 del capítulo 4 sobre las operaciones de conocer en Santo Tomás.

1) la elaboración de los «fantasmas» o representaciones sensoriales por parte de los sentidos externos e internos, en particular de la cogitativa y de la memoria (*C. Gent.*, II, 60);

2) la producción, por obra del entendimiento agente, de la forma inteligible (especie impresa) sacada de las formas sensibles de los fantasmas y que pone en acto el entendimiento posible;

3) la asimilación por parte de este último de la esencia abstracta contenida en la especie inteligible y la producción en un segundo momento de un término inmanente de la intelección, que es el *verbum* o palabra interior: *species o intentio intellecta* (*C. Gent.*, I, 53; IV, 11)⁸⁴.

El proceso de comprensión tiene lugar en tres etapas que se producen desde el intelecto agente al intelecto posible. En la primera fase, la elaboración es sensible y se realiza en el nivel sensorial externo e interno. Aquí tenemos como resultado los fantasmas con los que se alimenta el intelecto agente. En segundo lugar, el intelecto agente convierte el fantasma en la especie inteligible (impresa) y en un tercer paso, el intelecto posible asimila esa especie y se convierte en la especie inteligida. Este proceso es muy parecido al que yo propuse para la abstracción en las Conclusiones del primer volumen⁸⁵, salvo que yo no hice intervenir al intelecto posible, ni planteé una distinción en las especies. En Fabro me llama la atención que hable de un proceso de abstracción cuando luego dice que hay dos tipos de abstracción. Y este no es el único punto crítico, porque hay otro texto donde propone otras operaciones cognoscitivas:

⁸⁴ Fabro, *Introducción al problema del hombre*, I, III, 5, 90. Otra explicación de la abstracción sin tener en cuenta el intelecto agente: “En esquema: a) El entendimiento humano alcanza lo inteligible por un proceso de «abstracción» a partir de lo sensible: por lo tanto tiene como objeto propio y adecuado la esencia abstracta de las cosas sensibles. b) El proceso de abstracción no es caprichoso, sino que se hace posible «ex parte objecti» por la preparación que la cogitativa opera sobre sus contenidos múltiples y dispares de experiencia donde el entendimiento puede dirigir su rayo de luz unificante para la aprehensión de la esencia inteligible. c) El sentido aprehende per se los contenidos exteriores concretos; el entendimiento aprehende la esencia en abstracto. Cada facultad, por tanto, considerada aisladamente, no puede ofrecer más que un conocimiento inadecuado de la realidad actual, que no viene dada únicamente por las determinaciones accidentales sino también y sobre todo por las esenciales; pero que, por otra parte, tampoco viene dada por determinaciones universales, sino más bien por las individuales. El conocimiento adecuado de la realidad exige por lo tanto una «sinopsis» de ambos aspectos objetivos de la realidad; sinopsis operada, se entiende, por una facultad única y unificante”⁸⁵. Fabro, *Percepción y Pensamiento*, II, VI, 1, 304.

⁸⁵ Ver el apartado 4 sobre aspectos más destacables de la investigación.

“Desde el punto de vista teórico el pensamiento se divide en tres estadios o fases fundamentales: el concepto, como aprensión simple de un contenido universal; el juicio, como aprensión y formulación de la relación entre dos conceptos (S y P), y el raciocinio, como el proceso de tránsito, mediante la confrontación entre dos juicios (M y m) a un nuevo juicio.

Desde el punto de vista genético se puede hablar de un pensamiento implícito (vivido, intuitivo...) y de un pensamiento explícito (expreso, articulado...); estos dos momentos, además, se dan en cada una de las tres formas o fases indicadas: (...)”⁸⁶.

En este caso Fabro no habla de dos tipos de abstracción, sino de tres tipos de operaciones que, por otra parte, tampoco coinciden con las de Sto. Tomás. Además, curiosamente, estas tres operaciones son muy parecidas a la línea racional que nosotros hemos propuesto para el conocimiento de lo real; solo varía el raciocinio donde nosotros hablamos de la base o fundamento. Creo que es bastante evidente que el juicio del que habla Fabro en este texto no es el juicio tomista del *De Trinitate* que tiene un alcance metafísico. Por otro lado, sí podemos afirmar que la distinción entre el pensamiento implícito y el explícito es ya propuesto por Santo Tomás en el *De Trinitate* para explicar el alcance metafísico de las distintas operaciones.

Otro aspecto que nos sorprende en Fabro es la admisión de la dialéctica como método cognoscitivo:

“El desarrollo dialéctico del conocimiento humano es por tanto un hecho y una realidad fenomenológica, no el fruto de una deducción o análisis trascendental. Tal desarrollo implica entonces una duración, o sea una continuación en la dimensión temporal, en cuanto que no se tiene paso al límite, o bien emergencia, hasta que no se ha cumplido el desarrollo exigido por el estadio precedente. Existe por tanto, o al menos se puede distinguir, una dimensión temporal propia para cada grado de emergencia, y hay una dimensión temporal que abarca todo el proceso desde las primeras intuiciones sensoriales hasta las creaciones intelectuales más laboriosas y a las percepciones más densas”⁸⁷.

No se puede decir que Santo Tomás se oponga radicalmente al método dialéctico, pero no es algo que use explícitamente en sus exposiciones. El método dialéctico ha tenido un uso mucho más abundante en el romanticismo

⁸⁶ Fabro, *Introducción al problema del hombre*, I, III, 3, 82.

⁸⁷ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, II, VII, 4, 368-369.

alemán. Fabro afirma que el ‘desarrollo dialéctico del conocimiento’ es un hecho. En este punto nosotros queremos mostrar nuestro desacuerdo sobre la dialéctica como forma en la que el conocimiento se ejerce, aunque admitimos el uso del pensamiento dialéctico de una forma limitada porque nunca puede superar la barrera del pensamiento reflexivo.

Nos parece que el planteamiento operativo de Fabro para la teoría del conocimiento es insuficiente, y nos remitimos al análisis que ya propusimos para Santo Tomás para una mayor profundización. Vemos que Fabro usa de forma más elástica las operaciones sensibles y las intelectuales, incluyendo la operación de la percepción, porque la filosofía se ha desarrollado más en direcciones muy diversas a las que planteó Santo Tomás. Querer dar razón de todos los nuevos aspectos desde Santo Tomás obliga a Fabro a añadir más funciones a sus operaciones y a modificarlas respecto de lo que Santo Tomás propuso. En cualquier caso, pienso que la propuesta de Fabro está bastante alejada de la teoría cognoscitiva de Polo, quien más que partir desde Santo Tomás, por ejemplo no habla de dos tipos de abstracción, intenta explicar cada operación cognoscitiva por el alcance temático de dicha operación, lo que hace más fácil distinguirlas entre sí.

2.3.2 Los grados del conocimiento

Una cuestión aneja a las operaciones cognoscitivas es la teoría de los grados de abstracción que se deducen casi directamente de los actos cognoscitivos que propone Santo Tomás:

“Intentemos recoger las líneas maestras de esta compleja gnoseología. Todo conocimiento riguroso se cumple en la aprehensión de una esencia o bien en la abstracción de lo inteligible a partir de lo sensible concreto: los grados de certeza e inteligibilidad del objeto son los grados de abstracción de la materia que es raíz de contingencia en el orden existencial y de limitación en el esencial. En este punto la concepción tomista no es distante de la husserliana. La percepción, que está enteramente volcada hacia lo concreto existente, es la primera forma de conocimiento, pero no es ciencia; es concreción impregnada de la contingencia en la que la materia deja a los entes. La física, o ciencia experimental, señala el primer esfuerzo de liberación de esta esclavitud, en cuanto se deja «entre paréntesis» la existencia que pertenece a los individuos. La liberación se ha establecido más decididamente en la física moderna con la aplicación de la

matemática al método físico: aplicación que quizá había sido formulada por el mismo Doctor Angélico”⁸⁸.

Fabro propone en continuidad con Santo Tomás y en confrontación (que no rechazo) de la fenomenología de Husserl, que el conocimiento se da en varios niveles según sea el tipo de abstracción que, a su vez, dan lugar a diversos grados de certeza o de inteligibilidad. Fabro distingue en este texto la percepción, operación antes estudiada, y la abstracción en su primer nivel. La percepción es el conocimiento de lo contingente y, por tanto, no produce ciencia. La abstracción, sin embargo, se va liberando de lo existente contingente y permite el conocimiento científico al ir captando lo que es esencial en las realidades. Fabro destaca el papel de las matemáticas en esta ciencia que implica un mayor grado de abstracción, lo cual ya estaba probablemente en Santo Tomás. Los grados de abstracción es una teoría que propone un cierto nivel de conocimiento a cada operación (tipo de abstracción) que también permite alcanzar un determinado sector de la realidad. Hay un texto en el que Fabro expone esta teoría con mucha nitidez:

“El conocimiento físico constituye el **PRIMER GRADO** de abstracción. En él se prescinde solamente de las características individuales; se retienen las cualidades sensibles y las modificaciones naturales (alteración, aumento y disminución, generación y corrupción) las cuales caracterizan la esencia de las cosas materiales.

Un grado superior de abstracción y un plano más estable de conocimiento viene dado en la matemática, la cual considera la naturaleza sensible más allá de la sensibilidad de sus atributos, fijándose en la cantidad pura, como objeto del cálculo y de propiedades espaciales inteligibles. Puesto que la cantidad es siempre un atributo de la corporeidad, la objetivación de la matemática precisa de una referencia fenoménica, pero no en los datos de percepción, que ofrece siempre cantidades cualificadas, sino en las construcciones y representaciones puras de la fantasía. (...).

Una es por tanto la forma de inteligibilidad de la cantidad natural y otra la de la matemática: en matemática, la línea recta y el plano tocan la esfera sólo en un punto; lo que no sucede en física porque en la naturaleza no se dan puntos, líneas y superficies, sino cuerpos tridimensionales los cuales se tocan según superficies continuas limitantes. (...).

⁸⁸ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, Conclusión, 1, 585.

El TERCER y último grado de elevación intelectual es el conocimiento de aquellas cosas que no dependen de la materia en modo alguno, ni en cuanto al ser, ni en cuanto a la consideración. El conocimiento de tales cosas elevadísimas, como son las divinas, no puede referirse a los datos de los sentidos o de la imaginación; la experiencia sensible no nos puede garantizar más que el punto de partida”⁸⁹.

La teoría de los grados de abstracción afirma que hay tres niveles del conocimiento que captan diferentes aspectos de la realidad. Estos tres grados se adecúan perfectamente a las tres operaciones cognoscitivas de Santo Tomás, que ya hemos visto que son la abstracción formal, la abstracción total y el juicio como operación metafísica. El primer grado de abstracción prescinde de lo individual, y se queda con las cualidades sensibles y con las alteraciones naturales. En este primer grado se criban los aspectos individuales más variables y se recogen aquellas características sensibles más estables que están en la ciencia de la física. El segundo grado de abstracción da un paso más y filtra también las cualidades sensibles alcanzando la cantidad pura propia de las matemáticas. Esta ciencia tiene una dependencia de lo sensible, pero se puede ejercer al margen de lo sensible, es decir tiene su comienzo en los fenómenos, pero no en su proseguir. El tercer grado de abstracción es por el que se conocen las realidades más excelsas, la divinidad, y también el ser. En este tercer grado, el intelecto prescinde también de toda cualidad sensible salvo en su origen, es decir, solo como punto de partida. Fabro detecta que los grados de abstracción se dan en una progresiva liberación de la imagen: “Tenemos por tanto que los grados de abstracción corresponden a las etapas de una liberación progresiva de lo inteligible desde la imagen, o mejor desde las *condiciones* de la imagen, en las que se refleja intencionalmente la contingencia de la materia. De este modo por un fenómeno curioso de convergencia espiritual tenemos que cuanto más nos alejamos de las condiciones inmediatas del dato, tanto más apresamos la realidad en sus contenidos más consistentes y profundos y la hacemos presente”⁹⁰. Los grados de abstracción implican un alejamiento de la imagen que es el punto de partida de todo conocimiento. Para Fabro, se da un conocimiento más profundo de la realidad en la medida que se toma un mayor distanciamiento de la imagen (lo sensible).

⁸⁹ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, Conclusión, 1, 582-583.

⁹⁰ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, Conclusión, 1, 585-586.

Un punto delicado en esta teoría es que propone unos grados de abstracción que parecen consecutivos, uno detrás de otro con una continuidad. Sin embargo, no está claro cuál es la continuidad de la abstracción matemática entre la abstracción física y la metafísica como se ve en este texto.

“Ante todo, si abstracción es penetración y unificación de contenidos, la física y la metafísica, que se desarrollan según grados diversos de abstracción, abarcan síntesis de contenidos de diversa densidad: en consecuencia los complejos fenoménicos que caen bajo ellas han de diferir en el *modo* de presentarse. El botánico que tiene que clasificar y definir las plantas, y el biólogo las distintas formas de la vida orgánica, precisan de determinaciones fenoménicas extensas y cuidadosas porque el científico ha de alcanzar la esencia particular, la «Species specialissima». Ello obliga al físico a considerar únicamente la esencia, dejando fuera el modo de ser; aún más, el científico no abarca más que un aspecto de la misma esencia y hoy la especialización crea continuamente nuevas exigencias y limitaciones. (...).

Sin embargo la metafísica ha de considerar la esencia en su totalidad y en cuanto es una «capacidad de ser». Mientras la física se extiende en torno a las manifestaciones fenoménicas, la metafísica tiende a fijar el núcleo de ser que es razón y fundamento último de todo el complejo fenoménico”⁹¹.

En este texto se ve claramente el paso ‘lógico’ entre lo físico y lo metafísico pues en la física se conoce la esencia de los particulares, frente a la metafísica que conoce el ser al margen de la esencia. Sin embargo, la abstracción matemática fue presentada anteriormente como un grado superior a la abstracción física y, por ello, más próxima a la metafísica. También queremos señalar que Fabro entiende el conocimiento de las esencias particulares según las especies especialísimas, es decir, según los objetos generales. Vemos que Fabro, en lo que depende de Santo Tomás, incurre en un uso de la generalización.

Por último, añadir que Fabro incluye en el tercer grado de abstracción dos ciencias más: “Al tercer grado de abstracción pertenecen, junto con la metafísica de la que dependen, la lógica y la moral. La lógica realiza la forma más pura de conocimiento puesto que permanece encerrada en el campo de lo ideal: se ocupa de hecho de las relaciones que tienen entre sí los contenidos

⁹¹ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, Conclusión, 2, 587.

mentales y del modo de combinarlos para lograr en el pensamiento deductivo nuevos conocimientos”⁹². La inclusión de la lógica y de la moral en el tercer grado de abstracción también es fiel al pensar tomista. Desde nuestro punto de vista no es muy acertado porque pone la lógica al mismo nivel que la metafísica, además que lo une a la moral, con lo que se juntan tres realidades muy diversas. El problema de una teoría de tres grados es que tienes que encajar todas las ciencias dentro de esos tres grados. No puede extrañar que la compatibilidad de las ciencias y de los grados de abstracción presente muchas dificultades. De hecho, el problema más gordo residiría en la actualidad con la aparición de tanta multitud de ciencias, las cuales tendrían que ser incluidas en los diferentes grados para poder mantener su cientificidad.

La teoría de los grados de abstracción tiene una virtud que es la de su claridad. Pienso, sin embargo, que esta claridad proviene del uso de la generalización en las operaciones cognoscitivas tomistas, tratando de alargar su alcance para explicar nuevos problemas surgidos en la modernidad. Desde nuestro punto de vista, los grados de abstracción son una clasificación que, como tal, es insuficiente para captar la riqueza de las diferentes operaciones cognoscitivas.

2.3.3 La intencionalidad

La intencionalidad es otra cuestión a la que hemos dedicado bastantes páginas, sobre todo porque a partir de la modernidad ha sido mayormente rechazada. Ahora analizamos esta noción en Fabro, un pensador que por su continuidad con el pensamiento tomista sí que acepta la intencionalidad, noción que se da en el paso de lo sensible a lo intelectual:

“Está bien que los sensibles, en cuanto son estímulos corpóreos, puedan actuar sobre los órganos del sentido, igualmente corpóreos, y que los órganos, así movidos, hagan llegar la impresión hasta el alma; ¿pero cómo es que los estímulos de naturaleza corpórea llegan, permaneciendo tales, a mover a la facultad y al alma en el actualizarse formal que es el conocimiento, emergencia pura sobre los procesos materiales? He aquí la cuestión, la cual, cuando se plantea así parece todo lo contrario de ociosa.

Sto. Tomás rechazó expresamente el recurso a un sentido agente y buscó por su cuenta una solución que fuese coherente con el sistema de

⁹² Fabro, *Percepción y Pensamiento*, Conclusión, 2, 586.

las causas naturales, llevando así el problema gnoseológico al campo metafísico de la subordinación de los seres”⁹³.

La cuestión, una vez más, es cómo se pasa de lo físico a lo intelectual. Fabro añade que Santo Tomás excluyó al intelecto agente como solución de este problema como dando a entender que Santo Tomás buscaba la respuesta en las causas de orden inferior. Bien, pues la solución para Fabro es la intencionalidad:

“Una es pues la causalidad material, otra la intencional que tiene lugar en el conocimiento.

Es una cualidad especial que no compete al cuerpo, en cuanto cuerpo, y se encuentra también en el medio ambiente (*medium*) a través del cual se transmite el estímulo, de modo sin embargo también transitorio -*fluens*- y destinado a producir en el cognoscente, una vez realizada la asimilación, una *intentio quiescens*, o sea una cualidad que dice una referencia trascendental, que la especie cognoscitiva, y por ella la facultad y el alma, poseen con relación al objeto hecho presente en la especie”⁹⁴.

La intencionalidad viene a ser una cualidad algo física, pues está fluyendo en el ambiente aunque no es cuerpo, y que una vez asimilada por el conocimiento tiene una referencia trascendental respecto del objeto conocido. Aunque nosotros no decimos que la intención incluya cualidades físicas, sin embargo, es seguro que las informaciones de los cuerpos deben transmitirse de algún modo hasta los sentidos que los captan. Fabro habla entonces de una referencia trascendental, es decir un referir que supera la individualidad del propio sujeto hasta alcanzar el cuerpo conocido, visión de la intencionalidad que es próxima a la que nosotros proponemos. Pero en Fabro hay más elementos asociados a la intencionalidad:

“Sto. Tomás mantiene firme en todas sus obras la distinción entre los contenidos sensoriales de «*forma*» e «*intentio*»; sobre ella se basa nuestra distinción de las dos organizaciones, primaria y secundaria.

Decimos que *forma* es el contenido ontológicamente *neutro* de los objetos, tal como es dado por las cualidades exteriores (los «sensibles per

⁹³ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, I, I, 3, 67-68.

⁹⁴ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, I, I, 3, 69.

se»); *intentio* es un contenido de valor real que se funda en la naturaleza del objeto e interesa la naturaleza del sujeto: (...)”⁹⁵.

Según Santo Tomás, se puede distinguir entre la forma y la intención. La forma son las cualidades exteriores sensibles y la intención es un contenido real que interesa al sujeto. Para nosotros, esta distinción no es del todo correcta en su terminología porque lo que se distingue realmente de la intención no es tanto la forma sino la imagen. Eso sí, decimos con Fabro que esa imagen contiene las cualidades formales de la realidad, pero no distinguimos la intención de la forma como vuelve a repetir en este otro texto: “La «*intentio*» en general significa el modo de ser que tienen los objetos en cuanto son conocidos, y bajo este aspecto también la «*forma*» pertenece al orden intencional: más aún, se dice «*intencional*» también el modo de ser que tiene el sensible en el medioambiente, como se ha dicho. La «*intentio*» en sentido gnoseológico riguroso dice relación al *significado* concreto que tienen los objetos para el animal y para el hombre, y entonces se refiere estrictamente sólo a los contenidos de la *cogitativa* o *distinctiva* (y estimativa) y de la memoria, o sea del cuarto y quinto orden”⁹⁶. Podemos decir que la forma, nosotros diríamos la imagen, está en el orden intencional. Luego, de un modo más genérico, se puede decir que lo intencional también reside en lo físico. Para nosotros, la intencionalidad es algo mental que llega a lo físico en la imagen que le proporcionan los sentidos. Respecto de lo físico hablamos de transparencia por medio de la luz, aire, etc., que ponen a los cuerpos en contacto con nuestros sentidos. Fabro luego afirma que, en sentido riguroso, la intencionalidad solo reside en la cogitativa o estimativa. Nosotros preferimos decir que reside fundamentalmente en la imaginación donde confluyen todos los sentidos externos y también los internos. De hecho, cabe la intencionalidad en todos los sentidos como es evidente cuando los ejercemos por separado. Lo que es más difícil de afirmar es si la intencionalidad nace desde la imaginación, Fabro diría la cogitativa, o puede surgir desde cualquier sentido. Nuestra opinión es que la intencionalidad se ejerce desde la imaginación, aunque cuando utilizamos los sentidos exteriores la imaginación no añade nada a los sensibles. En cualquier caso, queremos resaltar que Fabro está continuamente tratando de observar el paso de lo sensible a lo intelectual, llegando a detectar con claridad el límite entre ambos. “La

⁹⁵ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, I, IV, 1, 196.

⁹⁶ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, I, IV, 1, 198.

aprehensión de lo inteligible marca un *paso al límite* con respecto al conocimiento sensorial, cualquiera que sea éste: supone aquélla por tanto la intervención activa de un principio adecuado a la condición de inmaterialidad e inteligibilidad del objeto. Esta «producción de lo inteligible es llamada con mayor exactitud por Aristóteles «*abstracción*», de lo inteligible a partir de lo sensible y de lo universal a partir de lo singular”⁹⁷. Fabro detecta un límite, en este caso de lo sensible a lo intelectual, porque por mucho que se estire la sensibilidad nunca llega al nivel intelectual que sitúa en la abstracción.

Otra noción relacionada con la intencionalidad es la de especie: “Hemos alcanzado así el equilibrio histórico de la cuestión: la especie tomista no es una forma física errante (Demócrito), ni subjetiva (Descartes), sino una forma *objetiva intencional*, poseída por el sujeto en dependencia del objeto”⁹⁸. La especie tomista, a diferencia de la de Demócrito y de la de Descartes, es una forma objetiva intencional. Las especies son los elementos más específicos del conocimiento. “*Grosso modo* se puede decir que las especies expresas son los así llamados fantasmas de los sentidos internos, las «representaciones» de la psicología moderna; las especies impresas son las modificaciones objetivo-subjetivas que cada sentido particular padece, en cuanto es tal sentido, por influjo de los estímulos externos: aquello por lo que se actualiza en acto primero respecto al sensible «per se»”⁹⁹. En principio, las especies impresas son los sensibles que reciben los sentidos por las impresiones que padecen, y las especies expresas son las imágenes de los sentidos internos.

“El objeto, presentado en la especie expresa, es un contenido noético llevado al último grado de elaboración: la referencia de tal contenido tendrá como término, entonces, los contenidos que lo han condicionado en su surgir y establecerse que son aquellos fragmentarios e intermitentes, ofrecidos por las especies impresas. (...). Concluimos entonces: es verdad que el entendimiento como tal está separado de la realidad concreta y contempla lo universal, pero por el hecho de que sus contenidos y sus funciones se continúan naturalmente con los contenidos y las funciones de experiencia, no es menos verdad que el entendimiento permanece en

⁹⁷ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, II, VI, 1, 304.

⁹⁸ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, III, IX, 2, 457.

⁹⁹ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, III, IX, 3, 468.

conexión, y en cierto modo contempla y tiene presente a lo real mismo concreto, presente en los contenidos sensoriales”¹⁰⁰.

La especie expresa tiene un contenido elaborado por especies impresas, a través de la cual el entendimiento contempla lo universal, pero no solo ello sino también lo concreto. Esta distinción de ambas especies es más desarrollada en este otro texto:

“La admisión de la doble función de semejanza en tanto puede fundamentar plenamente la mediación objetiva, en cuanto se admite que la asimilación cognoscitiva se desarrolla en dos momentos realmente distintos, incluso respecto a la especie: el momento de la «presentación» del objeto en el que el espíritu se encuentra como recipiente, como materia que se actualiza en la forma, y el momento de «contemplación» del objeto, en que el sujeto «expresa» explícitamente a sí mismo el contenido del objeto y se actualiza en él: los dos momentos, puesto que pertenecen ya ambos a la vida del espíritu, tienen que terminar dentro del sujeto. Por tanto hay que admitir que ellos dan origen a especies intencionales distintas aunque intrínsecamente subordinadas. La una es el término del influjo que el sujeto padece por parte del objeto y se llama «especie impresa»; la otra es el término de la contemplación, o bien de la penetración o toma de posesión que el alma hace del contenido ofrecido por la especie impresa, y se llama «especie expresa».

(...).

Hay por tanto especies sensibles y especies inteligibles.

La distinción de especie impresa y especie expresa en la vida intelectual es aceptada por los tomistas sin discusión. La una es el intermediario objetivo por el que es posible ponerse en contacto con el objeto; mientras la segunda es el intermediario que es también término, subjetivo se entiende, del contacto que ha tenido lugar. De aquí surge la consecuencia de que la especie impresa se agota enteramente en la «presentación» del objeto, es decir en la intencionalidad; mientras la especie expresa o *verbum* conserva a la vez la función intencional y ella misma es a la vez *objectum quod* de la contemplación intelectual. Por eso se llama «intentio intellecta», y es esta concepción la que ha ofrecido la más fuerte y potente

¹⁰⁰ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, III, IX, 3, 467.

analogía para penetrar en cierto modo el más alto misterio de la fe cristiana, las procesiones trinitarias”¹⁰¹.

Aquí se habla de momentos, uno primero de presentación del objeto que se da en la especie impresa, y un segundo momento contemplativo de la especie presentada que es la especie expresa. Este segundo momento sería el subjetivo dentro del conocimiento, o lo más propiamente inmanente. Luego Fabro habla de las especies sensibles y las especies inteligibles que solo parecen designar las especies impresa y expresas con otros nombres, donde se marca mejor su naturaleza. En el último párrafo, Fabro insiste en estas nociones diciendo que la especie impresa se agota en su intencionalidad, mientras que la especie expresa es a la vez intención y objeto a través del cual se realiza la contemplación. Esto lo corona añadiendo que permite la comprensión más alta de las procesiones trinitarias. Aquí nos parece que Fabro, con este desdoblamiento, complica la cuestión de la intencionalidad que ahora se juega en un doble plano con la inclusión de otro elemento, el de ser objeto. Por nuestra parte, pienso que es admisible esta doble intencionalidad, pero se debiera explicar mejor la diferencia entre ambas porque no pueden estar al mismo nivel.

Con respecto a las especies, resaltamos que Fabro rechaza explícitamente que solo haya de una única especie:

“Muchos tomistas sostienen que la objetividad perfecta y absoluta se realiza en la sensación y recurren, para explicar la relación entre el sensible y lo sentido, al principio: «*actio est in passo, unum est esse passionis et actionis*», al que añaden el de la semejanza perfecta que corre entre el efecto y la causa unívoca. La cualidad sensible del objeto real, influyendo activamente en el sentido, produce en él una cualidad, «la especie impresa», perfectamente semejante a sí; el sentido, así determinado, pasa al acto del conocer, es decir del sentir y su conocimiento termina en la cualidad real del objeto directamente sin necesidad alguna de «especie expresa». Es la cualidad real misma la que termina inmediatamente el acto del sentir y su existencia de sensible sentido no es realmente distinta de la existencia de *sensible real*: su existencia de *sensible sentido* no añade a su existencia real, que es verdaderamente la sola y única existencia, más que una relación de razón al sentido en acto de sentir.

¹⁰¹ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, III, IX, 3, 465.

Según esta manera de ver, el ser accidental real de la cualidad objetiva está realmente incluido en el seno del objeto formal actualmente sentido, incluso si el sentido no logra discernir por sí solo este existir”¹⁰².

La tesis de una sola especie, la impresa, que es la más obvia y que se da en los sentidos causados por los cuerpos físicos, simplificaría la cuestión de las especies al no tener que hacer referencia a una segunda especie, la expresa. Para Fabro, esta solución omitiría la parte subjetiva del conocimiento, la contemplación y, por tanto, es excesivamente simple. Por nuestra parte, preferimos no utilizar el término especie para la intencionalidad por estar en desuso en la modernidad y dando lugar más a equívocos que a una ayuda. ¿Se puede distinguir dos especies? Pienso que sí, la primera es la que tiene lugar en los sentidos, la especie impresa, y la segunda sería la que es elevada al nivel de la contemplación por el intelecto agente, es decir la especie expresa. Esto está muy próximo a lo que dice Fabro, salvo que él dice que la especie expresa está en el nivel del sentido interno y nosotros lo proponemos ya elevado por el intelecto agente. En cualquier caso, me parece una formulación que prefiero evitar ya que fácilmente cae en la confusión.

Otra cuestión que también está presente en Fabro respecto a la intencionalidad es la semejanza. Hay algún texto que rechaza la semejanza como un modo cognoscitivo: “El principio de que lo semejante se conoce por lo semejante excluye todo proceso de asimilación cognoscitiva: el conocer sería siempre una copia fotográfica de la realidad y no queda lugar alguno para el error. Así todo se reduce a «aparecer», tanto el sentir como el entender. Sin embargo Aristóteles distingue el aparecer, o sea la fantasía, tanto del sentir como del entender, y lo considera como un proceso intermedio entre los dos”¹⁰³. La crítica de la semejanza se apoya en que el conocimiento se reduciría a una simple ‘copia fotográfica’. Este razonamiento siempre ha tenido gran peso porque es claro que las máquinas fotográficas no piensan por mucho que reproduzcan con una gran exactitud. La semejanza fotográfica no implica la intencionalidad, pero la semejanza no es tan fácil de eliminar porque al final hay que reconocer un parecido entre lo que hay en nuestros sentidos y la realidad exterior; de otro modo, conoceríamos cosas distintas a las reales.

¹⁰² Fabro, *Percepción y Pensamiento*, III, IX, 3, 468-469.

¹⁰³ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, I, III, 4, 182.

“Este pasar a tener presente en sí el objeto después que no se lo tenía y mientras el objeto en su ser físico continúa siendo lo que era, supone que el sujeto tiene en sí no el objeto como tal, sino una *semejanza* del mismo y es esta semejanza la que se dice especie cognoscitiva o intencional. En la cual se ha de distinguir por tanto una doble función de semejanza, objetiva y subjetiva; en cuanto lleva en sí intencionalmente los mismos contenidos que constituyen físicamente el objeto, la especie es semejante al objeto; en cuanto los caracteres del objeto vienen a transcribirse vitalmente y a injertarse en la vida del sujeto, la especie es semejante (en naturaleza) al sujeto. Y aquí está la solución que la fenomenología formula respecto al problema crítico”¹⁰⁴.

Ahora la semejanza es admitida y con una doble función: una de carácter objetiva que refleja la realidad externa, y otra subjetiva por la que lo conocido es asimilado por el sujeto. La primera semejanza es un parecido físico (con la cosa), y la segunda semejanza es un parecido intelectual (con el sujeto). Fabro termina afirmando que esta doble especie resuelve fenomenológicamente el problema crítico del conocimiento porque el análisis del conocimiento lo realiza a un nivel puramente de lo presente. Es cierto que el conocimiento entendido como semejanza permite una explicación con apenas reflexión teórica.

Para Fabro, la semejanza llega a ser también el modo divino de conocer la realidad:

“No hay más que dos modos según los cuales el cognoscente puede tener en sí la semejanza del objeto: a) *por identidad*-cuando su entidad es suficiente para representar inmediatamente el objeto- y esto se puede decir sólo de Dios respecto al conocimiento de sí; b) en los otros casos la presencia del objeto en el sujeto debe ser por *información*. Y la información puede ser doble: una *inmediata*, como acontece con la esencia divina respecto a la intuición que tienen los que poseen la visión beatífica; la otra *mediata*, en cuanto el objeto se hace presente, no realmente, o con la forma física, sino con una semejanza de sí. Esta semejanza es la *especie intencional*, forma vicaria, especie impresa, es decir primer principio determinativo del conocer”¹⁰⁵.

Vemos que la semejanza es también el modo de conocer divino. Pero dejando de lado el conocimiento por identidad y el de información inmediata

¹⁰⁴ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, III, IX, 3, 464.

¹⁰⁵ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, III, IX, 2, 458.

que se dan en Dios, en el hombre el conocimiento por semejanza es mediato, mediado por la especie intencional, diciendo que no se conoce el objeto físico como tal, sino con algo que es semejante a ese objeto, cosa que me parece muy evidente. Fabro acaba afirmando que ‘la semejanza es la especie intencional’. Hemos pasado de un rechazo de la semejanza en el conocimiento a una equiparación neta. Esta semejanza también se da incluso en el amor:

“La semejanza, de la que se habla, es una semejanza *participada* de la imagen y de la idea. Toda la semejanza que se puede encontrar en la tendencia afectiva está por tanto contenida sobre todo en la idea: este principio es insuperable.

Sin embargo una es la forma de semejanza propia del conocimiento, otra la del amor: la primera es estática, según el movimiento que las cosas realizan hacia el alma para permanecer en ella; la segunda es por el contrario totalmente dinámica, según el movimiento que el alma realiza hacia las cosas. En la primera las cosas entran en el alma y permanecen en ella, según el modo de ser del alma misma; en la segunda es el alma la que se mueve, la que se siente inclinada hacia las cosas para unirse a las mismas según su ser físico: el amante se vuelve a los objetos, no en abstracto sino en su tangible concreción”¹⁰⁶.

Según Fabro, cabe entender dos tipos de semejanza, una la del conocimiento y otra la del amor. La semejanza del conocimiento es estática, un parecerse a lo que remite, mientras que la semejanza del amor es dinámica, es un movimiento que tira hacia el objeto amado. La semejanza es de nuevo aprovechada con un fin diferente al del conocimiento. Esto es por la asimilación de la especie intencional a la semejanza. Para nosotros, el papel de la semejanza en la intencionalidad cognoscitiva es un abuso porque la semejanza solo la ponemos en la intencionalidad de la generalización, no del pensamiento en general. Nosotros afirmamos que la intencionalidad también cambia dependiendo de cada operación cognoscitiva.

Por otra parte, Fabro, que tiene un interés muy alto por la realidad, ve que el conocimiento afectivo refuerza el carácter real de lo conocido intencionalmente. “En una concepción realista de la inteligencia no parece pues totalmente excluido un conocimiento afectivo que sea un nuevo contacto con la realidad, y se tenga así una nueva forma de intencionalidad, aunque de valor

¹⁰⁶ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, III, IX, 5, 487.

secundario, que suponga como fundamento la intencionalidad cognoscitiva”¹⁰⁷. Fabro propone una especie de intencionalidad secundaria que es la afectiva y que fundamenta la intencionalidad cognoscitiva. Esto, psicológicamente, es una experiencia común, el juzgar como más reales todas aquellas cosas por las que sentimos una inclinación o que nos atraen. Este refuerzo puede ser entendido como un fundamento de la intencionalidad cognoscitiva, pero no se puede olvidar que la afectividad se da en un plano diferente al cognoscitivo. El fundamento del conocimiento intencional hay que buscarlo más en la realidad que en los afectos.

Por último, Fabro señala que en los conceptos hay una zona clara y otra oscura: “Nuestra mente tiene en todos sus conceptos una zona clara y una zona oscura: es clara aquélla que proviene de la emergencia del contenido inteligible, oscura aquélla donde lo inteligible se refiere a lo sensible. La oscuridad es inevitable por el hecho de que lo inteligible y lo sensible son siempre irreducibles y si en nosotros el uno exige ser sustentado por el otro, ello implica para el contenido superior una degradación o debilitación de inteligibilidad”¹⁰⁸. La oscuridad es algo inevitable para Fabro por la heterogeneidad entre lo sensible y lo inteligible. Para nosotros es un signo de que Fabro no ha ejercido el hábito abstractivo que ilumina sin oscuridad la intencionalidad cognoscitiva. Solo cabe hablar de oscuridad en este campo porque hay una cierta pretensión de mezcla de lo intencional y lo sensible, algo que en este último texto se niega. En nuestro caso, la intencional no se mezcla con la imagen, y al ser (la intencionalidad) iluminada, se despegas (de la imagen) y puede ser conocida con claridad.

De manera global, es indudable que Fabro apuesta positivamente por la intencionalidad cognoscitiva, aunque luego no acabamos de aceptar todas sus propuestas, especialmente la de la semejanza, y el tema queda un tanto oscurecido por la doctrina de las especies intencionales, o de la distinción de forma y de intención que, por ser cuestiones no tratadas actualmente, conducen fácilmente a la confusión. Personalmente, prefiero evitar esa terminología para explicar la intencionalidad con la descripción de remitencia a la imagen, que por el momento me parece su mejor definición.

¹⁰⁷ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, III, IX, 5, 488.

¹⁰⁸ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, III, X, 2, 515.

2.3.4 El conocimiento de lo singular y del universal

La cuestión del singular y del universal es clásica en la filosofía medieval, dando lugar a la llamada cuestión de los universales en Escoto y Ockham. Este tema queda en un segundo lugar en la modernidad al plantear el problema del conocimiento desde una instancia distinta: la búsqueda de la certeza. En Fabro esta cuestión está presente y ausente. Cuando Fabro dialoga con la modernidad este punto no aparece, el cual es retomado en cuanto investiga desde la filosofía medieval o antigua. En este apartado queremos mostrar el peso que tiene este aspecto en la filosofía de Fabro, sobre todo porque la comprensión del pensamiento como universal tiende a equipararlo (el pensamiento) con la generalización.

Comenzamos con la postura de Aristóteles sobre el conocimiento: “Según Aristóteles lo universal no puede existir en sí, como tal, sino que sigue a una operación de la mente que lo abstrae de los objetos sensibles, presentes en la experiencia. De aquí proviene el que el conocimiento sensible no sea un puro estímulo para el conocimiento, sino que constituye un *status in quo* de la misma objetivación, en cuanto que es sólo por mediación suya por lo que el objeto puede llegar a nuestra mente que inicialmente no lo poseía”¹⁰⁹. Fabro afirma respecto de Aristóteles que la mente abstrae los universales a partir de los objetos sensibles. Hasta aquí podríamos decir que es, de alguna manera, una descripción de la generalización, y que por tanto el lugar propio de los universales es el intelecto como Fabro también afirma. El problema surge cuando empezamos a considerar la materia de las realidades físicas: “Ahora bien, mientras la materia prima limita las formas y las somete a una existencia individual, el entendimiento, por el contrario, entiende la naturaleza de las cosas en su *universalidad*, sin los límites de tiempo y de espacio que tienen en la existencia. Con lo cual, dicho sea de paso, el modo de ser de las «formas inteligibles» en el intelecto no puede ser material o al modo de materia... *sed per oppositam quamdam rationem*, como concluye maravillosamente el Angélico”¹¹⁰. La materia es el lugar físico de las formas, lo que hace de esta forma un individuo y lo que se opone radicalmente al conocimiento, el cual, al contrario, capta la universalidad de la realidad sin las limitaciones de la existencia individual. Es esta oposición la que impide, de primeras, que los singulares puedan ser

¹⁰⁹ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, I, V, 3, 271.

¹¹⁰ Fabro, *Introducción al problema del hombre*, IV, III, 1, 255-256.

conocidos por el entendimiento. Fabro, sin embargo, nota que Santo Tomás tiene una solución del conocimiento un poco más particular: “Verdaderamente el Angélico es más sutil: el ser «in universali» es apresado solamente por el entendimiento, el ser «in particulari» en la concreción individual, o sea los predicamentos en su realización de hecho, por la cogitativa en cuanto es un sentido (=conoce lo individual) que participa del entendimiento (=conoce la razón -concreta- del universal). (Cfr.: S. Thomas, *In IV Sent.*, Dist. 49, q. II, a. 2)”¹¹¹. La oposición del conocimiento de lo singular y universal queda tamizada por Santo Tomás al establecer el conocimiento de la singularidad en la cogitativa. La deficiencia del entendimiento es reparada por la cogitativa quien sí puede atender a lo singular físico. La cogitativa, por su parte, tiene una participación del entendimiento, lo que abre la puerta al conocimiento del singular por la mente. Esta dificultad está presente en el siguiente texto en el que Fabro conecta a Santo Tomás con Aristóteles: “Ante todo se puede decir que el Doctor Angélico está de acuerdo con el Filósofo en atribuir propiamente al sentido el conocimiento de lo singular concreto y al entendimiento el de lo universal abstracto: «*Sed contra est quod dicit Philosophus, quod universale secundum rationem est notum, singulare autem secundum sensum*» (I^a, q. 86, a. 1). Sin embargo el problema es si también el entendimiento puede tener algún comercio con lo real contingente y diverso de la experiencia; problema que, al menos en un cierto momento, le fue presente al mismo Aristóteles”¹¹². Aquí Fabro reconoce abiertamente la postura clásica del conocimiento del singular por los sentidos y del universal por el entendimiento, tanto por Aristóteles como por Santo Tomás que le sigue muy de cerca. Sin embargo, Fabro no se detiene en esta afirmación y sigue indagando la posible conexión del entendimiento con lo singular, cuestión que ya se planteó el propio Aristóteles. Fabro, en este punto, propone una interesante sugerencia de Filopón: “Filopón añade por su cuenta la observación de que si el entendimiento no conociese lo singular, no podría corregir las ilusiones de los sentidos, como la del remo inmerso parcialmente en el agua que parece quebrado o la del sol que parece más pequeño que la tierra (25-29). En tanto puede el entendimiento juzgar sobre la diferencia de las cosas en concreto, concluye justamente Filopón, en cuanto las conoce tal como son en la condición de hecho. Es por esta razón gnoseológica por lo

¹¹¹ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, I, IV, 4, 236, Nota 56.

