

# La Ontología Fundamental de Heidegger, su motivo y significación

(Continuación)

## § 6.—*MODO DE LA PREGUNTA*

La estructuración de la pregunta ontológica ha mostrado cual es el ente al cual debemos preguntar por su ser: el existir. Por otro lado hemos visto que la pregunta se dirige primariamente a la Existencia (como comprensión finita). Ambas reflexiones dan pues el mismo resultado: la necesidad del análisis existencial como fundamento de toda investigación ontológica. Se nos presenta el problema de cómo emprender el análisis en cuestión. Si bien es cierto que el existir es ontológico, también es cierto que es el ente onticamente más cercano, pero ontológicamente más lejano. Preontológicamente el asunto cambia, el existir siempre se comprende en alguna forma a sí mismo. Se hace pues necesario el uso de un método adecuado a esta investigación, que sin prejuicios investigue a través de la comprensión pre-ontológica del existir su existencialidad, que aclare el sentido del ser del existir. Es menester un método que salve todas las dificultades producidas por los encubrimientos y pliegues del existir (que tiene la tendencia a comprenderse—falsamente—desde el mundo).

El problema de este capítulo es pues: ¿Cómo ha de plantearse el preguntar ontológico? Esto es: ¿Cómo ha de emprenderse el análisis existencial?

El método de plantear esta pregunta, dice Heidegger, es el fenomenológico.

Al referirnos a la diferencia entre el ser y el ente hicimos mención de la Fenomenología. Aquí como allí es necesario echar una mirada—de soslayo—sobre las investigaciones de Husserl, ya que siempre suele dar luces la referencia a la escuela que ha inspirado la dirección filosófica que se estudia.

La Fenomenología—en el sentido de Husserl—tiene tres raíces fundamentales:

- 1.—Su carácter de ciencia eidética;
- 2.—Su interpretación de la intencionalidad como característica de la conciencia;
- 3.—Su afirmación de la evidencia absoluta de la percepción interna.

La primera— a la cual ya nos hemos referido—tiene su origen en Bolzano, las otras dos en Brentano.

Para Brentano no hay ninguna idea, juicio o deseo, que no sea idea, juicio o deseo *de algo*. Esta dirección a un objeto fué llamada por los escolásticos: intencionalidad. Intencionalidad es la propiedad de las vivencias de ser conciencia de algo. Existe así una relación intencional entre el acto (idea, juicio, etc.) y el objeto de éste. Este objeto intencional es el “acusativo del acto de conciencia. Toda vivencia tiene un objeto intencional al cual se dirige su intencionalidad, aunque no siempre de la misma manera: en el juicio es aceptado o rechazado algo, en el deseo deseado algo, etc. Siempre el acto tiene una referencia intencional a algo, una referencia inmediata a algo que está fuera de él. Esta intencionalidad solo es propia de los actos de conciencia, de los fenómenos síquicos, ella precisamente los distingue de los fenómenos físicos (18).

Husserl, siguiendo la línea del pensamiento de Brentano, coloca la intencionalidad a la base de Fenomenología. “Intencionalidad es lo que caracteriza la conciencia en su sentido esencial» (19). Intencionalidad y conciencia son así términos correlativos.

Cuando el objeto intencional de una vivencia pertenece—esencialmente— a la misma corriente de conciencia que ella misma, el

---

(18).—Husserl, *Logische Untersuchungen* II, 347 Véase la ref. a Brentano.

(19).—Husserl, *Ideen*, Pag. 168.

fenómeno síquico en referencia se llama "acto inmanente", cuando no, esto es: cuando su intencionalidad se dirige hacia el mundo externo, se llama "acto trascendente". En una percepción inmanente tenemos que percepción y percibido forman una unidad inmediata, la unidad de una única "cogitatio" concreta (20). Así cuando reflexivamente —en introspección—, en el momento de recordarnos de algo nos referimos al recuerdo mismo que realizamos, llevamos a cabo un acto inmanente, una percepción interna, en la cual la conciencia reflexivamente se vuelve sobre sí propia.

Si comparamos las percepciones inmanente y trascendente tenemos que la percepción trascendente no implica necesariamente la existencia real de la cosa a la cual se refiere. Ha podido ser una ilusión o una alucinación. Es decir que la tesis del mundo como realmente existente es de mera presunción. El mundo externo al cual presume referirse el acto trascendente es casual. En cambio la percepción inmanente es de carácter indubitable. Del "cogito" nadie puede dudar—es necesario. El ser inmanente al cual se refiere es el "Yo" mismo, que tiene necesariamente que ser, es una realidad absoluta.

"La tesis del mundo, que es casual, está pues frente a la tesis de mi "Yo" puro y de mi vida del "Yo", que es necesaria, sencillamente indubitable" (21). Esto lleva a Husserl a considerar también el carácter absoluto del ser inmanente (manifiesto por acto inmanente) desde el punto de vista de su independencia absoluta frente al mundo. El ser absoluto nulla re indiget ad existendum; si no existiesen las cosas la conciencia se modificaría —es cierto—pero no dejaría de ser. El mundo externo está referido, en cambio, a la conciencia, ya como percibido, ya como campo de percepción. La percepción recién dá sentido a las cosas en la contextura de la motivación, en la referencia entre las cosas mismas.

El carácter indubitable del "Yo" nos lleva a considerar la tercera raíz de la Fenomenología: la evidencia absoluta de la percepción interna. Si el ser inmanente es necesario, lo es simultáneamente con su evidencia. La percepción de los objetos intencionales inmanentes tiene todos los caracteres de claridad—y por ello el objeto

---

(20).—Op. cit., Pag. 68.

(21).—El sentido de absoluto y necesario es aquí— como fácilmente se vé— distinto del usual, en el cual son atributos divinos.

referido es de considerarse absoluto. Aún más: las vivencias son por principio—esencialmente— perceptibles en la reflexión, es decir, su modo de ser consiste precisamente en su posibilidad de ser objetos de actos inmanentes (22).

La Fenomenología (23) es una ciencia eidética, ella no se refiere a fenómenos fácticos sino a esencias—y solo a esencias. Esta es una actitud opuesta a la postura científica natural, a la manera de conocer que tiene el hombre común. En este último caso se trata de captar. Al verse frente al mundo real trata de captarlo tal como se presenta, para sobre esta apropiación cognoscente construir una explicación. Da lo mismo que afirme o niegue su realidad, de todas maneras el mundo es considerado como *allí*, frente a él, ya sea como verdadero o como mera apariencia, como independiente de él o como creación de su Yo! Cuanto dudamos en forma metódica (v. g.) como Descartes) y estamos convencidos previamente de lo que dudamos, sucede algo especial en nuestra mente. Colocamos al convencimiento en un paréntesis—hacemos abstracción de nuestra convicción—y dudamos como si esta no existiese. En la intentona de duda de una tesis (que en realidad puede ser que afirmemos) dejamos esta de lado y colocamos su contrario: su negación. Lo mismo hace el método fenomenológico: deja de lado la postura científica natural y coloca el mundo—todo el mundo—en un paréntesis. La tesis general de la postura científica natural es colocada fuera de acción, sin que ésto signifique una negación de la realidad del mundo. El paréntesis aleja y “encierra completamente todo juicio sobre la existencia temporal-especial” del mundo y de mi propio (24). De las ciencias que se refieren al mundo natural y de las que se refieran a mi vida como realidad existente, de todo aquello que reclame actualidad presente, se hace caso omiso y por lo tanto de todo juicio pertinente a lo excluído.

---

(22).—La manera en que se realiza la intuición de las esencias como adecuación de la significación y de la intuición efectiva de ella— es un punto fundamental en Husserl, que no ha podido ser contemplado aquí. Véase *Logische U. II VI Investigación e Ideen*, 136 — 145.

(23).—Nos referimos aquí a la Fenomenología tal como es concebida en las *Ideen* y no como se expone en el 6 de *Logische U. II*, donde el sentido de la Fenomenología es notablemente distinto.

(24).—Husserl, *Ideen*, Pag. 56.

Se realiza así una epojé, una retención del juicio, de toda la realidad. Se separa lo fáctico de lo eidético y se conserva solo lo segundo como campo de investigación fenomenológica. Es, empero, importantísimo para este menester no psicologizar lo eidético, no creer que las esencias son meros fenómenos fácticos psicológicos. Entre el concepto y el juicio como significaciones ideales y el concepto y el juicio como fenómenos sicológicos hay una radical diferencia. Una cosa es la unidad objetiva e ideal del contenido del conocimiento y otra la unidad subjetiva y antropológica del conocimiento mismo (25).