¹¹² Fabro, *Percepción y Pensamiento*, II, VI, 2, 305.

que me parece esencial a la causa del realismo el admitir un conocimiento inmediato de lo singular por parte del entendimiento”¹¹³. La capacidad de la mente para corregir las desviaciones de los singulares inclina a Fabro a afirmar el conocimiento del singular por el entendimiento. Un poco antes del texto citado, Fabro había esgrimido el razonamiento de que si el entendimiento es superior a los sentidos también debe conocer lo de estos, un argumento puesto en boca de Aristóteles¹¹⁴. Fabro va esbozando la solución del conocimiento del singular:

“Entonces lo concreto podría ser directamente conocido cuando la potencia cognoscitiva aprehendiese directamente en sí la razón propia de la singularidad de lo concreto y cómo se desarrolla ella en el interior de lo concreto; pero puesto que la materia, que es pura potencia, no ejerce fuera de sí irradiación inteligible alguna, un tal conocimiento de la materia, en sí, no es posible de otro modo que «a priori», en un medio cognoscitivo que sea ontológicamente anterior y en sí independiente de la realización física de lo concreto mismo. Un conocimiento de esta naturaleza es propio de Dios creador, según Sto. Tomás, y puede ser participado en modo finito a los espíritus, purificados de toda materia. Sin embargo el hombre, precisamente por la materia que forma parte de su esencia, no puede actualizar su entendimiento si no es «a posteriori» a través de una rigurosa dependencia de lo concreto ya realizado. Y como el principio de toda actualidad de lo concreto, y en consecuencia también de su difusión inteligible, es la forma, al entendimiento humano no puede llegar más que la similitud de la forma, por lo que el conocimiento humano se dice ser por «abstracción» de la materia y de las notas individuantes: (...)”¹¹⁵.

Lo propio del conocimiento es aprehender los principios del objeto conocido. En los singulares, la materia es opaca al conocimiento porque no contiene notas inteligibles como en cambio tiene la forma. Por ello, solo Dios, por su naturaleza creadora, tiene un conocimiento directo de todas las realidades. El hombre también puede conocer las realidades singulares, pero por su propia composición solo puede hacerlo por mediación, a través de la semejanza de una forma. Fabro se da cuenta de que la dificultad del conocimiento del

¹¹³ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, II, VI, 2, 307, nota 10.

¹¹⁴ Este argumento de la superioridad del pensamiento sobre los sentidos es el que dio Escoto, y luego Ockham, para aceptar el conocimiento del singular por el entendimiento.

¹¹⁵ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, II, VI, 2, 308.

singular no reside en el propio singular: “En su raíz última, para Aristóteles y Sto. Tomás, no es la singularidad como tal la que impide a lo concreto ser directamente inteligible, sino únicamente el hecho de que la individualidad en él está en función de la materia que es inaccesible al entendimiento humano”¹¹⁶. El problema del conocimiento del singular reside en la materialidad. Esta averiguación permite proseguir la investigación buscando comprender cómo el entendimiento puede alcanzar el singular. En esta línea, encuentra otro argumento que parece cerrar el conocimiento del singular incluso a los sentidos:

“El círculo del problema se ha cerrado un poco más. Verdaderamente, si queremos ser fieles a las exigencias formales de las nociones, no sólo el entendimiento no tiene una aprehensión directa de los individuos singulares, sino que ni siquiera se comprende cómo la pueda tener el sentido. El sentido se limita a la aprehensión de las cualidades exteriores, y no puede alcanzar la sustancia individual en su concreción, por lo que el problema está en situación de embarrancarse en un coto cerrado. Pero el Tomismo es Aristotelismo y no Platonismo. Para él lo que tiene valor primario es el orden *real*, en el cual el problema cambia completamente de aspecto. El género, en efecto, es un abstracto y como tal no subsiste, sino que se realiza solamente en la especie, puesto que solamente ésta expresa los modos reales de ser en la naturaleza. Y puesto que el ser en la naturaleza es intrínsecamente diverso, la «animalidad» y la «sensibilidad» se encuentran realizadas de forma diferente según el grado de ser y de las perfecciones de la especie que las poseen. Esta diferencia entre las distintas «animalidades» y «sensibilidades» en el plano de lo real -diferencia sobre todo ontológica y consecuentemente también funcional- aparece con plena evidencia en aquella facultad que es responsable de la vida del animal y a la que por tanto corresponde dirigir a todas las otras en el terreno incierto e insidioso de la experiencia. Esta facultad, que en el animal irracional se llama «aestimativa», en el hombre, por la vecindad que tiene con el entendimiento, asume una especial nobleza y es llamada, como sabemos, en la psicología averroísta-tomista «Cogitativa». Su función, como antes se ha dicho, es la de afirmar, por medio de razonamientos especiales, los contenidos característicos de la concreción material, y el primero entre todos, el de la sustancia individualizada y concreta.

¹¹⁶ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, II, VI, 2, 309.

Entonces decimos: si el entendimiento humano, como tal, no es aprehensivo de los singulares, tampoco lo es el sentido en cuanto sentido; lo es sin embargo la parte más noble de la sensibilidad humana, la «Cogitativa», que, por la unión y participación que tiene con y de la razón, puede aprehender lo singular tanto según la «intentio singularitatis», cuanto según la «intentio substantialitatis», y esto formalmente en cuanto es sensibilidad *humana*, y no en cuanto pura sensibilidad. Consecuentemente el hombre aprehende los singulares en su concretación real con la Cogitativa («*Intentiones individuales decem praedicamentorum*» según la eficaz expresión de Averroes). Pero puesto que la Cogitativa, como (y aún más, como más) total sensibilidad en acto, permanece presente al entendimiento, éste puede darse cuenta, en la reflexión, del contenido del fantasma de la Cogitativa, y «razonando» a partir de los signos individuales allí presentes, reunir por su cuenta alguna información sobre la existencia y naturaleza de lo concreto singular: de la «Socrateitas» existente «hic et nunc»¹¹⁷.

Fabro, advierte que el problema del conocimiento del singular tal como se propone habitualmente también afecta a los sentidos. Si la materia es inaccesible al entendimiento por su inmaterialidad, por la misma razón tampoco puede ser aprehendida por los sentidos. Fabro resuelve la dificultad acudiendo a Santo Tomás, quien dice que es la cogitativa (la estimativa en los animales) la facultad capaz de conocer la realidad tanto en su razón de singular como en su razón de sustancia. En este punto estoy en desacuerdo con Fabro. Admito que el problema del conocimiento del singular afecta tanto al entendimiento como a los sentidos. Pero si los sentidos externos no pueden, tampoco pueden los sentidos interiores. La pregunta aquí es ¿cómo salva la cogitativa la barrera de la opacidad de la materia? La cogitativa no tiene más recursos que los que le proporcionan el resto de los sentidos. Pienso que Fabro no llega hasta todo lo que da de sí la dificultad que él mismo se había planteado, y la supera con cierta superficialidad, dando por buena la solución tomista de la cogitativa.

Fabro también descubre otra nueva dificultad en esta cuestión que viene por el lado del entendimiento:

“La admisión de un conocimiento propio y distinto de lo singular por parte del entendimiento, si resuelve un duro problema, plantea otro no menos delicado para una exégesis tomista que se preocupe de la plena coherencia de los principios interesados en la cuestión. Admitido que el

¹¹⁷ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, II, VI, 2, 314-315.

entendimiento conozca verdaderamente, y en consecuencia por una cierta asimilación, lo singular, se debe admitir también que este acto suyo tiene un término mental, puesto que en la gnoseología tomista no se da asimilación intelectual alguna sin la producción de un «verbum» que sea para el alma la expresión interior del objeto conocido. ¿Pero es posible tener un «verbum» para lo singular material? Para un tomista la cuestión es todo lo contrario que evidente. El «verbum» es lo que hay de más inmaterial y perfecto en nuestra vida, y se comprende muy bien cómo puede formarse al final del conocimiento abstractivo, puesto que éste está preparado por una adecuada especie impresa, fruto de la abstracción desindividuante. (...). Pero ellos, por grave que pueda parecer la dificultad, no se han dado por vencidos y la han resuelto de una manera realmente ingeniosa. Admiten que el entendimiento llega a la formación de un «verbum» propio incluso de lo singular, pero se trata de un «verbum» formado de un modo especial y que a la vez posee una función representativa enteramente particular. Tal «verbum» sería formado por el entendimiento en dependencia respecto al fantasma, de manera que el contenido universal de la especie inteligible, en cuanto viene determinado por el contenido individual del fantasma, se puede dividir, digámoslo así, en otros tantos «verba» de segundo orden que corresponden a los singulares en los que se ve realizado. (...).

Según Sto. Tomás, repugna un concepto del individuo que sea causado por la misma cosa, siendo la primera intelección por abstracción a partir de las condiciones materiales: (...)»¹¹⁸.

La nueva dificultad reside en que el entendimiento, siempre que conoce, genera un verbo que es expresión del objeto conocido. Algunos tomistas admiten que es posible la generación de este verbo en conexión con la imagen de lo particular. Sería como un verbo, Fabro lo denomina de segundo orden, que uniría lo universal con los distintos singulares, es decir, una multiplicación de verbos en las que el universal se remite a los singulares. Santo Tomás, sin embargo, no está a favor de los conceptos individuales:

“Así, tratando del conocimiento que puede tener el alma separada, el Santo niega que pueda conocer los singulares materiales en las condiciones naturales en las que ella se encuentra: ella no trae consigo más que especies universales. Pero, si en esta vida lograrse formar conceptos

¹¹⁸ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, II, VI, 3, 322-323.

propios de los singulares, ¿los podría llevar consigo a la otra vida? El Angélico niega decididamente que el alma separada tenga estos conceptos de los singulares y afirma que no puede conocer los singulares más que por especies infusas como los ángeles: esta doctrina no atestigua ciertamente en favor de un «verbum» propio para los singulares materiales”¹¹⁹.

Santo Tomás solo acepta como propio del entendimiento las especies universales, y lo individual como tal no aporta este tipo de especies. Es más, Santo Tomás también niega que el alma, después de la muerte, pueda conocer los singulares, lo cual solo podrá ser hecho por una especial ayuda divina. Esto, reconoce Fabro, no está a favor de los verbos de los singulares materiales. Este posicionamiento de Santo Tomás, sin embargo, no arredra a Fabro quien acaba admitiendo la posibilidad de un verbo singular:

“con la admisión de un conocimiento propio y distinto de los singulares por parte del entendimiento, el cual puede por tanto conocer los singulares dos veces, primero de modo implícito, después de modo explícito, y es en el conocimiento explícito en el que (en todo caso) llega a la formación de un «verbum» propio de lo singular. Y se comprende cómo el entendimiento puede tener un conocimiento explícito de lo singular en la reflexión «in actu signato», porque ya en el conocimiento mismo de lo universal, por vía de la reflexión «in actu exercito» que lo acompaña, lo singular había pasado el umbral de la inteligencia y había entrado en su dominio”¹²⁰.

El conocimiento del singular es posible en un doble paso: primero son los sentidos los que abren la puerta del singular, especialmente por la cogitativa que se lo presenta al entendimiento, el cual lo conoce en su universalidad. Es en un segundo momento, cuando el entendimiento se puede volver hacia el singular desde su universalidad. Esta aprehensión del singular por el pensamiento es posible porque el singular ya se había puesto en el umbral del entendimiento, es decir ya había entrado, o estaba en límite, del ámbito de la mente. Por tanto, Fabro acepta el conocimiento del singular por parte del pensamiento a través de la mediación de la forma sensible que le proporcionan los sentidos. Entre los sentidos y el entendimiento hay una colaboración y una subordinación:

¹¹⁹ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, II, VI, 3, 324.

¹²⁰ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, II, VI, 3, 331.

“La doctrina tomista que admite «*Secundum vera philosophiae principia quae consideravit Aristoteles*» una unión sustancial natural entre alma y cuerpo, ha traído como consecuencia la admisión de una colaboración igualmente natural entre sentido y entendimiento: es por este camino por el que se ha admitido un conocimiento de los singulares incluso por parte del entendimiento. Entre el sentido y el entendimiento, y entre el fantasma y la idea, se realiza naturalmente una colaboración y subordinación mutua: lo universal ilumina con su luz y arrastra, cuanto puede, hacia la órbita de lo inteligible, a lo singular; éste, con su carácter de concreto, proporciona a la mente el fondo ontológico de aquel. Y como lo singular sería abandonado irremediablemente a una contingencia totalmente irracional si no fuese sostenido por lo universal, asimismo lo universal sería absurdo, como ha notado Varisco, ontológicamente «vacío», como en la «*Wesensschau*» de los Fenomenólogos, si no permaneciese de alguna manera ligado a lo singular. (...). Tanto lo universal humano, como el fantasma, son por sí solos intrínsecamente inadecuados respecto al conocimiento objetivo y válido; pero por medio de la «*conversio*» del entendimiento sobre el sentido, necesaria en todo proceso de intelección, aquella inadecuación es eliminada dentro de los límites en los que puede eliminarse por una inteligencia finita y además obligada a desarrollarse entre las barreras del espacio y del tiempo. Por lo tanto el encuentro del entendimiento con el sentido y de lo universal con el fantasma es muy beneficioso, aún más, es la única vía de salvación. Por esto resulta bastante impropio el presentar la abstracción tomista como una «fuga» de lo concreto: en realidad el universal tomista está plantado por derecho de nacimiento en la realidad; (...)»¹²¹.

La colaboración natural entre los sentidos y el entendimiento es paralela a la relación entre el alma y el cuerpo. Es esta última relación la que explica el conocimiento de los singulares por parte del entendimiento. La colaboración entre ambos principios es la necesidad que tienen entre sí para poder culminar en el conocimiento; por eso Fabro habla de una subordinación mutua. De hecho, es llamativo que Fabro propone para el entendimiento y los sentidos un argumento paralelo al que Kant ponía a los fenómenos de los sentidos con las categorías del entendimiento: lo singular sin lo universal queda abandonado a las fuerzas de la contingencia, mientras que el entendimiento sin los sentidos

¹²¹ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, II, VI, 3, 331-332.

es un conocimiento vacío de contenido concreto en lo ontológico. Fabro afirma al final que solo la colaboración entre el entendimiento y el sentido es capaz de resolver el problema del conocimiento.

Es por tanto indudable que Fabro acepta plenamente el conocimiento del singular por el entendimiento. Desde nuestra investigación, esta postura ya fue sostenida por Escoto y Ockham como ya dijimos en este mismo apartado. Fabro es consciente de esta posición de Escoto y propone una cierta diferencia que los distingue: “Robin y los Escolásticos filoescotistas, que defienden la inteligibilidad directa de los singulares, están vivamente preocupados por salvar el valor ontológico de lo concreto. Que lo singular material tenga como un cierto valor ontológico, creo que se puede admitir incluso en la metafísica tomista, sobre todo por cuanto respecta a la especie humana; pero puesto que, como se verá, también Sto. Tomás admite la posibilidad de un conocimiento intelectual propio y distinto del individuo, aunque indirecto, las recriminaciones de los críticos son verdaderamente excesivas e infundadas”¹²². Los escotistas y Santo Tomás reconocen el conocimiento intelectual de los singulares, pero los escotistas defienden que este conocimiento es directo mientras que en Santo Tomás es indirecto por medio de una reflexión sobre la imagen.

Desde nuestro punto de vista, el problema del conocimiento del singular por la mente es artificial por equiparar el pensamiento al conocimiento del universal. Ya hemos dicho que esta equiparación reduce el pensamiento a la operación de la generalización, que solo es una de las operaciones cognoscitivas. La solución al problema del conocimiento del singular lo resolvemos con las operaciones abstractivas que comienzan con los sentidos, y este es un conocer natural, desde el pensamiento, sin tener en cuenta los conceptos universales que son elaborados en un segundo nivel superior, el de la generalización. La conexión del pensamiento con el conocimiento sensible es directa desde el mismo inicio: se abstrae desde los sentidos y se progresa desde los abstractos. La intencionalidad, verdadera solución del problema cognoscitivo, es por sí misma apertura a lo sensible a través de la imagen. Si la imagen no está abierta a la intencionalidad entonces no podemos llegar posteriormente a ella por muchos razonamientos que hagamos. Aquí notamos nuevamente un déficit en la intencionalidad provocado por una comprensión insuficiente del pensar que ha causado innumerables problemas en la filosofía. Fabro resuelve

¹²² Fabro, *Percepción y Pensamiento*, II, VI, 2, 311, nota 17.

positivamente el problema del conocimiento intelectual del singular porque la total separación de lo singular y de lo inteligible da una importante razón a favor de la propuesta moderna del conocimiento a la que Fabro se opone con fuerza. Realmente, ya antes habíamos visto en la percepción que Fabro apuesta sin fisuras por el conocimiento intelectual del singular. No obstante, Fabro depende de Santo Tomás, y este punto no está tan claro porque en ocasiones repite la sentencia aristotélica de que el conocimiento del singular es por los sentidos y la del universal por el entendimiento. Como ya vimos en Escoto, no era una tesis pacíficamente aceptada que el pensamiento pudiera aprehender el singular, y Fabro analiza los textos tomistas hasta llegar a afirmar que también Santo Tomás sostiene el conocimiento intelectual del singular, aunque en ocasiones diga lo contrario. Para mí, una diferencia entre el conocimiento del singular por parte de Escoto y de Santo Tomás, más que en su carácter de directo e indirecto, está en la cuestión de la existencia que está muy explotada en Escoto mientras que hay menos referencias en Santo Tomás, excepto que acepta su valor ontológico como dice en el último texto. Los problemas de la existencia ya los analizamos en el capítulo 5 del primer volumen, y aquí no vamos a añadir nada más salvo que Fabro distingue la existencia del ser, siendo la existencia un valor degradado del ser¹²³.

Ciertamente, es indudable que la aceptación del singular por la mente tiene una influencia fuerte en la teoría cognoscitiva, pero ya hemos visto que en el fondo Fabro entiende el pensamiento como el conocimiento de lo universal, cosa que tiene consecuencias en diversos campos. Por ejemplo, en la filosofía: “El modo de proceder de la filosofía no es el de la vida inmediata; la vida procede por contenidos concretos, alcanza valores inmediatos y propone resultados definitivos mediante el «aislamiento» del ser de un individuo en el conjunto de sus relaciones concretas; la filosofía intenta, por el contrario, captar las relaciones universales para determinar el sentido y el valor del ser mismo del hombre en su «existir» en el mundo”¹²⁴. El objetivo de la filosofía es, según Fabro, encontrar las relaciones universales que dan sentido a la vida del hombre. Desde nuestro punto de vista es algo más que relaciones universales, y tal vez Fabro también esté de acuerdo con nosotros, pero esta descripción de la filosofía se ha hecho desde la posición privilegiada del pensamiento que capta los

¹²³ Ver Fabro, *Participación y causalidad*, Introducción, 3, 40 y ss.

¹²⁴ Fabro, *Introducción al problema del hombre*, I, I, 45.

universales. Otro campo donde hemos detectado esta influencia es en el de la voluntad:

“La voluntad es el apetito racional y es, por tanto, aquella facultad que tiende al «bien universal», y que es propia de las criaturas espirituales. Una vez conocido por la inteligencia, el bien o la felicidad es objeto y principio de la voluntad, la cual mueve a las otras facultades y a sí misma para conseguirlo mediante una serie de actos que tienen como eje el momento y el acto por el cual la libertad elige. (...). Así como la inteligencia es la facultad de lo verdadero, es decir, del juicio relativo a la realidad objetiva de las cosas en sí mismas, de la misma manera la voluntad es la facultad del bien universal y perfecto, o también el principio tendencial que mueve al ser espiritual a la conquista de los valores que jalonan el camino hacia lo que es la perfección (real o supuesta) del sujeto mismo con vistas a su cumplimiento último, que es la felicidad perfecta, es decir, el bien absoluto”¹²⁵.

Una vez entendido el objeto cognoscitivo como universal está muy próximo proponer el bien como universal, cosa que hace aquí Fabro siguiendo lo que dice Santo Tomás, como ya vimos en el capítulo 4 del primer volumen¹²⁶. De hecho, Fabro utiliza el argumento del paralelismo: así como el objeto cognoscitivo es universal, así el bien de la voluntad es universal.

Desde nuestro posicionamiento, la falta de control de la generalización, en este caso describir el pensamiento con la nota de la universalidad, hace que se usen sus propiedades en otros campos aunque no sean muy apropiados, pero que se utilizan por ser lo que se tiene más a mano, y es claro que la universalidad ha sido un rasgo de mucha categoría en la filosofía.

2.3.5 La conversión al fantasma

Fabro, acabamos de ver, afirma el conocimiento del singular por parte del pensamiento. En los textos anteriores ya hemos hablado de una especie de vuelta del pensamiento sobre la imagen. Ahora nos vamos a detener a analizar este aspecto que es conocido como la conversión al fantasma.

“Lo que los textos tomistas niegan al entendimiento es sólo la aprehensión directa, y afirman categóricamente una aprehensión indirecta

¹²⁵ Fabro, *Introducción al problema del hombre*, II, III, 117.

¹²⁶ Ver el apartado 4.5 sobre la voluntad en Santo Tomás.

«...etiam per intellectum» (IV *Sent.*, Dist. 50, q. I, a. 3): evidentemente «aprehensión indirecta» no es equivalente de «argüitiva». Y un conocimiento indirecto puede ser también, psicológicamente, un conocimiento inmediato. (...). Santo Tomás, cuando trata de este conocimiento, habla siempre de «reflexión» sobre los fantasmas, de «conversión» a la fantasía y a la imaginación, de «ayuda» que las facultades sensitivas, y especialmente la cogitativa, prestan al entendimiento en este asunto; (...)»¹²⁷.

Según los tomistas, el entendimiento aprehende la realidad, aunque no de forma directa sino indirectamente. No se trata de que haya necesidad de una deducción que complete la deficiencia del entendimiento, sino del uso de la imagen sensible que aporta la concreción que le falta a la universalidad del pensamiento. Esta vuelta es una especie de conversión o de reflexión del entendimiento sobre el fantasma o imagen. Esto lo entiende Fabro como un doble movimiento que tiene la mente sobre la imagen.

“*En cuanto a la objetivación.* Si los contenidos universales del entendimiento humano deben tener una correspondencia en la realidad concreta para ser objetivos, se debe suponer posible una verificación u objetivación de los contenidos universales en los datos de la experiencia. Tal verificación tiene como intermediario al fantasma. Pero si el fantasma, que refiere de por sí sólo los datos espacio-temporales, se considera como intrínsecamente heterogéneo a los contenidos inteligibles, no se sabe ya en base a qué fundamentos un concepto universal tenga que objetivarse en éste y no en aquel fantasma. La única vía legítima, para la justificación fenomenológica de la objetividad, es que el entendimiento pueda recorrer en sentido inverso, desde arriba hacia abajo, el mismo camino que la sensibilidad por su impulso natural ha recorrido desde abajo hacia arriba: una tal ordenación noética de la sensibilidad es incomprensible fuera de la teoría tomista de la cogitativa”¹²⁸.

La objetividad del pensamiento requiere la necesidad de una experiencia donde la universalidad se verifique con los datos. Esta experiencia viene dada por el fantasma que hace de mediador entre lo sensible y lo inteligible. Este fantasma, un sensible espacio-temporal, tiene una cierta semejanza con el intelecto, lo que permite un doble recorrido de lo sensible a lo inteligible, y de lo inteligible a lo sensible. Esto sería, según Fabro, el único modo de justificar

¹²⁷ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, II, VI, 2, 318.

¹²⁸ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, I, IV, 4, 237.

fenomenológicamente la objetividad. Esta reflexión sobre el fantasma, en principio inocua, plantea algunos problemas:

“Se decía al principio que para Aristóteles, y más claramente aún para Sto. Tomás, el entendimiento humano puede tener en la reflexión un cierto *contacto* con lo real concreto y objetivar en él sus contenidos universales. Pero hay un escollo. Lo universal metafísico (de ello se trata) ¿no es por definición algo «absoluto», como un «separado mental», lo uno entre los muchos, lo necesario sobre los contingentes, lo participado más allá de los participantes?

b) *La inmanencia de lo abstracto en lo concreto*

El escollo no es más que aparente, en cuanto se examina lo íntimo tanto en la naturaleza del objeto, como de la del sujeto. Puesto que las esenciales materiales, que no son solamente formas, sino que constan de materia y forma, si en la abstracción intelectual fuesen conocidas sólo según la forma, con «precisión» y separación absoluta de su materia, no podrían ser conocidas de manera completa. En consecuencia es necesario admitir que también en la abstracción, aunque alejándose de lo singular y de la materia, el entendimiento mantiene todavía algún contacto con el uno y con la otra, por el que puede tener presente, junto a la forma «común», la materia «común», por lo que se tiene la esencia completa. Este contacto con lo concreto no se explica más que por una *referencia* a la sensibilidad que el entendimiento conserva durante la intelección. Y se comprende que esta referencia a la sensibilidad deba ser rigurosa, puesto que en el instante en el que el entendimiento quisiese abandonar completamente a los sentidos sus contenidos se vaciarían de toda objetividad. Esta especial relación que debe tener el entendimiento con el sentido ha sido expresada con fuerza, primero por el mismo Aristóteles y después con mayor claridad por Sto. Tomás, en la doctrina de la «*conversio ad phantasmata*»; es esta doctrina, y ahora podemos decirlo, la que ofrece la última raíz de la posición tomista acerca del conocimiento humano de los singulares materiales. Es el mismo Sto. Tomás el que en el artículo de la Suma (I., q. 86, a. 1) se refiere expresamente a la «*conversio*»¹²⁹.

La cuestión ahora es si la reflexión indica una conexión de los conceptos con lo concreto, entonces ¿cómo son posibles los universales metafísicos? Estos debieran ser absolutos, es decir, totalmente mentales. Este problema es

¹²⁹ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, II, VI, 3, 325-326.

para Fabro, sin embargo, aparente, pues si estos universales metafísicos fueran absolutamente mentales entonces no tendrían ningún contacto con la realidad física. Fabro se reafirma en la necesidad de la vuelta a la imagen, también en los universales esenciales, porque de otro modo serían muy puros, pero sin ninguna conexión con la realidad, serían elevados pero vacíos. Es la conversión al fantasma lo que resuelve que estas esencias no sean puramente abstractas, desconectadas de lo real.

“Se debe concluir entonces que la reflexión de la que ordinariamente se habla en los textos tomistas cuando se trata del conocimiento intelectual de los singulares, no se considera una reflexión de naturaleza especial, sino que es la que acompaña ordinariamente (*in actu exercito*) a todo acto de entender y que se tiene por tanto en cualquier abstracción de lo universal metafísico. Es éste el conocimiento de lo singular que el entendimiento se forma la primera vez en el movimiento que va «a rebus ad animam», y que hay que distinguir, como hace notar expresamente el mismo Sto. Tomás, del que el entendimiento puede tener en el movimiento propiamente reflexivo (*in actu signato*) que va «ab anima ad res». Sin embargo se debe advertir que lo universal metafísico, o bien la esencia en general, implica sólo la forma «in communi» y la materia «in communi»; por esto es suficiente que lo singular, presentado por el fantasma, esté presente y sea conocido por el entendimiento en el modo en que es necesario para apoyar al entendimiento en la abstracción de la esencia «in communi». En este conocimiento es lo universal lo que es conocido directamente y lo singular es advertido sólo como término «a quo» de la misma abstracción, como muy bien ha interpretado Juan de Sto. Tomás el pensamiento del Angélico”¹³⁰.

Fabro, en este texto muy parecido al anterior, explicita esos dos movimientos que tienen lugar en el conocimiento alrededor del fantasma. Señalamos que estos universales metafísicos, con su forma común y su materia común, son objetos generales. En estos dos movimientos en torno a la imagen, primero de las cosas al alma, y segundo del alma a las cosas son los dos movimientos con los que explicamos la formación de los objetos generales: en el primero se obtienen los objetos generales a partir de una pluralidad de abstractos (de las cosas), y el segundo movimiento es la aplicación del objeto general a los casos

¹³⁰ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, II, VI, 3, 328-329.

particulares. ‘En este conocimiento, lo universal es conocido directamente, y lo singular es advertido como término *a quo*’.

Fabro ve en esta vuelta al fantasma del conocimiento una cierta equiparación al conocimiento intuitivo:

“Es únicamente a través de la «*conversio ad phantasmata*» por lo que el entendimiento, encontrándose unido al sentido, llega a participar de la mirada intuitiva del mismo; por lo que se da también una cierta *intuición intelectual*, la que, por indirecta que sea, es suficiente para una referencia segura que sea un «*status in quo*» en la objetivación. (...).

A esta intuición, que el entendimiento humano realiza en dependencia del sentido, se la puede llamar *intuición derivada* o también *intuición abstractiva* o *intuición implícita*: los tres términos son equivalentes puesto que es una intuición que está implicada en el proceso de abstracción y que no se da si no es en dependencia del mismo”¹³¹.

Fabro afirma que la conversión al fantasma permite hablar de una cierta intuición intelectual. Esto supone una rectificación a lo que dijo en otro lugar: “La abstracción se opone a la «intuición». En el hombre es propiamente a los sentidos (externos) a los que les compete el conocimiento intuitivo, porque en ellos las cualidades sensibles se hacen presentes con toda la realidad y singularidad que tienen las cosas”¹³². La abstracción se opone a la intuición porque la intuición requiere de un conocimiento directo más propio de los sentidos que del entendimiento. Pero en el anterior texto sí que admite su equivalencia al entender que la vuelta al fantasma justifica un conocimiento directo. No obstante, Fabro prefiere llamar a esa intuición con un adjetivo: abstracta, derivada o implícita que recuerda la necesidad de esa conversión, de tal manera que pone algo de espacio con la intuición de Escoto y Ockham, la cual es intelectual y directa. Fabro explica un poco más como entiende esta intuición en este otro texto:

“También yo mantengo que para el hombre no se puede hablar de intuición más que en un sentido derivado, pero parece hoy asegurado que la sensación pura no se da prácticamente; y aunque se diese, es gnoseológicamente neutra, lo que quiere decir que su contenido no tiene ningún valor objetivo hasta que no está inserto en la trama global de un objeto

¹³¹ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, II, VI, 3, 332-333.

¹³² Fabro, *Introducción al problema del hombre*, I, III, 5, 96.

determinado. Y esto tiene lugar en la cogitativa por la percepción sensitiva, y en la *conversio ad phantasmata* por la intelectiva: sostener esto no me parece que sea un salir del tomismo, sino más bien un ensanchar el tomismo histórico y hacerlo especulativo”¹³³.

Fabro es consciente que Santo Tomás no suele hablar de intuición para referirse al conocimiento, pero la equiparación de la abstracción tomista a la intuición no es tan lejana pues, al fin y al cabo, la presentación del fantasma y la vuelta al mismo se hace inconscientemente como de un solo golpe, que es casi lo que se entiende por intuición. No obstante, nos parece muy clara la diferencia importante entre la abstracción de Fabro con su conversión al fantasma y la intuición en Escoto y Ockham que omiten el acto cognoscitivo con su universalidad, lo cual hace que el conocimiento del singular, por parte de estos autores, no tenga el más mínimo problema, una vez que entienden que la mente es capaz de conocer los singulares directamente.

Después de este análisis hemos constatado la importancia del fantasma en el conocimiento. Fabro le dedica mucha más atención que Santo Tomás, aunque tampoco detectemos mucha diferencia conceptual porque se trata de un fenómeno muy simple, ya que Fabro es sensible a la crítica de los modernos que desprecian el realismo clásico como un realismo ingenuo. Fabro es sin duda realista, pero de ninguna manera ingenuo.

“Por esto me inclino a sostener que el conocimiento humano gravita enteramente en torno al «phantasma» que por tanto se presenta sujeto a dos «movimientos» intencionales: a) en cuanto se encuentra en conexión con los procesos actuales de sensación, realiza la construcción fenoménica del «todo» perceptivo y funda la persuasión de existencia; b) en cuanto subyace al entendimiento, ordena los propios contenidos representativos en modo de hacer resaltar en ellos las propiedades que fundan primero la abstracción de la esencia, y, después, la percepción de lo singular”¹³⁴.

Fabro habla aquí de dos movimientos intencionales, uno físico de construcción del fenómeno, y otro subjetivo que tiene como término el singular. Por nuestra parte, reconocemos esos dos momentos, el sensible y el intencional, pero al primer momento, físico en la facultad, no lo llamamos conocimiento ni intencional. Para nosotros, el conocimiento es directamente sobre la

¹³³ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, II, VI, 3, 334.

¹³⁴ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, III, IX, 3, 471, nota 30.

imagen. El conocimiento intencional no es posible sin una imagen a la que apunte. El intelecto agente eleva el material sensible, la imagen o el fantasma, y forma la intencionalidad con la que apunta a la imagen. Por tanto, tenemos otra concepción diferente del conocimiento a la que tiene Fabro quien propone un conocimiento de la imagen sensible desde el universal y luego su vuelta. Nosotros no ponemos la universalidad en la abstracción, la cual conoce de forma inmediata a través de la imagen que le proporcionan los sentidos. La cuestión de la universalidad, para nosotros los objetos generales, viene en un segundo paso cuando se comparan diversos abstractos y la imaginación elabora una imagen común de dichos abstractos que va a servir para la comparación de la generalización.

2.3.6 El conocimiento del alma

El conocimiento, hasta ahora, hemos visto que siempre se ha propuesto en conexión con las imágenes sensibles. Esto convierte al alma en un objeto difícil de ser conocido por su inmaterialidad, cosa que Fabro acepta como hemos tenido la oportunidad de ver en algunos de sus textos (sobre todo la inmaterialidad del pensamiento). Previamente a adentrarnos en esta cuestión, presentamos un texto en el que Fabro propone el esquema sustancia-accidentes al alma y a sus operaciones: “Del alma derivan ante todo las facultades del sujeto, como los accidentes propios de la sustancia, y esto tiene lugar no por una causalidad real, que pone el efecto fuera de la causa, sino por una emanación, «per aliquam naturalem resultationem; sicut ex uno *naturaliter* aliud resultat, *ut ex luce color*»”¹³⁵. Las facultades son accidentes del alma. Para nosotros esta articulación del alma según la sustancia nos parece desacertada porque la sustancia y los accidentes están en el nivel de lo físico, mientras que el alma humana¹³⁶ está en el nivel espiritual. Aquí se pone en evidencia el diferente planteamiento metafísico de Polo quien distingue la antropología de la metafísica, de la de Fabro quien incluye la antropología en la metafísica. Curiosamente, sin embargo, Fabro advierte que el alma no puede ser conocida como sustancia: “Nadie, por otra parte, puede pretender poseer una evidencia intuitiva de la espiritualidad del alma como sustancia, con lo cual la cuestión no puede ser resuelta inmediatamente en el plano fenomenológico directo. (...)”. La

¹³⁵ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, I, IV, 3, 225.

¹³⁶ Por el contexto, se entiende que Fabro se estaba refiriendo al alma del hombre.

demostración de la espiritualidad del alma puede ser emprendida tanto a partir de los actos del entendimiento como de la voluntad: (...)”¹³⁷. No hay evidencia intuitiva del alma a nivel fenomenológico por lo que no se puede afirmar tan fácilmente su sustancialidad. Fabro apunta a los actos cognoscitivos y volitivos como el camino para llegar al espíritu. El alma, por otro lado, es inmaterial y eso le dota de unas propiedades peculiares: “El alma humana y el entendimiento son inmateriales y pueden por tanto realizar sobre sí y sobre sus propios actos una reflexión completa. Sin embargo, se debe observar que la reflexión a la que recurre Santo Tomás para explicar el conocimiento que el entendimiento puede tener de los singulares no puede ser únicamente la reflexión a la que hemos aludido, por la sencilla razón de que el entendimiento, reflexionando sobre sí al término de la operación abstractiva de lo universal, no podrá encontrar más que este universal solamente”¹³⁸. La inmaterialidad del alma permite que esta se vuelva sobre sí, y de este modo conocerse. Por supuesto, esta reflexión del alma no puede ser la reflexión del entendimiento sobre la imagen porque del alma no tenemos imagen. El asunto, entonces, es ver cómo tiene lugar esa reflexión:

“Parece, pues, que el Filósofo afirma implícitamente que mientras las cosas materiales no son inmediatamente inteligibles, sino que para ser aprehendidas tienen necesidad de la mediación de la «especie intencional» -el entendimiento, siendo espiritual, no está sujeto a esta mediación.

S. Agustín va al corazón del problema: el alma, siendo espiritual, no puede conocerse a sí misma más que por sí misma”¹³⁹.

Rechazado el uso de la especie intencional para el propio conocimiento, Fabro se decanta por un conocimiento directo de sí misma, sin ningún tipo de mediación. Este conocimiento tan especial es descrito siguiendo a Santo Tomás:

“Efectivamente Sto. Tomás no tiene dificultad en admitir que el alma, ontológicamente, está siempre presente a sí misma, mientras que las otras cosas no se le hacen presentes más que de modo intencional a través de la especie y los hábitos cognoscitivos. De ello se siguen dos consecuencias de gran importancia, o sea:

¹³⁷ Fabro, *Introducción al problema del hombre*, III, II, 154-155.

¹³⁸ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, II, VI, 2, 312.

¹³⁹ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, II, VII, 2, 344.

a) que el alma, poseyéndose así misma, puede llegar al acto de conocimiento de sí siempre que quiere;

b) que el alma, para llegar al conocimiento de sí, no ha de recurrir, como para el conocimiento de las otras cosas, al proceso de la abstracción de la esencia desde los fantasmas. (...).

(...).

Con estas premisas la postura tomista se articula claramente en dos partes: el conocimiento de la existencia y el conocimiento de la esencia; (...)”¹⁴⁰.

Fabro se apoya en Santo Tomás para concluir que el alma se conoce libremente y que para ello no tiene que recurrir al proceso de abstracción. Al final, el planteamiento tomista se puede resumir en el conocimiento de si el alma existe, y en el conocimiento de su esencia. Hasta el momento podemos decir que del alma solo conocemos su existencia porque su esencia no ha sido aún descrita. No obstante la dificultad, Fabro se lanza a una descripción del alma:

“Del alma conocemos experimentalmente la operación propia y más profunda, el entender, que revela perfectamente su naturaleza y a partir de la que podemos argüir de modo apodíctico sus propiedades fundamentales: la libertad del querer, la espiritualidad, la inmortalidad... (...).

La percepción de lo espiritual constituye el segundo campo de referencia de nuestro conocimiento de la realidad. El punto de partida para nuestro conocimiento positivo de lo espiritual es la percepción de la espiritualidad de la especie inteligible: percepción modesta, pero innegable y suficiente. (...). Nuestro conocimiento de la espiritualidad, aunque sea propio, es siempre relativo, disminuido, comparativo. Nuestro conocimiento positivo de lo espiritual se funda sobre el excedente que muestra la especie inteligible respecto al fantasma del que surge y sobre el que se funda. El fantasma representa sólo objetos particulares, sin embargo la especie hace conocer lo universal: (...)”¹⁴¹.

Lo primero y más importante es que el alma se conoce experimentalmente por sus operaciones propias (entender, querer). Ellas son las que nos dan a conocer su naturaleza, que es libre, espiritual e inmortal. Luego se refiere a la percepción de lo espiritual que se sustenta en un punto de partida muy

¹⁴⁰ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, II, VII, 2, 345-346.

¹⁴¹ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, II, VII, 2, 357-358.

pequeño: en el excedente de la especie inteligible respecto del fantasma. Fabro se apoya en un resquicio: el no agotamiento del entendimiento en el conocimiento de la imagen, es decir, en la universalidad de la especie.