En esta primera epojé hemos colocado todo aquello que no es eidos, tócanos ahora realizar una segunda. En esta se ha de abstraer, colocar entre paréntesis, todas las esencias que corresponden a actos cuya intencionalidad señale hacia afuera, todas las esencias que no se refieran directa e inmediatamente a la conciencia misma.

En la primera epojé colocamos lo fáctico y conservamos lo eidético. En el plano eidético hacemos ahora una segunda epojé y colocamos en ella todo lo trascendente y conservamos lo inmanente. Con estas reducciones fenomenológicas hemos descubierto el campo de estudio—la región—de la fenomenología; la conciencia pura, el “sector” de los eidoi inmanentes. A ellos se dirige la Fenomenología como disciplina “puramente descriptiva, que investiga el campo de la conciencia pura trascendental en la pura intuición” (26). Se gana así una nueva región de ser, que en su propiedad no había sido hasta ahora demarcada: la conciencia pura. La conciencia en sí misma no es afectada en su propiedad absoluta por el paréntesis fenomenológico. (La conciencia como conjunto de fenómenos psicológicos ha sido —desde luego— descartada ya por la epojé). En ella se encuentran aquellas esencias de los objetos intencionales de los actos inmanentes, los eidoi inmanentes, que pueden ser—esencialmente—objeto de vi-

---

(25).—Husserl, *Logische U.* I Pag. 174. En general toda la I parte de las Investigaciones Lógicas se dedican— en primer término— a aclarar esta diferencia.

(26).—Husserl, *Ideen*, Pag. 113. Trascendental es lo contrario de trascendente, lo uno es ser como conciencia, lo otro se refiere a ser que se acredita en la conciencia.

sión intelectual, de intuición. La Fenomenología se dirige así a las esencias de las vivencias y las intuye en su necesidad evidente: es "una ciencia de esencias descriptiva de las vivencias transcendentales con postura fenomenológica (27).

La Fenomenología tiene para Husserl una importancia fundamental; no es una ciencia como cualquier otra, sino en ella se hallan contenidos todos los conocimientos de validez universal (todos los conocimientos eidéticos, con los cuales se responde a los problemas de la posibilidad del conocimiento y de las ciencias) (28). Con ellos se abarca todos los conocimientos que se refieren a aquello que es inmediatamente evidente.

Lo fáctico—las cosas—es intencionalmente vivido, las vivencias tienen un objeto intencional al cual se refieren. En la reducción fenomenológica tomamos las vivencias en su esencia — en su manera pura de ser — y descartamos su contenido intencional transcendente. Quedamos pues con esencias de vivencias cuyos objetos intencionales transcendentales han sido puestos entre paréntesis. (Desde luego que la intencionalidad como tal no ha sido descartada, ya que constituye la característica fundamental—si no el propio ser—de las vivencias). Se alcanza así para las vivencias una generalidad absoluta: la vivencia fenomenológicamente reducida tiene la posibilidad de actualizarse en un número ilimitado de vivencias fácticas correspondientes y por otro lado en su intencionalidad se encuentra la posibilidad de múltiples objetos intencionales (29). La esencia de una vivencia corresponde a varias vivencias—en cuanto actos psicológicos—y a varias vivencias—en cuanto intencionalidades. Para nosotros tiene la Fenomenología de Husserl como consecuencia que si las esencias inmanentes (esencias captadas por actos inmanentes), la conciencia pura posibilita el ser de las cosas—ya que de el sentido de éstas depende su perceptibilidad (como posibilidad actual de ser captada por la conciencia)—, es obvio que la conciencia pura—en cuanto dimensión de las esencias de las vivencias en general—es el condicionante del

---

(27).—Op. cit., Pag. 139.

(28).—Op. cit., Pag. 118.

(29).—El eidos "recuerdo" puede actualizarse en diversos recuerdos—como actos psicológicos— y, de otro lado, su intencionalidad puede referirse a varios objetos recordados, como: casa, tristeza, verdad.

ser de los objetos reales a los cuales se refieren las vivencias en su intencionalidad. En este caso la Fenomenología, como ciencia eidética de las esencias inmanentes, vendría a preceder ontológicamente a toda ciencia particular, y no solamente a éstas: la Lógica sólo podría construirse a base del método y la investigación fenomenológicos.

Interpretada la Fenomenología así no estaría muy lejos de la tesis kantiana. La elaboración del apriorismo crítico del filósofo de Koenigberg no sería otra cosa que la interpretación de la conciencia pura (30). El máximo principio de los juicios sintéticos a priori: "las condiciones de la posibilidad de la experiencia en general son a la vez las condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia" (31), podría también ser aplicado—mutatis mutandis— a la Fenomenología.

Las esencias de las vivencias tendrían entonces una "función" que se encuentran en el mismo plano en la "función" de las categorías, la de posibilitar el conocimiento y con ello el ser de los objetos de éste. Este apriorismo transcendental, rasgo común en ambas especulaciones, nos lleva nuevamente al dilema que planteamos al comienzo de nuestras reflexiones: Teoría del Conocimiento ó Metafísica. ¿Hace Husserl Teoría del Conocimiento ó Metafísica? El vincular el ser al conocimiento de este induce a creer que su lucubración se dirige —como a veces lo dice— al establecimiento de la verdadera Teoría del Conocimiento, por otro lado la referencia inmediata a las esencias— los condicionantes de los entes y manifiesta una postura muy diversa a la de los críticos del Conocimiento.

¿O a lo mejor solamente existe el dilema entre la Metafísica y la Teoría del Conocimiento cuando éstas tratan de desarrollarse en el campo de lo real, transformándose el dilema en identidad cuando la investigación es elevada al plano eidético?

La visión de Husserl es intuitiva: así como hay ciegos de los ojos físicos hay también ciegos de ideas—incapaces de ver esencias—. Esto es algo evidente para los que tienen esta clase de ojos, los demás tienen que mirar esta manera—reflexiva—de filosofar no solamente como antinatural sino como sospechosa. Al filósofo casero no se le ocurre nunca—y gracias a Dios— tomar la conciencia com

---

(30).—Op. cit., Pag. 119.

(31).—Kant, Kritik der reinen Vernunft, I edición, Pag. 158.

instancia ontológica y considerar los fenómenos que se presentan en ella convertidos en esencias—previa renuncia de toda comprobación en la realidad objetiva—como única fuente de filosofía primera.

Para Heidegger significa fenomenología primariamente un concepto de método. No caracteriza el *qué* sino el *cómo* de la investigación filosófica. El título Fenomenología expresa la máxima: a las cosas mismas! Para justificar esta aseveración se hace necesaria una aclaración nemántica y etimológica de la palabra fenomenología. Esta tiene su origen en los términos griegos “phainomenon” y lógos. El primero significa “aquello que se muestra”. “lo que se muestra e n él mismo” (32). Esta acepción originaria de la palabra fenómeno excluye toda interpretación en el sentido de apariencia lógos significa discurso (conversación— en el sentido de: manifestar verbalmente algo a otra persona—). Logos revela así aquello de lo cual se habla en el discurso. Aristóteles ha explicado esta función del discurso como “apophatnesthai”, es decir: dejar ver a los conversantes aquello de lo cual se trata en el discurso, y esto desde aquello sobre lo que versa la conversación. “En el discurso (logos)—en cuanto legítimo” debe ser extraído aquello que se habla de aquello sobre lo cual se habla, de manera que en la conversación hablada se revele en lo dicho aquello sobre lo cual se habla y se haga captable al otro conversante.” (33). Hablar es dejar ver.

Fenomenología quiere pues decir: dejar ver desde sí mismo aquello que se muestra a sí mismo como se muestra desde sí mismo.” apophainesthai, phainómena. Toda exhibición de algo tal como se muestra en él mismo es Fenomenología.

El concepto formal de fenómeno tiene que desformalizarse para convertirse en el fenomenológico. ¿Qué es aquello que la Fenomenología debe dejar ver? ¿Qué es aquello que merece llamarse fenómeno en una manera especial? ¿Qué cosa es según su esencia necesariamente tema de una exhibición expresa? pregunta Heidegger. “Claro que aquello que general y próximamente no se muestra, que está cubierto (escondido) frente a aquello que general y próximamente se muestra, pero que a la vez es algo que pertenece esencialmente a aquello que general y próximamente se muestra y de tal manera que consti-

---

(32).—Heidegger, S. u. Z. Pag. 28.