“Santo Tomás nos asegura que el alma, en la aprensión de los universales, percibe (*percepit*) que la forma inteligible es espiritual; más aún, admite que tenemos conciencia de la evolución misma del universal en el alma, y hasta -en conexión con el proceso de abstracción que la misma luz del intelecto se hace presente a nosotros por sí misma. Esto equivale a afirmar de una manera explícita una «percepción propia de lo espiritual», de contenido positivo inderivable: una noción espiritual «meramente negativa» y privativa sería un sinsentido, y además para el hombre una burla cruel. *Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus quod est facere actu intelligibilia* («Y esto lo sabemos por experiencia, al advertir que las formas universales las abstraemos de sus condiciones particulares, lo cual es hacerlas inteligibles en acto»; *Sum. Theol.*, I, q. 79, a. 4; además, cfr. *De Ver.*, q. 10, a 9; *Ibíd.*, ad 2, ad 9)”¹⁴².

Fabro recurre a Santo Tomás para afirmar la posibilidad de un conocimiento positivo del alma que no se reduce a decir que no es de una manera o tampoco de otra. La cuestión es que el punto de arranque de ese conocimiento positivo es la universalidad del conocimiento. Para nosotros, esto es insuficiente. Fabro ciertamente se apoya en el conocimiento intelectual, pero de su universalidad no es tan fácil deducir las propiedades del alma. Es el problema de atenerse exclusivamente al conocimiento intencional que es incapaz de ascender hacia arriba. Polo, por su parte, propone que el conocimiento de los actos intelectuales se realiza por medio de hábitos, iluminaciones directas de los propios actos cognoscitivos al margen de las imágenes a las que apuntan. Fabro está cerca del conocimiento habitual, de hecho habla de hábitos, pero los entiende más como facultades, y no tanto como actos cognoscitivos. Por nuestra parte, destacamos una vez más el conocimiento habitual ya que ejercemos más habitualmente el conocimiento intencional, pero este conocimiento intencional es superable, y entonces se conocen los actos propios de las facultades espirituales, tanto los cognoscitivos como los volitivos.

¹⁴² Fabro, *Introducción al problema del hombre*, III, II, 157.

2.4 La generalización

La generalización en Fabro no es un tema central, pero hay suficientes textos para advertir que la conoce con suficiencia. No dedica un espacio específico a este tema, sino que va apareciendo en un lugar y en otro. Además destacamos que hay dos aproximaciones, una desde la filosofía aristotélico-tomista que conecta con los universales, y otra desde la filosofía kantiana que se remite a los esquemas. Comenzando por la filosofía clásica:

“Objeto de la inteligencia son las esencias universales, las «naturalezas absolutas». El sentido sólo asimila las cualidades exteriores e individuales; la inteligencia llega, por el contrario, a ver la naturaleza absoluta que subordina a sí las realizaciones individuales; esto significa que el objeto, cuando está en el entendimiento, es libre de todo condicionamiento material porque es universal. Una vez que he alcanzado el contenido real de una naturaleza -por ejemplo, la de hombre, animal...-, esto vale, y puedo aplicarlo a todo individuo de esa naturaleza y a toda especie de ese género, a todo hombre y a todo perro, aunque no los haya visto nunca, aunque no existan todavía, y aunque nazcan cuando yo no pueda ya verlos. De esto estoy cierto y me pronuncio con absoluta seguridad; sin embargo, no puedo decir lo mismo sobre el color, la estatura, la destreza, la raza o la idiosincrasia de tales naturalezas... La naturaleza absoluta, que el alma recibe en sí cuando entiende, muestra que el alma misma es una forma absoluta, es decir, desligada de los vínculos de la materia”¹⁴³.

Fabro afirma que ‘el objeto de la inteligencia son las esencias universales’ que viene a confirmar nuestra tesis de que Fabro, en continuidad con la filosofía aristotélico-tomista, tiende a equiparar el pensamiento con la operación de la generalización. Esto es más evidente cuando Fabro dice que una vez que se conoce la naturaleza de hombre o animal, se puede aplicar a los individuos, a las especies y a los géneros, los cuales para nosotros son objetos generales. Luego, Fabro destaca la certeza de este tipo de conocimiento frente a otro tipo de saberes más contingentes. Ciertamente la generalización puede obtener comparaciones muy estables que no mudan con el tiempo, como puede ser la de animal. Vemos que para Fabro la generalización está ligada al conocimiento de naturalezas absolutas, lo que permanece en el tiempo.

¹⁴³ Fabro, *Introducción al problema del hombre*, III, II, 156.

“El entendimiento humano se dirige hacia el absoluto, a diferencia del sentido, en cuanto que capta el inteligible en el sensible, capta la ley en los hechos y de la consideración de las partes se eleva a la consideración del todo: en su significado más amplio es éste un proceso de abstracción que fundamenta la posibilidad misma de la filosofía. En general, la abstracción es la determinación de los contenidos mentales -ideas o conceptos universales-, en oposición a las cosas existentes por sí en la realidad, es decir, «concretas». En ese mismo ámbito ideal, se puede llamar «abstracto» al universal reflejo o lógico (*animalitas, humanitas...*=géneros y especies...) con respecto al universal directo o metafísico (*animal, homo*), porque uno expresa el modo de pertenencia y de la predicación de una naturaleza y el otro el contenido ideal de tal naturaleza según el modo de ser que tiene en la realidad. Finalmente, en el ámbito real, «abstracto» se dice de las sustancias que son totalmente libres del contacto con la materia, como Dios y los espíritus puros: noción ya presente en Platón y Aristóteles y que tuvo particular difusión en la física neoplatónica (trascendencia del Uno y del Bien)”¹⁴⁴.

Fabro contrapone las cosas existentes concretas con los conceptos e ideas universales; estas últimas son abstractos. Luego distingue dos tipos de universales: el lógico o reflejo (la animalidad), y el metafísico o directo (animal), y, por otra parte, los abstractos que son entes libres de toda materialidad. Estos últimos, claramente, no son objetos generales. Añadimos que, para nosotros, tanto animal, hombre como animalidad y humanidad son objetos generales. Así como animal es un objeto general, la animalidad es el rasgo que define ese objeto general. En cuanto a la abstracción, en este texto no queda del todo claro lo que pueda significar porque también la refiere a entes inmateriales (Dios y los espíritus puros), pero normalmente esta operación se corresponde con nuestra generalización, no lo que nosotros entendemos por abstracción que es una operación más modesta pero necesaria.

“El proceso de abstracción es, para Sto. Tomás, un hecho experimental que se puede describir fenomenológicamente. «Et quod hoc sit verum, dice él de la existencia del entendimiento agente, *experimento* apparet: unus enim homo particularis, ut Socrates vel Plato, facit cum vult intelligibilia in actu, apprehendendo scilicet universale a particularibus, dum discernit id quod est commune omnibus individuís, ab his quae sunt propria

¹⁴⁴ Fabro, *Introducción al problema del hombre*, I, III, 5, 88.

singulis. Sic igitur actio intellectus agentis, quae est abstrahere universale, est actio huius hominis, sicut et considerare vel iudicare de natura communi, quod est actio intellectus possibilis»¹⁴⁵.

La abstracción en Santo Tomás tiene en cuenta la formación de los objetos generales, en su caso desde los objetos particulares a lo universal; en nuestro caso diríamos que desde los abstractos. Vemos que Fabro toma de Santo Tomás la correcta dirección de la elaboración de los objetos generales.

Por otra parte, está la consideración esencial o de las naturalezas absolutas que Fabro propone en los universales:

“En efecto, mientras sube gradualmente de forma en forma, de género en género, hasta los géneros supremos, e incluso más allá, hasta el Uno, la visión del metafísico se transforma en sentido inverso de la visión del lógico. Éste último afirma la universalidad de predicación en virtud del "contenido común", que se reduce continuamente en proporción directa con el crecimiento de la abstracción. El metafísico, al contrario, comprende la universalidad de predicación basándose en la "actualidad y perfección común". Cuanto más universal es ésta, tanto más irradia a su alrededor su influencia y las relaciones que fundan la realidad del ser”¹⁴⁶.

Los universales son considerados desde un punto de vista lógico y desde otro metafísico. El proceso lógico es ascendente, al igual que hemos visto en el anterior texto, llegando a lo más superior o Uno. Este texto es claramente platónico en su culminación en el Uno, y como tal un tanto metafísico. El aspecto metafísico es la consideración de la perfección que irradia hacia afuera. Fabro distingue el lado mental y el lado real de los universales, algo que, por mi parte, no me parece muy correcto: no se deben mezclar los objetos generales con las cuestiones físicas o metafísicas. En este otro texto es más clara la vinculación de esos universales con los objetos generales:

¹⁴⁵ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, II, VII, 2, 358. “Y que esto sea verdadero se muestra en el *experimento*: pues el hombre particular uno, como Sócrates o Platón, hace lo inteligible en acto cuando quiere, aprehendiendo lo universal de los particulares, mientras discierne lo que es común de todos los individuos de lo propiamente singular de estos. Así, de nuevo, el acto del intelecto agente, del cual se abstrae el universal, es el acto de este hombre, como considerar o juzgar sobre la naturaleza común, que es un acto del intelecto posible”. La cita de Santo Tomás es de *De Spiritualibus Creaturis*, a. 10.

¹⁴⁶ Fabro, *Participación y causalidad*, I, 2, 1, 180.

“El hombre es animal racional. La especie *homo* está incluida bajo el género *animal*. La animalidad, como tal, se predica *ex aequo* de toda especie incluida bajo este género común, de manera que el caballo o el buey no son más animales que la hormiga o que el mismo hombre, que aunque adornado de razón, no es menos *animal* que los otros animales que son irracionales. Esto es aún más verdad respecto a la «sensibilidad» que es la formalidad constitutiva de este género común. Todo esto está claro mientras permanecemos en el campo lógico de las formalidades en abstracto: pero cuando pasamos a considerar el *modo real de ser y de actualizarse* de estas formalidades comunes, el problema cambia de aspecto. Realmente el género no existe como tal, sino únicamente realizado en sus especies, y sólo la especie manifiesta una forma o modo tal de ser en la naturaleza, y las especies entre sí son diversas. La animalidad y la sensibilidad, por lo tanto, están realizadas *de manera diferente* en la realidad según el grado de perfección que compete a las distintas formas animales, de manera que, mientras la formalidad abstracta del género puede decirse idéntica en las distintas especies, su modo de ser natural es diferente.

La animalidad y la sensibilidad en éste o en aquél animal, en la hormiga, en el caballo, en el hombre, revelan en su actualizarse, junto a innegables semejanzas, innegables y profundas desemejanzas: es la analogía metafísica la que lleva hasta aquí sus tentáculos”¹⁴⁷.

Fabro se centra aquí en los géneros y las especies, en los que vuelve a distinguir la parte lógica, solo mental, de la real. Ahora es de resaltar que los géneros no existen, al contrario de las especies que sí que existen. En nuestro caso, géneros y especies son ambos objetos generales que, como tales, son una consideración mental aunque, por supuesto, tienen su espacio en la realidad. Cuando hablamos del objeto general animal definido por la sensibilidad, este es un rasgo lógico pero que tiene su contrapartida real. La sensibilidad de los animales es real, aunque en la generalización solo nos atengamos a su aspecto lógico. Los objetos generales proceden de los abstractos, y los abstractos de las sustancias reales. La generalización no es un dejar totalmente de lado la realidad, sino una consideración parcial de ella que, porque se hace en la mente, es una cuestión lógica. Por eso preferimos no mezclarlo con la metafísica. Los universales metafísicos vendrían a ser la parte real de los universales. Dado que distinguimos en el conocimiento la línea real de la razón, de la línea general,

¹⁴⁷ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, I, IV, 3, 228-229.

pienso que es mejor no plantear la cuestión real de los objetos generales, como tampoco la de los abstractos, los cuales ambos tienen su origen en la realidad.

Tal vez, la consideración metafísica de los universales le lleva a Fabro a tener una alta opinión de las ideas generales: “(…); las «ideas generales», por tanto, lejos de ser unas «imágenes desteñidas», como pretende el empirismo, o unas abstracciones vacías, como piensa el idealismo trascendental, expresan los «puntos intensivos» de orientación de la vida del espíritu porque son el resultado del hábito según el cual el sujeto se adapta al mundo (Bergson) en base a un preciso contenido de valor”¹⁴⁸. Después de la valoración más bien negativa de las ideas generales en Heidegger, precisamente por su incapacidad metafísica, vemos que Fabro vuelve a tener una alta estima de estas ideas dándoles un puesto dentro de la filosofía.

Pasándonos a la consideración de la generalización desde Kant, Fabro se detiene en la noción de esquema que nosotros ya estudiamos en el capítulo 7 del primer volumen: “El esquema no es por lo tanto una imagen, sino más bien *la representación de un método* para representar una multiplicidad, según un cierto concepto, en una imagen: esquema de un concepto es la representación del procedimiento general por la que la imaginación ofrece a tal concepto su imagen (B, 161)”¹⁴⁹. La referencia es directa a la *Crítica de la razón pura* de Kant. Fabro señala que el esquema kantiano no es una imagen sino una representación de una multiplicidad (o un modo para poder representar una multiplicidad) que se tiene de un concepto, donde nosotros ya vemos claros indicios de la generalización. Fabro, sin embargo, reprocha a Kant que no acepte el origen experimental de estos esquemas: “El esquema, a su vez, no es como lo entendía Kant, un principio de organización de la experiencia derivado de la razón, sino que se ha formado en el alma en dependencia de la experiencia. El esquema no es ni siquiera, como quería el atomismo psíquico, un simple producto de sedimentación de la experiencia, sino el resultado de un proceso de discriminación cualitativa, realizada sobre los contenidos concretos por parte de una facultad, ciertamente sensitiva aún (la cogitativa), pero que está bajo el control y la dirección de la inteligencia”¹⁵⁰. Según Fabro, los esquemas kantianos no derivan de la razón *a priori* sino de la experiencia. En este punto, Fabro

¹⁴⁸ Fabro, *Introducción al problema del hombre*, I, III, 3, 83.

¹⁴⁹ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, I, V, 1, 244.

¹⁵⁰ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, III, IX, 1, 448.

crítica a Kant que su direccionamiento del pensamiento desde la razón hacia la experiencia impide que descubra la teoría de las ideas generales: “Kant, por el error metódico de proceder desde arriba hacia abajo, no se dio cuenta de que la doctrina de los esquemas conduce naturalmente a una teoría genética de las ideas generales, según la cual el esquema es una afloración a partir de las formas múltiples, de las que aún cuando muchas pueden no asemejarse al concepto y otras pueden ser su caricatura, otras, por el contrario, se presentan como casi conceptos o «pre-conceptos» de los que uno u otro puede causar sin duda el concepto”¹⁵¹. Aquí es donde nos parece más manifiesta la relación directa del esquema kantiano con la generalización. Fabro ve en esta noción una gran utilidad, aunque reproche a Kant su error en el método. Hay otro texto en el que encontramos una crítica que es todavía de mayor peso:

“Y la duda más grave es la de que el esquema kantiano, que debe mediar entre los contenidos de la sensibilidad y los del entendimiento, es de tal naturaleza que no podrá ejercer mediación alguna, y ello por la simple razón de que el esquema kantiano no posee los caracteres del *mediador*. (...).

El esquema perceptivo que ha de enlazar los datos de la sensibilidad con las leyes de la inteligencia, debe realizar en sí en cierto modo los caracteres de la sensibilidad y de la inteligencia. El esquema kantiano no satisface esta exigencia, por el hecho de que es «trascendental», o sea independiente de la experiencia; él, no menos que la categoría es un fruto de la espontaneidad de la razón; a los datos de experiencia, que permanecen siempre caóticos, él, como la categoría, *se añade* desde fuera”¹⁵².

Fabro pone en evidencia que el esquema kantiano no puede servir para mediar con lo sensible por el carácter trascendental del esquema. Esto hace del esquema algo exclusivo de la razón que no tiene mezcla con lo sensible. Esta crítica de Fabro sería más que a los esquemas, a todo lo que es trascendental en Kant, como también son las categorías del entendimiento, y de todo lo que está aguas arriba de la imaginación. Es claro que Fabro quiere subrayar el origen sensible de las ideas generales, punto en el que estamos totalmente de acuerdo. En cuanto a la postura de Kant, es un tanto ambigua porque siempre deja una cierta conexión con la sensibilidad sin la cual su doctrina de la

¹⁵¹ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, I, V, 2, 252.

¹⁵² Fabro, *Percepción y Pensamiento*, I, V, 1, 247.

trascendentalidad sería efectivamente ajena a lo real¹⁵³. Lo cierto es que cuanto más remacha Kant el origen en la razón de lo trascendental, es decir limpio de lo sensible, más acertada es la crítica de Fabro a todo este sector (esquema, categorías) que luego ordena los fenómenos sensibles.

Fabro, desde Kant, tiene muy claro que los esquemas se elaboran desde la experiencia para aplicarse a la experiencia:

“Lo importante que hay que notar es que los esquemas, como intermediarios entre los contenidos de experiencia y los racionales, tienen una íntima relación con ambos polos de la vida humana. Pero teniendo presente que el esquema perceptivo, por muy complejo que pueda ser, permanece siempre ligado a la experiencia en cuanto al origen (*cogitativa*) y en cuanto al contenido (*intentiones individuales*), se debe sostener que permanece ligado, por derecho de nacimiento, a la experiencia, y tanto la experiencia como las categorías racionales deben mostrar sobre el plano fenomenológico la propia consistencia”¹⁵⁴.

Fabro entiende que este carácter experimental de los esquemas tiene su origen y su vuelta hacia los individuos en la facultad de la *cogitativa*, que es la que está en conexión con lo sensible.

“Bien pronto desaparecen tanto la terminología «prima principia innata», como aquella reserva y la teoría adquiere un significado compacto: las ideas universales y los primeros principios, o sea las primeras estructuras y los primeros esquemas intelectuales -meollo de todo conocimiento surgen sobre el fundamento de estructuras análogas preparadas en la sensibilidad interna por los recuerdos repetidos y por los «experimenta», que con todo derecho pueden compararse a los esquemas perceptivos de los modernos.

Sin embargo el esquematismo tomista, a diferencia del de los modernos, dispone de un sólido fundamento especulativo del que el mismo Aristóteles no se había preocupado tanto: se trata de la doctrina de la

¹⁵³ Para nosotros es difícil saber hasta qué punto es acertada la crítica de Fabro porque la trascendentalidad en Kant comienza en la imaginación, facultad que a través del espacio y el tiempo ordena lo sensible. En su momento ya pusimos de relieve que Kant se mueve siempre en el nivel de la representación, ya sea para designar lo sensible como lo intelectual. Desde este nivel (de la representación), la crítica de Fabro no afectaría a Kant. Sobre este aspecto, se puede ver el apartado 1.2 del capítulo 7 del primer volumen sobre la explicación reflexiva de la generalización en Kant.

¹⁵⁴ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, I, V, 3, 289.

Cogitativa que ya conocemos. En el comentario a la introducción a la *Metafísica*, el Santo Doctor atribuye explícitamente a la cogitativa la función que conduce a lo universal”¹⁵⁵.

Fabro, como ya dijimos en el primer apartado, va buscando puntos de contacto entre la filosofía moderna y el tomismo, y el esquema kantiano, de cierta importancia en la doctrina de Kant, es señalado como un tema donde el tomismo tiene algo que decir: la teoría de la cogitativa que vimos en un apartado anterior. “En pocas palabras, la función de la cogitativa constituye el ápice del conocimiento infrarracional del hombre; ella suministra al intelecto los esquemas, por decirlo así más actualizados sobre las condiciones de facto de la realidad (*phantasmata*), de los cuales el intelecto abstrae el universal y por los cuales eso se puede añadir en la reflexión junto a la realidad concreta a la cual se refieren los esquemas y objetivos en ella el contenido del universal”¹⁵⁶. Fabro afirma que la cogitativa tomista explica suficientemente, incluso mejor que Kant, la noción de esquema como base de los objetos generales, los cuales son nombrados aquí como universales. Hay otro texto en el que Fabro hace referencia a Aristóteles:

“En un importante inciso de la *Metafísica* esclarece Aristóteles cómo tiene lugar el «paso al límite» desde los contenidos sensibles a lo inteligible. Se dice allí que el arte nace cuando a partir de muchas reflexiones sobre la experiencia se forma una persuasión única general en torno a los casos similares: reconocer que Calias o Sócrates han sido curados de una fiebre ardiente por el eléboro es cuestión de experiencia, pero juzgar que en todos los casos semejantes de fiebre ardiente se debe recurrir al eléboro es cuestión de arte. El texto afirma por tanto que el momento crítico del paso consiste en llegar a la «persuasión» (ὁπόληψις) a partir de la observación repetida de «casos semejantes»: la «persuasión» es el efecto propio de la cogitativa, como se ha visto, y la «collatio» desea los casos semejantes, su proceso. La cogitativa condiciona al inteligible en su devenir no menos que en el ser.

(...). Lo universal, para Aristóteles, está presente en la experiencia desde el principio, y el mismo sentido toma contacto con él de manera concreta: en consecuencia, a partir de muchos casos individuales se

¹⁵⁵ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, I, V, 3, 278.

¹⁵⁶ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, I, IV, 3, 222-223.

comienza a delinear en el alma lo universal y lo indivisible como tal animal (primero) y (después) hasta el animal en general (100 a, 10 ss.)”¹⁵⁷.

Fabro sigue abundando en la necesidad de la experiencia para poder obtener los objetos generales, donde al final del texto tenemos un buen ejemplo de este proceso de generalización. Aquí Fabro, apoyándose en Aristóteles, trata de distinguir entre la parte sensible y la intelectual. Lo sensible que es captado por la cogitativa da lugar a una opinión mientras que lo intelectual genera un arte. La cogitativa ayuda al proceso de la generalización. Por nuestra parte, preferimos hablar de imaginación y no de la cogitativa, y afirmamos que no cabe generalización sin imaginación pues siempre es necesaria unas imágenes en las que apoyarse.

En lo que llevamos visto, la generalización aparece en varios aspectos de la teoría cognoscitiva de Fabro: en la abstracción y en la cogitativa. Pero también hemos encontrado alguna traza de la generalización en la percepción: “Insistimos sobre este resultado. Ciertamente las relaciones como la igualdad, la desigualdad, la pluralidad, la unidad, la semejanza y la desemejanza, propiamente no se sienten ni se ven, sino que son percibidas en aquello que es visto y oído: se trata de un «percibir conjuntamente» (*mitwahrnehmen*) como el percibir la oposición de dos campos coloreados, el percibir la extensión en y junto con el color y, de forma semejante, otras cualidades”¹⁵⁸. La semejanza, desemejanza y la igualdad son nociones claramente generales, y estas nociones son percibidas, es decir, son aprehendidas por la percepción.

“Los miembros de una familia, región, nación, raza, se asemejan siempre, poco o mucho, aunque en un examen más detallado el carácter de cada individuo presenta alguna desemejanza con el carácter de la parte homóloga en los otros individuos. Por lo tanto, en las condiciones ordinarias de la percepción de semejanza, no se trata propiamente de la aprehensión de una identidad parcial, pues no tenemos por lo general ni el tiempo ni los medios para controlarla: nos contentamos con una semejanza «aproximativa» y dos aproximaciones tienen un interés perceptivo mayor que una identidad parcial real”¹⁵⁹.

¹⁵⁷ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, I, V, 3, 274-275.

¹⁵⁸ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, I, III, 1, 132.

¹⁵⁹ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, I, V, 2, 254.

En este segundo texto, Fabro vuelve a hablar de la percepción de semejanza en lo que se refiere a una identificación. Identificar es comparar algo buscando las semejanzas: desde nuestro punto de vista, una parte de la generalización que tiene que ver con la aplicación de la descripción a determinados casos.

De algún modo hemos visto que la generalización está en los elementos más importantes que definen la teoría cognoscitiva de Fabro. Esto para nosotros es una debilidad porque significa que Fabro tiene un exceso de nociones que se solapan entre ellas. Desde luego, de esta manera es más fácil dar razón de la realidad, en la medida que hagamos uso de más nociones, pero a costa de tener más dificultad para encontrar la compatibilidad entre ellas. Pienso que la noción de percepción de Fabro no es del todo clara, no tanto en sí, que está correctamente definida, sino en su lugar dentro de la teoría del conocimiento de Santo Tomás. De hecho, es seguro que Santo Tomás no habla de percepción, sino de dos operaciones abstractivas y otra, el juicio, con un carácter metafísico. Nosotros proponemos la abstracción en vez de la percepción, con un alcance bastante más modesto, y luego la generalización en vez de lo que Fabro ha llamado abstracción.

Por otra parte, vemos que Fabro insiste en el origen experimental de las ideas generales, algo en lo que estamos totalmente de acuerdo, incidiendo en el papel fundamental de la cogitativa para la elaboración de estas ideas, cosa que nosotros también compartimos solo rectificando que se hace en la imaginación en vez de en la cogitativa.

Añadimos un último texto de Fabro en el que sale explícitamente la negación:

“El "no", en su función gramatical y lógica, significa la no-pertenencia de un predicado a un sujeto, y eso puede realizarse en todos los campos de la predicación. Puedo decir: *bueno* no es un *sustantivo*, *hombre* no es un *género*, *Pedro* no es un *gato*, el *sol* no es un *planeta*, la *sensación* no es *pensamiento*, el *agua* no es un *elemento*, las *flores* no son *brote*s, el *alma* no es un *cuerpo*..., cada vez actualizo, por así decir, una esfera intencional particular dentro de la cual cada uno de esos "no" se hace signifi-
cante: gramática, lógica, física, química, psicología, experiencia inmediata... Sin embargo, hasta aquí se trata de esferas intencionales cerradas, donde el "no" se agota como "cópula negadora" y no tiene valor constitutivo del objeto de la predicación misma, ni como acto del sujeto al cual se

refiere esta predicación. Quiero decir que el "no", en esos casos, no afecta directamente al ser del sujeto o del predicado, sino que únicamente califica pertenencia del predicado al sujeto"¹⁶⁰.

Fabro compara la negación lógica en diferentes sectores de la realidad: gramática, lógica, física,...; parece que estas negaciones en distintos campos pudieran dar lugar a resultados diferentes. Fabro, sin embargo, rechaza este intento y afirma que las negaciones son todas exclusivamente lógicas, sin más relevancia. No creo que este papel de la negación tenga más importancia, pero la verdad es que no recuerdo otro uso de la negación en Fabro aparte de este texto cuando el uso de la generalización ha sido relativamente amplio. Sin embargo, aunque Fabro no utilice explícitamente la negación, sí que utiliza la dialéctica como método cognoscitivo, la cual se apoya en oposiciones que requieren de la negación. Para nosotros esta aceptación de la dialéctica es más llamativa por su uso en el idealismo tan contrario a lo que Fabro propone.

2.5 La conciencia

En este último apartado sobre el conocimiento queremos tratar acerca de la conciencia. Este análisis pretende profundizar lo que Fabro pueda decir sobre la presencia mental, tema que ha dado lugar a extensos comentarios en los anteriores filósofos, sobre todo en Husserl y Heidegger.

La conciencia es una cuestión tratada tanto en la antigüedad como en la modernidad. Una primera clasificación podría darse en la conciencia sensible y en la conciencia intelectual:

“En cuanto al dinamismo de la conciencia individual, cabría pensarlo como análogo, o más bien, como paralelo al de los contenidos: tendremos entonces una (unidad de) conciencia sensorial primaria, una (unidad de) conciencia sensorial secundaria, una conciencia intelectual. Cada una de estas conciencias prepararía y después permanecería con respecto al acto de la emergencia como subfunción de la forma de conciencia superior. (...). De este modo, la conciencia intelectual expresaría la unidad suprema de conciencia por la que se constituye y se actualiza la persona en la consecución de los valores inteligibles y morales. Aquí la dialéctica del conocer alcanza su expansión más densa y profunda”¹⁶¹.

¹⁶⁰ Fabro, *Participación y causalidad*, Introducción, 2, 33-34.

¹⁶¹ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, II, VII, 4, 370.

La conciencia desde este texto sería la unificación ya sea de lo sensorial primario, de lo sensorial secundario o de lo intelectual. Estas tres conciencias están enlazadas de tal modo que la superior emerge desde la inferior. De alguna manera, la conciencia inferior prepara la siguiente hasta la conciencia superior que es la intelectual.

En cuanto a la modernidad, la conciencia tiene un papel de más relevancia que en la filosofía griego-medieval:

“Entonces, si la conciencia es el criterio supremo para una fenomenología fundamental del conocer, y si esta fenomenología es una prope-
dética indispensable para el planteamiento de cualquier problema espe-
culativo, como creo que se puede convenir con la filosofía contemporá-
nea, se deben aceptar las respuestas de conciencia ya en cuanto al *conte-
nido de los objetos*, ya en cuanto al *modo* de aparecer y a las *condiciones*
del aparecer que ella puede poner de relieve respecto a los mismos obje-
tos. Una disminución del ámbito de la conciencia sería el repudio del prin-
cipio mismo de la conciencia, puesto que no se sabe, una vez admitida la
prioridad absoluta de sus datos inmediatos, por qué en algunos de ellos
haya de seguirse su información y en otros no. Por tanto, si el principio
de la conciencia parece demasiado incómodo o elástico, abandónesele y
vuélvase al principio de la evidencia inmediata, propio de la metafísica
clásica. Nosotros pensamos sin embargo que el principio de la conciencia
admite en sentido y en uso no sólo legítimo, sino integrador de aquel ob-
jetivo de la evidencia, de manera que es precisamente en el ámbito del
Aristotelismo tomista donde la fenomenología podría organizarse en todo
el complejo de sus exigencias y de sus arduos problemas”¹⁶².

Fabro afirma que la conciencia es el criterio supremo de la fenomenología. Esta ciencia debe admitir esta conciencia en toda su extensión, es decir, en cuanto se refiere a los contenidos y a los modos en las que aparecen estos contenidos, puesto que, de otra manera, la fenomenología no puede ser menos que reductiva por rechazar una parte de sus fuentes. Fabro pide a las filosofías que no estén dispuestas a aceptar todo este ámbito fenomenológico, tal vez por exceso de criticismo, que abandonen esta metodología y adopten el principio de evidencia de la filosofía clásica. Fabro, no obstante, no es contrario al nivel de la conciencia en la fenomenología, sino que lo alaba y afirma que es con el

¹⁶² Fabro, *Percepción y Pensamiento*, II, VII, 4, 371.

Aristotelismo donde la fenomenología puede dar sus mejores frutos. Fabro adquiere un nuevo sentido de la conciencia más profundo al conectar la fenomenología con la filosofía aristotélico-tomista.

“El hecho que es el último fundamento de la «fenomenología del conocer» es aquel que oponía Sto. Tomás al monismo psicológico averroísta: *hic homo intelligit*, es decir la unidad de conciencia predicamental. Nosotros lo oponemos como un hecho, que no admite resolución dialéctica, a todos los monismos gnoseológicos a los que Hume y Kant han empujado a la filosofía moderna. No admite resolución dialéctica porque se presenta de por sí como la condición última para el ejercicio de la misma dialéctica y, por definición, en su campo la condición es anterior y no depende de lo condicionado, sino viceversa”¹⁶³.

En clara confrontación con la filosofía moderna, Fabro propone que la sentencia ‘este hombre entiende’ de Santo Tomás es el nivel más alto de la conciencia jamás ejercido en la filosofía. Este nivel de la conciencia sería para Fabro el último fundamento de la fenomenología. Es claro que la fenomenología de Husserl, donde ya vimos que la conciencia tiene un papel primordial, supone un fuerte impacto en el pensamiento de Fabro quien trata de sacar partido en provecho de la filosofía clásica, y a su vez obtener una buena ayuda (de la filosofía clásica) para abordar los problemas modernos:

“En la unidad de conciencia, la función superior tiene compresentes los contenidos de la inferior, y en toda pareja dialéctica cada contrario se presenta a la conciencia junto a su contrario; la misma conciencia se puede dar cuenta de las características por las que tales contenidos se presentan a ella como valores de realidad y a la vez se oponen según una gradación o incluso oposición que permanece interna a la realidad como tal: *problema crítico* o del grupo de valor de los contenidos.

(...), se plantea el último y supremo problema del pensamiento humano, en cuanto pensamiento, el de la constitución intrínseca del objeto en sí: *problema metafísico*.

El problema psicológico estudia las funciones y grados de la asimilación del objeto por parte del sujeto; el crítico, las condiciones para la determinación de los valores de realidad de los objetos; el metafísico, la estructura del ser en cuanto ser.

¹⁶³ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, II, VII, 4, 370.

Si estos problemas tienen una respuesta, la tendrá también el de la *posibilidad de la metafísica en general*¹⁶⁴.

En la unidad de la conciencia, Fabro propone un despliegue dialéctico de tres problemas básicos de la filosofía que son el psicológico en relación al sujeto, el problema crítico que analiza las condiciones de aparición y el problema metafísico que estudia la constitución de los objetos. En principio es la coordinación de la conciencia en sus contenidos inferiores y superiores los que permiten ir ascendiendo a los problemas superiores, que de los tres mencionados, el más importante es el problema metafísico.

Ahora, centrándonos más en el tema de la conciencia en sí:

“Por tanto, debe quedar sentado que la conciencia no puede partir más que de ella misma como percepción que (además del objeto, cualquiera que sea) incluye, afirma y se repite a sí misma. Esto no es ni psicologismo ni subjetivismo, sino conciencia indispensable de la identidad de la presencia de sí a sí mismo es decir del yo que se afirma a sí mismo en el acto de sentir, imaginar, recordar, pensar, querer, amar, desesperarse... Si la conciencia no es, en primer lugar, esto, no es nada, y para nosotros no significa nada.

La conciencia, en su significado etimológico (del latín *cumscientia*) conciencia, σύν - εἶδησις = conocimiento común, correspondiente al juicio), es la *advertencia de la presencia* de algo a un sujeto que conoce, tanto si se trata de actos y estados de ánimo propios del sujeto mismo, como si se trata de objetos y hechos del mundo externo. La conciencia es, por tanto, sobre todo, «conocimiento consciente» de la existencia de algo en todo el ámbito de la vida superior, tanto cognoscitiva como afectiva, tanto de la sensibilidad como del espíritu. La conciencia implica, pues, en su actuarse, un cierto juicio primitivo y una aprehensión sintética de «pertenencia» de tales estados, actos, objetos, etc., a un sujeto de inhesión y de atribución; por medio de este juicio tales estados consiguen una cierta estructura al mismo tiempo en el orden perceptivo y ontológico, con lo cual adquieren un significado¹⁶⁵.

Fabro comienza afirmando la necesidad de un conocimiento primero, una percepción, indispensable para que pueda tener lugar la conciencia. Sobre el no acto no es posible tener conciencia de algo. La conciencia luego la define

¹⁶⁴ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, II, VII, 4, 372.

¹⁶⁵ Fabro, *Introducción al problema del hombre*, Introducción, II, 28-29.

como la ‘advertencia de la presencia’. De alguna manera, Fabro conecta la conciencia con la presencia mental, al igual que antes hicieron Husserl y sobre todo Heidegger, autores de los que tuvo muy buen conocimiento. Después describe la conciencia como un ‘conocimiento consciente’ lo cual no deja de ser una tautología que aporta más bien poco a la profundización de la conciencia, y acaba hablando incluso de síntesis, noción que me parece poco afortunada para referirla a la conciencia, pero que indica la unión de un conocimiento sobre otro.

Des un punto de vista histórico, Fabro hace un análisis de la conciencia del que recogemos algunos de los textos:

“Desde este punto de vista funcional, ya Aristóteles había distinguido una conciencia *sensitiva* y una *intelectiva*. La sensitiva se realiza en dos momentos: el «sentido común» relativo a la existencia de actos u objetos actualmente presentes que es «sensación de la sensación» (κοινὴ αἴσθησις), y como una «potencia común» (κοινὴ δύναμις), con la que «sentimos que vemos y oímos» (*De An.*, II, 2, 425 b 12); la conciencia del pasado, en cambio, depende de la memoria a la que pertenece propiamente la percepción del tiempo (*De Mem.*, I, 450 a 12, 22). La conciencia intelectiva pertenece evidentemente al intelecto (νοῦς) como capacidad de reflexión perfecta y de completo dominio del acto y de sus objetos, tanto desde el punto de vista del contenido como de la acción (libertad). Por tanto, la conciencia es o «sensación de sensación» o «intelección de intelección»”¹⁶⁶.

Aristóteles ya distingue diversos niveles de conciencia como pueden ser el sensible y el intelectual, y dentro del sensible está el sentido común que unifica tanto contenidos como actos. Nosotros hemos dicho que la conciencia sensible está en el sensorio común (sentido común para Fabro), en cuanto que es una facultad que ilumina actos de conocer sensibles. También habla de la conciencia de la memoria, y entonces me parece que ya hay demasiados niveles de conciencia. Al final está la sentencia más interesante que es la descripción de la conciencia como ‘sensación de la sensación’ o como ‘intelección de la intelección’ que en mi caso describiría mejor diciendo que la conciencia cognoscitiva es el acto (sensible o intelectual) que ilumina otro acto (sensible o intelectual).

¹⁶⁶ Fabro, *Introducción al problema del hombre*, Introducción, II, 29.

En cuanto a Santo Tomás, vemos que se mueve en el plano del acto: “Sto. Tomás sitúa, por tanto, la conciencia en un *acto*, es decir, en la aplicación de un conocimiento: *Nomen conscientiae significat applicationem scientiae ad aliquid: unde conscire dicitur quasi simul scire*. La conciencia psicológica se da cuando *consideratur an actus sit vel fuerit*, la moral *an actus rectus sit vel non* (De Ver., q. 21, a. 1). La primera comporta un juicio de existencia; la segunda, de valor, y su ejercicio depende de la virtud moral de la prudencia”¹⁶⁷. La conciencia según Santo Tomás es un acto que ilumina una ciencia (un saber). Dependiendo de lo que se ilumine tenemos un tipo de conciencia u otro. Por ejemplo, la conciencia psicológica es la que considera si los actos son o no, y la conciencia moral si son rectos o no. La conciencia en Santo Tomás es más compacta que la de Aristóteles, dando lugar también a una multiplicidad de conciencias.

En autores más recientes, por ejemplo, Kierkegaard: “Para S. Kierkegaard la disposición originaria de la conciencia es la angustia como indeterminación radical frente al bien y al mal: (...)”. La conciencia se vuelve fundamentalmente moral. Esta concepción tiene la ventaja de facilitar el desarrollo de una antropología, pero tiene la desventaja de que nos movemos en una comprensión muy determinada de la conciencia que impide saber si realmente hay otros niveles inferiores como los que propone Aristóteles. En Brentano encontramos una especie de vuelta a la conciencia de Aristóteles: “Brentano distinguía una doble conciencia, primaria y secundaria, la primera del objeto y la segunda del acto, que ya Aristóteles había indicado como «accesoria» (ἐν παρέργῳ: *Meta.*, XII, 9, 1074 b 36)”¹⁶⁸.

La conciencia, como acabamos de ver, se puede dar en muchos niveles, tantos como ciencias si seguimos en este punto a Santo Tomás. Fabro también habla de la conciencia de la libertad: “En esta concepción que podemos llamar «funcional y ascendente» de la conciencia, el acto que principalmente recoge el complejo dinamismo del sujeto, en la unidad de la persona, es la *conciencia de la libertad*, que constituye la síntesis completa de la personalidad y, por tanto, también el objeto principal de la introspección”¹⁶⁹. La conciencia de la libertad viene a ser, en el marco de una conciencia ascendente, el ápice que

¹⁶⁷ Fabro, *Introducción al problema del hombre*, Introducción, II, 28.

¹⁶⁸ Fabro, *Introducción al problema del hombre*, Introducción, II, 31.

¹⁶⁹ Fabro, *Introducción al problema del hombre*, Introducción, III, 42.

recoge el resto de los actos del hombre y por tanto que da una mejor idea de la personalidad. No obstante, aquí se da cierta incompatibilidad con la conciencia en la mente de este otro texto: “Es el entendimiento y no otra cosa el que constituye en nosotros la suprema «unidad de conciencia» por la que se hace posible la susodicha integración en *un solo objeto* de los diversos estratos presentes en él y se opera la subordinación en *un solo acto* de las diversas facultades aprensivas”¹⁷⁰. No parece lo mismo hablar de la conciencia de la libertad y de la conciencia del pensamiento pues son dos realidades distintas. El problema de proponer una pluralidad de conciencias, y es claro que la conciencia de la libertad es una de ellas, es su unidad. La unificación más evidente es en el entendimiento y de ahí que Fabro postule su unidad como la suprema. Aquí detectamos un cierto problema de prioridades y unificación: la conciencia de la libertad no parece capaz de dar razón de la unidad de las distintas conciencias, y sin embargo está en lo más alto del dinamismo humano. Ciertamente este es un problema que no tiene fácil solución porque requiere introducirse en la antropología, ciencia que apenas hemos mencionado en esta investigación. Vemos que la conciencia en Fabro es una cuestión de gran relevancia en continuidad con la filosofía contemporánea, la cual puede ser mejorada si se tiene en cuenta la filosofía aristotélico-tomista.

En cuanto a la presencia mental, apenas ha salido nada hasta ahora, aunque hay algún texto más: “La percepción es, por tanto, la actualidad inmediata y continua de la conciencia en su «actividad de presencia» del mundo al yo y del yo al mundo: acto inmediato como «forma de presencia», pero operación muy compleja y enigmática como «presencia de contenido»”¹⁷¹. Aquí Fabro considera la conciencia como manifestación de la presencia mental que se da entre el mundo y yo, y entre yo y el mundo. Hay otro texto en el que se extiende un poco más:

“Los principios operativos se conocen por la naturaleza de los actos que producen; los actos, a su vez, se conocen por los objetos que hacen presentes a la conciencia y por el modo de hacerlos presentes. Actos y objetos son copresentes y copercibidos; pero se debe reconocer que en sentido absoluto la mente capta por sí misma los objetos y, condicionadamente a ellos, también se hace con los actos que los hacen presentes. El

¹⁷⁰ Fabro, *Introducción al problema del hombre*, I, I, A, 53.

¹⁷¹ Fabro, *Introducción al problema del hombre*, I, I, A, 54.

entendimiento es potencia y principio operativo; toda potencia se conoce no en sí, sino mediante los actos que produce, cuya naturaleza es revelada por los objetos en las potencias cognoscitivas: *Prius est intelligere aliquid, quam intelligere se intelligere* («Entender algo viene antes que el entender que se entiende»; *De Ver.*, q. 10, a. 8)¹⁷².

La conciencia es descrita aquí como la copresencia de actos y objetos. La inteligencia como potencia no puede conocerse sino a través de sus actos. La conciencia sería entonces una copresencia de esos actos con aquellos a través de los cuales son conocidos.

Podemos decir que Fabro tiene un conocimiento profundo de la conciencia, pero no hemos visto que esto se haya traducido en un conocimiento paralelo de la presencia mental. Es seguro que Fabro conoce la presencia mental porque sale explícitamente en los textos en los que discute acerca del ser con Heidegger¹⁷³, pero Fabro incide menos en el conocimiento del conocimiento, la presencia mental, que Heidegger y Husserl, y le saca menos partido que ellos. Fabro está más preocupado del ser que del conocer, y la presencia de la que habla Heidegger es considerada por Fabro solo en la dirección del ser.

Por otra parte, en Fabro podemos destacar que advierte el papel fundamental de la conciencia en la filosofía contemporánea. La filosofía, sobre todo desde la fenomenología es elevar el principio a la conciencia. Esto es algo que ya está presente en Descartes, pero se hace más sistemático en la fenomenología. De hecho, Fabro busca ese principio más universal que hay que poner en el comienzo de la filosofía, el ‘este hombre entiende’ tomista, que vendría a ser el que hay que colocar en vez del ‘pienso luego existo’ cartesiano. Fabro se centra más en la conciencia de los contenidos, no en el de los actos, y por ello no se encuentra en él un intento de describir el propio pensamiento.

3. El ser

El ser no es una cuestión directamente relacionada con nuestra investigación, pero ya hemos visto que la generalización tiene una cierta presencia en la

¹⁷² Fabro, *Introducción al problema del hombre*, III, II, 156.

¹⁷³ Por ejemplo, “A la “presencia” óntica heideggeriana de simple testimonio fenomenológico, incapaz, pues, de “fundamentar” la verdad del ser sino en la nada, como hemos visto, oponemos la presencia metafísica tomista, según la noción intensiva del acto de *esse* fundada en la noción de participación”. Fabro, *Participación y causalidad*, Introducción, 4, 51.

metafísica, algo que hemos querido denunciar. Además, es un rasgo de la filosofía del siglo XX un renovado interés por la temática del ser, presente en Husserl, muy central en Heidegger y también en Fabro. Podemos decir que la cuestión nuclear en el pensamiento de Fabro es el ser. “4) De este modo, he aquí que el concreto *ens* es el término "más real", porque designa la realidad en su estado de mayor concreción, en cuanto incluye la presencia del *esse* como acto que da a lo real su realidad, y el *esse* es el término "más formal", es decir el más actual, más aún, el acto por esencia, y en virtud del cual todo otro acto puede decirse en acto”¹⁷⁴. En Fabro, lo más real es el ente, lo que tiene más prioridad en lo existente concreto, y el ente está constituido por el ser que es el acto por esencia. Fabro, a diferencia de Heidegger, no piensa que el ser haya sido olvidado enteramente a lo largo de la historia, sino que afirma que el hallazgo del ser ha tenido lugar en Santo Tomás, y después ha habido un olvido de esta noción que ha afectado principalmente a la filosofía moderna y a la que viene después de ella. Fabro alaba el interés de Heidegger sobre el ser, pero opina que Heidegger no llega a aclarar suficientemente esta cuestión, y en concreto, que no descubre el valor del ser en Santo Tomás. “Santo Tomás, y sólo él, proclama la emergencia absoluta del *esse* como acto de todos los actos y de todas las formas. Formas y actos "recaen", pues, en la condición de potencia o de "capacidad" receptiva del acto de ser. Del mismo modo que la forma precede a la materia y la trasciende, el *esse*, que es acto y perfección de la esencia, precede a la forma y a la esencia cuyo acto es”¹⁷⁵. Fabro quiere recuperar esta noción clave para la filosofía y analiza con detenimiento cómo entiende Santo Tomás el ser: “Las etapas principales del *esse* tomista, o si se prefiere, del "parmenidismo tomista", parecen ser las siguientes: el *sum qui sum* bíblico (*Exodo*, 3, 14) en su contexto creacionista (*Filón*) y conformemente con la tradición patristica, la dialéctica platónica de la participación como método, y el descubrimiento metafísico aristotélico del acto y la potencia como instrumento de análisis y de semántica”¹⁷⁶. Según Fabro, el ser en Santo Tomás tiene tres etapas: la bíblica, la platónica y la aristotélica. Fabro se extiende más en este otro texto:

“La noción tomista de *esse* -como lo expondremos- es la noción de acto puro, o de acto intensivo emergente por excelencia. Salvo que se cometa un error, los elementos del problema son aquí tres: el concepto de

¹⁷⁴ Fabro, *Participación y causalidad*, I, 3, 3, 238-239.

¹⁷⁵ Fabro, *Participación y causalidad*, III, 2, 6, 552.

¹⁷⁶ Fabro, *Participación y causalidad*, III, 2, 6, 552.

acto, el concepto de intensidad del acto, y, naturalmente, el concepto de acto intensivo aplicado al *esse*, que es, por otra parte, el elemento decisivo. (...). Se reconocerá ciertamente, sin discusiones esenciales, que el concepto de acto, tal como Santo Tomás lo entiende y lo aplica, es de inspiración claramente aristotélica. Pero será importante reconocer también que la noción de intensidad del acto, es decir, el principio de la *perfectio separata*, es típicamente platónico, y que expresa incluso el rasgo teóricamente más característico del platonismo, al cual, por consiguiente, apuntó más directamente la polémica aristotélica, como muy bien lo sabía Santo Tomás.

El tercer elemento, que es decisivo, particularmente la asimilación absoluta y total del *esse* al Acto, falta en Platón, como (¡y más aún!) en Aristóteles, y es propio de Santo Tomás, de la manera más categórica; lo que lo pone en una posición completamente particular en el desarrollo del pensamiento en Occidente, frente a la época clásica, y también en relación con las épocas patrística, medieval y moderna. Con respecto a ello, es muy sintomático que Santo Tomás refiera esta noción propia a dos tipos de fuentes totalmente dispares, particularmente al concepto de Dios en *Éxodo* (3, 14) por una parte, y, por otra parte, a las especulaciones, relativas al ser, de los neoplatónicos que pudo llegar a conocer (Pseudo-Dionisio, *De causis*, Proclo, Boecio)¹⁷⁷.

Fabro ve en las tres etapas anteriores los tres elementos claves para la correcta comprensión del ser: el concepto de acto, el concepto de intensidad del acto y el concepto de acto intensivo aplicado al ser. El primer concepto es el del acto que tiene origen en Aristóteles: la noción clásica de acto y potencia. La segunda noción es la de intensidad del acto que Fabro descubre en Platón. Esta intensidad del acto es su separación, perfecta separación, que seguramente tiene su origen en las Formas platónicas separadas de lo sensible que Aristóteles rechazó. Santo Tomás toma estas dos nociones y las aplica al ser, dando lugar a un pensamiento revolucionariamente nuevo desde la filosofía griega y la patrística, probablemente el ser como acto puro o Dios. Fabro señala que Santo Tomás bebe de dos fuentes, una la noción judeo-cristiana de creación y otra el pensamiento neoplatónico sobre el ser.

¹⁷⁷ Fabro, *Participación y causalidad*, I, 2, 1, 178.

Para Fabro es de especial importancia el descubrimiento de Dios como acto de ser, algo ya presente en la tradición bíblica que es incorporada al pensamiento filosófico proveniente de los neoplatónicos y de Aristóteles:

“Y he aquí el resultado esencial por el cual Santo Tomás rompe el círculo aristotélico de la inmanencia cerrada, y descubre la inmanencia abierta del *esse commune*. Puesto que toda forma pura separada es siempre particular, y por ello se distingue de toda otra; siendo cada una su propia esencia, si se lo puede decir así, no es, sin embargo, el *ipsum esse*, sino que participa del *esse*. El *ipsum esse* es único, es Dios: (...).

La originalidad de la metafísica tomista toma su punto de apoyo en el "paso al límite" del *esse* funcional aristotélico al *esse subsistens* supremo, o en la "promoción metafísica" del *esse formale* aristotélico que aún no es, al *esse reale subsistens* (Dios) que siempre y ante todo es, y que da a todos los otros seres el ser y el existir”¹⁷⁸.

El ser tomista rompe la inmanencia del ser aristotélico al descubrir que el ser es el rasgo más característico de Dios. Dios no es el ser, sino el mismo ser porque lo tiene sin que nadie se lo haya dado, y es el origen de todo otro tipo de ser. Fabro resalta que lo más genuino de Santo Tomás es ese paso del ser funcional aristotélico al ser subsistente divino que está detrás de todo ser: “El *esse* es el acto de toda esencia y forma, del mismo modo que la forma es el acto de la materia, y la producción del acto es el fin de toda acción, del agente. El acto supremo por el cual todo otro acto está en acto, sustancial o accidental, es el *esse*, que es el efecto propio e inmediato de Dios”¹⁷⁹. Para Fabro, el ser es el efecto más propio de Dios, acto de toda esencia y forma, y de toda sustancia y accidentes. Fabro, al igual que Santo Tomás, también propone la distinción clásica de ser y esencia:

“El *ipsum est* significa, para Santo Tomás, el *quod est*. *Esse* y *quod est* se transforman así en dos principios fundamentales de la estructura de lo concreto, anteriores a toda otra composición, puesto que conciernen al *ens in quantum ens*. De ello se desprenden dos consecuencias: a) la primera, que la composición (trascendental) de *esse* y *quod est* es el fundamento de las otras composiciones de lo real, y, por consiguiente, b) que *esse* y *quod est* se distinguen realmente; puesto que si la distinción que

¹⁷⁸ Fabro, *Participación y causalidad*, I, 3, 3, 249.

¹⁷⁹ Fabro, *Participación y causalidad*, II, 3, 1, 331.

nace de la diferencia primordial del *ens in quantum ens* no es real, como lo es precisamente la distinción entre *esse* y *quod est*, entonces las otras distinciones que la presuponen tampoco serán reales¹⁸⁰.

El ser y lo que es, la esencia, son los dos principios fundamentales de la estructura del ser. Aquí denunciamos que Fabro está estableciendo un principio superior al de ser y esencia, el de lo real concreto, que por unificar ambas nociones tiene que estar en un nivel más elevado. Fabro, en este texto y en la primera cita de este apartado (nota 174), da un especial énfasis a lo real concreto que tematiza en la noción de ente. Lo real es el ente; por eso dice que el ser es formal, cosa que nosotros rechazamos. En cualquier caso, el ente luego se dualiza en las nociones de ser y de esencia que vienen a ser los conceptos supremos de la filosofía tomista, sobre todo en cuanto que son referidos a Dios.

3.1 La participación

La participación es una noción platónica que fue criticada por nosotros en el capítulo 8 del primer volumen¹⁸¹. Allí dijimos que las ideas generales no pueden participar unas de otras, sino que o son excluyentes, o unas dependen de otras. Fabro, al contrario, toma de Santo Tomás esta noción y la propone como una de las claves de la filosofía tomista.

Para empezar, Fabro conoce que el origen de la participación está en Platón: "La "participación" fue introducida por Platón para fundamentar la "semejanza", y, por consiguiente, la relación de presencia, entre la forma ideal y la realidad (o forma) sensible de las cosas"¹⁸². Fabro señala que la participación fue introducida por Platón para fundar la semejanza y la relación entre las formas ideales y la realidad. Aquí ya detectamos la presencia de la generalización (semejanza e ideas) junto con la realidad. "Esta "presencia" [παρουσία] de la Idea en las sustancias sensibles es su "participación" [μέθεξις] en la Idea, como comunidad [κοινωνία] de los seres en el ser, mediante la cual ha sido abierta por primera vez una brecha en la unidad del ser parmenídeo, en cuanto de ahora en más el uno puede ser múltiple "de alguna manera"¹⁸³. La participación

¹⁸⁰ Fabro, *Participación y causalidad*, I, 3, 3, 247.

¹⁸¹ Ver el apartado 1.1 sobre la noción de participación en Platón.

¹⁸² Fabro, *Participación y causalidad*, III, 2, 6, 546.

¹⁸³ Fabro, *Participación y causalidad*, I, 1, 2, 117-118.

es presentada desde las Ideas buscando una base en la comunidad de los seres. Hasta aquí, la participación es plenamente platónica.

Por otra parte, Fabro también conoce la crítica de Aristóteles a la participación platónica:

“Dicho brevemente: para Platón, ser en acto se corresponde con ser forma, y ser forma con ser Idea o Universal separado, de tal manera que hay una incompatibilidad absoluta entre ser y devenir, porque hay una oposición absoluta entre el ser (la Idea) y el particular. El drama del platonismo reside en la imposibilidad de llegar a una determinación positiva de la relación de participación, ya sea desde arriba hacia abajo entre el universal y el singular, o bien desde abajo hacia arriba entre los universales mismos; lo cual ha dado lugar a la crítica de Aristóteles. Al platonismo le falta la perspectiva de la causalidad, entendida como el "devenir" del ser de la forma. Esta perspectiva, al contrario, ha abierto a Aristóteles la referencia al acto como principio último del ser”¹⁸⁴.

Fabro recoge la crítica aristotélica a la participación platónica de no dar ninguna explicación de la realidad y de su efectividad. Fabro echa de menos en la participación platónica la causalidad, la explicación del devenir que está totalmente ausente en las ideas platónicas. Esta concepción de la participación va a ser sustituida en Aristóteles por la causalidad:

“Es el momento más importante de esta transformación del problema metafísico, que será definitiva: Aristóteles sustituye con la causalidad - como fundamentación del devenir del ser mismo- la "participación" de Platón que, si no se reducía a una "metáfora", como lo pretendía Aristóteles, expresaba a lo sumo, una relación inmóvil de contenidos inteligibles. (...).

Por consiguiente, en la *oposición entre participación y causalidad* brilla la antítesis entre Platón y Aristóteles en la fundamentación del ser, y aparece el punto de partida de la divergencia de su respectiva semántica del ser”¹⁸⁵.

La causalidad aristotélica de tanto éxito en el mundo físico se va a oponer a la participación platónica dando lugar a dos planteamientos filosóficos irreconciliables. Esta oposición, sin embargo, va a ser superada por Santo Tomás:

¹⁸⁴ Fabro, *Participación y causalidad*, I, 1, 2, 106.

¹⁸⁵ Fabro, *Participación y causalidad*, I, 1, 3, 129.

“Así pues, si Santo Tomás ha encontrado la solución fundamental de la estructura de lo finito mediante un retorno a la noción platónica de participación, tanto en el orden predicamental como en el trascendental, el hecho es aún más evidente en lo que se refiere a la causalidad, puesto que la participación es, en sí misma, en su esencia, la causalidad, y los modos de participación son los modos de la causalidad. Se puede concluir de ello que la doctrina aristotélica de la causalidad, limitada al devenir de las causas del devenir sensible, es ampliada y "salvada" por su incorporación en la participación, y no al contrario. Puesto que el acto de *esse* - concepto propio del tomismo, alrededor del cual gira no sólo el problema de la estructura del ser, sino también el de la causalidad- está dominado por la noción de participación y fundado en ella”¹⁸⁶.

Santo Tomás toma la participación platónica y la incorpora a su sistema filosófico. La participación se va a convertir ahora en causalidad, no solo predicamental, sino también trascendental. Fabro señala que la causalidad predicamental de Aristóteles no solo es ampliada, sino también salvada por la introducción de la participación. También afirma que las nociones de ser y de causalidad están dominadas por la participación. Esto vuelve a plantear la dificultad de si lo primero es el ser o la participación. Según este último texto, lo primero es la participación, el cual es fundamento del ser y de la causalidad. Este carácter fundamental de la participación puede provenir de la comprensión de las ideas platónicas en Dios: “Las "Ideas divinas" son pues el "fundamento" de la creación: "Quia igitur mundus non est casu factus, sed est a Deo per intellectum, necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus factus est. Et in hoc consistit ratio idearum". La Idea es, por consiguiente, el principio activo de las cosas existentes en Dios. Es decir, ella es la esencia una y simple de Dios, considerada en su momento de causalidad *ad extra*, en la "prolongación" hacia lo real, que hace a Dios presente en el mundo, y al mundo sujeto a Dios”¹⁸⁷. Fabro ve en Dios el verdadero lugar de las ideas que en Platón residían en el cielo sideral. Así se comprende mejor el atractivo que tiene Platón para el pensamiento cristiano, y es que se puede incorporar fácilmente la noción de Dios. “En ese clima platónico concibe Santo Tomás la causalidad de la Idea divina en toda su plenitud unitaria de *causa exemplaris*, *efficiens* y *finalis* preconizando la primacía de la causa final, que también

¹⁸⁶ Fabro, *Participación y causalidad*, I, 2, 1, 174.

¹⁸⁷ Fabro, *Participación y causalidad*, I, 2, 1, 183.

pertenece en primer lugar, y con una fundamentación metafísica más explícita, a Platón más bien que a Aristóteles; porque Platón la ubica expresamente en el dominio trascendental, mientras que Aristóteles la considera en la esfera de la acción predicamental”¹⁸⁸. Fabro detalla la aportación platónica en Santo Tomás frente a Aristóteles, al permitirle abordar el plano trascendental y no limitarse al dominio puramente predicamental en el que se queda la causalidad aristotélica. Ciertamente las Ideas platónicas trascienden la sensibilidad mientras que la causalidad aristotélica no sale del plano físico.

Fabro insiste en que la noción de participación no es solo lógica sino también metafísica:

“No sucede lo mismo con Santo Tomás, quien aprovecha la ocasión para plantear algunos jalones de su propia doctrina de la participación. Noción metafísica ante todo -y no sólo lógica- que consiste en recibir de una manera particular, parcial... lo que pertenece a otro. De esta manera, la formalidad participada ya no es un puro abstracto, sino que es considerada como un "todo" real como una plenitud... de la cual toman los participantes mediante las participaciones. "Participar" ya no es un puro sinónimo de "suscipere", sino que comporta un "descenso" de la formalidad o una "caída" de la perfección participada en el participante, y, por consiguiente, una "diferencia ontológica" y una dependencia real del participante con respecto al participado, en la misma esfera y según el modo de la participación misma. De esos modos, tres están expresamente indicados, tomados todos de la realidad predicamental de la cual -lo sabemos- Aristóteles había excluido toda predicación de participación. Ellos son:

- la participación de la especie en el género y del individuo en la especie;
- la participación del sujeto en la cualidad (accidental) y de la materia en la forma;
- la participación del efecto en la causa, sobre todo si la causa es más perfecta”¹⁸⁹.

La participación tomista no es un mero tomar, sino que también implica un descenso, una caída: lo participado no está al mismo nivel que el participante. Se da una jerarquía dentro de la participación que va desde el lado superior del que da al lado inferior del que recibe. Al final Fabro habla de tres

¹⁸⁸ Fabro, *Participación y causalidad*, I, 2, 1, 184.

¹⁸⁹ Fabro, *Participación y causalidad*, I, 3, 3, 242-243.

tipos de participación, en la que nos llama más la atención la participación de las especies en los géneros y la de los individuos en las especies por tener lugar en un marco generalizante; nos detenemos un poco más en la participación dentro de las especies e individuos:

“Pero el problema sale a plena luz en la concepción tomista del ser predicamental. Por ejemplo: Pedro no es sólo un ser por participación, sino también hombre por participación, no sólo porque es *hombre* y no la humanidad, sino sobre todo en cuanto es *este* hombre que posee *tales* perfecciones humanas determinadas y no otras. Cada especie y naturaleza, considerada en su realidad, es virtualidad efectiva, expresa una cierta plenitud y totalidad ontológica, que los individuos realizan de manera limitada y diversificada. Así, cuando un individuo engendra otro, no produce, por ejemplo, la humanidad en cuanto tal, sino una humanidad determinada: Pedro, padre, es causa de la humanidad de su hijo Pablo. Es lo que se llama causalidad predicamental, fundamental en su ámbito, según la metafísica tomista, pero también la más restringida. Santo Tomás dice que cuando Pedro engendra a Pablo, causa sin duda la naturaleza humana, no la humanidad como tal, sino su *devenir particular*: (...)”¹⁹⁰.

Pedro, dice aquí Fabro, es hombre por participación. Parece que se entiende la participación desde la humanidad. Luego habla de la causación individual (en el orden predicamental) por el cual Pedro es causa de su hijo Pablo. Para nosotros esta causación individual se hace al margen de la participación, o mejor dicho, la participación en la humanidad que propone Fabro aporta más bien poco a la causalidad real que da lugar al hijo Pablo. Fabro, sin embargo, insiste en este tipo de participación: “Esta *reductio ad unum* inmediata distingue la participación trascendental de la participación predicamental. En esta última todos son participantes de la formalidad común (género, especie...), la cual no existe aisladamente, sino que se multiplica realmente en cada uno de ellos. En la primera, al contrario, el *esse* por esencia es numéricamente uno solo, y está separado de todo”¹⁹¹. La participación predicamental, que se distingue de la trascendental, se basa en la forma común de los géneros y las especies. La participación se aproxima a la generalización, cosa más evidente en este otro texto: “e) Por ese doble elemento de la participación (la composición real y la dependencia causal), se puede resolver la antítesis de similitud y disimilitud

¹⁹⁰ Fabro, *Participación y causalidad*, II, 1, 3, 300-301.

¹⁹¹ Fabro, *Participación y causalidad*, III, 2, 5, 537.

que contiene la analogía, por su posición dialéctica entre la univocidad pura y la equivocidad pura. Santo Tomás ha calificado hábilmente las analogías: *partim (eadem) partim (diversa)*, es decir, parecidas y diferentes en cualquier realidad”¹⁹². La participación permite resolver el problema de la semejanza y de la diferencia, nociones que son claves en la comprensión de la abstracción y de la generalización. Por otro lado, la analogía de la que habla Fabro también puede ser entendida como una generalización como vimos en Santo Tomás en el capítulo 4 del primer volumen¹⁹³. No obstante esta deriva lógica de la participación, Fabro reclama su carácter real:

“Y, sin embargo, a pesar de todo ello, esta participación predicamental no sería una verdadera participación, como lo es en realidad, si no estuviera fundada en el ser, o si no tuviera alguna relación con la analogía del ser. Esto es así particularmente cuando se consideran las especies y sobre todo los individuos, no en el plano lógico, sino en cuanto "modos de ser" de la realidad. Desde ese punto de vista real, metafísico, Pedro y Pablo participan de la humanidad, cada uno de manera diferente, es decir, según su modalidad propia, teniendo cada uno, como se ha demostrado, su *esse* diferente del *esse* del otro: (...)”¹⁹⁴.

La participación se puede entender en el plano lógico y en el metafísico, así Pedro y Pablo participan realmente de la humanidad, teniendo cada uno de ellos su propio ser. Para mí, esta duplicación de planos plantea unos problemas de multiplicación de referencias que prefiero evitar. La generalización es una operación mental, lógica, que apunta a lo real. Tener una humanidad lógica y una humanidad real de la que participan los individuos reales no me parece que ayude a la comprensión de la filosofía que será más clara si solo maneja una noción de humanidad que, efectivamente, se da en los hombres reales. Pero por mi parte, más que hablar de participación real de la humanidad en los individuos, diría que la humanidad no es real al margen de los hombres reales, fuera de los cuales solo estaríamos considerando su aspecto lógico.

Atendiendo ahora a cómo describe Fabro la participación:

“El verbo "participar" tiene un doble sentido, activo y pasivo: *partem capere*, *partem habere* y *partem dare*, *partem communicare*. Ambos

¹⁹² Fabro, *Participación y causalidad*, III, 2, 5, 544.

¹⁹³ Ver el apartado 4.7 sobre la analogía en Santo Tomás.

¹⁹⁴ Fabro, *Participación y causalidad*, Conclusión, 3, 569-570.

sentidos se oponen, pero tienen en común el hecho de que expresan un acto recíproco de "presencia", porque quien da y quien recibe realiza una presencia, se hace presente de alguna manera en el otro. De tal manera que la participación es la expresión del momento decisivo de la *Diremtion* del ser. Ella se presenta, en efecto, como realización de una presencia, constituyendo así la relación metafísica fundamental en los momentos de tensión de "unidad" y de "diferencia" del Uno con respecto a lo múltiple y de lo múltiple con respecto al Uno. Gracias a la dialéctica de la participación, el Uno puede ser con y en lo múltiple, permaneciendo completamente indiviso en sí, y la multiplicidad puede existir conjuntamente en el Uno, permaneciendo completamente distinta de él, por la "diferencia" o *Diremtion* originaria entre el Ser y el ente. Que los seres participen el Ser, significa que su ser no es el Ser: la "diferencia" es la participación misma. Los múltiples son "otros" con respecto al Uno, pero no existen "fuera" del Uno. Por la "diferencia" el Ser y los seres, se encuentran al mismo tiempo en la mayor pertenencia y con la mediación de la mayor distancia. "Participar" significa tener conjuntamente, pero al mismo tiempo no ser el acto y la perfección participada, precisamente porque sólo se la participa. El principio de la metafísica tomista de la participación encuentra indudablemente su origen en el ambiente platónico: (...)”¹⁹⁵.

La participación es tomar parte o tener parte, y dar parte o comunicar una parte. Ambos sentidos opuestos tienen en común que las dos se dan en presencia: no hay dar sin recibir. De acuerdo a esta comprensión de la participación, me parece difícil dar cabida al amplio uso del que hace Fabro de ella, denominándola relación metafísica fundamental porque asume tanto la unidad como la diferencia, esto es la pluralidad. Fabro llama a esta unificación la participación dialéctica. De ahí se pasa a la *Diremtion*, el proceso de plurificación, el paso de lo uno a lo múltiple. Esto es de gran interés para Fabro porque Dios es, según la filosofía tomista y la doctrina cristiana, lo sumamente simple, sin nada de composición. La participación en el ser permite una distinción neta y una pertenencia total de lo participante a lo participado. Fabro dice que esta participación es de indudable origen platónico, aunque pienso que esta participación está muy lejos de lo que propone Platón porque incluye la noción de creación ausente en la participación platónica. “Por consiguiente, decir que la criatura es ser por participación no significa simplemente que es dependiente

¹⁹⁵ Fabro, *Participación y causalidad*, III, 2, 6, 545.

de..., sino implica el ser *diferente*, ser *otro*, es decir, *otra* cosa o realidad. Ello exige, concretamente, que el efecto pueda ser dependiente de su causa, no sólo porque no puede ser sin causa, o ser o hacerse idéntico a su causa, sino porque es necesariamente, en la esfera misma del ser, "diverso" de su causa"¹⁹⁶. La participación en la criatura significa dependencia y diferencia con la causa, aunque personalmente no creo que esta dependencia tenga que ver con la participación, sino más bien con la creación.

“Así, se podría decir que la analogía de proporcionalidad supone la analogía de atribución, y se funda en ella. Ello quiere decir, por consiguiente:

a) El ser pertenece a la criatura (*ens per participationem*) sólo por participación del Creador (*Esse per essentiam*).

b) El ser pertenece al accidente (*ens secundum quid*) sólo por participación de la sustancia (*ens simpliciter*)”¹⁹⁷.

El ser pertenece a la criatura y al accidente por participación. Es fácil decir que participamos del ser de Dios, pero no es fácil saber qué es lo que eso pueda significar si también decimos que hay una distancia infinita entre el ser de Dios y el de la criatura. Prefiero la expresión bíblica de creación de la nada, a que Dios nos da una parte de su ser, cosa que parece bastante dudosa. Sin embargo, sí creo que se pueda decir que el accidente participa del ser de la sustancia, donde el accidente es, no por sí, sino por la sustancia. Pienso que la participación se puede usar en las realidades físicas con respecto al ser. Todo lo que existe, al fin y al cabo, existe en cuanto es (participa del ser). En este punto no pienso que la participación aporte mucho, pero me parece que encaja mejor respecto a su concepción inicial.

Fabro da a la participación un puesto muy notable en su pensamiento, y a la postre vemos que esta participación se da fundamentalmente en dos planos: “La exposición del artículo nos ofrece un resumen esencial, pero completo, de toda la metafísica tomista de la participación. He aquí su esquema: el modo de la predicación corresponde al modo de ser o de tener; para cada acto o forma hay dos modos de predicación; el ser por participación, a su vez, es doble: en el orden predicamental de las especies y de los géneros, y en el orden del *esse* y de sus atributos trascendentales, con las perfecciones puras. Sólo esta última

¹⁹⁶ Fabro, *Participación y causalidad*, III, 1, 5, 425.

¹⁹⁷ Fabro, *Participación y causalidad*, Conclusión, 3, 567.

participación comporta la analogía en sentido propio”¹⁹⁸. O también como dice un poco más tarde: “Hay, pues, una doble participación: una, predicamental, del género en la especie (y de la especie en los individuos), para constituir la esencia real; la otra, trascendental, del *esse* en los seres (de la formalidad actual pura en lo concreto), para la constitución en acto de los concretos existentes”¹⁹⁹. Hay una participación predicamental y otra trascendental. La primera es la que tiene lugar en el orden de los géneros y de las especies, y que nosotros preferimos enfocar por medio de la generalización, y la segunda es una noción modificada por la idea cristiana de creación. No pienso que la participación aporte algo realmente significativo, en este caso a la noción de creación, pero si se introduce la participación en la creación entonces esta (la participación) se está modificando de forma radical con respecto a la participación platónica. Es posible que Santo Tomás se haya inspirado en Platón para el uso de la participación en la metafísica, pero la influencia cristiana de la creación le da un sesgo muy diferente al que Platón inicialmente le imprimió. Por otra parte, pienso que Fabro hace un uso demasiado amplio de la participación que tiende a convertirla en una noción generalizante aplicable a cosas muy dispares (el ser, la criatura, los accidentes, los géneros,...).

3.2 El encaje de las nociones fundamentales

Hay un tema que analizamos en Santo Tomás, que es la compatibilidad entre las nociones fundamentales de la filosofía como pueden ser el ser, la esencia, los géneros y la especie, la sustancia y los accidentes, la materia y la forma. No son tantos estos conceptos, pero noto que no hay una coherencia completa en la articulación de todos ellos. Esto lo expusimos en el apartado 4.4 del capítulo 4 del primer volumen sobre la esencia en Santo Tomás. Fabro, por su parte, acepta plenamente este planteamiento tomista y lo defiende. En este apartado analizaremos la postura de Fabro sobre este aspecto.

Comenzamos por un largo texto donde Fabro hace una buena explicación de los universales desde Platón y Aristóteles.

“El dominio del principio socrático había llevado a Platón a concentrar todo valor de conocimiento y de realidad en lo universal que viene expresado por la definición: la esencia inteligible, al ser el único

¹⁹⁸ Fabro, *Participación y causalidad*, III, 2, 5, 534.

¹⁹⁹ Fabro, *Participación y causalidad*, III, 2, 5, 535.

conocimiento necesario, es también el único conocimiento verdadero y también la única realidad *verdadera*. De ello se seguía: a) la distinción en la realidad de un elemento universal inteligible y de uno particular de orden sensible, contrapuestos como realidad e irrealidad, perfección y privación; b) la transcendencia *real* de lo universal respecto a lo singular y lo sensible; la desvalorización del conocimiento sensible respecto al inteligible.

(...). Sin embargo Aristóteles reacciona, no sólo en interés del pensamiento espontáneo, sino por la consistencia misma del científico, invirtiendo exactamente la proporción: lo singular precede y funda, en la realidad, a lo universal. Respecto al mundo que se nos muestra ante nosotros, la realidad verdadera no hay que buscarla «fuera» de él, sino dentro de él, en las sustancias singulares como las piedras, las plantas, los hombres... que cada uno encuentra en la vida cotidiana.

Este enérgico *status in quo* del problema metafísico imponía difíciles tareas al análisis especulativo que Aristóteles afrontó con decisión. Afirmada la prioridad real de lo singular sobre lo universal y la inmanencia de éste en aquél; lo singular no era ya extraño sino necesario a la esencia inteligible para su ser. Pero ¿cómo es posible la pluralidad de las sustancias?

El Filósofo va derecho a la solución. Si de hecho lo real está plurificado; y la esencia por su parte, como ha demostrado Platón no es plurificable sino que permanece única e indivisible, la plurificación, en que se actualiza la realidad, no es debida a la esencia y a la forma como tales, sino a un principio distinto de ellas y que a la vez puede permanecer con respecto a ellas en aquella relación que permite tal plurificación. Principio, por lo demás, entrevisto por el mismo Platón en el $\mu\eta\ \delta\upsilon\upsilon$ o en la $\chi\omega\rho\alpha$ de los últimos Diálogos. (...): Aristóteles, bastante antes que Varisco, había observado que lo universal, como universal, puesto en el plano de la realidad, es un absurdo.

El absurdo desaparece cuando, aprehendido el carácter de realidad inmediata que compete a lo singular y el significado positivo que asume la singularidad respecto a la universalidad, se sostiene que el principio, que hace a la forma singular, no puede ser extraño a la constitución de la sustancia, sino que se dice no menos intrínseco a ella que la misma forma. (...). La posición aristotélica, en cuanto que se opone a ambas, considera precisamente a la materia como fundamento real de la forma y la forma como inmanente a la materia; sostiene además, y en consecuencia, que la

esencia resulta de la síntesis unitaria de materia y forma y es a esta síntesis a la que se refieren los elementos de la definición. Entonces pueden denominarse «sustancias» tanto la materia como la forma, así como el *sínolo* de ambas, y también lo universal expresado por la definición. Sin embargo no del mismo modo y con el mismo derecho, porque lo universal, como tal, sólo es real en cuanto se considera realizado, o sea, existente en lo singular, y tanto la materia como la forma no existen más que en el sínolo, siendo inconcebible para cada una un cierto grado de realidad fuera del mutuo darse de la una a la otra en la constitución de lo concreto que es lo único que existe verdaderamente”²⁰⁰.

Fabro reconoce el valor que tiene el universal de las ideas platónicas que van a permanecer en las definiciones. Nosotros llegamos a decir que esas definiciones son objetos generales, y su consideración esencial, herencia de las ideas platónicas es una introducción de la generalización en las cuestiones metafísicas, en este caso, en la noción de esencia²⁰¹. Esto conlleva una sobrevaloración de lo inteligible universal frente a una minusvaloración de lo sensible particular. Aristóteles reacciona posicionando lo real singular en la base del conocimiento de lo inteligible universal. Al poner la base de la realidad en la materia, Aristóteles convierte la esencia en la síntesis de la materia y forma, que por tanto se refieren a la definición. Aquí ya vemos tres elementos muy importantes como son la esencia, materia y forma ligados a la definición que, para nosotros, es una descripción generalizante. Pienso que es difícil que Aristóteles relacionara la sustancia con la definición, pero sí que la forma tuviera una conexión con ella, la cual a su vez dependiese de la esencia.

Retrocediendo a una composición más fundamental, debemos presentar la distinción de ser y esencia. “Por mi parte no veo aún por qué también el acto de ser no pueda «ser dado» inmediatamente. Si, en la percepción, él es inseparable de la esencia, debe seguir que ha de ser perceptivamente vivido junto a ella; no puede *en concreto* ser la una «dada» y el otro «derivado»: esto puede suceder en el pensamiento abstracto, no en el concreto”²⁰². Fabro señala que el conocimiento del ser debe ser inmediato, junto a la percepción de la esencia, puesto que sin ella no habría modo de acceder al ser. Fabro, ciertamente, acepta la distinción clásica de ser y esencia.

²⁰⁰ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, II, VI, 1, 297-299.

²⁰¹ Ver el apartado 6 del capítulo 8 sobre la generalización y la metafísica.

²⁰² Fabro, *Percepción y Pensamiento*, III, X, 2, 532.

“Debemos, pues, retomar el análisis elemental de los términos fundamentales de esta verdad del ser.

El *ens* es lo concreto, el *esse* lo abstracto. El *ens* es el *id quod est*, o mejor dicho el *id quod* "habet" *esse*, o mejor aún, *id quod finite participat esse*. El ente, en sentido propio, indica la primera y fundamental "caída" del *esse*, y esto en dos sentidos: (...).

Al ente concreto corresponde el abstracto *esse*, la *forma essendi* de Boecio. Pero el ente, es decir, lo real concreto, posee la particularidad, con respecto a todos los otros concretos, de no tener sólo uno, sino dos abstractos: el *ens* y la *essentia*; o, si se lo prefiere, la *essentia* como *actus formalis*, y el *esse* como *actus essendi*²⁰³.

Fabro reconoce la distinción de ser y esencia, pero también habla del ente lo cual empieza a complicar el análisis. ¿Qué es lo primero, el ser o el ente? En este texto parece que el ser, del que el ente es una caída. El ente, además, también plantea su relación con la esencia. Fabro dice que el ente es la única realidad que tiene dos abstractos: el ente y la esencia. Aquí hay una circularidad y Fabro rectifica: la esencia y el acto de ser. Por tanto, parece que el ente está compuesto de ser y esencia, lo cual hace del ente más prioritario que el ser. Pero más que esta prioridad (del ente), pienso que la consideración real del ente sitúa al ser como algo abstracto, incluso también la esencia, es decir, los convierten en nociones lógicas. Lo real no serían tanto el ser ni la esencia, sino el ente.

En cuanto a la relación del ser y de la esencia con un escalón inferior:

“El significado principal de la esencia es el de sustancia porque es más importante el ser en sí suficiente que el apoyarse en otros. La sustancia, como primera categoría del ser, muestra a la evidencia la tensión nocional que encuentra la mente en la determinación del ente finito. La principialidad del ser puede afirmarse como *permanencia* contra el cambio, como *unidad* contra la multiplicidad y se ha visto ya cómo la sustancia afirma en el plano fenomenológico estos atributos. Sin embargo el hecho mismo de que la variación y la multiplicidad sucedan en el ámbito de la sustancia, lleva a la suposición de que en la misma sustancia existe un fundamento de tales oscilaciones o degradaciones de ser. La sustancia, como categoría, no es por tanto inteligible más que como «sínolo» de dos principios, de los que el uno funda a la sustancia como eficiencia y perfección, el otro da

²⁰³ Fabro, *Participación y causalidad*, I, 2, 2, 217.

razón de las variaciones o de las degradaciones. Variaciones y degradaciones que son datos fenoménicos.

Decimos entonces que perfección y capacidad de perfección (ser), acto y potencia, materia y forma no son sin un apropiado contenido fenoménico: el inicio de este «planteamiento metafísico» está estimulado por el modo de presentarse fenoménico de la realidad”²⁰⁴.