(33).—Op. cit. Pag. 32.

tuye su sentido y fundamento" (34). Aquello que generalmente está cubierto y tiene este carácter constitutivo no es el ente: es el ser del ente. "El concepto fenomenológico de fenómeno quiere decir "con aquello que se muestra" el ser del ente, su sentido, sus modificaciones y derivados".

Fenomenología es así la vía a seguir para captar aquello que es tema de la Ontología. Dicho de otra manera: Ontología ha necesariamente de ser Fenomenología.

¿Pero cómo se han de captar los fenómenos? Ellos antes de ser tales, se hallan generalmente aún no descubiertos ó encubiertos, es decir de alguna ú otra manera escondidos. La manera de llegar a ellos tiene que ser tal que preste garantías contra toda cobertura. Esta manera de llegar a los fenómenos es la captura intuitiva ú originaria: frente a esta y como su negación se encuentra la visión inmediata, casual, despreocupada— y si se quiere sentimental.

Fenómeno, en sentido fenomenológico es pues siempre algo que constituye ser. Para llegar a él es pues necesaria la aproximación captativa a un ente. Es menester familiarizarse con el ente para *interpretar* su ser. La Fenomenología se torna así interpretativa. La descripción fenomenológica es interpretación.

La Fenomenología es aplicada en nuestro caso al existir. Su interpretación tiene que aclarar la comprensión originaria de ser, propia del existir, para llegar al verdadero conocimiento del ser y de las estructuras del existir. Es decir que la Fenomenología del existir es Hermenéutica (35). El existir se revela su ser y sus estructuras ontológicas a sí mismo, y esto—como ya se dijo—gracias a la intuición originaria.

La Ontología fenomenológica tiene pues su punto de partida en la Hermenéutica del existir—en forma de análisis existencial—, desde donde despeja el horizonte para toda investigación ontológica posterior y en la cual se concentra al regresar la problemática filosófica.

La Fenomenología de Husserl y la Analítica fenomenológica del existir de Heidegger tienen así fundamentalmente los mismos caracteres. Si la una se dirige a las esencias (eidoi), la otra tiene su campo

---

(34).—Op. cit. Pag. 35.

(35) Elunveúeiv significa aclarar, explicar, expresar, explayar, interpretar, traducir de una lengua extraña a la conocida.— Op. cit. Pag. 37.

de investigación en lo ontológico, es decir ambas ciencias son irreal-les.

La una se dirige a la conciencia pura—como lugar de la intencionalidad—, la otra a la existencia—como consecuencia de la originaria y primaria comprensión de ser. Para Husserl es absoluta la evidencia de la percepción interna, para Heidegger es la Hermenéutica del existir el descubrir los fenómenos de la existencia (es decir, aclaración de lo encubierto que se halla en el hombre).

Se ha mostrado la Fenomenología como el método adecuado—el único posible—para la interpretación del existir en vista de su existencia y para la Ontología en general. Partiendo de la comprensión pre-ontológica, salva las dificultades de la encobertura del existir gracias la Hermenéutica y en la intuición encuentra la manera de llegar al conocimiento de las estructuras de la existencia, despejando así el horizonte del ser como tal.

Aclarada la pregunta ¿qué es ente? y encauzada hacia la interpretación fenomenológica del existir podemos pasar al análisis existencial. Análisis qué es camino, fundamentación y sector originario de la Ontología y de las Ciencias en general.

## § 7.—LA FILOSOFIA EXISTENCIAL

La respuesta a la pregunta fundamental ¿qué es ente? solamente puede ser obtenida mediante una interpretación del existir en vista del sentido de su ser. Aclarado este problema se hará factible el hallazgo del ser del ente como tal.

La interpretación del existir ha de ser originaria—so pena de no ser aclaratoria sino sembradora de confusiones— es decir: el existir debe ser interpretado en vista y hacia su ser—su propio ser.—Lo que hace que el existir sea, es su ser y en vista de éste y consecuentemente con él se debe realizar la interpretación y no en vista de una cualidad cualquiera que pudiera encontrarse en el existir y que careciese del carácter fundamental de constituyente ontológico del ente en cuestión.