Fabro propone una primera equiparación de la esencia y la sustancia, algo que ya vimos que también se podía hacer con Santo Tomás. Esta equivalencia, para mí, rebaja la esencia al nivel de la sustancia, y con ello arrastra al ser. Fabro afirma que el ser es lo que permanece constante en la sustancia, lo cual es muy razonable si la sustancia es la esencia. Ahora bien, entonces también habrá que decir que la esencia es lo que varía (lo accidental) en la sustancia, y de este modo, realmente la prioridad sería la sustancia que se podría desdoblar en ser y en esencia. Luego Fabro reconoce la capacidad de degradación (movimiento) de la sustancia y propone los dos principios que la dotan de perfección y de variabilidad. Aquí entran los principios de materia y forma. “A partir de esta fenomenología del devenir real sale renovada la noción de sustancia como esencia y forma; no es por tanto el sustrato permanente y la unidad inteligible, sino que es el *principio* y la *razón del desarrollo real* que ella provoca, domina y conduce. Es la esencia como naturaleza”²⁰⁵. La sustancia es aquí caracterizada como esencia y forma, y dice de ella que es la esencia como naturaleza. La esencia es en este caso la que dirige el movimiento de la sustancia, cosa que es coherente con el anterior texto. Se nos plantea la duda de si Fabro equipara la esencia a la forma. En principio, esencia y forma están en planos distintos: una en el del ser-esencia y otra en el de la forma-materia.

En torno al ser y la forma, tenemos este texto:

“Si se me permite hacer un balance de esas consideraciones, se podría concluir que la fórmula *forma dat esse rei* parecería muy poco apta para expresar la causalidad del *esse* en la metafísica tomista, que está fundada en la emergencia absoluta del acto del *esse* y en su consecuencia: la distinción real entre esencia y *esse* en las criaturas. No obstante, Santo Tomás no sólo ha asimilado ese principio central del formalismo de los sistemas socráticos, sino que le da un sentido aún más denso y más comprensivo.

²⁰⁴ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, Conclusión, 2, 591.

²⁰⁵ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, Conclusión, 2, 593-594.

No se contenta con enunciar el principio en general (cfr. 1, 5, 7, 11, 12, 24, 26, 30, 32, 33), o con afirmar su significación simple, es decir que la forma es el acto formal de la esencia (2, 3, 6, 10), sino incluso llega a enunciar una cierta dependencia, en la producción del *esse*, de la causa eficiente con respecto a la forma (15). La forma es llamada principio del *esse* "quantum ad inchoationem" (16), no por sí misma, sino presuponiendo la influencia divina (17, 18, 19, 20, 25)"²⁰⁶.

La fórmula clásica 'la forma da el ser' es aceptada plenamente por Santo Tomás, y plantea una conexión directa de la forma con el ser al margen de la sustancia (de la materia). Sin embargo, no creo que esta fórmula suponga ningún problema ya que trata de expresar que la sustancia conecta al ser por la forma, no por la materia que no pasaría de ser un receptor pasivo de formas.

Volviendo al análisis de la esencia:

"En esta tensión semántica entre *ens* y *res*, entre el acto real y el acto formal, la originalidad de la noción tomista de *ens* y *esse* encuentra su primer germen doctrinal. Mientras que la esencia, de suyo, es indiferente a la realidad (en efecto, como se ha visto, puede ser *absoluta*, es decir, sin ninguna relación con la existencia, lógica o real), el *ens* no lo es, porque él mismo es verdaderamente la realidad, y sería contradictorio decir que el *ens* no existe. En consecuencia, si bien, en sentido amplio, se puede llamar *ens* tanto la *essentia*, según sus distintos puntos de vista (abstracto y concreto, posible y real), como el *ens* que es lo concreto individual, en sentido propio sólo el *ens* es la hipóstasis completa, Pedro. Y si el *esse* puede decirse de la esencia en cuanto formalidad característica de la constitución de las sustancias, tanto como se dice del *ens*, que es la realidad completa en acto, en sentido propio únicamente el *esse* es el *actus essendi*, que hace subsistir la sustancia. Entonces, hay un *esse essentiae* y un *esse* que es el *actus essendi*. En la esfera del *esse essentiae* se destaca la distinción entre el *ens* [*esse*] *substantiale* y el *ens* [*accidentale*], como hemos dicho. Pero el *esse* actualizante -el *actus essendi*- no es divisible, porque designa la calificación absoluta de acto que realiza la primera discriminación de lo real y el primer fundamento de la verdad, puesto que es la indivisible y más pura realidad de su acto, y sólo tiene como contrario el no-ser. Opuestamente, la realidad finita está ya escindida en sustancia y accidente, y toda esencia, por el hecho de que es finita -es decir,

²⁰⁶ Fabro, *Participación y causalidad*, II, 2, 1, 319.

determinada- está compuesta de género y diferencia, e incluso, en el ámbito material, de materia y forma, de manera que cada una es distinta de las otras y tiene a todas como contrarias”²⁰⁷.

Fabro ahora destaca en el marco del ente, el acto real, y la cosa, el acto formal, que la esencia es indiferente a la realidad porque puede no tener relación con la existencia, a diferencia del ente que es solo como real. Esto implica que la esencia es una noción lógica, dando lugar a la dificultad de cómo pueda unirse la esencia, en el plano lógico, con el ser, en el plano real. Luego, como el ente es real y la esencia irreal, Fabro propone dos seres, el de la esencia y el del ente (o de la sustancia). Y después se afirma que en el ser esencial se distingue el ente (ser) sustancial y el ente accidental. Fabro está situando la esencia en el plano formal (distinto del plano real) y propone un nuevo ser (formal), el ser de la esencia, que a su vez se desdobra en el ser sustancial y el ser accidental que debiéramos pensar que se encuentran en el plano real. A esto debemos añadir que el acto de ser no es divisible por estar en lo más alto del análisis real. La cuestión no hace más que enmarañarse en la medida que aparecen nuevos conceptos y relaciones entre ellos que hacen su comprensión realmente difícil.

También, conectada con la esencia están los géneros y las especies: “1. En primer lugar, hay una participación como "composición trascendental" de esencia y *esse* (*actus essendi*), propia del tomismo. Ella establece la "diferencia" ontológica radical del *esse* con respecto a lo que es, y la diferencia metafísica entre criatura y Creador. La esencia, concebida como "determinación" del ser, permanece evidentemente en el orden predicamental en relación con el género y la especie. Es el ser lo que se establece en el orden trascendental, gracias a la referencia al *esse* intensivo emergente del *actus essendi* que implica”²⁰⁸. La esencia está ahora situada en dos planos distintos: el trascendental y el predicamental (de los que hablaremos un poco más adelante). El plano trascendental es el que hemos visto anteriormente al nivel de la creación, y el predicamental es el de la causalidad aristotélica. La esencia predicamental, como determinación, está relacionada con el género y la especie. Nuevamente aparecen los elementos de la definición en el orden de la esencia. Esta inclusión del género y de la especie trae su propia dificultad:

²⁰⁷ Fabro, *Participación y causalidad*, I, 3, 3, 238.

²⁰⁸ Fabro, *Participación y causalidad*, Conclusión, 1, 557.

“2. La participación, entendida como "composición predicamental", tiene como fundamento las perfecciones genéricas y específicas, consideradas en su ámbito como "totalidades intensivas" de ser, especialmente los géneros con respecto a las especies, y éstas con respecto a los individuos. Si bien tanto el género como la especie expresan en el orden lógico-formal una formalidad indivisible e idéntica, no obstante, en el orden real, las diversas especies de un género son, entre sí, unas más perfectas que las otras, y del mismo modo los individuos son unos más perfectos que los otros, dentro de los límites de la misma especie. La primera participación, la que va del género a la especie, podría ser llamada primaria, y la que va de la especie a los individuos, participación predicamental secundaria. En ambos casos se trata de una verdadera participación, que en cada caso apela a una composición propia. La *Diremtion* del género en sus especies resulta de la composición real de sustancia y accidentes, que es la composición predicamental de la criatura en cuanto tal, y que se corresponde con la composición de esencia y *esse* en el orden trascendental. La *Di-remtion* de la especie en los individuos remite a la composición de materia y forma, propia de las sustancias corpóreas. La participación predicamental se plantea, pues, con respecto al "modo de ser" o al "modo de poseer" cierta formalidad, y no con respecto a la formalidad misma, que es lo que es y consiste *in indivisibili*. Pero, habiendo visto que esas formalidades (géneros, especies) no existen en sí sino, sólo en sus participaciones concretas respectivas, en las cuales hay modos y grados de perfección, es necesario admitir que se trata de una verdadera participación, y que ésta nace de la relación implícita con el ser, es decir, precisamente en cuanto las especies son consideradas como "modos de ser" del género, y los individuos como "modos de ser" de la especie"²⁰⁹.

Fabro introduce la distinción lógica y la real en el género y en la especie. Estos dos planos complican estas nociones porque, para nosotros son siempre lógicas, sin que su base real tenga una función metafísica. Luego, Fabro habla de dos plurificaciones, una desde el género a la especie (participación primaria) que proviene de la composición de sustancia y accidentes, y que a su vez proviene de la composición de ser y de esencia, y la segunda desde la especie a los individuos (participación secundaria) que remite a la composición de materia y forma. Estas plurificaciones implican una escisión desde el género y la

²⁰⁹ Fabro, *Participación y causalidad*, Conclusión, 1, 558.

especie, nociones generales, que nos son muy difíciles de admitir. ¿Cómo la sustancia y los accidentes pueden provenir del género sin pasar por la especie?, o ¿hay una separación de sustancia y accidentes con la forma y la materia por el género y la especie? Parece difícil entender la sustancia al margen de la forma y de la materia. Hay un desdoblamiento de la sustancia, una por el lado del género (sustancia y accidentes, participación primaria) y otra por el lado de las especies (materia y forma, participación secundaria).

Hay un texto de Fabro donde analiza la relación de la esencia con las cualidades sensibles:

“De acuerdo en que la esencia del cuerpo no es ni el color, ni el sonido, ni el peso ni ninguna otra cualidad sensible; de acuerdo también en que la esencia no viene dada por los sentidos. La esencia de los cuerpos, *ontológicamente* considerada, es anterior a las propiedades, pero no realmente y menos aún gnoseológicamente. El cuerpo, y toda sustancia, no se sitúa en el mundo más que como un centro de acción y de pasión y su esencia es la raíz tanto real como inteligible que especifica el hacer y el padecer. El cuerpo tiene un color, emite sonidos, es pesado: ¿qué es el cuerpo sin luz, sin el aire que transporte el sonido, sin la atracción terrestre? Es lo que es *capaz* de reflejar la luz con una vibración de una cierta forma y longitud correspondiente a unos colores dados, lo que puede hacer vibrar el aire con otra forma y longitud de vibración, lo que subyace a la atracción terrestre en determinadas relaciones”²¹⁰.

Fabro reconoce que la esencia del cuerpo no son sus cualidades sensibles: esto hace de la esencia algo meramente inteligible. Luego dice que la esencia de un cuerpo no es lo que puede ser captable sensiblemente, sino su capacidad de reflejar cuando se encuentra en un medio (la fuente de sus propiedades físicas). Esta es una comprensión bastante moderna de la esencia, pero que desconecta a la esencia de lo sensible. Si la esencia de un cuerpo es su capacidad, ¿qué será su ser, la capacidad de la capacidad?

Bajando más al nivel de la sustancia:

“La forma no es sólo el acto sustancial. Precisamente porque este acto sustancial debe ser único, la forma es principio y causa de todo grado de actualidad del ser, tanto en el orden sustancial como en el orden accidental. Ahora bien, el acto intensivo por excelencia es el *esse*, como hemos

²¹⁰ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, Conclusión, 3, 602.

visto. Entonces, ¿la forma es causa del *esse*? Ésa es, por consiguiente, la interpretación de la fórmula "forma dat esse", que reaparece a cada instante en la obra de Santo Tomás; y que, en consecuencia, según nos parece, debe darnos la última explicación del problema de la causalidad predicamental según Santo Tomás"²¹¹.

La forma es ahora el acto sustancial, principio de lo sustancial y de lo accidental. Pienso que más que la forma, debiera ser la forma y la materia, pero Fabro está considerando la forma como el dador del ser. Luego, Fabro se interroga si la forma es la causa del ser y responde positivamente. Personalmente creo que el ser debe ser causa de la forma, y más que causa, de su existencia. Proponer una dependencia causal directa al ser, más de algo que está a nivel predicamental, rebaja al ser de nivel. La dependencia causal del ser debe ser trascendental como dice Fabro en otras ocasiones. Además de la dependencia de forma y ser, también está la conexión de la esencia y de los accidentes: "Si el ente como esencia abarca todo lo que es o puede ser, no existe ninguna determinación del ser que caiga fuera de la esencia. Sustancia y accidentes, acto y potencia, materia y forma, y en general todos los principios determinativos del ser entran en la esencia y son también sus principios determinativos"²¹². La esencia, en este caso, incluye los accidentes y lo contingente, lo que varía. Y la cosa se complica al incluir los accidentes propios: "La especie no puede ser comprendida sin los accidentes propios, ni el individuo sin los accidentes inseparables: el individuo es Pedro o Sofía, es decir, ante todo hombre o mujer"²¹³. La especie no se entiende sin los accidentes propios y los individuos sin los accidentes inseparables. Las definiciones pueden venir acompañadas de rasgos accidentales (los propios). Hay otro texto donde Fabro articula la esencia con los accidentes y las propiedades físicas:

"Si la realidad es «lo que es», un contenido en acto, y la sustancia es el primer modo de realidad, la sustancia es la primera esencia sobre la que se han de asentar todas las otras categorías. En cuanto que ella es la primera esencia, aparece como un todo unitario, como lo que soporta las otras determinaciones, lo que permanece en los cambios.

El complejo de tales propiedades no se presenta con una ordenación rígida y uniforme, sino según grados de mayor o menor *pertenencia*, que

²¹¹ Fabro, *Participación y causalidad*, II, 2, 1, 308-309.

²¹² Fabro, *Percepción y Pensamiento*, Conclusión, 2, 590.

²¹³ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, III, X, 2, 521, nota 19.

la lógica aristotélica ha clasificado en la doctrina de los predicables con la distinción de caracteres esenciales, propios y accidentales. Los primeros son constitutivos de la esencia; los segundos la acompañan necesariamente en cuanto son emanaciones de los primeros; los terceros son extrínsecos tanto a la esencia como al ser, es decir puede variar sin que la cosa sea modificada en su esencia. La ciencia ha encontrado una clasificación semejante. Se distinguen los *caracteres esenciales*, como la combinación atómica por ejemplo en las moléculas de H_2O ; las *propiedades*, como la valencia química, el punto de congelación, de fusión, la conductibilidad eléctrica; finalmente las *cualidades accidentales*, como la tal y tanta cantidad, la posición en el espacio, las conexiones con los otros cuerpos”²¹⁴.

Fabro da un poco más de coherencia a la relación de la esencia y de los accidentes por medio de las propiedades. Por una parte, hay unas propiedades esenciales, luego unas accidentales que acompañan a la esencia y, por último, unas puramente accidentales que están al margen de la esencia. Ahora Fabro afirma que unos accidentes están fuera de la esencia, cuando en un texto anterior decía que los accidentes entraban dentro (de la esencia). Además, al principio del texto ha equiparado la esencia con la sustancia. Vemos que en cada nueva explicación encontramos algo que no encaja bien con otras explicaciones. Un texto que abunda más sobre la sustancia y los accidentes, y los individuos y las especies:

“Llegados a este punto, la fenomenología arriesga dos últimas observaciones. La *una*: que en tanto es posible que el accidente, gnoseológicamente, implique una referencia a la sustancia y el individuo a la especie, en cuanto, tanto el accidente como el individuo, se reconocen a *parte rei* subordinados a la sustancia y a la especie. ¿De qué subordinación se trata? De subordinación real, puesto que solamente ella puede dar razón del dualismo y de la dependencia que se quiere afirmar. Pero no debe tratarse sólo de una subordinación real externa: entonces los términos podrían ser conocidos -al menos uno de ellos- con entera independencia del otro, de forma que la referencia de que se habla no sería ya coexistente y coesencial al conocer, como se ha probado. Se trata por tanto de una subordinación real. La metafísica expresa la subordinación real, en su noción más absoluta, con el término *participación*: el accidente implica gnoseológicamente a la sustancia y el individuo a la esencia porque el accidente participa el

²¹⁴ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, III, X, 2, 520-521.

ser de la sustancia y el individuo realiza -no digo es- una participación de la esencia”²¹⁵.

Ahora se afirma una subordinación real del accidente a la sustancia y del individuo a la especie, que implica una relación real entre ambas. La introducción del individuo es una nueva variable que requiere explicación: ¿no es el individuo la sustancia?, entonces ¿a qué se refiere con el individuo? La introducción de los géneros y de las especies en los análisis físicos o metafísicos dan numerosos problemas porque son herramientas lógicas que se ponen sin ninguna dificultad en contextos reales a los cuales complican.

Sobre la relación de los accidentes, el ser y la esencia, hay otro largo texto:

“2) Tenemos una confirmación y una aplicación del *esse essentiae* (la esencia metafísica) en la división del *esse* en *esse substantiale* y *esse accidentale*, que no puede concernir directamente al *esse* como *actus essendi*, el cual es el acto de la sustancia completa [*substantia prima*]. Por el hecho mismo de que el *esse essentiae* es declarado común a todos los predicamentos, y que es, pues, sustancial o accidental, Santo Tomás hace uso frecuentemente del término *esse accidentale*. El Doctor Angélico atribuye de manera explícita a los accidentes un *esse* adyacente al de la sustancia, lo cual ha hecho que se difunda entre los tomistas la opinión que atribuye a los accidentes un *esse* como *actus essendi* en sentido propio, aunque dependiendo del *esse* principal de la sustancia. Es evidente, y Santo Tomás lo repite en todas sus obras, que el *esse* en sentido fuerte -el que está en composición real con la esencia- es el acto propio de la sustancia, incluso a veces designado por el término especial de *subsistere*, mientras que lo que pertenece a los accidentes es el *inesse*. El *esse accidentale* es pues la realidad de los accidentes en cuanto propiedades y actos o perfecciones de la sustancia individual, de la que proceden y en la cual son recibidos; el *esse* del accidente es la formalidad secundaria ("realidad de hecho") que los diversos atributos y las modificaciones múltiples confieren a la sustancia. Dicho de otro modo, los accidentes poseen y dan un *modus essendi* de contenido propio, y el *esse accidentale* realizado según las dimensiones espacio-temporales recibió el nombre de *existentia*. Por consiguiente, empleando con rigor los términos, es exacto atribuir a los accidentes una existencia propia, una situación espaciotemporal propia, en la sustancia, y no un *esse proprio* como *actus essendi*. Con respecto a eso,

²¹⁵ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, Conclusión, 3, 613.

Santo Tomás ha dado a conocer su posición, de manera no equívoca, en la fórmula que él aplica no sólo a los accidentes, sino en general a los "principios" del ser, tales como las formas sustanciales en sí mismas, cuando habla de los *principia quibus* del ente. El accidente es un *principium qua*, sólo la sustancia primera es sujeto *quod*: (...)”²¹⁶.

Comienza Fabro diciendo que el ser de la esencia, que ahora se corresponde con el ser de la sustancia y con el ser de los accidentes, no se puede corresponder con el ser del acto de ser, como hemos visto en algún texto anterior. Luego, en un segundo paso, Fabro corrige esta primera afirmación hablando de un ser fuerte, que se corresponde realmente con la esencia, y que es el acto propio de la sustancia. Entonces, en este segundo caso, los accidentes no tienen propiamente ser, sino que lo suyo es inherir en la sustancia. Nosotros estamos de acuerdo con esta rectificación de Fabro que tiende a quitarle el ser a los accidentes. De hecho, luego añade en una nota: “Tengo la impresión de que el término *esse accidentale* desaparece en los escritos más recientes”²¹⁷. En lo que entiendo que Fabro no está muy a gusto con la noción de ser accidental y preferiría eliminarla.

Fabro destaca en Santo Tomás que es capaz de profundizar sucesivamente de acto en acto: “En Santo Tomás, al contrario, aun cuando alguna vez parte de la síntesis del juicio para explicar la síntesis real y su acto de ser, el desarrollo se caracteriza por una profundización progresiva de acto en acto, del acto accidental al acto sustancial, y del acto formal al *esse* auténtico, que es el *actus essendi*, acto que sólo se resuelve ulteriormente en la dependencia de participación en el *esse per essentiam*, de tal manera que para todo juicio sobre la verdad del ser -y, ante todo, para los primeros principios- "la referencia al contenido" no tiene ninguna excepción”²¹⁸. En principio, los actos van encadenados unos en otros, pero nuestra opinión es que las nociones chirrían unas con otras. Los textos que hemos traído a colación están separados unos de otros. A lo lejos, no es tan fácil notar sus incoherencias porque son difíciles de interpretar, pero los juntas como hemos hecho aquí y se plantean muchas cuestiones que no son fáciles de resolver, y desde mi punto de vista, que no se pueden resolver. Esto da lugar a un problema importante en el tomismo que Fabro propone

²¹⁶ Fabro, *Participación y causalidad*, I, 3, 3, 234-235.

²¹⁷ Fabro, *Participación y causalidad*, I, 3, 3, 234, Nota 37.

²¹⁸ Fabro, *Participación y causalidad*, Introducción, 4, 61.

porque son nociones esenciales dentro de la metafísica, que debieran ser clarificadas de una forma neta. Desde nuestra perspectiva, estas nociones no encajan porque no son un análisis suficientemente correcto de la metafísica y de la física, además de que preferimos eliminar los objetos generales (géneros y especies) que suelen entrar en estos análisis por medio de la esencia.

Añadimos otro largo texto de Fabro donde trata de sistematizar toda esta coherencia conceptual con la fenomenología y la dialéctica:

“La introducción del concepto de una correspondencia proporcional entre el contenido del ser metafísico y el de la presentación fenoménica ha llevado a reconocer a la metafísica el máximo grado de absolutez, la que de rebote se acompaña de una dialéctica interna a sus mismos contenidos. ¿Qué es el ente? Es una cierta esencia que tiene el acto de ser. Y ¿qué es la esencia? Lo que hace que una cierta cosa sea lo que es. Y ¿cómo una cosa se revela ser lo que es? A partir de aquello que hace y manifiesta hacia fuera.

Ahora bien, lo que la cosa hace y manifiesta de sí no conduce a la concepción de un contenido simple indivisible, sino a un «sínolo» de (dos) principios opuestos, la materia y la forma, la sustancia y el accidente y en general el acto y la potencia. El ser, que es concebido como «sínolo» de acto y potencia, se hace por tanto presente en el plano real en función de un equilibrio de principios antagónicos; en el plano conceptual en función de una subordinación de contenidos, como una *forma partis* y una *forma totius*. En ambos casos el «sínolo» se rige por la dialéctica de principios contrarios que conviven juntos.

1) Existe una *primera* forma de dialéctica, la que existe entre la *forma totius* (la esencia) y el acto de ser: es la dialéctica metafísica pura en la que, a mi parecer, la fenomenología no tiene parte alguna. Por esto se ha atribuido a la fenomenología únicamente una función propedeútica material, no formal.

2) Hay una *segunda* forma de dialéctica, la que se da entre la *forma totius* y la *forma partis*: es la dialéctica lógico-metafísica en la que se hacen explícitas las relaciones entre concreto y abstracto en el orden predicamental, y se dice que el ente natural está compuesto de materia y forma y el viviente de alma y cuerpo y el uno y el otro de sustancia y accidentes. Es en esta segunda dialéctica donde la fenomenología ha de cumplir su función de sostén «material» para la progresión de las determinaciones conceptuales.

3) Hay finalmente una *tercera* dialéctica, la fenomenológica, entre sensibles propios y sensibles comunes, entre sensibles «per se» y sensibles «per accidens»: ésta, puesto que queda fuera del orden inteligible, no tiene un alcance especulativo definido. Lo recibe cuando se subordina como constitutivo material, o bien cuando viene asumida como uno de los polos de la segunda forma de dialéctica”²¹⁹.

Esta es la expresión sistemática que desearíamos encontrar entre las nociones fundamentales de la realidad, pero que apenas existen. Fabro explica la coordinación de los conceptos de manera dialéctica a la luz de la fenomenología, es decir, en qué medida la fenomenología ayuda en esa etapa dialéctica. En el primer paso dialéctico, las nociones de ser y esencia no plantean ningún problema, al menos para un filósofo clásico. Pero el segundo paso ya plantea dudas la coordinación de la *forma totius* y la *forma partis*, en una dialéctica lógica-metafísica que relacionan lo concreto con lo abstracto y que, a su vez, conecta el ente con la materia, la forma, el alma, el cuerpo, la sustancia y los accidentes. No me extendo más en este punto, pero no veo que Fabro resuelva estas dificultades, sino que simplemente acepta como bueno lo que Santo Tomás propone aunque, eso sí, en Fabro vemos un interés por simplificar los conceptos y sus relaciones.

En el primer volumen nosotros propusimos, en la línea de Polo, una ampliación de la esencia que no se equipara con la sustancia sino con la naturaleza. De hecho, esto es en parte lo que percibimos en otros textos de Fabro: “Algunos autores, que aunque admiten alguna percepción inmediata de la sustancia extrasubjetiva, rechazan en línea de principio una percepción inmediata de la causalidad exterior. A mí me parece que los dos problemas están esencialmente coimplicados y la solución del uno influye también en la del otro”²²⁰. La sustancia y la causalidad están coimplicadas, especialmente en el nivel de los accidentes:

“A partir de esto es necesario argumentar que el conocimiento válido y objetivo de la realidad debe poder abarcar a la vez *tanto* a las determinaciones inteligibles, *cuanto* a las sensibles; la dialéctica que Platón había ensayado fuera del ser y únicamente para las formas, es traída por Aristóteles al interior del ser, bien entre los dos principios que lo constituyen,

²¹⁹ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, Conclusión, 3, 606-607.

²²⁰ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, III, X, 3, 553, nota 45.

bien entre los dos aspectos según los cuales se nos revela en las dos esferas del conocer.

Se plantea por lo tanto, para Aristóteles y para nosotros, el problema del alcance del conocimiento sensible de los accidentes, respecto al conocimiento inteligible de la esencia. En Platón el accidente era el puro «fenómeno» de la esencia y el conocimiento sensible, una pura apariencia, carente de todo contenido, (...). También para Aristóteles (¿y cómo podía no ser así?) la definición comprende solamente a la esencia y ésta a su vez no consta más que de los elementos inteligibles. ¿Hay entonces, en el campo formal, identidad de visiones entre los dos filósofos? Sí y no, como ya se ha visto: también para el Filósofo, como para su Maestro, la ciencia no se construye más que respecto a lo universal y no se dirige más que a las esencias, como tales; sin embargo, la esencia natural, para Aristóteles, a diferencia de Platón, no únicamente la forma, sino el *sínolo de materia y forma*. Los accidentes, objeto de la experiencia, que no encontraban fijación alguna en la esencia platónica porque eran considerados como «no ser», como la materia, la encuentran sin embargo en la aristotélica en cuanto la materia es principio de individualidad y de contingencia. El conocimiento que se quiere adquirir de la misma respecto a su ser real es siempre y solamente individual.

Desde este punto de vista los accidentes están íntimamente incorporados a la sustancia, como sus modos de ser o productos que tienen en la sustancia una condición de su existir, su causa total o parcial. Considerados en su realización, los accidentes, por un lado participan del ser de la sustancia; y, por el otro, es en ellos donde la sustancia se actualiza por fuera y en consecuencia puede hacerse conocer. Se da aquí el segundo paso en la «reducción» del problema platónico: no sólo la realidad de lo suprasensible ha de ser, para nosotros, *mediada* por la sensible: sino que, en esta misma, los aspectos exteriores y accidentales tienen una función isagógica necesaria para llegar a aquellos más internos y esenciales. En cuanto los accidentes son aspectos del individuo y éste sólo es el ente real, también los accidentes deben ser reconducidos al ser; lo son en cuanto son concebidos en una relación de inherencia a la sustancia. De hecho Aristóteles, en la forma más madura de su pensamiento, atribuye expresamente a los accidentes una esencia propia, distinta de la de la sustancia, pero no separada o independiente de ella. Lo que se concibe como constitutivo de la realidad accidental es por lo tanto una esencialidad inteligible, que tiene como principio interno de la propia inteligibilidad una ulterior

esencialidad inteligible por sí misma: en el orden del ser real la sustancia es la realidad primaria autosuficiente; el accidente, la secundaria y dependiente. Pero puesto que, como se ha visto, el itinerario de nuestro pensamiento sigue un orden inverso al que tienen los seres de la naturaleza y conocemos los seres sensibles antes que los inmateriales que son subsistentes per se y causa de los sensibles y, más aún, éstos no nos serían conocidos si antes nouviésemos conocimiento de aquéllos; así, primero conocemos los accidentes de la sustancia y de ésta no podemos tener ni formarnos idea alguna independientemente de aquéllos.

La concepción de lo concreto a la que ha llegado Aristóteles se profundiza cada vez más, y con ella crece proporcionalmente en importancia el problema de la percepción. La esencia no consta únicamente de forma, sino también de materia por la que la esencia puede decirse immanente a lo real; y la esencia inteligible, immanente a lo real, no puede siquiera concebirse como constituida por la simple naturaleza «común» de las cosas, o sea, como un universal, sino como conteniendo en sí, a la manera de determinaciones positivas, lo que la realidad presenta de particular e individualizado. Se sigue que no sólo la forma no puede concebirse como real sin la materia, sino que ni siquiera la esencia tiene realidad alguna más que desde y por las actualizaciones accidentales que puede recibir en la realidad.

En conclusión: la esencia real no es toda, sino sólo parte de la realidad que corresponde al ente real subsistente por naturaleza. La dualidad de materia y forma en el orden esencial, tiene por correspondencia, en el orden real, la dualidad de sustancia y accidentes. En tanto constituyen materia y forma la sustancia de lo concreto en cuanto también ellas son singulares e individuales. Los accidentes reales, por otra parte, son los *indicios*-no decimos los constitutivos- más manifiestos de aquella singularidad más profunda; pero no serían tales si no tuviesen una proporción real con los principios sustanciales. Los accidentes, por tanto, pueden revelar a la mente no sólo el acto o hecho existencial de la sustancia sino también el esencial, siendo los dos aspectos, esencial y existencial, gnoseológicamente inseparables. Los accidentes, que son el objeto de la sensibilidad, son reconocidos -en la concepción del *sinolo* aristotélico- por vía de derecho, como los indicios de la sustancia y como el itinerario obligado para cualquier comprensión inteligible de ésta. Sensibilidad y entendimiento, en cuanto la una es facultad aprehensiva del accidente y la otra de la sustancia, no sólo no son consciencias de objetos totalmente distintos y extraños,

sino que mutuamente se implican en el acto del conocimiento adecuado de lo real²²¹.

Fabro retoma aquí el análisis del conocimiento científico de lo universal en Platón y Aristóteles, y destaca la diferente visión de ambos autores respecto de lo real sensible, con más relevancia en Aristóteles. Entonces, en el tercer párrafo, dice lo que me parece más clave en este texto: los accidentes están íntimamente en la sustancia y son como sus modos de ser. Aquí vemos un papel del accidente de mayor calado que el que se le suele atribuir. Fabro añade que la sustancia es causa total o parcial de los accidentes, y Polo añadiría que también los accidentes son causa de la sustancia: no hay sustancia sin accidentes. Los accidentes ahora no son lo meramente accidental que pueden ser o no, sino que son necesarios, puesto que no hay sustancia sin accidentes. Fabro es más o menos consciente de esta tesis porque se da cuenta que no hay una visión directa de la sustancia, que es lo que permanece frente a las variaciones, y todo lo sensible es cambiante. Los accidentes no tienen un ser propio, sino que lo toman de la sustancia y, en cambio, la sustancia se actualiza por fuera, por los accidentes a través de los cuales se da a conocer. Fabro se da cuenta del papel necesario de los accidentes porque tienen una función isagógica para acceder a los aspectos más internos y esenciales de la realidad. La relación entre la sustancia y los accidentes es de inherencia (*in esse*), y Fabro añade que ya Aristóteles se da cuenta en su madurez que los accidentes tienen una esencia propia, distinta de la esencia de la sustancia pero no independiente de ella, esta última observación que complica un poco más el encaje conceptual metafísico. Luego Fabro añade que esta esencia accidental es a nivel inteligible, no real, afirmación que no me parece acertada. De ahí los dos planos, el gnosológico y el ontológico que van en orden inverso, es de mayor importancia los inmateriales, pero son más cognoscibles los materiales: primero conocemos los accidentes aunque la sustancia sea superior. Luego Fabro vuelve a un terreno que para nosotros es confuso: la esencia consta de la forma y la materia, y concluye que la esencia no puede ser sin la actualización de los accidentes. Esta es una afirmación que también hace Polo aunque con un alcance bastante diferente. Al final Fabro resume sus logros separando en el plano inteligible la forma y la materia, y en el plano real la sustancia y los accidentes. De esta manera cierra en falso una cuestión que ha tratado mejor en su cuerpo. Fabro

²²¹ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, II, VI, 1, 301-303.

también señala que los accidentes son conocidos por los sentidos y la sustancia por la inteligencia. De esta manera Fabro no reconoce el estatuto superior que había dado a los accidentes al aproximarlos a la sustancia y a la esencia. Pienso que de alguna manera Fabro ve la cuestión de los accidentes que demanda una ampliación frente a la sustancia, pero luego se desvanece al tratar de integrarlo en el engranaje físico-metafísico tomista, un sistema que nos parece que está lejos de ser claro y coherente.

La causalidad trascendental y la causalidad predicamental

Dentro del entramado conceptual que hemos expuesto, hay un tema que me ha parecido de más interés, la distinción de dos planos de la causalidad, la trascendental y la predicamental. Recordamos que esta dualidad de planos causales ya fue introducida en el apartado 1.1 de este capítulo sobre la síntesis tomista (de Platón y Aristóteles), y también ha aparecido en otros textos a lo largo de todo el capítulo. En aquel apartado se dijo que Santo Tomás habla de una causalidad horizontal que toma de Aristóteles, y una causalidad vertical que toma de Platón y de la noción cristiana de creación. Fabro, haciendo referencia a Aristóteles, dice:

“También se puede decir que, con el recurso immanente al concepto bíblico de creación, se produce una revolución radical del pensamiento que alcanza su última posibilidad. Ella consiste, para el pensamiento bíblico, en la mediación de la *causalidad* que colma el *hiatus* entre la nada y el Ser, y hace aparecer el ente. El pensamiento griego, por ejemplo Aristóteles, no ignora la causa, pero, puesto que alcanza sólo las *formas* (accidentales y sustanciales) del ente, y no el ser en sí mismo, se reduce al proceso físico y no propiamente metafísico del ser; es causa de mutación y no de "fundamentación" del ser, porque el devenir, que es el campo de la causalidad, es presentado en la eterna sucesión de las formas, en un mundo que se encuentra siendo lo que es fuera de Dios e independientemente de Él”²²².

La creación, como noción bíblica, supone una revolución en la filosofía al plantear la causalidad como el paso de la nada al ser dando lugar al ente. Esta noción como tal era completamente ignorada por Aristóteles en particular y por el pensamiento griego en general. La filosofía aristotélica entiende la

²²² Fabro, *Participación y causalidad*, Introducción, 2, 34.

causalidad en el nivel de las formas: es el paso dado por Aristóteles de bajar las ideas platónicas a la realidad de la materia. Es por ello que la causalidad no sale de las sustancias y de los accidentes, y su causalidad se reduce al mundo físico sin llegar al mundo metafísico. En Aristóteles, las causas producen movimientos pero estos no fundamentan el ser. Santo Tomás tiene la ventaja respecto del saber griego de conocer esta noción cristiana que en sí no es filosófica. El acierto de Santo Tomás es incorporar este concepto ajeno a la filosofía dentro de un planteamiento filosófico, añadiendo así un nuevo valor (a la filosofía).

“En realidad, aquí no hay intermediario, pero el ser (formal y real) "cae" siguiendo un proceso rectilíneo. No se puede hablar de una Causa Primera inmediatamente comprometida y presente en el proceso causal. Santo Tomás, al contrario, propone dos "intermediarios": en el orden trascendental, la esencia y el *esse*; en el orden predicamental, la materia y la forma. Esos intermediarios transmiten la causalidad eficiente divina en los dos planos del ser. (...). La *Direction* aristotélica, opuesta a Platón, por su distinción de causa formal y causa eficiente, cambió la dirección de la procesión del ser, de vertical a horizontal. Santo Tomás endereza y completa el proceso, introduciendo la causalidad divina en el origen inmediato de la esencia y del *esse*, y en el origen primero de la materia y de la forma”²²³.

Santo Tomás introduce el doble plano de causalidad teniendo en cuenta los elementos conceptuales con los que se determina la estructura de la realidad: en el orden trascendental, la esencia y el ser; en el orden predicamental, la materia y la forma. En el plano ontológico también encontramos un doble intermediario que es paralelo con el del plano causal.

“Así, los planos dinámicos de la causalidad se corresponden con los planos constitutivos de la estructura de lo real. De la composición predicamental de sustancia y accidente, de materia y forma, depende la causalidad predicamental de la forma sustancial, acto fundamental al cual se remiten los cambios accidentales en la esfera individual, y los cambios sustanciales en la esfera de la especie y del género. La composición trascendental de esencia y *esse*, en el tomismo, tiene como par la dependencia

²²³ Fabro, *Participación y causalidad*, II, 3, 2, 335-336.

total de la criatura con respecto al Creador, tanto en el ser como en el actuar”²²⁴.

En el ámbito predicamental, están las nociones de sustancia, accidente, materia y forma, de claro sabor aristotélico. Estas nociones darán razón de los cambios accidentales y de los cambios sustanciales en el nivel de la especie y el género. En el nivel trascendental se encuentran las nociones de ser y esencia con una dependencia directa de Dios. Si nos fijamos bien, y ya ha salido en el primer texto, las dos causalidades tienen una estructura de realidad que se corresponde con la física y con la metafísica. A veces se integra la sustancia en la metafísica, elemento que en la filosofía moderna es considerado metafísico, pero atendiendo a la doble causalidad, vemos que la distinción de la física y de la metafísica queda muy netamente marcada: lo físico es todo aquello que se mueve en el plano predicamental, mientras que la metafísica se da en el plano trascendental, es decir, en el de la creación.

Dentro del plano trascendental, la primacía la tiene el ser:

“Por consiguiente, la conclusión de las reflexiones precedentes sobre la causalidad es que la causa del *esse* y la causa universal en general es causa de valor intensivo, es decir que no sólo causa el *esse* o las formalidades generales en el orden metafísico y físico, sino que es la causa que pone las causas del *feri* en situación de causar su propio efecto particular. Dicho con lenguaje de imágenes: la causa del *esse* es la fuente, las causas del *feri* son los arroyuelos alimentados e impulsados por la fuerza de la fuente indivisible en sí misma.

Así pues, el problema de la causalidad toma, en la metafísica tomista, la misma orientación que el problema del ser, porque toda realidad es calificada en relación con el *esse*, y porque la producción de lo real es una realización y una expansión de ser. Considerada en su absoluta pureza metafísica, la causalidad presenta como carácter fundamental la dependencia absoluta, la *dependencia total*, que paradójicamente implica la “caída” ontológica, que significa la desemejanza total, la total diferencia ontológica de oposición entre efecto y causa. Tal es la situación presentada por la dependencia causal fundamental que constituye la creación: la causa es Dios, *esse per essentiam*, el efecto es la criatura, *esse per participationem*”²²⁵.

²²⁴ Fabro, *Participación y causalidad*, II, 3, 1, 326.

²²⁵ Fabro, *Participación y causalidad*, III, 1, 5, 424.

El ser, en su causalidad, mantiene la unidad propia de su realidad, mientras que el nivel predicamental tiene la causalidad múltiple del hacer. Con respecto al ser, Fabro destaca la dependencia total del ser con su causa, Dios. En esta causalidad se produce una máxima desemejanza entre la causa y el efecto, en lo que llama la ‘caída ontológica’. Una cosa es tener el ser por esencia, y otra totalmente distinta es tener el ser por participación como ocurre en la criatura.

Fabro, dentro de la causalidad, descubre dos elementos que son para él esenciales:

“Ahora bien, nos parece que los elementos principales de esta dialéctica de la causalidad, que el tomismo asimila transformándolos, son los siguientes:

1. *La noción de participación metafísica*: La primera división real es en ser por esencia y ser por participación; desde el punto de vista heurístico es más universal que la división en acto y potencia. Las tesis centrales de la metafísica tomista son: a) la demostración de la creación y de la acción divina, es decir, la dependencia total de la criatura *in esse et fieri* con respecto a Dios, b) la composición de esencia y *esse*, que constituye la "diferencia metafísica" entre la criatura y Dios. Esas tesis dependen exclusivamente de la noción de participación.

2. *La noción del "esse" intensivo*: El *esse* no es sólo el acto mental (*esse* lógico) o el ser en acto real (el *esse* de las categorías), sino el acto de todo acto, o la perfección suprema. Todas las otras formalidades y perfecciones son sus "participantes" en dos sentidos: primero, porque el *esse* es el acto de toda formalidad y perfección, y éstas son potencia con respecto a él; luego, el *esse* realizado o pensado en su expansión formal es la totalidad que abarca todas las perfecciones, que, por consiguiente, son sus participaciones”²²⁶.

La noción de participación ya ha sido analizada anteriormente, y hemos visto el papel tan central en Santo Tomás y en Fabro. Por otra parte, vemos que Fabro vuelve a triplicar el ser en lógico, categorial e intensivo con las complicaciones que esto conlleva. Pero dejando de lado el ser mental y el real, que propuestos de esta manera no nos parecen muy acertados, aquí sí queda claro el sentido del término intensivo aplicado al ser: el ser intensivo es el ser supremo que contiene todas las perfecciones que en los otros seres se dan por

²²⁶ Fabro, *Participación y causalidad*, III, 1, 1, 379.

participación y disminuidos. El ser intensivo de Fabro, además, está totalmente separado del ser de las criaturas, lo cual está en continuidad con las formas separadas platónicas.

Es interesante, por su dificultad, que Fabro afirma que la creación es demostrable. “Sabemos que la actitud del Doctor Angélico ante ese problema demuestra una gran prudencia: a) La creación como tal, es decir, la dependencia de todos los seres con respecto a Dios, puede ser demostrada rigurosamente. Esta prueba, como ya se ha dicho, y como también se explicará, está fundada en el principio de la participación”²²⁷. La creación no solo es demostrable rigurosamente, sino que ella se basa en la participación. Esta es una tesis arriesgada en cuanto que la creación es una noción bíblica que se conoce por fe. Se entiende que Fabro tenga interés en demostrar la creación porque la filosofía no se basa en la fe. ¿Se puede demostrar la creación? No lo sé porque es una cuestión más bien complicada. Fabro dice que la creación se puede demostrar por el principio de participación, pero esto es bastante dudoso porque implicaría que la participación es previa a la creación y, por otra parte, no he logrado ver esa demostración de la que habla Fabro. Desde luego, todo esto plantea el problema del uso de nociones que no nacen de la experiencia por parte de la filosofía. Si la filosofía no se puede alimentar con este tipo de nociones, entonces la filosofía tomista, y la de Fabro con ella, quedarían más bien en entredicho. Pienso que la noción de creación, aunque tenga un origen bíblico, tiene un sentido comprensible para quien no tiene fe y puede ser usada dentro de un sistema filosófico, si bien lógicamente no será admitido por los que rechacen esa noción. Por otro lado, la creación no es la única noción cristiana que ha entrado en la filosofía. También está, por ejemplo, la nada en su sentido más estricto, algo ignorado por el pensamiento griego²²⁸, pero que luego se ha incorporado como por derecho propio en la filosofía. Fabro, de hecho, analiza este concepto de gran interés filosófico al menos desde Hegel: “La nada, de hecho, no puede ser pensada, porque pensar (como dice el mismo Hegel) es determinar; si, pues, la nada fuera pensada, llegaría a ser *determinada* y, en consecuencia, *ya no sería nada*. Ahora bien, se ha dicho con justicia que

²²⁷ Fabro, *Participación y causalidad*, III, 1, 2, 392.

²²⁸ El pensamiento griego no ignora la nada como puede verse explícitamente en Parménides. Otra cosa es el alcance de esta noción. Por ejemplo, para Parménides, la nada es el no ser, pero el no ser también es el camino de la falsedad. Desde luego, los griegos no plantean la nada en el marco de la creación que sí es estrictamente una noción cristiana.

el no-existente [*Nichtseiende*] no tiene ningún predicado, y que no puede haber ningún conocimiento de la nada, según la definición de Wolff: "Llamamos nada a lo que no se corresponde con ningún concepto"²²⁹. Hegel identifica la nada como lo que no tiene ninguna determinación, y esa es su única determinación, que luego le permite primero pensarla y luego equipararla con el ser. Fabro responde que la nada no es caracterizable de ningún modo y, por tanto, no cabe un concepto de la nada. Entonces, ¿la nada es real, existe? "No se trata de que la nada sea real, sino que es real y realísima la incommensurabilidad absoluta, es decir, la distancia infinita del Creador con respecto a la criatura; y la nada indica precisamente la infinita distancia en el ser, que es de naturaleza -la más propiamente- dialéctica. La criatura, como realidad natural, es siempre una cierta sustancia, tal o cual; y no es, de ninguna manera, nada. En el plano formal de la esencia, ninguna cosa puede ser llamada nada; es afirmación y posición de ser tal o cual"²³⁰. Fabro señala que lo real no es la nada, sino la infinita distancia entre el Creador y la criatura, y luego añade que la distancia del ser con respecto a la nada también es infinita. En el plano formal no tiene lugar la nada. Por ello, los griegos no llegan al concepto cristiano de nada, pues siempre se mueven dentro del mundo formal. Es en la creación, en su sentido más fuerte, cuando se habla de la nada al 'crear el mundo desde la nada'. La cuestión de la nada es compleja porque si no es conceptuable, ¿cómo es posible que ahora estemos hablando de ella? Ciertamente caben diversos niveles de nada a nivel formal: que no quede nada de comida, o de lo que sea: la nada es entonces la completa ausencia de algo. El problema surge cuando hablamos de la nada como total ausencia de ser, ¿eso qué significa? Esto sería la nada en el sentido cristiano, pero en este contexto no podemos olvidar que Dios es previamente a la nada. ¿Qué es la nada frente a Dios? Seguro que nada; en la Biblia la nada se pone de relieve cuando Dios se dispone a crear: la nada surge ante la aparición de la criatura que emerge respecto de ella. En este sentido vemos que Fabro no afirma la nada, sino la comparación entre Creador, criatura y nada. Esta comparación de Fabro nos recuerda lo que Polo dice al respecto: también se pregunta sobre la cognoscibilidad de la nada, y añade que hay más distancia entre Dios y la criatura que entre la criatura y la nada"²³¹. De

²²⁹ Fabro, *Participación y causalidad*, Introducción, 3, 47.

²³⁰ Fabro, *Participación y causalidad*, Introducción, 3, 48.

²³¹ "En suma, el carácter de *además* es distinto realmente de la esencia del hombre y, por tanto, de los hábitos adquiridos (o, como se sentará después, más distinto de Dios que de la nada, y

aquí, lo difícil es la comparación entre la criatura y la nada cuando no sabemos lo que es el segundo término de la comparación. En todo caso, Polo apunta a una distancia infinita entre Creador y criatura que nunca disminuye, incluso cuando defina al hombre como la criatura de crecimiento irrestricto. Por nuestra parte, volviendo a la nada, nos parece que se trata de un tema muy oscuro. Tal vez, la noción cristiana de la nada sea una noción heurística, es decir, una extrapolación respecto al ser de lo que naturalmente conocemos en la realidad como ausencia de algo.

Volviendo al tema de este subapartado, creo que la distinción en la causalidad (y en la metafísica) de los dos planos trascendental y predicamental en Fabro es de gran interés. Se puede objetar que es ya algo propuesto por Santo Tomás, pero no es fácil deducirlo de sus textos porque no está dicho con tanta claridad como Fabro hace de modo tan explícito. La causalidad permite distinguir con más nitidez lo que corresponde a la metafísica y lo que es física, y evita que las nociones de ser, esencia, sustancia y accidentes, sean todas incluidas en la metafísica por referirse a la realidad. Desde la causalidad trascendental, la noción genuinamente metafísica es el ser, mientras que la esencia es metafísica en cuanto se distingue del ser, es decir, en su conexión con el ser. Por otra parte, desde la causalidad predicamental, las nociones más centrales de la física son la sustancia y los accidentes donde se despliega la causalidad aristotélica. Pero, entonces ¿qué pasa con la esencia? No es una noción específicamente metafísica salvo en su conexión con el ser. Por ello debemos decir que se trata más bien de una noción física. La noción de esencia física debe englobar la sustancia y los accidentes, es decir, todo lo real, salvo que la distinción real ser-esencia sea solo de una parte de la realidad, y sea muy difícil entender qué es lo que pueda existir fuera de esa dualidad. Para nosotros, la esencia es el ápice de los conceptos físicos, por encima de la sustancia y de los accidentes. Si antes no hemos dicho que la esencia era, junto con la sustancia y los accidentes, una tercera noción fundamental de la física solo ha sido porque la esencia, además de lo anterior, es una noción bisagra con la metafísica donde se comprueba su superioridad con respecto al resto de los conceptos físicos. Creo que esta

más distinto de la nada que de la esencia)". Polo, *Antropología trascendental*, I, 1, III, C, 3, 139. También, "Ser creado se distingue de la nada en virtud de una distinción mayor, a saber, la distinción entre *lo que se distingue de la nada y Dios*. Si estas dos distinciones no se tienen en cuenta, la noción de creación es inaccesible. La distinción *criatura-Creador* es mayor que la distinción ser-nada". Polo, *Antropología trascendental*, I, 1, III, C, 6, 153.

distinción de planos y su deducción en Santo Tomás con claras referencias a Platón y a Aristóteles es una buena aportación de Fabro a la filosofía tomista y a la filosofía en general.

3.3 El ser y la generalización

La cuestión del ser en esta investigación, así como otros temas, que no tienen una conexión directa con la generalización, ha resultado de observar que a veces están presentes nociones generalizantes en desarrollos metafísicos acerca del ser. En nuestro caso, hemos creído de interés añadir estos análisis para reforzar la necesidad de un mayor control de la generalización para no utilizarla donde no conviene. Pensemos que ahora con el auge de las ciencias hay un uso muy extenso de la generalización que tiende a colonizar otros sectores en los que esta herramienta solo debe tener un papel secundario instrumental. En el caso de Fabro, hemos visto, al igual que en Santo Tomás, un uso de la generalización en el tema del ser.

“Ahora podemos darnos cuenta de lo que podemos llamar el *esse intensivo*: es el significado resolutivo del término técnico *ens in quantum ens* que consagra la originalidad y la superioridad absoluta de la metafísica con respecto a toda otra forma del saber humano, y cuyo proceso se desarrolla partiendo del *ENS COMMUNE*, en dos bifurcaciones principales, el *ens per participationem*, la criatura, y el *ens per essentiam*, Dios. El reclamo de Parménides por la unidad del ser como única garantía de la verdad del ser, casi olvidado por Aristóteles vuelve a estar en primer plano en el pensamiento tomista; y, dentro de la relación con el acto trascendental del *esse*, Santo Tomás clarifica el problema de la causalidad”²³².

Hablando del ser intensivo, Fabro dice que parte del ente común, el cual se divide en ente por participación, la criatura, y el ente por esencia, Dios. Ya hablar del ente común me parece una generalización que en Fabro cristaliza con la clasificación de ente por esencia y ente por participación. Esta clasificación me parece un error porque requiere de algo superior a los clasificados, el ser común. ¿Cómo puede el ser común ser superior al ser divino? Insisto en la equivocación de esta clasificación porque, además, pone al ser divino en el mismo plano que el ser creado: las clasificaciones nivelan por homogeneización. Pienso que esta clasificación al menos debiera corregirse de la siguiente

²³² Fabro, *Participación y causalidad*, I, 3, 3, 239.

manera: hay un tipo de ser, el ser por esencia, del que a su vez dependen los seres por participación. El ser común trata de recoger lo común del ser de la criatura y del ser divino, cosa que no podemos hacer porque desconocemos el ser divino.

“El término propio de la creación es el *esse*, que es así el efecto propio de Dios. Pero se trata del *esse commune*, porque el *esse per essentiam* es Dios mismo, el imparticipable; si no sólo existiría un único ser, como pretendía Parménides, y como el idealismo metafísico debió preconizar. El *esse commune* como *actus essendi*, participado por los seres individuales, es recibido en la esencia y, por consiguiente, es multiplicado. Es decir que lo que el *esse per essentiam* es en Dios, acto puro y totalidad de la perfección, se expande en la criatura por una doble creación: de la esencia y del *esse*. La esencia se concibe derivada de Dios como de la plenitud ideal de todas las perfecciones, que es participada de manera diferente por las criaturas según los tres grados formales fundamentales (*esse, vivere, intelligere*). El *actus essendi* participado es participación de Dios en cuanto acto puro. Ambos aspectos evidentemente no están distinguidos en Dios, pero debemos distinguirlos (*dirimere*) realmente en la criatura”²³³.

En este otro texto, Fabro invierte el papel del ser común que ahora sería creado por Dios, lo cual es más coherente con su primacía exclusiva. El ser común es aquí el ser que se multiplica en las esencias, en contra de la superioridad que tenía antes sobre el ser creador y el ser creado. En este sentido, “Este “*esse commune*” no es una formalidad abstracta, ni un acto único de ser común a todos los seres, sino la *actualitas essendi* que todo ser recibe por la intermediación del propio *esse* participado de Dios: (...)”²³⁴. El ser común no es una formalidad abstracta sino la actualidad de todo ser. Esto es más fácil de admitir en esta segunda interpretación del ser común, pero aun así, lo común es lo propio de la generalización, es decir, Fabro al hablar de ser común, tiende a convertir el ser en una formalidad abstracta (generalizante).

También relacionado con la generalización están los grados: “La concepción tomista de lo concreto nos ha enseñado que sólo la forma sustancial confiere al compuesto la actualidad de todos los grados del ser incluidos en su propia determinación, por ejemplo: “homo, animal, vivens, corpus,

²³³ Fabro, *Participación y causalidad*, III, 1, 5, 417-418.

²³⁴ Fabro, *Participación y causalidad*, II, 3, 1, 333.

substantia... ens". Por consiguiente, el *esse* mismo, acto de lo concreto, no está excluido del ámbito de la eficiencia predicamental"²³⁵. Fabro, siguiendo a Santo Tomás, distingue dentro del ser unos grados. Para ello hace descender el ser al nivel predicamental de las sustancias donde es posible marcar distinciones. Porque si el ser no tiene determinaciones, ¿cómo podemos distinguir dentro de ello algún tipo de grados? Este descenso del ser al plano predicamental me parece que introduce cierta confusión con el plano trascendental.

"El *esse subsistens* intensivo abarca toda perfección y contiene la plenitud del *vivere e intelligere* en Dios; el *ens*, al contrario, en el primer grado formal, por ejemplo en el mineral más simple, expresa el grado más elemental de lo real. La continuidad de los grados se remite, pues, al momento formal de la dialéctica del ser, no según una consideración abstracta y aislada de las esencias o de los grados formales en sí, sino en la luz del *esse* (*vivere, intelligere*) intensivo, es decir, en el progreso ascendente hacia la plenitud actual creciente del *esse, vivere, intelligere*"²³⁶.

Fabro compara la extensión del ser en Dios y en las criaturas. En Dios, el ser abarca toda perfección, mientras que en las criaturas los grados inferiores son los más simples, aumentando de complejidad, intensidad, a medida que ascienden. Aquí detectamos la extensión de las nociones generalizantes que abarcan más o menos casos dependiendo de la complejidad de su descripción. Fabro, al moverse en la distinción de los entes físicos, se sitúa dentro de una clasificación muy típica.

Otra cuestión relacionada con la generalización es la determinación:

"Es cierto que Santo Tomás atribuye a las causas segundas -y no podía hacer otra cosa- la tarea de "determinar", de "especificar" el *esse commune* producido por Dios, pero, como hemos dicho, se trata de una "determinación", no de la potencia por el acto, como en la relación de materia y forma, sino inversamente del acto por parte de la potencia (de la criatura). En términos precisos: esta determinación no debe ser concebida como la que da la diferencia al género (formalidad indeterminada) para constituir la especie. Aquí la diferencia indica el acto formal con respecto al género que está en potencia. Pero la causalidad divina presenta más bien la relación inversa. En efecto, según Santo Tomás, la influencia divina es la causalidad fundamental y total, es causa de la causa y de su efecto al mismo

²³⁵ Fabro, *Participación y causalidad*, II, 3, 2, 336.

²³⁶ Fabro, *Participación y causalidad*, III, 1, 2, 399.

tiempo, y lo es de una manera más íntima y más completa que la causa segunda misma. (...): el *esse* causado por Dios significa la indeterminación de plenitud y de actualidad; es el acto que actualiza todo otro acto sustancial y accidental, y lo que se presupone para que toda otra cosa sea en acto y pueda actuar. Entonces, por las causas segundas, interviene la *determinatio*, que es el nacimiento de los actos particulares, por la decisión libre que surge de la energía del acto fundamental común del *esse*. Esta determinación es, a la vez, efecto y limitación de la plenitud originaria del *esse commune* y de la actualidad fundamental del *esse commune* participado”²³⁷.

Santo Tomás tiende a determinar el ser común por medio de las causas segundas. Fabro dice que esta determinación no debe ser entendida como la diferencia que especifica el género. El inconveniente en este punto es que es difícil entender la determinación en otro sentido, sobre todo con referencia al ser. Luego Fabro afirma que el ser causado por Dios es la indeterminación de la plenitud, que a través de las causas segundas quedan determinadas de una u otra manera. Las determinaciones son ‘efecto y limitación de la plenitud originaria del ser común’. Todo este texto gira alrededor de las determinaciones que para nosotros son más propias de las abstracciones y de las generalizaciones que del ser y de las causas segundas. Desde nuestra postura no tiene sentido que el ser sea indeterminado, y menos que esa indeterminación pertenezca a una plenitud. Fabro está mezclando aquí el plano trascendental (ser) con el predicamental (causas segundas) en el nivel de las determinaciones (cualidades sensibles).

También propone Fabro las determinaciones en el ser en este otro texto:

“El *esse*, como *actus essendi*, es participado por los entes en su esencia: es el acto y la perfección de la esencia, pero al mismo tiempo la esencia lo determina y, limitándolo, lo inserta en el todo real... La expansión del *esse*, las perfecciones del *esse*, sólo son conocidas indirectamente, precisamente por medio de la esencia, de la diversidad genérica, específica e individual... (¡hasta el infinito!) de las esencias. El *esse* es dividido, contraído... en la realidad por las esencias. Concretamente la esencia “agrega” al *esse* su propia determinación y, por consiguiente, lo limita: ser hombre no es en absoluto ser pura y simplemente, es ser sólo según una

²³⁷ Fabro, *Participación y causalidad*, III, 1, 6, 452-453.

determinada naturaleza; es exactamente aquí donde vale el principio "omnis determinatio est negatio"²³⁸.

El ser es dividido y contraído por su esencia. Entonces, la esencia añade al ser una determinación dándole con ello un límite, lo cual implica una pasividad del ser respecto de la esencia bastante discutible. Sin embargo, lo que me ha llamado más la atención ha sido la sentencia clásica de 'toda determinación es negación' que está en Espinosa, Hegel y otros, y que Fabro sitúa en este plano: la determinación del ser. Pienso que, en este punto, la posición de Fabro no es correcta porque entre el ser y las determinaciones median varias concausalidades. Distinguiendo el ser de la esencia, no conviene decir que el ser queda determinado por nada físico. Al ser le corresponde la esencia; las determinaciones es un asunto que se resuelve dentro de la esencia en el nivel predicamental, sin mezclarlo con el ser.

Otra nota clásica de la generalización presente en la metafísica de Fabro es la semejanza: "En consecuencia, la *similitudo* en el ámbito metafísico, que es precisamente el de la analogía, posee un carácter de tensión y de dinamismo, en las antípodas de la *similitudo* de la lógica formal. No apela al principio de identidad para su propia *reductio ad unum*, sino que se apoya en la diversidad que reúne en un orden superior: (...) "²³⁹. Fabro habla de la semejanza metafísica, aunque también habla de la semejanza de la lógica formal. De alguna manera, Fabro detecta en parte el carácter lógico de la semejanza, aunque no nos parece que suficientemente al ponerla después en la analogía como una cuestión metafísica.

"B. El principio de la *similitudo* es rigurosamente metafísico y vale, por consiguiente, sólo en la dirección ascendente, es decir, de la criatura con respecto al Creador, y no en la dirección opuesta, gracias a la emergencia absoluta del *Esse* divino, Acto puro. (...).

La irreversibilidad de la *similitudo* en el ámbito de lo trascendental está basada en la dependencia causal, haciendo referencia a Dionisio: (...).

Así, la *similitudo* predicamental constituye la predicación unívoca, mientras que la *similitudo* trascendental se explica por la analogía que implica el "paso al límite" o la trascendencia absoluta de Dios: (...).

²³⁸ Fabro, *Participación y causalidad*, I, 3, 1, 219.

²³⁹ Fabro, *Participación y causalidad*, III, 2, 1, 466.

Encontramos nuevamente la paradoja de toda la metafísica tomista de la participación, en cuanto la *similitudo* está vinculada directamente con la causalidad y está fundada en ella, y en cuanto ésta, al mismo tiempo, comporta, en su fundamento y en su forma radical, una "caída" ontológica del efecto con respecto a la causa. La paradoja de la *similitudo dissimilis* del neoplatonismo se resuelve únicamente en el ejemplarismo de la doctrina cristiana de la creación, por la dependencia total del ser. Pero Santo Tomás ha profundizado ulteriormente esta metafísica de la *similitudo*, que es el fundamento de la analogía, y lo es en el mismo ámbito trascendental. En efecto, existe primero la derivación vertical, según el principio del ejemplarismo divino, gracias al cual toda formalidad real creada se refiere a la Idea divina respectiva, y difiere de ella por el modo de ser: (...)”²⁴⁰.

Fabro habla de una semejanza ascendente y descendente, que no son reversibles. La semejanza válida es la ascendente, de la criatura al creador y no al revés. La semejanza predicamental da lugar a la predicación unívoca mientras que la semejanza trascendental implica el paso hacia Dios. Aquí Fabro, desde nuestro punto de vista correctamente, separa la analogía de la predicación. Ahora bien, ¿qué es esta analogía trascendental? No creo que mucho más que el método propuesto por Dionisio para conocer a Dios. La analogía trascendental apunta a unos ejemplares divinos que desconocemos absolutamente, salvo en la medida en el que los suponemos. La analogía es generalizante o es problemática: “El problema de la analogía es la cuestión de determinar la significación exacta de la semejanza desemejante, o desemejanza semejante, entre los modos de ser de lo real”²⁴¹. Si el problema de la analogía es la semejanza-desemejanza, entonces nos encontramos dentro del marco de la generalización. Desde luego, haciendo referencia a Dios (al nivel metafísico), es muy complicado decir cuál sea la semejanza y desemejanza con la criatura. La dificultad de la analogía, por otra parte, es entrevista en Fabro:

“La emergencia del *esse* como perfección absoluta inconmensurable sanciona así el principio de Parménides y transpone la verdad del ser al momento originario de la *Diremtion* de la creación, que permite la consideración teórica de la diversidad y de la multiplicidad dentro del ser mismo. Eso es exactamente lo que quiere expresar la analogía.

²⁴⁰ Fabro, *Participación y causalidad*, III, 2, 1, 462-463.

²⁴¹ Fabro, *Participación y causalidad*, III, 2, 1, 472.

La situación teórica de la analogía en el pensamiento tomista presenta, pues, a pesar de una anarquía aparente de los textos, algunas líneas directivas claras e indudables, que están en perfecta cohesión con los principios fundamentales. Tenemos una analogía en el plano predicamental: "duorum vel plurium ad aliquod tertium [...] sicut ens de quantitate et qualitate per respectum ad substantiam". Además, tenemos la analogía en el plano trascendental: (...).

La dialéctica de la analogía está, pues, dominada por la convergencia del principio de la "semejanza" y del de la participación"²⁴².

Fabro afirma que la plurificación dentro del ser es lo que quiere expresar la analogía, pero la plurificación solo se da en el nivel predicamental porque el ser es un principio unificador, sin división dentro de sí. Luego dice que la doctrina de la analogía de Santo Tomás no es sistemática, que se encuentra con un cierto desorden en sus textos, y añade que hay una analogía en el plano predicamental y otra en el plano trascendental. Pensamos que la analogía predicamental debe ser reconducida a la generalización, y que la analogía trascendental es muy difícil saber a qué se refiera exactamente salvo a la relación entre el Creador y la criatura. El último párrafo de la dialéctica de la analogía dominada por la semejanza y la participación tampoco facilita la comprensión de la analogía, sobre todo de la trascendental, pero manifiesta la compenetración existente en Fabro entre estas dos nociones, la analogía y la participación.

De alguna manera vemos que en Fabro también hay una cierta contaminación de la generalización respecto al tema del ser. Es el problema del tratamiento del ser, en el que vemos que una y otra vez se recurre a la generalización para desarrollarlo, el cual, por otra parte, es enormemente complicado. En Fabro, no obstante, hemos visto un cierto control de la generalización al distinguir los planos lógico y metafísico. No creo que haya sido suficiente para corregir las deficiencias de la generalización, pero apunta a su correcto uso.

Por otro lado, y en un contexto más amplio, el uso de los términos como semejanza mueven a preguntarse si solo estos implican necesariamente la existencia de generalización. Por mi parte, me parece que la semejanza solo como tal no supone la generalización. Esta última está presente cuando además se está haciendo referencia a la comparación. La generalización es una comparación en la semejanza, pero no decimos que una foto sea una generalización por

²⁴² Fabro, *Participación y causalidad*, III, 2, 1, 467-468.

mucho que se parezca a lo fotografiado. Con todo esto queremos decir que se puede hablar de la semejanza fuera de la generalización, y Fabro, en ocasiones, en el plano trascendental, se sale de la generalización. Pienso, sin embargo, que el término ‘común’, usado en la filosofía sí que es casi siempre utilizado con un sesgo generalizante. En cualquier caso, en todas estas investigaciones he tratado de sacar a luz todos aquellos aspectos que pudieran estar relacionados con la generalización. Es posible que algunos de ellos deban ser iluminados desde otra óptica; entonces, desde mi punto de vista, se hace necesario distinguir con claridad su comprensión generalizante de la que no lo es.

3.4 Las dificultades terminológicas

Quiero añadir un apartado a las complicaciones terminológicas que son una tremenda barrera en la comprensión filosófica. En el apartado 2.2 del capítulo 6 del primer volumen sobre la intuición en Descartes expuse brevemente el problema terminológico, especialmente en la modernidad. En aquel apartado desarrollamos la intuición en Descartes, y hable de la pluralidad de sentidos de la intuición en la filosofía que cambian de auto en autor. Ahí destacué sobre todo el problema en la modernidad porque al proponer un comienzo de la filosofía, una y otra vez, sus términos tienen significados diferentes que dependen de esos comienzos. Ciertamente, la intuición de Kant no es la misma que la intuición cartesiana cuando tienen objetivos tan distantes. En la filosofía clásica también ocurría esta diversidad de sentidos en los términos, pero esta multiplicación era menor en cuanto que solían tener un caudal filosófico común más o menos amplio. No obstante, leyendo a Fabro, sobre todo en ciertos análisis de textos de Santo Tomás, también hemos detectado unas dificultades terminológicas que proceden del uso de un excesivo número de términos que hacen muy difícil captar su sentido. Fabro se hace eco de este problema: “Asistimos a una complicación de términos capaz de dar vértigo, y que aún espera un estudio analítico preciso”²⁴³. Después de ese análisis, Fabro hace un resumen para facilitar la comprensión y, aun así, continúa siendo muy complicado entender todos esos términos. Por ello, Fabro también recomienda volver a la terminología tomista: “Convendría más bien, de una buena vez, abandonar toda esta terminología de *ens nominaliter* y *participaliter*

²⁴³ Fabro, *Participación y causalidad*, I, 3, 4, 252.

sumptum, y volver a la simple y auténtica de Santo Tomás”²⁴⁴. Consejo que parece simplificar, pero que no lo es porque Santo Tomás desarrolla sus nociones confrontando lo que dice con las opiniones de otros pensadores donde la terminología está muy embrollada. Acudiendo directamente a Santo Tomás, no podemos resolver el problema terminológico porque las referencias de Santo Tomás a otros autores son muy numerosas. Podríamos ir directamente a las nociones fundamentales: “Es, pues, muy importante preguntarse cuál es la verdadera noción de *ens*, *essentia*, *esse*, en los escritos del Doctor Angélico, antes y más allá de todo desarrollo de la escuela”²⁴⁵. Pero estas nociones están dispersas por los escritos de Santo Tomás, no siendo siempre clara la compatibilidad entre esos textos. Si buscamos la ayuda de estudiosos: “La incertidumbre de la terminología, que a veces llega hasta a herir la consistencia misma de la tesis tomista de la distinción real de esencia y *esse*, se extiende a lo largo de los siglos XV y XVI, el más brillante periodo del tomismo, según se estima”²⁴⁶. Resulta que tenemos unas comprensiones tan variadas que se pierde hasta el sentido de las nociones más fundamentales. Además, los comentadores incluyen conceptos de su propia cosecha: “La prueba de ello está en las fórmulas bastardas de *esse essentiae* y *esse existentiae*, de *ens possibile* y *ens actuale*, de *essentia* y *existentia*, y en la tesis del *esse existentiae* atribuida a los accidentes que (ausente en Gil de Roma) se hace cada vez más común en la escuela tomista”²⁴⁷. Fabro califica algunas de estas fórmulas como bastardas, indicando su falta de filiación con el pensamiento tomista.

Añadimos un texto a modo de ejemplo, en el que se manifiestan estas dificultades:

“1) *Esse* significa, en general, el acto realizado en un orden dado real o lógico. *Esse* es ser en acto, y, por consiguiente, realizar algo. En consecuencia, aparece la distinción del *esse formal* y el *esse real*, del *esse essentiae* y el *actus essentiae*; distinción que no parece rigurosa, puesto que el *actus essentiae* puede significar tanto el acto formal de la esencia (forma sustancial) como el principio de su actualización, es decir, el *actus essendi*, que es distinto de él. Esta determinación de la escuela tomista, se origina

²⁴⁴ Fabro, *Participación y causalidad*, I, 3, 4, 258.

²⁴⁵ Fabro, *Participación y causalidad*, I, 3, 4, 260.

²⁴⁶ Fabro, *Participación y causalidad*, I, 3, 4, 261.

²⁴⁷ Fabro, *Participación y causalidad*, I, 3, 4, 282.

probablemente en la doctrina aviceniana de los tres planos de consideración de la esencia: (...)»²⁴⁸.

Solamente en este párrafo se nos habla del ser real y lógico, del ser formal y del ser de la esencia y del acto de la esencia, y del acto de ser. Fabro sugiere que la distinción de ser de esencia y de acto de esencia no es rigurosa porque el acto de la esencia puede significar tanto el acto formal de la esencia como el acto de ser. Al final se habla de la esencia en tres planos diferentes. Por supuesto que los especialistas pueden hacerse cargo de todas estas dificultades, pero para otro tipo de públicos, realmente es muy difícil acceder a la filosofía clásica.

3.5 El conocimiento del ser

Una última cuestión acerca del ser es sobre su conocimiento. El tema del ser es muy antiguo, pero la consideración del acceso, cómo llegamos a conocer el ser, se ha convertido en una pregunta central desde el momento en el que Heidegger critica la noción de ser que tenía la filosofía antes de él. Ciertamente, Fabro es un filósofo preocupado por el ser y conocedor del pensamiento de Heidegger.

“El conocimiento metafísico es la única penetración inteligible del ser que es adecuada, y sus determinaciones no son por tanto preterparticulares -evito el término «universales»- sólo y sobre todo porque valen para «todos» los seres en su universalidad, sino más bien porque abarcan en el propio contenido lo que el ente contiene como ser. Gato, mosca, tilo, azufre, hombre... son contenidos ideales cerrados en sí mismos y en tanto se determinan como «sujetos» en cuanto se delimitan cada uno por sí y separan la propia causa de la de los otros. Así se puede conocer perfectamente qué es el azufre sin conocimiento adecuado alguno del tilo, del gato, de la mosca o del hombre; y no es ni siquiera necesario conocer a fondo todo el reino mineral al que pertenece el azufre. Pero una vez conocido el contenido del ser en cuanto ser y su estructura conceptual y real, se conoce la estructura y el contenido de todo ser y de todo el ser. El conocimiento metafísico lleva al espíritu a elevarse a un punto de consideración absoluta de la realidad que pueda ser consistente tanto respecto a la multiplicidad de los seres, cuanto a la variabilidad del ente singular, no

²⁴⁸ Fabro, *Participación y causalidad*, I, 3, 3, 233.

por medio de una ocultación de tales condiciones reales del ser, sino porque contiene en sí sus razones supremas”²⁴⁹.

Fabro afirma que el conocimiento metafísico es el único conocimiento adecuado del ser. Se trata de un conocimiento que es más que universal ya que así como un gato lo podemos conocer sin saber lo que es una flor, es imposible conocer ninguna realidad sin saber lo que es el ser. El conocimiento del ser eleva el espíritu a un punto de vista de la realidad absoluto donde se entiende el ser en toda la variabilidad en la que se presenta. Es claro que el ser nos lleva a un estadio superior del conocimiento, pero ¿cómo llegamos a conocerlo?

“El inicio de la metafísica se confunde con el primer despertar de la conciencia cuando el alma advierte por primera vez que «algo hay».

El acto de ser, en el sentido ya indicado, no tiene una propia referencia nocional y es un contenido dialécticamente vacío para nuestra mente, la cual no participa del conocimiento de los decretos divinos a los que está subordinada la existencia.

El campo de análisis de la investigación metafísica es la esencia, el *ens nominaliter sumptum*, en cuanto es sujeto real que tiene el acto de ser: no en cuanto es tal o tal otra esencia, cuerpo, vegetal, animal, sino en cuanto sostiene en sí el ser y manifiesta las propiedades del ser.

La esencia, tomada en su trascendencia, tiene la amplitud del ente; la presentación fenoménica de la esencia no plantea por ello ningún problema nuevo: la esencia se halla dondequiera está el ser, cualquiera sea su forma de realización”²⁵⁰.

El inicio de la metafísica tiene lugar con la primera conciencia de que conocemos algo. El acto de ser no aparece directamente y no sabemos lo que pueda ser. La esencia, en cambio, está presente a los sentidos y no supone ningún problema su determinación. El ‘algo’ permite un progreso sobre el ser: “Esta intuición originaria del ser puede expresarse en el juicio que tiene como sujeto la determinación aún indistinta del ser, y como predicado la afirmación indeterminada del ejercicio del ser: «*algo es*». (...). El advertir que «*algo es*» aún no dice nada de «*qué sea*» este «*algo*», si Pedro o Pablo, si hombre o animal, si sustancia o accidente; ni si existe en la mente o en la naturaleza: se prescinde de todas las determinaciones de esencia y de existencia puesto que a éstas está encaminado el desarrollo del conocimiento y por tanto no pueden ser «*dadas*»

²⁴⁹ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, Conclusión, 1, 569.

²⁵⁰ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, Conclusión, 2, 589.

sin más sino que se van adquiriendo o mejor conquistando”²⁵¹. El segundo paso después de la conciencia de que hay algo, es el juicio ‘algo es’. Este segundo paso no distingue todavía nada sobre el algo, sino que se reduce a constatar que ese algo es (real). Ciertamente, este conocimiento del ‘algo’ tiene su origen en que percibimos (ese algo), de ahí que Fabro destaque el papel de la fenomenología en la metafísica: “La Fenomenología y la Metafísica, así entendidas, se corresponden como lo interno y lo externo de un mismo edificio: para nosotros, que sólo podemos penetrar la realidad desde fuera, la Fenomenología nos proporciona un primer e indispensable punto de apoyo para la interpretación metafísica de lo real”²⁵². Esto puede parecer chocante porque la fenomenología es un método filosófico para conocer lo inmediato, pero Fabro afirma claramente esta función de la fenomenología:

“Pero puesto que la realidad, de la que se habla, o se reduce sin más, o se encuentra en relación gnoseológicamente imprescindible con la realidad que es objeto de percepción; y puesto que la «persuasión» es una situación que surge en el sujeto sobre el fondo de situaciones psíquicas y en relación con el modo de presentarse de los objetos, la fenomenología, que describe a estas y a aquel, debe constituir la introducción obligada tanto de la crítica, como de la metafísica. Pero demos un paso atrás.

La fenomenología describe «el modo de aparecer» de los objetos y el «modo de operar» de las funciones de organización”²⁵³.

Según Fabro, la fenomenología es la puerta de entrada tanto de la crítica como de la metafísica: la fenomenología da cuenta del aparecer de los objetos. Este aparecer es de gran importancia para el conocimiento del ser:

“Las ciencias, y a su modo también algunas partes de la filosofía, organizan tales correspondencias «regionales» del ser; sin embargo a la metafísica no le interesa más que la correspondencia entre el aparecer y el ser, como tal. Ella deja a la presentación fenoménica su nativa integridad y no excluye nada del influjo benéfico de su penetración inteligible. Se llega así a la conclusión, interesantísima para el realismo, aún cuando pueda sonar a extraña, de que el «dato» no está nunca tan integral e

²⁵¹ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, III, VIII, 4, 416.

²⁵² Fabro, *Percepción y Pensamiento*, Conclusión, 1, 571.

²⁵³ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, III, VIII, 1, 385.

inmediatamente «dado», como cuando se presenta a la elaboración metafísica”²⁵⁴.

A la metafísica le interesa la correspondencia entre el ser y el aparecer, y en ese aparecer, la herramienta adecuada es la fenomenología. Fabro acaba añadiendo que el dato es más ‘integral e inmediatamente dado’ cuando se tiene en cuenta su proceso metafísico, incluso aun cuando pueda parecer chocante. Esto es así porque es la única puerta al ser: “Considerado en una forma o aspecto aislado del presentarse, el aparecer puede resultar vago, inadecuado y en nada correspondiente al ser; pero considerado en su conjunto, el aparecer ha de corresponder de algún modo al ser, puesto que aquél es la única ventana que posibilita la mirada del alma sobre el ser. ¿De qué modo? Nos urge por tanto estrechar un poco más de cerca el problema de la determinación del ser como «sínolo» real de acto y potencia, de materia y forma”²⁵⁵. El ‘algo’ puede parecer indigno del ser, casi como su opuesto, sin embargo, Fabro nos recuerda no menospreciarlo porque es ahí donde el ser se manifiesta²⁵⁶. ¿De qué modo? Esa es la gran pregunta. “¿*Cómo se revela el ser en el aparecer?*” Nuestra posición, en cuanto es dualista, sostiene que el ser no se identifica con el aparecer; en cuanto es un realismo moderado, sostiene que el ser no coincide absolutamente con el aparecer; en cuanto es un realismo inmediato, sostiene que el ser no es extraño y no está fuera del aparecer. En conclusión: todo el contenido de realidad inmediata, tanto para la esencia, cuanto para la existencia, ha de estar fundado sobre algún «aparecer»”²⁵⁷. Fabro resuelve la cuestión mostrando el carácter central del aparecer. Primero, el aparecer no es el ser lo cual da lugar a un realismo moderado. Pero el ser no está fuera del aparecer lo cual convierte al realismo en inmediato. Por tanto, tanto la esencia como la existencia emergen desde el aparecer, lógicamente en direcciones distintas. El

²⁵⁴ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, Conclusión, 1, 572.

²⁵⁵ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, Conclusión, 3, 601.

²⁵⁶ La importancia del ‘algo’ también está presente en este otro texto: “El progreso del conocimiento humano está ya esbozado *in nuce* en el contenido y en la afirmación del «algo que es»: toda investigación que se comienza en el ámbito de la materia y del espíritu parte de este principio, tan modesto como se quiera, pero preñado del más alto potencial en espera de desenvolverse en el conocimiento distinto. Y la distinción noética se desarrolla, y no puede desarrollarse más que según dos direcciones fundamentales de penetración: la determinación de *qué es* el «algo que es» y del *cómo existe* o puede existir este «algo que es». Fabro, *Percepción y Pensamiento*, III, VIII, 4, 418.

²⁵⁷ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, III, X, 1, 504.

aparecer y la metafísica están próximas, y siempre más o menos mezcladas: “La percepción no tiene determinación alguna o valor de hecho sin la abstracción, ni ésta tiene contenido alguno de realidad sin la percepción a la que más o menos directamente pueda referirse. Una fenomenología pura y una metafísica (como *Wesensschau* «pura») no se dan”²⁵⁸. No hay fenomenología pura ni metafísica pura, sino al menos una mínima interconexión entre ambos planos.

“Se ha reconocido que el acto de percepción es ejercido por la inteligencia en cuanto ésta es continuación de los sentidos, dirige sus funciones y las subordina a las propias. Se debe decir entonces que si la aprehensión de los criterios de esencia y de los criterios de existencia compete propiamente a la inteligencia, tal aprehensión es por ella ejercida en continuación y en dependencia de los sentidos. (...). Es un hecho que nuestra noción de ser real no adquiere el sentido pleno y explícito más que sobre el fundamento y a través del desarrollo de las percepciones sensibles”²⁵⁹.

La percepción es ejercida por la inteligencia, y el ser se conoce en continuidad con las percepciones sensibles del cual son su fundamento. Aquí hemos de mostrar nuestra perplejidad de que la percepción sensible pueda ser el fundamento del ser, aunque Fabro se está refiriendo ciertamente al nivel del conocimiento. No obstante, quiero apuntar que me parece que hay un exceso de fundamentos no solo en Fabro, sino también en Heidegger y en Husserl, que abusan de este concepto. Desde Descartes, y más aún desde Kant, el fundamento adquiere un protagonismo que le lleva a estar presente en muchas argumentaciones. En cualquier caso, la realidad es conocida por la inteligencia, pero a través de la experiencia:

“La realidad en sentido propio es el contenido que la inteligencia, en su acto originario de aprehensión, se hace presente a sí misma. Es únicamente la inteligencia la que capta la realidad. Pero la inteligencia misma no capta la realidad más que en la experiencia; los contenidos de experiencia tienen, por tanto, una referencia inmediata al ser, en cuanto y en la proporción en que permanecen bajo la «captación» de la inteligencia que debe objetivar en la experiencia los propios contenidos. (...). La realidad, que es el objeto inteligible y de la que se ocupa la metafísica, no está «fuera» de aquello que es el objeto de la experiencia, sino que está dentro de ello. Aquí el «dentro» no tiene un significado espacial, sino

²⁵⁸ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, Conclusión, I, 581.

²⁵⁹ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, III, X, 1, 500.

gnoseológico. Los objetos de experiencia se pueden cambiar, volver a cambiar, desmembrar y seguirán ofreciendo contenidos sensoriales; la esencia de que se ocupa la metafísica se encuentra en seguida allí donde el entendimiento aprehende algún aspecto de realidad”²⁶⁰.

Realidad y pensamiento están tan entremezclados que son muy difíciles de separar y, desde luego, no conviene separarlos absolutamente. Fabro dice que la realidad metafísica está dentro del objeto de la experiencia. Esto, sin embargo, no significa que lo sensible y lo metafísico estén revueltos:

“La aporía se origina al poner en el mismo plano y en el querer hacer corresponder *directamente* contenidos fenoménicos y contenidos ontológicos. Ciertamente la multiplicidad no puede explicar la unidad dentro de un mismo orden; (...).

Contenidos fenoménicos y contenidos reales se corresponden *proporcionalmente*. (...). De este modo la multiplicidad de las notas no excluye la unidad del ser, siempre que se entienda una unidad imperfecta, disminuida: aquella que resulta de la composición de dos principios complementarios, acto y potencia, forma y materia”²⁶¹.

Lo fenoménico y lo metafísico están muy próximos, pero no mezclados, cada uno en su plano. Lo que Fabro sí admite es una proporción entre los contenidos sensibles y los reales. La realidad es, por tanto, proporcional a la manifestación sensible. La postura de Fabro bordea lo imposible porque el ser no presenta cualidades, pero si prescindimos completamente del plano fenoménico perdemos todo apoyo para llegar al ser. Reconocemos que la cuestión es muy ardua, y que ha sido un paso adelante para tener conciencia de esa dificultad la seria investigación de Heidegger sobre el ser. Fabro se mueve dentro del mismo objetivo de dar razón del conocimiento del ser, y su propuesta no es descabellada. Creo que la postura de Polo no es tan lejana a la de Fabro. Polo propone el abandono del conocimiento sensible para conocer el ser. Lo sensible no es totalmente apartado porque es el origen desde el que se abandona el ser, pero Polo afirma una completa separación del ser y lo sensible porque de otra manera no se podría abandonar lo sensible. De hecho, la radicalidad de Polo le permite abrir otros sectores de la realidad, como la antropología, que a Fabro le son totalmente insospechados.

²⁶⁰ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, III, X, 1, 509.

²⁶¹ Fabro, *Percepción y Pensamiento*, Conclusión, 3, 604.

Fabro, dentro de esta distinción de lo sensible y lo metafísico, afirma que el conocimiento de lo metafísico es abstracto: “El conocimiento metafísico presenta lo real en su totalidad inteligible; la percepción realiza la totalidad del ser tal cual es dado en su concreción. Bajo ambos aspectos, metafísico y perceptivo -abstracto y concreto- la aprehensión del ser está caracterizada por las cualidades opuestas pero no directamente contrarias, al menos en la interpretación dada aquí, que son la *inmediatez fenoménica* y la *construcción funcional*”²⁶². La percepción conoce lo concreto, lo cual se opone a lo metafísico que es abstracto. Aquí no estamos de acuerdo con Fabro porque el ser o es concreto o no lo conocemos en lo que es. Que el ser no tenga notas no significa que sea abstracto, lo cual es un rasgo de los objetos del conocimiento. El ser es lo máximamente real y hay que conocerlo como tal. Fabro ve en el carácter abstracto del ser su infinitud: “Así pues, en la esfera metafísica pura, lo abstracto es, por definición, lo infinito, mientras que lo concreto es lo finito”²⁶³. Fabro afirma que lo abstracto es por definición infinito, cosa que tal vez no todos estén de acuerdo, como por ejemplo sería el caso de Hegel. Para mí, el posicionamiento abstractivo del ser es improcedente, y es una confusión del ser con el nivel del conocimiento. De hecho, la contraposición abstracto-concreto me parece demasiado vaga e insuficiente para apoyarse en ella para hacer deducciones metafísicas.

Señalamos que Fabro también distingue el ser de la existencia: “Sólo se puede atribuir a los accidentes una "existencia" propia, dentro de la verdadera doctrina tomista, si se reserva el *esse* como acto intensivo y metafísico para la substancia, y si se considera la existencia como el "hecho" de ser-en-acto según las coordenadas espacio-temporales y las mutaciones del ser finito en general. Pero el hecho es un "dato", no un principio metafísico”²⁶⁴. Los accidentes tienen existencia no ser. En este punto estamos de acuerdo con Fabro porque si se puede distinguir el acto de ser de la esencia, esta última, al ser real, tiene que convenir con el ser. Esto es lo que hemos dicho anteriormente de aceptar la participación del ser en el orden de la esencia, la cual podría ser denominada existencia con un sentido diferente al del ser. Desde luego, la existencia de la

²⁶² Fabro, *Percepción y Pensamiento*, Conclusión, 1, 571-572.

²⁶³ Fabro, *Participación y causalidad*, I, 3, 2, 228.

²⁶⁴ Fabro, *Participación y causalidad*, I, 3, 4, 269, nota 140.

esencia es en el ser y por el ser, pero el conocimiento de la existencia de las realidades no se equipara al (conocimiento) del acto de ser.

Hay un último aspecto que queremos añadir sobre el ser y la presencia mental. “Para toda fundamentación de la verdad del ser, no se puede ir más allá del requerimiento de Parménides: sólo el *esse* es el acto que es actualización de sí y de lo otro, y, por consiguiente, puede asumir y fundar la verdad del ser mismo”²⁶⁵. Según Fabro, la verdad no puede ir más allá de Parménides y esto incluye al ser. Esto apunta a una valoración muy alta por parte de Fabro de la tesis parmenídea del ser y la verdad. En un texto antes citado, se leía: “El reclamo de Parménides por la unidad del ser como única garantía de la verdad del ser, casi olvidado por Aristóteles vuelve a estar en primer plano en el pensamiento tomista; y, dentro de la relación con el acto trascendental del *esse*, Santo Tomás clarifica el problema de la causalidad”²⁶⁶. Fabro sostiene que la filosofía de Aristóteles está al margen de las tesis parmenídeas, las cuales son recuperadas en Santo Tomás. Esta presencia no es solo en el ser, sino que también se da en Dios: “El carácter inmediato y total de la causalidad divina es, al mismo tiempo, el fundamento de la “presencia” inmediata y total de Dios en los seres, que es la respuesta y la satisfacción metafísica del tomismo a la exigencia de Parménides”²⁶⁷. Es precisamente en Dios y en su presencia donde se resuelve la exigencia de Parménides de la estricta unidad del ser y la pluralidad de la realidad. En Hegel, Fabro también alaba su vuelta a Parménides: “Pero Hegel tiene el mérito de haber marcado un retorno al *esse* como comienzo, camino y fin de la filosofía, y de haber afirmado, después de Parménides, la circularidad perfecta del pensamiento, basando la verdad del ser en el silogismo de la identidad absoluta”²⁶⁸.

Para nosotros, este retorno de Fabro al ser parmenídeo tiene una continuidad con la propuesta de Heidegger donde ser y presencia también están muy próximos²⁶⁹. En Fabro, además tiene interés las propiedades del ser parmenídeo como indivisible e inmutable que sirven para describir a Dios. Fabro,

²⁶⁵ Fabro, *Participación y causalidad*, I, 3, 2, 232.

²⁶⁶ Fabro, *Participación y causalidad*, I, 3, 3, 239.

²⁶⁷ Fabro, *Participación y causalidad*, III, 2, 1, 459.

²⁶⁸ Fabro, *Participación y causalidad*, III, 2, 2, 485.

²⁶⁹ Como vimos en un texto de Fabro en el que criticaba negativamente la presencia de Heidegger como un intento de fundamentación del ser: ver el texto de la nota 173 en el apartado 2.5 sobre la conciencia en este mismo capítulo.

por tanto, como podemos ver en estos últimos textos, también busca resolver la cuestión del ser dentro del pensamiento (la presencia mental). Esto es un límite que nosotros denunciarnos si se pretende un conocimiento más adecuado del acto de ser.

4. Conclusiones

Podemos decir que la generalización en Fabro no es una de las cuestiones más importantes, pero la trata tanto por lo que respecta a la filosofía clásica de los géneros y de las especies, como por la modernidad en lo que se refiere a los esquemas kantianos. En Fabro no he visto ningún progreso significativo con respecto a la caracterización de la generalización en otros autores, pero es indudable que tiene un buen conocimiento de ella. A continuación resumimos los aspectos que tienen más importancia para nuestra investigación.

1. El primer punto es acerca del pensamiento tomista. Después de haber hecho una parte del trabajo sobre Santo Tomás, soy consciente de la dificultad de entender a este filósofo. Me ha parecido de gran valor la comprensión de Santo Tomás como síntesis de Platón y de Aristóteles. Personalmente tenía dificultad para captar esta síntesis por la oposición entre Platón y Aristóteles que me parecía definitiva, también para Santo Tomás. Fabro pone en evidencia que la noción platónica de participación tiene mucha presencia en los textos tomistas, y es una clara muestra de la influencia de Platón en el pensamiento tomista. Esta influencia procede tanto del neoplatonismo, pagano y cristiano, como por la introducción de la creación dentro de su sistema filosófico que es más compatible con la separación de las ideas platónicas que con la teoría de la causalidad aristotélica. Pienso que esta presentación ayuda a comprender mejor el pensamiento de Santo Tomás. Pero hay otro asunto que también es esclarecedor en Fabro: es la distinción en Santo Tomás de la causalidad a nivel trascendental y a nivel predicamental. En el nivel trascendental vertical, la causalidad se entiende como creación y participación del ser de Dios. Este es el sentido más fuerte de causalidad que nos conecta directamente con el creador. En el otro plano, el predicamental, está toda la doctrina de la causalidad propuesta por Aristóteles que Santo Tomás acepta plenamente. Entre estos dos planos está el ser y la esencia que además los conectan. Por mi parte, no estoy muy de acuerdo con el uso de la participación, pero sí plenamente con el de la creación entendida como causa trascendental. En estos dos planos de la

causalidad veo una delimitación muy neta de la metafísica (causalidad trascendental) y de la física (causalidad predicamental). Por otro lado, en cuanto a la delimitación de las nociones, el ser, y la distinción ser y esencia, se corresponden con la metafísica, mientras que la esencia se despliega en el plano predicamental, sobre todo, por medio de la sustancia y de los accidentes. Esta distinción de planos causales la hicimos al final del capítulo en uno de los subapartados sobre el ser, y me parece una aportación importante de Fabro, puesto que todo esto no es tan fácil deducirlo en Santo Tomás.

2. Otro punto que nos ha parecido de interés en Fabro es el énfasis que pone en la base experimental del conocimiento que, en nuestro caso, también proponemos en la generalización. Esto puede parecer evidente a los empiristas, pero debemos recordar que solo unos años antes Husserl proponía la lógica trascendental como la ciencia de las ciencias, en la que se establecía un conocimiento *a priori* formado fundamentalmente por ideas generales. Pienso que la insistencia de Fabro por lo sensible reside en su lucha contra el idealismo filosófico y la adopción de la fenomenología como un método válido para dar más consistencia crítica al realismo. Fabro propone que la imagen juega en el conocimiento en un doble movimiento. Por una parte, está la propia formación de la imagen sensible que se realiza por la impresión en los sentidos de las cualidades de los objetos. En esto, Fabro cuenta con el apoyo de la ciencia que tiende a admitirlo. Por otro lado, está el retorno del pensamiento sobre la imagen, en lo que clásicamente se ha denominado como conversión al fantasma. Entre medias, el entendimiento conoce la imagen desde los conceptos universales. Fabro advierte que para cualquier conocimiento, incluso el metafísico, es necesario contar con la sensibilidad, aunque solo sea como punto de partida. Para nosotros, tanto la abstracción como la generalización son operaciones intencionales que se remiten a las imágenes. Es necesaria la experiencia para generalizar, es decir, partir de varios abstractos, y la aplicación de la generalización también debe hacerse sobre objetos sensibles. Destacamos esta conciencia de la necesidad de la experiencia para conocer en Fabro porque no es tan frecuente en la filosofía medieval, sobre todo, porque si el conocimiento implica que se haga desde la universalidad del conocer, no es tan evidente que esta universalidad se adquiera por la experiencia cuando se afirma que el conocimiento intelectual se distingue del conocimiento sensible en que el primero es universal y el segundo particular. Desde nuestro punto de vista rechazamos que el pensamiento sea universal, algo que solo admitimos para la generalización,

y subrayamos el papel clave de la experiencia en la generalización, tanto en la formación de los objetos generales como en su aplicación a los casos.

3. Muy ligado al anterior punto, también vemos como positivo el papel de la cogitativa dentro del conocimiento. Tal vez esto pueda sorprender porque nosotros hemos propuesto la imaginación como la facultad sensible interior clave en el conocimiento de la generalización. Bien, pero hemos de decir que físicamente las facultades sensibles interiores no tienen una delimitación clara, es decir, que su funcionalidad es muy difícil de distinguir dentro del órgano físico. En cualquier caso, el desarrollo de la cogitativa por Fabro viene motivada por el papel de lo sensible en el conocimiento y por las nuevas exigencias marcadas por la filosofía moderna y contemporánea. Desde nuestro punto de vista, la filosofía clásica no ha dedicado suficiente atención a las facultades intermedias, tal vez por distinguir netamente lo intelectual de lo sensible. Esto ha llevado a una escasa investigación sobre la sensibilidad interna que es llamativa frente al esfuerzo dedicado desde la modernidad, sobre todo a partir de Kant quien descubre las formas puras de espacio y tiempo de la imaginación muy claves en las ciencias experimentales modernas. Fabro investiga la cogitativa y la dota de una serie de funciones que no son tan claras en la gnoseología clásica. Para nosotros, la cogitativa de Fabro tiene incluso un exceso de funciones pero, no obstante, nos parece de gran valor toda la investigación que se haga sobre las facultades intermedias. Desde nuestro punto de vista, los objetos generales no son conceptos intelectuales puros, sino objetos que se apoyan en la imaginación. Estas imágenes no son visibles, no se pueden ver, pero son físicas y siempre pueden ser representables. Es decir, el conocimiento generalizante, y más elementos del conocimiento, tienen una base imaginativa en la que se puede investigar experimentalmente. Por ello aplaudimos todos los esfuerzos que se hacen en esta dirección como el que ha hecho Fabro.

Epílogo

Cerramos esta investigación con una revisión de lo que ha dado de sí la generalización en la edad contemporánea. También trataremos algunos aspectos específicos de la generalización que hemos ido descubriendo a lo largo de este estudio y finalmente atenderemos a otras cuestiones menos relacionadas con la generalización, pero que han tenido su importancia en este volumen.

1. La generalización en el pensamiento contemporáneo

El primer punto es hacer una valoración global de la generalización en el arco de tiempo que hemos analizado en este volumen. El primer autor analizado fue Dilthey, en el que la generalización tiene un papel importante por su aceptación de Kant en quien elogia su fundamentación del conocimiento universal y necesario. Dilthey, por tanto, introduce la generalización en el fundamento, es decir, en el núcleo de la metafísica. Esto se hace de partida, como presupuesto básico de la propia filosofía que debe alcanzar el conocimiento universal. En Dilthey, este carácter universal no solo es propio de la filosofía sino también de la ciencia. La preocupación más específica de Dilthey es la de fundamentar las ciencias del espíritu, y entre ellas la historia. El papel fundamendador de la generalización le lleva a proponer para estas ciencias nociones como la de estructura que, para nosotros, nos parece más bien desacertada. Hemos visto que Dilthey se da cuenta de que las nociones rígidas no son buenos instrumentos para captar lo propio de lo vivo, cosa en la que estamos de acuerdo, pero si se quiere hacer ciencia, al final son necesarios unos conceptos en los que se vierta (esa ciencia). Dilthey, ante este dilema, es más propenso a admitir la posibilidad de una ciencia histórica que a rechazar el uso de

conceptos, aunque sean generales. En cualquier caso, en Dilthey vemos un amplio uso de la generalización con un cierto control porque se da cuenta de su inadecuación con respecto a la vida y a lo histórico, pero que en último caso no puede evitar porque eso implicaría decir que no cabe una ciencia de la vida. No obstante, Dilthey limita el peso de la generalización en la historia afirmando que los conceptos en los que se base nunca deben ser entendidos como definitivos porque estos pueden ser alterados por nuevas experiencias vitales.

En Husserl observamos que hay un enorme uso de la generalización, tal vez sea el autor de los que he estudiado en el que esté más presente, aunque no debemos olvidar que desde Kant la generalización tiene una presencia muy notable. Husserl se asemeja a Dilthey en que también pone la generalización en el nivel del fundamento y en el carácter universal de la ciencia. Dilthey estaba preocupado en fundamentar las ciencias del espíritu y Husserl en fundamentar las matemáticas. Entendemos que Husserl no está satisfecho con las razones aportadas por Kant en este punto, aunque esto es comprensible porque las matemáticas en el tiempo de Husserl han evolucionado bastante con respecto a las matemáticas en la época de Kant. Pienso que el fondo matemático de Husserl explica su gran familiaridad con la generalización y su tendencia a aplicarla en todos los campos. En Husserl he encontrado descripciones muy buenas sobre los números y sobre los conjuntos, nociones que son muy próximas a la generalización.

Un campo en el que la generalización tiene un papel relevante es en la región ideal *a priori* del conocimiento. Husserl, en este aspecto, es dependiente de Leibniz quien habla de una *mathesis* universal independiente de lo empírico, y de Kant quien propone las verdades analíticas *a priori* y en las que, a juicio de Husserl, Kant no profundizó suficientemente. Para Husserl, esta región es fundamental porque es la que permite fundar las ciencias. Husserl llama ciencia de las ciencias a la ciencia que se mueve exclusivamente en esta región ideal, y que es el fundamento de toda verdad. Esta región viene definida por conceptos puros de lo empírico, y por leyes universales. En ambos casos, conceptos y leyes son objetos generales que rigen esta ciencia de las ciencias. Vemos que la generalización tiene un papel destacado en las ciencias, tanto matemáticas como es el caso de Husserl, como en las del espíritu como es el caso de Dilthey.

Husserl, por otra parte, es un filósofo muy reflexivo que analiza todas las nociones que utiliza. Esto le lleva a estudiar la generalización como una cuestión más. Husserl es de los pocos filósofos que atienden directamente a la generalización, y el resultado es que son bastantes los aciertos acerca de ello. Por ejemplo, advierte correctamente el origen sensible de las ideas generales, el papel de la semejanza y de la igualdad, la extensión de los objetos generales y la indeterminación. Vemos que el conocimiento de la generalización en Husserl es muy extenso y acertado. Solo echamos en falta que no la identifique con una operación cognoscitiva ya que para Husserl la generalización es un aspecto más del pensamiento. Husserl distingue los actos y los objetos, sobre todo por sus estudios fenomenológicos, pero esto no lo traslada a una distinción de las diversas operaciones. Por ello, aunque Husserl vea con nitidez muchos rasgos de la generalización, luego los aplica directamente al pensamiento y a otras disciplinas. Es esta una de las mayores deficiencias que encontramos en Husserl con respecto a la generalización, no tanto un uso errado o insuficiente, sino un exceso del mismo en campos donde su uso puede ser desacertado. Es significativo, por ejemplo, el uso de la generalización en la noción física de sustancia. Husserl, siguiendo en este punto a Kant, no acepta un conocimiento completo de la realidad. Esto le lleva a confundir las vías racional y general que nosotros hemos propuesto siguiendo a Polo, y a usar conceptos reflexivos para tratar de abordar una cuestión física.

Otro campo en el que detectamos un uso indebido de la generalización es en la metafísica. Realmente, Husserl no acepta la metafísica en el sentido clásico medieval porque no es partidario del ser extramental como fundamento de la realidad. Husserl es bastante realista, al menos más que Kant, y acepta la realidad y el conocimiento verdadero de las cosas reales, pero sin embargo, es escéptico a que podamos conocer el ser. En vez de ese ser extramental, Husserl propone el ser trascendental y el ser inmanente. El ser trascendental es un ser pensado, intencional, que apunta a la realidad de los fenómenos y del mundo. El ser inmanente es el ser del propio sujeto que sí es conocido directamente de acuerdo a la tesis cartesiana de pienso, luego existo. El ser inmanente es un ser conocido de un modo directo frente al ser trascendente que es derivado. Señalamos que el ser en Husserl es emplazado en el pensamiento al estilo de Kant. Por ello no nos sorprende ver elementos generalizantes en estas cuestiones. Esto lo detectamos con más claridad en las esferas o regiones del ser que son definidas según los objetos generales.

La generalización en Heidegger no avanza con respecto a Husserl. Hemos visto que Heidegger tiene un buen conocimiento de la generalización, la cual estudia con cierto detalle en Escoto, y probablemente también en Husserl. Heidegger expone con muchas corrección las diversas nociones acerca de la generalización, pero no la presta demasiada atención. Para Heidegger, la generalización es un tema como ya sabido y superado del que tampoco se puede esperar mucho. Es significativo que en la cuestión del ser, lo más nuclear de Heidegger en el que hay alguna que otra intoxicación de la generalización, muestra un rechazo del uso de la generalización porque da lugar a una noción vacía del ser (carente de notas). En este sentido, percibimos un cierto cansancio con respecto a la generalización porque se detecta con claridad su insuficiencia para ciertos temas que son los más elevados. Así mismo notamos un mayor control de la generalización en su investigación que con Husserl donde tiene un papel más extenso e importante. En los análisis que Heidegger hace buscando el sentido unificador del ser no detecto este tipo de objetos generales. De alguna manera, en Heidegger hay una cierta saturación de la generalización que contrasta con el amplísimo espacio que disfrutó en Husserl.

La generalización en Adorno tampoco realiza apenas progresos. Realmente esperábamos encontrar algún análisis sobre la negación, pero los textos que encontramos sobre este tema fueron muy escasos, a pesar de que Adorno propone la dialéctica negativa como el método de la filosofía. Es cierto que la dialéctica de Adorno es diferente a la de Hegel, y que las diferencias entre ellos son importantes, pero no hay un tratamiento sistemático de estos cambios. Adorno rechaza en Hegel la negación de la negación, la segunda negación, lo cual implica que la negación en Adorno asume los papeles que Hegel distribuye en las dos operaciones. Adorno es un pensador muy preocupado por el conocimiento de la realidad y, para ello, la conexión del pensamiento y realidad tiene que ser muy directo, de forma que se evite la abstracción teórica. Adorno tiene un fondo ético muy fuerte con gran incidencia en su pensamiento que se refleja, sobre todo, en su interés porque el pensamiento no pierda contacto con la realidad. En este sentido, Adorno es muy antimetafísico porque entiende que toda estructura metafísica es una abstracción mental que se aleja de lo real. El método dialéctico que Adorno propone es una relación muy directa entre concepto y realidad, la cual se ejerce desde la negación. Esta operación puede ser definida según la expresión de Espinosa en la cual afirma que toda determinación es negación, es decir, la negación es la abstracción desde

la realidad que se queda solo con el contenido en la mente. Añadimos, por otra parte, que Adorno también conoce la generalización que percibe de manera semejante a los anteriores filósofos.

Fabro tampoco da un mayor impulso a la generalización de lo que han hecho los anteriores pensadores. En Fabro llama la atención que tiene dos aproximaciones a la generalización, una desde la filosofía clásica y otra desde la filosofía moderna. Fabro es un autor muy tomista y con un conocimiento muy extenso de la filosofía moderna y contemporánea. Uno de sus objetivos ha sido confrontar la filosofía actual con la tomista. Esto le ha llevado a buscar puntos de encuentro entre estas filosofías. En la generalización observamos que Fabro acude a la universalidad del conocer, y a los géneros y a las especies, nociones muy comunes en la filosofía clásica. Además vemos que distingue los universales lógicos y los metafísicos, lo que manifiesta que la generalización se cuela nuevamente en la metafísica, dando un paso hacia atrás respecto a la expulsión de las ideas generales en la cuestión del ser en Heidegger. Fabro, en cuanto es dependiente de Santo Tomás, tiende a incluir la generalización en sus argumentaciones como ya vimos que hiciera el propio Santo Tomás. Por otra parte, desde la modernidad, Fabro aborda la generalización desde el esquematismo kantiano. Fabro ve, como nosotros, que Kant explica los objetos generales desde este nivel. Esta noción es importante para Fabro porque ve en ella un tema donde puede comparar la propuesta kantiana con la tomista que va a hacer pivotar sobre la cogitativa, facultad que declara superior frente al esquema kantiano. En este punto, Fabro hace mucha incidencia en la necesidad de la experiencia para la generalización y llega a criticar al esquema kantiano de insuficiente por ser un método de la razón *a priori*, en principio totalmente desligado de lo sensible. Nosotros hemos observado positivamente que Fabro hace un apoyo muy consciente en la experiencia, tanto para la formación de las ideas generales, como para su aplicación en los casos particulares.

De una manera más global, vemos que todos los filósofos analizados tienen un buen conocimiento de la generalización, aunque solo lo haya estudiado de forma directa uno de ellos, Husserl, quien por otra parte, es el que hace más uso de ella con diferencia. Los demás la utilizan de una forma dispar: Heidegger ve la insuficiencia de la generalización para su ontología, y las ideas generales no son claramente apreciables en sus argumentaciones. Fabro utiliza la generalización solo en cuanto es dependiente de Santo Tomás, y tiene un uso más amplio de la generalización que Heidegger, tanto que incluso la utiliza

en la metafísica. En Adorno y Dilthey, el uso es menor, aunque en el segundo hay una mayor presencia por su interés por fundamentar las ciencias del espíritu. De alguna manera, vemos que la filosofía contemporánea es bastante fragmentaria en sus propuestas, los planteamientos entre unos y otros son muy dispares, lo cual lleva a que no se detecte un progreso en el uso de la generalización como vimos en épocas anteriores: es simplemente un modo cognoscitivo que cada uno usa según sus objetivos. También señalamos que ninguno de estos pensadores ha propuesto que la generalización sea una operación cognoscitiva, es decir, lo tratan como una parte más del pensamiento. Subrayamos esta deficiencia porque nos parece un excelente paso el dado por Polo al descubrir esta operación, como una más entre otras, con su campo temático propio, que permite caracterizar mejor esta noción y advertir los problemas que genera su uso incorrecto.

2. La objetivación de la generalización

La objetivación de la generalización es un tema que no ha sido tratado directamente en toda esta investigación. Para definir lo que queremos decir con esta expresión hace falta referirse al modo de obtener las ideas generales. Ya hemos visto que ellas se basan en la semejanza que se observan en los objetos comparados. Pero nos podemos preguntar, ¿desde dónde obtenemos esa semejanza? De forma más inmediata podríamos decir que desde las imágenes, y estas han sido siempre las instancias a las que nosotros hemos acudido. Cuando estudiamos la generalización en Kant se nos planteó un problema con respecto a la identificación de los objetos generales que Kant ponía, más o menos, en la representabilidad temporal de las figuras. En mi caso, me llevó a ver que los ejemplos más habituales de objetos generales, como son los animales y las plantas, no se distinguen tanto por las imágenes como por su funcionalidad. Lo interesante en este punto es que una función no es una imagen. Por otra parte, la dialéctica hegeliana ponía un problema similar con la negación, sobre todo porque esta tenía lugar en el tiempo, o al menos, de manera sucesiva. Esto no lo he dicho explícitamente en Hegel, pero sí ha sido abordado en Adorno quien también apuesta por la dialéctica y la negación como método cognoscitivo. El tema es que la generalización y la negación requieren de la semejanza, y esta no es fácil descubrirla en el tiempo. Por ello hemos querido añadir este apartado donde desarrollamos directamente esta cuestión que

hemos denominado objetivación de la generalización, con la que queremos abordar la procedencia de las imágenes que se usan en las comparaciones generalizantes.

2.1 Objetivación desde el espacio

Tal vez, desde lo que hemos dicho hasta el momento, no sea evidente cómo la generalización pueda realizarse desde el espacio. Efectivamente, podía haber puesto la objetivación desde las figuras, pero dado el peso tan importante que tienen el espacio y el tiempo desde la modernidad, me ha parecido más oportuno referirme al espacio que, al fin y al cabo, es una instancia más amplia que las figuras, las cuales deben ser necesariamente espaciales. Aquí, lógicamente, primero debemos hacer referencia a las imágenes con base sensible que son las más fáciles de comprender en la generalización. En una ocasión, en el primer volumen¹, utilizamos el ejemplo de los colores en la generalización: las mesas se pueden catalogar según el color que tengan: blancas, negras, amarillas, etc. Las mesas pueden ser agrupadas (catalogadas) según el color que dan la semejanza o la desemejanza. Pienso que este ejemplo no tiene mayor dificultad y no hace falta poner más ejemplos para ver que es posible objetivar desde las cualidades físicas (sonidos, sabores, etc.). Estas cualidades se hallan en la causa formal de las realidades físicas, y son captadas por los sentidos que lo transfieren a la imaginación a través del sensorio común. Tal vez se nos podría criticar que esas cualidades no son en sí espaciales, pero preferimos situarlas en este grupo puesto que el espacio es un sensible común a todos los sentidos externos. Más propiamente desde el espacio, la objetivación de los objetos generales se hace apoyándose en las figuras. Es muy evidente que la figura de silla puede dar lugar al objeto general silla. Las figuras tienen una capacidad clasificatoria bastante obvia que las convierte en los ejemplos más fáciles de ser entendidos. Otro recurso que puede ser usado en la generalización es la proporcionalidad. Por ejemplo, aunque tengan la misma figura, estas pueden tener un tamaño u otro que las distingue en grupos diferentes (según su tamaño). Vemos que las cualidades sensibles, junto a las operaciones propias de la imaginación son referencias objetivables para la generalización.

¹ Puede verse el apartado 4.4 sobre la confusión de la vía generalizante y la vía racional en el capítulo 8 del primer volumen.

No estrictamente desde la imaginación (desde el espacio), tenemos otras instancias como son el sensorio común desde el cual es posible generalizar solo los sentidos exteriores que aúnan: vista, oído, etc. Desde la memoria se pueden generalizar las imágenes del pasado, aunque estas imágenes las podemos incluir en la imaginación. La memoria, sin atender a las imágenes, puede servir para agrupar por fechas, las imágenes (con independencia de su semejanza) ocurridas en tal día o en tal otro. Aquí la semejanza se reduce a la fecha temporal. En cuanto a la cogitativa, el asunto es más complicado porque son muchas las referencias que se pueden hacer cara al futuro. Sin meternos más en esta operación, no veo inconvenientes para que se pueda generalizar desde la cogitativa.

De alguna manera vemos que hace falta alguna imagen, ya proceda de los sentidos externos o de los sentidos internos, para poder generalizar. Esta imagen es la base sensible (física) a la que hemos hecho referencia en todo este trabajo desde su comienzo. Probablemente, a pocas imágenes que ya se tengan disponibles, sea posible generalizar, siempre y cuando la imaginación haya alcanzado un cierto desarrollo.

2.2 Objetivación desde el tiempo

Después de lo que hemos dicho de la memoria y de la cogitativa, parece evidente que se puede generalizar desde el tiempo, pero no es así. Aquí nos estamos refiriendo al tiempo como objeto puro de la imaginación, o lo que Kant llamaba intuición pura del tiempo. El problema con el tiempo de la imaginación es que no tiene un contenido sensible al cual podemos referir la generalización. En el apartado sobre las intuiciones puras en Kant dijimos que el tiempo de la imaginación (no el pasado de la memoria ni el futuro de la cogitativa) es un acto de la imaginación con un contenido espacial nulo². Este tiempo está en la base del ritmo. El caso es que, por esta falta de contenido, no puede encontrarse ninguna base para la semejanza más que en el propio acto. Por esto hemos dicho que no cabe propiamente una generalización desde el tiempo. Luego añadimos que sí se podía, pero sin realizar una generalización verdadera. En ese sentido nos preguntamos si las ideas generales son eternas. Nosotros contestamos que, más que eternas, son atemporales: el objeto general animal no dice nada con respecto a la eternidad. Pero, por otra parte, es

² Ver el apartado 1.2.2 del capítulo 7 del primer volumen.

evidente que generalizamos respecto al tiempo: esto sucedió siempre, o siempre va a ocurrir en el futuro. Aquí señalamos que la semejanza no se da tanto en la imagen en sí, sino a que dicha imagen se mantenga en el tiempo. Lo semejante es lo que se mantiene en el tiempo. También debemos decir que esta generalización en el tiempo no es el de la imaginación, sino de la memoria y de la cogitativa. Generalizar como estamos diciendo es extender algo hacia el pasado o hacia el futuro. Por tanto, no es tan simple que se pueda generalizar desde el tiempo imaginativo.

La generalización respecto al tiempo tiene un nivel en el que se ejerce con bastante frecuencia y con buenos resultados: en la ciencia, especialmente en la ciencia físico-matemática. Entonces dijimos que la ciencia no afirma tanto que tales ideas sean aplicables a lo físico, sino que la ciencia descubre que la realidad, bajo una serie de hipótesis, se puede explicar su comportamiento según una determinada ley. Las leyes físicas, por ejemplo, la segunda ley de Newton de la gravitación universal que dice que dos cuerpos se atraen según una ecuación que se cumple ahora, se ha cumplido antes y se cumplirá en el futuro. Para que esta fórmula fuera viable se ha tenido que definir la masa y concentrarla en un punto, algo que no es para nada real. No obstante, vemos que permite repetir experimentos donde se obtienen unos resultados bastante buenos comparados con los teóricos, sobre todo, para el desarrollo de la tecnología. Vemos que la ciencia generaliza con éxito desde el tiempo, aunque para ello debe hacer hipótesis simplificadoras de la realidad que la acerquen a leyes que han sido propuestas desde el pensamiento. También podría ser encuadrada dentro de la generalización en el tiempo, la planificación, tanto los proyectos que pretenden que en el futuro algo tenga un diseño que se mantenga en el tiempo como, de una forma más débil, todos aquellos planes que nos hacemos para el futuro que pueden ser más o menos repetitivos.

2.3 Objetivación desde la funcionalidad

La cuestión de la generalización desde la funcionalidad nace de detectar que los ejemplos más clásicos de los objetos generales son las especies y los géneros que luego se suelen concretar en los animales, el hombre o las plantas. Estos ejemplos son aducidos porque su unidad es más fuerte que la de los objetos inanimados, por ejemplo, las piedras. No obstante, al buscar la imagen base de la generalización, lo que detectamos fue más bien una función. En los

animales, vimos que lo común en ellos es que son seres vivos sensibles y movientes desde sí. Por supuesto, caben más descripciones que puedan ser válidas, pero nos podemos fijar en las anteriores que han sido propuestas en otras ocasiones. ¿Cuál es la imagen de la sensibilidad, o del automovimiento? De primeras no tengo una claramente formada. No veo evidente que una función pueda ser captada correctamente por medio de una imagen. Por supuesto, podemos tener numerosas imágenes asociadas a los sentidos y al automovimiento, y probablemente se pueda generalizar desde ellas, aunque con un rigor discutible sobre todo para la ciencia. Tal vez la generalización, en un sentido más riguroso, se puede hacer correctamente desde una descripción verbal que recoja bien las notas de las imágenes percibidas. Es muy posible que la generalización en base a las funciones también requiera, al menos de fondo, de imágenes. En cualquier caso, vemos que tal vez sea posible generalizar desde aspectos diferentes a los que hemos presentado hasta ahora.

2.4 Objetivación desde otras instancias

Al final, si es necesario una base de la imaginación en la generalización, acabamos de ver que tal vez también se pueda generalizar desde el lenguaje. El lenguaje permite compactar las nociones según las palabras. Es el último ejemplo que hemos puesto para generalizar según una descripción verbal. Hemos de tener en cuenta que toda descripción verbal siempre hace referencia a imágenes a las que podría estar apuntando el objeto general. En todo caso, al estar las expresiones en el nivel imaginativo también pueden ser utilizadas para generalizar. De hecho, al final, los objetos generales suelen ser descritos con expresiones verbales, mucho más fáciles para ser utilizadas en la comunicación que las figuras de la imaginación.

Con todo este apartado no hemos querido dar una visión total sobre la objetivación de la generalización, sino solo abrir un aspecto de esta operación que debe ser tenida en cuenta cara al rigor de la ciencia. Es claro que en la vida ordinaria generalizamos sin saber de dónde obtenemos las referencias. En las ciencias, una parte importante de su éxito está en que las definiciones permitan una comunicación sin ambigüedades.

3. La progresión en el uso de la generalización

El apartado que vamos a exponer ahora no ha salido directamente de los autores que hemos estudiado, sino de unas palabras de Polo acerca de un uso progresivo de la generalización. Primero hemos de recordar que Polo afirmó que la generalización ha sido un método más usado a partir de la modernidad que en la filosofía griega y medieval quienes utilizaron más las operaciones racionales como vimos en el primer apartado de la Introducción del primer volumen. Hemos de reconocer que esta tesis no es evidente en sí. Calibrar cuál ha sido el uso de las operaciones a lo largo de la filosofía no es nada fácil porque estas operaciones no han sido claramente expuestas salvo en Polo, lo que hace que no pocos pensadores mezclen las operaciones, e incluso ni que las mencionen de forma separada. Desde luego, sí podemos afirmar que la generalización está presente en los mismos albores de la filosofía, y que se tiene un conocimiento bastante amplio de la misma, al menos desde Platón. Creo que los rasgos más importantes de la generalización han aparecido en Platón y en Aristóteles, lo cual implica que la generalización ha sido bastante usada por ellos. Luego, en la filosofía medieval, se va tomando más conciencia de esta operación llegando a tener más claridad en Ockham, quien nos parece que tiene una idea bastante correcta de la generalización. Aquí hemos de añadir que, sin embargo, este acierto se mezcla con cuestiones físicas como es la cuestión de los universales. En la modernidad, la advertencia de la generalización se hace difícil porque en Descartes se mezcla con la sustancia. Entonces vemos un uso de la generalización en la fundamentación. Por supuesto, hay un mayor uso de la generalización que tiene su aportación positiva en las mononotas de Descartes. Las mononotas son fruto del análisis de la generalización, elementos muy clave en las ciencias. Desde nuestro punto de vista, el primer filósofo que usó las ideas generales con más extensión ha sido Kant. Ya solo la obra juvenil sobre los primeros principios de la filosofía está escrita desde las ideas generales. Del resto de filósofos, solo he visto un uso parecido en Husserl. No quiero alargar este análisis pues ya lo he hecho en otro apartado anterior, pero me parece indudable que el progreso de las ciencias se apoya en un mejor conocimiento de la generalización, lo que ha hecho que esta se utilice con una gran naturalidad en la actualidad. Después de todo lo dicho, estoy de acuerdo con Polo en un mayor uso de la generalización en la filosofía moderna y contemporánea. Ahora mismo, y no solo en la filosofía, nos es muy cercano el

generalizar. En algunos casos, incluso nos sale hasta solo, casi sin quererlo, pues estamos buscando los rasgos simplificantes de la realidad que permiten su más fácil y amplio manejo.

Sin embargo, el objetivo de este apartado no es tanto la tesis sobre el uso de la negación, cosa ya expuesta en otras partes de este trabajo, sino en un progreso dentro del uso de la generalización. Volvemos a traer a colación un texto de Polo que ya presentamos en el apartado 3.5 del capítulo 2 sobre la interrogación en Husserl, un poco más ampliado:

“En este tomo hemos centrado la atención en una de las operaciones de la inteligencia. Estimo que la discusión sobre las interpretaciones históricas de la negación no ha sido baldía, pues ha puesto de manifiesto que no es la operación primera y que con ella no se piensa el fundamento. Para completar su estudio expuse algunas consideraciones acerca de la interrogación, que es la última posibilidad de la negación. El uso de la negación en la pregunta es más intenso que en el cálculo (y en el cálculo más que en la atribución, que es el uso de la generalización que prefiere Aristóteles). Desde la atribución al cálculo se progresa en el orden de la negación; pero ese progreso no es el mayor posible. La pregunta se formula en la medida en que se niega -que se sabe, o lo sabido-. El agotamiento de la negación se ve especialmente en la pregunta: es la imposibilidad de formular la pregunta por antonomasia: no existe la pregunta por antonomasia sino una pluralidad de preguntas irreductibles”³.

Polo habla aquí de un progreso en el uso de la negación que se concreta en 3 niveles: En el nivel más bajo está la atribución que Aristóteles usa con mayor abundancia. En el segundo nivel se encuentra el cálculo que tiene un mayor uso en la modernidad, y en el tercer nivel la interrogación que es más usada por Heidegger. Acerca de la atribución y la aplicación, hay otro texto en el que se detiene más en estos conceptos:

“En la matemática, las determinaciones segundas son reguladas en su propio nivel por la idea general, que es entonces relación. Esta distinción se puede expresar así: la generalidad, respecto de sus determinaciones, puede estar en situación de *atribución* y en situación de *aplicación*; la definición aristotélica es una lógica de atribución; la matemática, el uso de las generalidades en forma de cálculo, es la lógica de aplicación. La

³ Polo, *CTC III*, 9, 2, 312.

aplicación es el uso de la idea general respecto de las determinaciones segundas, de tal manera que éstas, homogeneizadas, no sólo caen bajo el dominio cognoscitivo de la idea general, sino que lo reiteran. La atribución es una generalización más débil; las determinaciones no caen por completo dentro del campo cognoscitivo del género; ello se expresa con la noción de diferencia específica. Por tanto, hay que decir que las generalizaciones aristotélicas son menos intensas que las de la matemática o de la lógica actual (que es una lógica de cálculo)”⁴.

Polo está distinguiendo la generalización según su vuelta a la determinación. Con respecto a la atribución, Polo la refiere a la definición aristotélica. Pienso que esta definición viene a ser también la platónica, solo que luego esta es aprovechada por Aristóteles de una manera más sistemática en la lógica. Polo observa que, en la lógica aristotélica, la vuelta del objeto general sobre la determinación real es más débil porque no hay una igualdad entre lo general y la determinación entera. En concreto, en la realidad hay más determinación que en el objeto general (pensemos en un silogismo del tipo: todo hombre es mortal; Pedro es hombre, luego Pedro es mortal. Pedro no se reduce a ser mortal). En cuanto al cálculo, Polo afirma que es una parte de la generalización, aunque los números no sean generales. Los números, sin embargo, cuando son usados por el cálculo se particularizan y, por tanto, son manejables desde la generalización. En el cálculo se da la aplicación, en vez de la atribución, porque la vuelta a la determinación es completa, no solo a una parte de ella. En la aplicación tiene lugar un uso del signo igual. Hay que reconocer que la exactitud del cálculo es mayor que en la silogística aristotélica. Pero la aplicación no es solo en el cálculo, sino también en la lógica formal moderna que está en la base de la teoría de conjuntos, y que tiene más precisión que la lógica aristotélica. Ciertamente, podemos entrever lo que Polo está queriendo decir, aunque echamos de menos alguna que otra explicación más.

El último nivel de la negación se da en la pregunta:

“Heidegger muestra claramente (ya estaba mostrado en el *Menón* platónico) que las preguntas son el uso extremo de la negación. En la pregunta la negación es referida, ante todo, al saber que se tiene. Es el principio socrático «sólo sé que no sé». Se interroga en la medida en que no sabe; pero esa medida no está referida en directo a una ausencia de

⁴ Polo, *CTC III*, 9, 2, 303.

conocimiento, sino que recae, como una investidura, en lo que se sabe. Preguntar es declarar que no se sabe relativamente a lo que se sabe, usar la negación de manera reactiva; la negación intenta entonces retroceder hacia el punto de partida: incluso más allá de él, la pregunta se orienta hacia la indeterminación como ausencia de todo saber en acto, es decir, la simple potencialidad intelectual”⁵.

La pregunta es el ‘uso extremo de la negación’. Interrogar es volver sobre el acto de saber y reconocer que se carece de ello (de saber). Polo habla de uso reactivo de la negación: la negación vuelve hacia lo que es superior, la indeterminación, y trata de encontrar la respuesta desde ese nivel, o desde otro nivel superior. La pregunta, en el nivel de la generalización, es una vuelta del caso al objeto general que unifica. En este sentido es un ascender a un nivel superior. Sin embargo, puede ocurrir que esa pregunta no tenga respuesta en el nivel que conoce y, entonces, el preguntar puede apuntar a un nivel superior donde la pregunta sí que obtenga respuesta. Para nosotros este sería, en continuidad con Polo, el acto más intenso de la generalización. La pregunta se hace problemática cuando no sabemos cuál pueda ser ese unificador superior. En Polo, este volverse hacia arriba tiene el interés de que trata de caracterizar la propuesta de Heidegger que utiliza el método de la pregunta para acceder al ser. En Heidegger tenemos la constante pregunta por el ser que no deja de ser el misterio de la filosofía por antonomasia. Polo descubre en Heidegger un intento de vuelta hacia un nivel superior, en este caso al fundamento⁶, usando para ello la negación. El problema es, como ya hemos dicho en varias ocasiones en esta investigación, que la negación no es apta para la investigación metafísica. Polo, en este sentido, denuncia que el método interrogador de Heidegger no es válido porque el nivel superior al que se puede acceder desde la pregunta solo puede ser otro objeto general, y nunca el fundamento, ni siquiera tampoco la facultad intelectual. Ciertamente, la negación ha sido usada en la filosofía moderna con una intención metafísica, ya desde Descartes al caracterizar las sustancias con rasgos generalizantes hasta Hegel que utiliza la negación dialéctica con fines metafísico-antropológicos. Según Polo, la propuesta de

⁵ Polo, *CTC III*, 9, 2, 312.

⁶ Polo, al final del texto, no habla tanto de llegar al fundamento, sino de alcanzar la facultad intelectual que es lo que se debería encontrar al retraerse dentro de la operación. No obstante, tampoco podemos olvidar que en un marco moderno el fundamento se encuentra en un posicionamiento superior del pensamiento.

Heidegger sería un nuevo intento de método filosófico-metafísico basado en la negación.

4. La presencia mental

La presencia mental es una cuestión de cierta relevancia en la gnoseología poliana por estar en la base metódica del abandono del límite mental. Su estudio comenzó en el primer volumen al investigar la conciencia en Hegel, y en este volumen ha alcanzado una gran extensión por el interés suscitado en todos los autores. La cuestión se inició con el primer autor, Dilthey, en el que observamos una atención por la conciencia en lo que se refiere al modo en el que conocemos. Dilthey propone que el conocimiento se hace en la presencia que trae delante tanto lo pasado de la memoria como lo futuro. Tan es así que Dilthey llega a negar la realidad del presente que desaparece entre el pasado y el futuro. Dilthey, por tanto, toma las nociones aristotélicas de memoria (pasado) y cogitativa (futuro), y las introduce dentro del pensamiento, estirando lo que el pensar da de sí. A Dilthey, este estiramiento del pensamiento le permite más flexibilidad para poder abordar las nociones de lo vivo que son muy cambiantes. Desde nuestro punto de vista, el paso importante dado por Dilthey es la distinción de la presencia frente a lo presente. Lo presente es lo conocido ahora, el contenido de lo pensado (lo que es más obvio en el conocer), mientras que la presencia es el acto de presentar propio del pensamiento (lo que está oculto en el conocer). Hay presente porque algo, el pensamiento, presenta. Esto que es muy evidente así dicho, apenas ha sido reconocido en la filosofía que tiende a resbalar cuando llega a este tipo de realidades. Dilthey distingue el presenciar del pensamiento porque le atribuye una actividad mayor que la que se le ha dado habitualmente, en concreto, que el pensar incluye lo pasado y lo futuro. Desde nuestro punto de vista, esto es un error porque la memoria y la cogitativa son dos facultades distintas al pensar, que de hecho son sensibles. El pensamiento se puede demorar en lo pensado, pero no decimos que eso sea recurrir a la memoria porque ahí no hace más que detenerse en una imagen sin intencionalidad de pasado, sino como lo puramente presente. Para nosotros, lo presente es lo conocido ahí, delante del pensamiento que lo aprehende, y la presencia hace referencia al acto que permite la ostentación de lo presente. En cualquier caso, en Dilthey nos parece claro que detecta la presencia, poniéndola en el foco de atención, lo cual es un progreso de gran envergadura.

Husserl da un paso adelante con respecto a la presencia mental. Por una parte, prosigue el planteamiento de Dilthey de incluir el pasado y el futuro en el nivel del pensamiento y añade las nociones de retención que amplía el pensamiento por la línea del pasado, y de protención que expande el pensamiento en el orden del futuro, como si fuera una especie de anticipación. En este punto, Husserl es mucho más extenso que Dilthey, pero no me parece más acertado porque sigue manteniendo el error principal de poner el pasado y el futuro dentro de la objetividad, algo que ya hemos rechazado en Dilthey. El gran acierto es seguir teniendo la atención en un tema tan relevante y sobre el que es muy difícil progresar. Husserl propone estas nociones de la retención y protención porque le permiten explicar actos humanos complejos como son la escucha de una melodía. Para mí es indudable la complejidad que puede conllevar este tipo de acciones, pero en nuestro caso buscamos la comprensión de nuestras actividades por medio de operaciones que tienen un rango limitado de cognoscibilidad. Seguramente, escuchar una melodía requiera una multiplicidad de operaciones, pero no debemos intentar proveer al pensamiento de estas herramientas explicativas directamente en bloque porque ello implica una caracterización del pensamiento en general.

Por otro lado, hay otro progreso significativo acerca de la presencia, esta vez la fenomenología que Husserl practica. La fenomenología es el método filosófico que se centra en el conocimiento de los contenidos excluyendo todo aquello que sea ajeno a dicho conocimiento, como puede ser si el contenido es real o no. Por el lado del contenido, la fenomenología no aporta nada a la presencia, pero sí cuando Husserl se da cuenta de que puede variar la atención a los actos con los que conoce. Esta variación de la atención al acto es lo que nosotros llamamos conocimiento habitual. El hábito es un conocimiento intelectual de un acto cognoscitivo. A diferencia del conocimiento intencional, el hábito no requiere de la mediación de imágenes. Al nivel abstractivo en el que Husserl se mueve, el hábito ilumina el acto de pensar en este nivel. Husserl no se detiene en esta descripción del pensamiento porque desconoce el pensamiento habitual como tal, y este descubrimiento del acto hecho por la fenomenología se pierde como si fuera un contenido cognoscitivo más. No obstante, en los textos de Husserl se observan descripciones que son propias de la presencia mental. Por tanto, en Husserl encontramos un progreso en el orden de la presencia mental, tanto por su caracterización del pensamiento por medio de la retención y de la protención, como por su advertencia fenomenológica

del acto cognoscitivo; este último es de mayor peso porque no hierra incluyendo elementos que no pertenecen realmente al pensamiento, sino que simplemente pone el foco sobre una realidad, el pensar como tal, que solemos descuidar por la dificultad de avanzar en este campo.

En Heidegger notamos un pequeño retroceso y un gran avance con respecto a Husserl. Negativamente, Heidegger no se detiene en el cambio de atención de Husserl que le permitió advertir los actos cognoscitivos frente a sus contenidos y proporcionar buenas descripciones en esta dirección, es decir, no ve la conexión de la presencia con el conocimiento habitual. En esta línea, en Heidegger no he encontrado la más mínima información ni para bien ni para mal. Tal vez es algo que entendiera como obvio después de lo dicho por Husserl, y a lo que no tenía nada que añadir. Por el lado positivo, Heidegger profundiza todavía más en la caracterización temporal de la presencia y le da todavía más juego que en Husserl. Heidegger caracteriza la presencia como un éxtasis de pasado, presente y futuro en el que están imbricados unos en otros. No podemos decir exactamente en qué consista este éxtasis porque no está claro hacia dónde es la salida, pero es una clara continuación del planteamiento de Husserl. Heidegger añade que esta temporalidad de la presencia da lugar a los modos de vida del *Dasein*, como es la resolución en el presente, la afectividad en el pasado y la comprensión proyectante en el futuro. La presencia en Heidegger es continuada directamente en la antropología.

En Heidegger observamos que hay un uso de la presencia mucho más extenso que en Husserl, que tiene que ver con su enfoque personal hacia la búsqueda del ser. Son innumerables las referencias a la caracterización del pensamiento como apertura. Desde la *alétheia* griega traducida por Heidegger como desocultamiento, al *lichtung* como claro, o el develamiento, el carácter desalejador del ser, la noción de mundo que engloba la trascendencia, la intencionalidad que atiende a lo conocido, lo no ausente. Podemos decir que, en Heidegger, la búsqueda del ser se plantea desde la presencia mental. En algunas ocasiones, incluso identifica el ser con la presencia: el ser sería el elemento sobre el que tiene lugar la presencia. Señalamos que en Heidegger hemos encontrado diversos términos como el de 'umbral' o 'ya' que luego están presentes en Polo a la hora de describir la presencia mental.

También en relación con el ser, es importante la pugna entre el pensamiento y el ser que se da en Heidegger. En continuidad con lo que acabamos

de decir en el párrafo anterior, en Heidegger la proximidad de pensamiento y ser es enorme. Esta es una de las limitaciones más importantes que hemos visto en Heidegger, precisamente respecto del ser, que es la de plantearse el objetivo de encontrar el sentido del ser que unifique sus diversos sentidos, tal como el propio Heidegger confesó en una de sus obras. Al encuadrar la búsqueda del ser en su sentido, Heidegger no puede salir del pensamiento para resolver su investigación. Desde Polo, decimos que el ser no se alcanza con radicalidad sino se abandona el pensamiento. De otra manera, no llegamos más que al ser pensado o supuesto, pero no al ser como real (normalmente denominado por Polo como ser extramental). Heidegger es criticado en cuanto que no concluye respecto al ser. Dice muchas cosas alrededor del ser, pero no son del todo claras porque su búsqueda continúa una y otra vez como si no hubiera llegado, siempre con nuevas rectificaciones. Desde nuestro punto de vista, Heidegger no puede culminar porque el ser no puede ser conocido propiamente desde el pensamiento. En esta línea me ha parecido que aquí se aclara un poco el método poliano del abandono del pensamiento para acceder al ser. Polo separa con nitidez la presencia mental del ser y accede a ambas temáticas con unos contornos que los distinguen muy nítidamente.

En Adorno no hemos encontrado apenas textos centrados en la presencia mental o algo equivalente. Hemos apuntado que conoce la objetividad, cosa que está presente en muchos autores, pero no se detiene en ella. Para Adorno, la objetividad del conocimiento se pierde en la dialéctica, algo que ya sucedía en Hegel. No obstante, es tal el peso de la objetividad en la filosofía contemporánea que Adorno no es ajeno a esta noción, pero vemos que no le es de valor para desarrollar sus principales objetivos que son más bien éticos que teóricos.

La presencia mental tampoco es un tema que haya tenido mucho hueco en Fabro. También es claro que la conoce porque la estudia en Heidegger al analizar la cuestión del ser. Fabro ve que Heidegger apela a la presencia para acceder al ser, pero la propuesta heideggeriana del ser no le convence por falta de una descripción clara, cosa que nosotros ya criticamos en Heidegger. Fabro, en este aspecto, está más interesado en el tema del ser que en el de la presencia, cuestión que relega a un segundo plano. Por ello, en Fabro hemos visto muy pocos textos sobre la presencia y sobre la caracterización del pensamiento que, al fin y al cabo, es de lo que va la presencia. Nosotros entendemos esta desatención de la parte gnoseológica porque el acceso al ser requiere abandonar

el pensamiento. Fabro no lo dice tan explícitamente como lo hace Polo, pero tiene expresiones que se acercan y, desde luego, ve claramente que el ser no es en lo sensible, donde a lo sumo solo podemos llegar a la existencia, el cual está en un nivel inferior al ser. En cualquier caso, la presencia mental está muy poco desarrollada en Fabro.

5. El principio de conciencia

El principio de conciencia es un interesante punto que he tomado de Fabro quien afirma que la filosofía contemporánea se basa en el principio de conciencia⁷. ¿Cuál es este principio? Que la filosofía debe desarrollarse sobre contenidos que son elevados a principios por la conciencia. Entre estos principios está la tesis cartesiana de ‘pienso, luego existo’ que está en la base de toda la filosofía moderna, y que Fabro acepta. Fabro afirma que hay otros dos principios que son superiores a la tesis cartesiana. El primero es la tesis tomista de ‘este hombre entiende’ que estaría en la base de la conciencia, es decir, en la base de este mismo principio (de la conciencia). La segunda tesis dice que ‘algo es’, como lo primero conocido cuando se conoce la realidad. Esta segunda tesis viene a ser el fundamento del realismo de una manera crítica, es decir, un acceso al realismo que trata de superar el criticismo kantiano.

El principio de conciencia está presente en Dilthey cuando se refiere a Hegel, quien busca la conexión de los conceptos para elevarlos a la conciencia. Para Dilthey, un elemento fundaméntador de la ciencia, sobre todo de las espirituales, es el autoconocimiento. También está presente este principio en lo que Dilthey llama el principio fenoménico por el cual todo lo que está presente en el conocimiento se halla bajo la condición más general de la conciencia, del cual tampoco he visto muchas más explicaciones. En Dilthey no he encontrado más sugerencias en este sentido. De alguna manera podemos decir que el principio de conciencia se halla explícito en Hegel, aunque podemos retraernos a Descartes como hemos visto en Fabro. Dilthey es un filósofo que se mueve en este ambiente filosófico donde se trata de situar en el foco de la certeza las tesis que se defienden.

⁷ Este principio aparece en el apartado 2.5 del capítulo 5 sobre la conciencia en Fabro, y más concretamente en el texto de la nota 162.

En Husserl encontramos un progreso más claro en este tema por su método fenomenológico. Pienso que Fabro ha propuesto el principio de conciencia por la influencia que Husserl ha tenido en él. Pensemos que Fabro ha defendido la fenomenología como una ciencia válida para la filosofía, e incluso para la metafísica como un instrumento preparatorio. La misma tesis cartesiana que acepta Fabro, que puede servir como principio de conciencia, también es admitida y utilizada por Husserl. En la presencia mental, vimos que la fenomenología advierte el acto cognoscitivo con la variación de la atención. Esta variación es respecto a los contenidos del acto cognoscitivo, que es lo que hacemos de forma natural. Husserl, sin embargo, a diferencia de la actitud natural, centra su atención en lo dado despejando todo lo que no tiene que ver con ello directamente, como puede ser la existencia, o los prejuicios, cualesquiera que ellos puedan ser. La actitud metódica de Husserl es exponer lo dado en su mayor pureza y simplicidad para destacar su verdad completa. Husserl aplica este método al conocimiento de la realidad, y de esta forma parece superar el agnosticismo cartesiano (y kantiano) sobre la realidad. ¿Cómo podemos dudar de lo dado por el conocimiento? Si lo conocido es dudoso entonces no es posible alcanzar la verdad por ningún medio. Pienso que la fenomenología de Husserl consigue hacer aceptable el conocimiento de la realidad de una forma crítica, pero ¿podemos decir lo mismo de tesis como la del ‘pienso, luego existo’ cartesiana? Probablemente no. En cualquier caso, Husserl es un pensador que pone muy en el centro lo conocido, es decir, eleva a la conciencia los contenidos propios de la filosofía.

En Heidegger es interesante, más que el principio de conciencia, la conciencia en sí. El problema de la conciencia tiene una manifestación relevante en la circularidad de las demostraciones de los principios más fundamentales, las cuales no pueden realizarse sin apelar a elementos ajenos a dichos principios porque entonces serían más fundamentales que los propios principios. Heidegger ve con claridad que la circularidad es válida al referirse a estos principios fundamentales. Por ejemplo, la demostración del ser se apoya en la pre-comprensión del ser que todos tenemos. Sin dicho supuesto no se puede alcanzar el ser en su sentido más originario. Este paso de Heidegger tiene su valor porque la circularidad en las demostraciones siempre ha sido considerada como un error. En la filosofía moderna, desde Descartes, al buscar una certeza absoluta en un sistema de verdades, es fundamental apuntalar, sobre todo, la primera verdad que está en la posición más alta en el sistema. Esta

demostración de la primera verdad se va viendo imposible en la medida que avanzan los sistemas, al menos, vemos que los siguientes filósofos no admiten lo que proponen los anteriores. Heidegger acaba reconociendo que es imposible esta propuesta de la filosofía y que, en las cuestiones primeras, es necesario apoyarse en el propio principio que se quiere demostrar. Vemos, por tanto, que Heidegger también se apoya en el principio de conciencia para sostener su filosofía. Lo raro en Heidegger es que no está tan claro cuáles puedan ser sus principios primeros. Heidegger está totalmente orientado a la búsqueda del ser, y lo ha hecho desde tantos ángulos y formas que no se puede decir que ninguna caracterización del ser sea la definitiva. En Heidegger, el principio de conciencia debiera haber sido la definición del ser, pero su descripción un tanto indefinida ha llevado a que este principio no pueda ser afirmado claramente como tal.

En Adorno encontramos una situación atípica en la modernidad, pues directamente rechaza que exista un principio primero, y menos que pueda ser demostrado de ninguna manera. Adorno es un pensador antisistemático, no de manera absoluta porque eso sería negar la validez del pensamiento como tal, pero muy contrario a cualquier formulación teórica con alcance real. Así, Adorno está en contra de muchos filósofos como Heidegger, Husserl y hasta del propio Hegel. Adorno sigue a Hegel en muchos puntos, pero no en todos, y algunos de ellos son elementos bastante indispensables en la filosofía de Hegel. Podemos decir que Adorno es muy desconfiado respecto del pensamiento porque fácilmente induce al error, y probablemente lo sea más aún a la conciencia, el pensamiento que vuelve sobre el pensamiento. Pocas cosas hemos visto que tengan un carácter principal en Adorno, tal vez la más significativa para nosotros sea la afirmación de la necesidad de la mediación en el conocimiento. Adorno propone la dialéctica como método cognoscitivo, lo cual implica que no hay un conocimiento directo, al menos total, de la realidad. Nosotros también defendemos esa tesis porque en el conocimiento hay muchos elementos que no son evidentes ni mucho menos. Hace falta atender a aspectos como son la intencionalidad o el acto cognoscitivo que pasan ocultos si solo nos interesamos por los contenidos. En nuestro caso, no aceptamos la dialéctica como método cognoscitivo que nos parece demasiado tosco para poder acceder a toda la riqueza de la realidad, y proponemos que hace falta afinar en los diferentes actos cognoscitivos. En cualquier caso, Adorno es contrario al

principio de conciencia, aunque se puede encontrar algún ejemplo en su pensamiento.

En Fabro, la cuestión de la conciencia tiene un gran espacio. Resaltamos que este apartado lo hemos desarrollado por él. Fabro es quien habla más explícitamente del principio de conciencia como hemos hecho notar en el primer párrafo. Además, la conciencia también tiene una aproximación desde la filosofía clásica y desde la modernidad, algo con mucho interés para Fabro. Recordamos que Fabro admite el ‘pienso, luego existo’ cartesiano al que contrapone el ‘este hombre entiende’ tomista para hacer ver que la filosofía medieval apela a la conciencia tanto como la moderna, y que puede enriquecerla como propone el propio Fabro. Desde luego, hemos de reconocer que la conciencia tiene mucha más presencia en la modernidad, aunque se haya propuesto desde Parménides, algo que han recordado algunos de los pensadores analizados, y entendemos que Fabro investigó con profundidad en este campo para encontrar puntos de contraste en estas distintas tradiciones.

Por nuestra parte, este tema del principio de conciencia ha tenido su interés porque desde la modernidad, el marco fundamental de la filosofía desde donde se trata de desarrollar, ha sido el sistema de verdades. Desde Descartes se busca la certeza total y, para ello, se ha visto que lo mejor era llegar a una verdad indubitante y tirar de ella con mucho cuidado para obtener un sistema de ideas con absoluta certeza. Reconocemos que este programa es atractivo porque permitiría reducir todos los planteamientos filosóficos a uno. Sin embargo, ya hemos visto que esto no es nada fácil y que, de hecho, la filosofía más que unificarse, se ha fragmentado todavía más. Hasta el día de hoy, el proyecto cartesiano ha sido un fracaso. Con Hegel se llega a la conclusión de que esta metodología no funciona porque la pretensión de verdad absoluta de Hegel se va haciendo cada vez más evidente que ha errado, y se empieza a descubrir que hay verdades que son tan fundamentales que no se pueden demostrar porque requerirían de elementos externos, no fundamentales, que los convertirían en más prioritarios que los principios que se quieren demostrar. En este nivel se encontrarían Husserl, y sobre todo Heidegger. Con ello se perfila un nuevo método que parece superar la imposibilidad de fundamentar el fundamento, la fenomenología que desarrolla Husserl, método que asumen Heidegger y Fabro, mientras que es rechazado por Adorno quien retorna a la dialéctica de corte hegeliano. En la fenomenología, Husserl pone la certeza del conocer en la atención del contenido como tal, excluyendo todo lo que le pueda ser ajeno

que nos distrae de lo dado. Husserl apela a la conciencia, la exposición de lo conocido en la conciencia, para obtener la verdad indubitable. En este punto, Husserl es deudor de Descartes pasando por la *mathesis* universal de Leibniz. Por tanto, vemos que se abre como una nueva vía para la filosofía. El planteamiento parece sencillo, pues solo se trata de proponer una tesis y elevarla a la conciencia, es decir, confrontar su veracidad frente a todo tipo de críticas. Si la tesis supera la prueba la podemos dar como un principio filosófico válido. Lógicamente puede haber una pluralidad de principios y que haya una incompatibilidad entre dichos principios, pero los principios deben ser considerados válidos hasta que no se demuestre lo contrario, y no hay óbice para que haya una jerarquía entre ellos. Pienso, al igual que Fabro, que esta metodología es la que rige en la actualidad en la filosofía. En el siglo XX, se han dado una amplia gama de propuestas filosóficas con diferencias notables. Cada propuesta ha tenido su principio más radical que lo distingue en su posición jerárquica respecto a las otras propuestas. Desde luego hay incompatibilidades entre unas y otras, pero nadie parece encontrar un modo de resolver estas diferencias. Desde luego, la filosofía no ha evolucionado a una ciencia que tenga más cohesión que en los siglos anteriores: el principio de conciencia tampoco parece funcionar. Desde nuestro punto de vista, el principio de conciencia, aunque tentador, no es válido para la filosofía. La razón es que la conciencia no es el primer acto cognoscitivo y las operaciones previas como las sensibles quedan relegadas a un segundo plano. Pienso que desde el principio de conciencia no se llega bien a la teoría del conocimiento que debe recurrir a los actos como tales para encontrar su verdad. Apelar al principio de conciencia es mantener la ilusión del conocimiento como un sistema, algo que vemos que no puede funcionar porque el conocer no puede ser sustituido por explicaciones argumentativas de lo que es conocer. Los actos cognoscitivos se ejercen y son válidos en sí mismos. La conciencia no es un principio, sino un acto cognoscitivo, peculiar porque es iluminador de otro acto cognoscitivo, pero no una idea desde la cual se puedan seguir deduciendo todas las demás, una detrás de otra. Sin embargo, este principio de la conciencia me parece válido para la ciencia, la cual requiere de verdades primeras a partir de las cuales desarrollar sus contenidos.

Bibliografía y abreviaturas

Presento la bibliografía utilizada para esta investigación y las abreviaturas de las obras que han sido más utilizadas. He estructurado la bibliografía en 3 bloques: uno primero con las obras de Polo, otro con las obras de la filosofía contemporánea y una tercera de autores varios. Dada la variedad de los autores y obras, las citas de los textos, incluyen por orden, en la mayor parte de los casos, de la división más general a la más específica, es decir, terminando por la paginación.

A) Obras de Polo

Curso de Teoría del Conocimiento I, Obras Completas (OC) Serie A (A-IV), EUNSA, Pamplona 2015, 4ª edición..... Polo, *CTC I*.

Curso de Teoría del Conocimiento II, OC A-V, EUNSA, Pamplona 2016, 5ª edición..... Polo, *CTC II*.

Curso de Teoría del Conocimiento III, OC A-VI, EUNSA, Pamplona 2016, 5ª edición..... Polo, *CTC III*.

Curso de Teoría del Conocimiento IV, OC A-VII, EUNSA, Pamplona 2019, 2ª edición conjunta..... Polo, *CTC IV*.

El acceso al ser, OC A-II, EUNSA, Pamplona 2015, 3ª edición..... Polo, *El acceso al ser*.

El ser I: la existencia extramental, OC A-III, EUNSA, Pamplona 2015, 3ª edición..... Polo, *El ser I: la existencia extramental*.

Antropología trascendental, OC A-XV, EUNSA, Pamplona 2016, 1ª edición conjunta..... Polo, *Antropología trascendental*.

B) Obras de la filosofía contemporánea

Adorno, T. W., *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento (Obra completa, 5)*, Ediciones Akal, Madrid 2012. Traducción de Joaquín Chamarra Mielke..... Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*.

- *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, Editorial Planeta-De Agostini, Barcelona 1986.
- *Tres estudios sobre Hegel (Obra completa, 5)*, Ediciones Akal, Madrid 2012. Traducción de Joaquín Chamarra Mielke..... Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*.
- *Dialéctica Negativa*, Taurus Ediciones, Madrid 1975. Traducción de José María Ripalda..... Adorno, *Dialéctica Negativa*.

Brentano, F., *Aristóteles*, Editorial Labor, Barcelona 1943, 2ª edición. Traducción de Moisés Sánchez Barrado.

- *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*, Editorial Encuentro, Madrid 2007. Traducción de Manuel Abella.
- *Breve esbozo de una teoría del conocimiento*, Editorial Encuentro, Madrid 2001. Traducción de Manuel Abella.
- *La psicología de Aristóteles*, Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid 2015. Traducción de David Torrijos Castrillejo.
- *Psicología desde el punto de vista empírico*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2020. Traducción de Sergio Sánchez-Migallón.

Cassirer, E., *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas I*, Fondo de Cultura Económico, México D. F. 1953. Traducción de Wenceslao Roces.

- *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas II*, Fondo de Cultura Económico, México D. F. 1956. Traducción de Wenceslao Roces.
- *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas III*, Fondo de Cultura Económico, México D. F. 1957. Traducción de Wenceslao Roces.

Dilthey, W., *La esencia de la filosofía*, Editorial Losada, Buenos Aires 1944. Traducción de Elsa Tabernig.

- *Hegel y el idealismo*, Fondo de Cultura Económica, México 1944. Traducción de Eugenio Imaz..... Diltthey, *Hegel y el idealismo*.
- *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México 1944, (2014, 1ª ed. electrónica). Traducción de Eugenio Imaz.....Diltthey, *El mundo histórico*.
- *Teoría de las concepciones del mundo*, Revista de Occidente, Madrid 1974. Traducción de Julián Marías.....Diltthey, *Teoría de las concepciones del mundo*.
- *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México 1949, 2ª edición. Traducción de Eugenio Imaz.
- *Psicología y teoría del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México 1951, 2ª edición. Traducción de Eugenio Imaz.

Fabro, C., *Introducción al Tomismo*, Ediciones Rialp, Madrid 1999, 2ª edición. Traducción de María Francisca de Castro Gil.

- *La fenomenologia della percezione (Opere complete Vol. 5)*, Editrice del Verbo Incarnato, Roma 2006.
- *Introducción al problema del hombre (la realidad del alma)*, Ediciones Rialp, Madrid 1982. Traducción de Juan Antonio Choza y Claudio Basevi..... Fabro, *Introducción al problema del hombre*.
- *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 1978. Traducción de María Lilián Mújica Rivas..... Fabro, *Participación y causalidad*.
- *Percepción y Pensamiento*, EUNSA, Pamplona 1978. Traducción de Juan Francisco Lisón Buendía..... Fabro, *Percepción y Pensamiento*.

Gilson, E., *El tomismo*, Ediciones Desclee, Buenos Aires 1951. Traducción de Alberto Oteiza Quiro.

Heidegger, M., *Duns Scotus' theory of the categories and of meaning*, De Paul University, Chicago 1978. Traducción de Harold Robbins..... Heidegger, *Duns Scotus' theory*.

- *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Alianza Editorial, Madrid 2014. Traducción de Francisco Lara.
- *Estudios sobre mística medieval*, Ediciones Siruela, Madrid 1997. Traducción de Jacobo Muñoz.

- *El concepto de tiempo*, Editorial Trotta, Madrid 2001, 2ª edición. Traducción de Raúl Cabás Pallás y Jesús Adrián Escudero.
- *Lógica. La pregunta por la verdad*, Alianza Editorial, Madrid 2004. Traducción de J. Alberto Ciria.....Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*.
- *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1997. Traducción de Jorge Eduardo Rivera..... Heidegger, *Ser y Tiempo*.
- *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Editorial Trotta, Madrid 2000. Traducción de Juan José García Norro.....Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*.
- *Principios metafísicos de la lógica*, Editorial Síntesis, Madrid 2009. Traducción de Juan José García Norro..... Heidegger, *Principios metafísicos de la lógica*.
- *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de cultura económica, México D.F. 2012, 1ª edición electrónica. Traducción de Gred Ibscher Roth..... Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*.
- *¿Qué es Metafísica?*, Alianza Editorial, Madrid 2003. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte.
- *La fenomenología del espíritu de Hegel*, Alianza Editorial, Madrid 1992. Traducción de Manuel E. Vázquez y Klaus Wrehde.
- *Lógica. Lecciones de M. Heidegger*, Antrhopos, Madrid 1991. Traducción de Víctor Farías.
- *Introducción a la Metafísica*, Gedisa editorial, Barcelona 2001. Traducción de Angela Ackermann Pilári.... Heidegger, *Introducción a la Metafísica*.
- *Hegel*, Prometeo Libros, Buenos Aires 2007. Traducción de Dina V. Picotti C.
- *Aportes de la filosofía: acerca del evento*, Editorial Almagesto, Editorial Biblos, Buenos Aires 2003. Traducción de Dina V. Picotti C.
- *Caminos de bosque*, Alianza Editorial, Madrid 1995. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte..... Heidegger, *Caminos de bosque*.
- *Conceptos fundamentales*, Alianza Editorial, Madrid 2001. Traducción de Manuel E. Vázquez García.

- *Sobre el comienzo*, Editorial Biblos, Buenos Aires 2007. Traducción de Dina V. Picotti C.
- Dilucidación de la “Introducción” de la “Fenomenología del espíritu” de Hegel, Edición electrónica, Escuela de filosofía ARCIS.
- *Parménides*, Ediciones Akal, Madrid 2005. Traducción de Carlos Másmela.
- *Heráclito*, ELHILODARIADNA, Buenos Aires 2012. Traducción de Carlos Másmela..... Heidegger, *Heráclito*.
- *Carta sobre el humanismo*, Taurus Ediciones, Madrid 1970, 3ª edición. Traducción de Rafael Gutiérrez Girardot..... Heidegger, *Carta sobre el humanismo*.
- *La doctrina de Platón acerca de la verdad*, Edición electrónica, Eikasía. Revista de Filosofía 2007. Traducción de Norberto V. Silvetti.
- *¿Qué significa pensar?*, Editorial Trotta, Madrid 2005. Traducción de Raúl Gabás Pallás.
- *Ciencia y técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1984. Traducción de Francisco Soler.
- *Construir Habitar Pensar*, LaOficina Ediciones, Madrid 2015. Traducción de Jesús Adrián.
- *Identidad y diferencia*, Antrothopos, Madrid 1988. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte.
- *De camino al habla*, Ediciones del Serbal, Barcelona 2002, 3ª edición. Traducción de Ives Zimmermann..... Heidegger, *De camino al habla*.
- *Nietzsche*, Ediciones Destino, Barcelona 2000, 2ª edición. Traducción de Juan Luis Vermal..... Heidegger, *Nietzsche I*.
- *Nietzsche, 2º tomo*, Ediciones Destino, Barcelona 2000, 2ª edición. Traducción de Juan Luis Vermal..... Heidegger, *Nietzsche II*.
- *La pregunta por la cosa*, Palamedes Editorial, Cataluña 2009. Traducción de José M. García Gómez del Valle..... Heidegger, *La pregunta por la cosa*.
- *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid 2001, 3ª edición. Traducción de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque.... Heidegger, *Tiempo y ser*.

Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Editorial Crítica, Barcelona 1991. Traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Más.

- *Investigaciones lógicas, 1*, Alianza Editorial, Madrid 1999. Traducción de Manuel G. Morente y José Gaos..... Husserl, *Investigaciones lógicas 1*.
- *Investigaciones lógicas, 2*, Alianza Editorial, Madrid 1999. Traducción de Manuel G. Morente y José Gaos..... Husserl, *Investigaciones lógicas 2*.
- *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económico, México 1962, 2ª edición. Traducción de José Gaos.
- *Lógica formal y Lógica trascendental*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1962. Traducción de Luis Villoro..... Husserl, *Lógica formal y Lógica trascendental*.
- *Meditaciones cartesianas*, Fondo de Cultura Económico, México 1996. Traducción de José Gaos y Miguel García-Baró..... Husserl, *Meditaciones cartesianas*.
- *Las conferencias de Londres*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2012. Traducción de Ramsés L. Sánchez Soberano Husserl, *Las conferencias de Londres*.
- *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, Editorial Nova, Buenos Aires 1959. Traducción de Otto E. Langfelder..... Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*.
- *Experiencia y juicio*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1980. Traducción de Jas Reuter..... Husserl, *Experiencia y juicio*.

Nietzsche, F., *Consideraciones intempestivas*, Alianza Editorial, Madrid 1988. Traducción de Andrés Sánchez Pascual.

- *La gaya ciencia*, Monte Ávila Editores, Caracas 1985. Traducción de José Jara.
- *Así habló Zaratrustra*, Editorial EDAF, Madrid 1998. Traducción de Carlos Vergara.

- *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid 1997, Primera edición. Traducción de Andrés Sánchez Pascual.
- *Crepúsculo de los dioses*, Alianza Editorial, Madrid 1998, Primera edición revisada. Traducción de Andrés Sánchez Pascual.
- *El Anticristo*, Alianza Editorial, Madrid 1997, Primera edición revisada. Traducción de Andrés Sánchez Pascual.
- *Más allá del bien y del mal*, Alianza Editorial, Madrid 1997, Primera edición revisada. Traducción de Andrés Sánchez Pascual.

Saumells, R., *La ciencia y el ideal metódico*, Rialp, Madrid 1958.

- *Fundamentos de Matemática y de Física*, Rialp, Madrid 1961, 2ª edición.
- *La dialéctica del espacio*, Publicaciones del departamento de filosofía de la cultura, Madrid 1952.

Schopenhauer, A., *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Editorial Gredos, Madrid 1981. Traducción de Leopoldo-Eulogio Palacios.

- *El mundo como voluntad y representación, 1º Volumen*, Editorial Trotta, Madrid 2009, 2ª edición. Traducción de Pilar López de Santa María.

C) Obras de otros autores

González Romero, F., *Leibniz*, RBA, Barcelona 2015.

Leibniz, G. W., *Discurso de Metafísica*, Alianza Editorial, Madrid 1982. Traducción de Julián Marías.

- *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Editora Nacional, Madrid 1983. Traducción de J. Echeverría Ezponda.
- *Metafísica (Vol. 2)*, Editorial Comares, Granada 2010. Traducción de varios.

Sellés, J. F., *Estudios sobre la teoría del conocimiento de Leonardo Polo*, Edición propia, Pamplona.