El problema planteado así se muestra en forma de aporía: de un lado ha de ser la interpretación absolutamente nuda de prejuicios y de otro es necesario trabajar con caracteres a priori en los cuales y con los cuales se capte el ser del existir.

La aporía se resuelve instantáneamente si el existir es interpretado en vista de su ser y los caracteres a priori corresponden al ser del existir. En este caso la colocación de un a priori no es una mera oposición— a manera de prejuicio científico como hipótesis de trabajo—sino la única forma posible de captar el ser tal como es y librarse de los prejuicios que entorpecen la interpretación y que— por lo común—suelen presentarse en forma de objetividad libre de presupuestos.”

Heidegger interpreta el existir en vista de su existencialidad, y, como la existencia constituye al hombre, en vista de su vida humana. Esta manera de entender al hombre no es como idea—aunque sí como elaboración—nueva en Heidegger. Ella se halla ya en dos direcciones filosóficas relacionadas, en cuanto a su sentido, entre sí: la filosofía existencial y la filosofía de la vida.

En la primera mitad del siglo pasado un hombre se acordó que existía. Se extrañó mucho que los filósofos de su tiempo no se diesen cuenta de esto y por eso gritó: el hombre es un existente. Su nombre era Soeren Kierkegaard.

La abstracción en la cual se movía la filosofía de aquel tiempo había llegado a su perfección y por eso a su límite. La esencia había monopolizado el mercado filosófico. El divorcio de vida y pensamiento y el olvido que el hombre es más que “logos” y menos que “hombre como tal” eran completos. Esto tenía que traer reacción. Nietzsche hubo más tarde de pedir: vida. Kierkegaard se resolvió a ser hombre.

Vió que lo espiritual se escapaba al mundo de la esencialidad y por eso creó—como dice Delp (36)—su filosofía: la de la Anti—esencia. “Lo que me faltaba era llevar una completa vida humana, no solamente una del conocimiento” (37). Kierkegaard sostiene una doble batalla contra el racionalis no vacío y prepotente y contra la vida aplanada del burgués— Existencia, vida personal, es su consigna pero no entendidas como lo suele hacer el vulgo. El hombre siente en sí la angustia—el abismo de sí mismo—, ante ella puede reaccionar de dos maneras: huyendo a la vida cotidiana y despreocupada o afrontando la suspensión entre Dios y la Tierra—eternidad y tiempo—en que se halla el hombre— “Un hombre verdadero

(36).—Delp, *Tragische Existenz*, Pag. 11

(37).—Soeren Kierkegaard, *Tagebuecher*, Tomo I, Pag. 30.

se compone de infinitud y finitud". Kierkegaard afirma un hombre que existe, pero que echa sus raíces en Dios y vence así de la ratio y del burgués.

¿Pero qué significa aquí existencia? La palabra abandona su sentido tradicional y se convierte en nombre que conviene sólo al hombre—y a todo el hombre. El concepto pierde así en extensión y gana en comprensión. Existencia encierra en sí toda la plenitud de lo que es el hombre, todas las características de la humanidad del ente humano. Este hombre con todos sus atributos y determinaciones— la existencia— es objeto de la filosofía. El hombre sólo puede concebirse existiendo y no en la dilución especulativa de los logicistas.

En polémica con Kierkegaard se encuentra Nietzsche. Si aquel comprueba que su existencia se basa en Dios, éste dice: "Dios ha muerto"; si el uno sufre la angustia de la suspensión entre Cielo y Tierra, quiere el otro voluntad de poder—para vencer en la tierra; el danés solitario piensa en la muerte (realización de la vida), el hermitaño alemán cree en la vida (la superación de la muerte). Existencia realizada gracias a Dios, super—hombre por gracia del instinto; siempre el Cristianismo, jamás el Cristianismo. Pero el uno y el otro van al mismo camino: afirmación de la vida real, desprecio de la diaria tranquilidad del burgués, reacción contra el "sujeto puro".

Heideggerescucha la voz de Kierkegaard: se decide también por la existencia. En dos puntos, empero, difiere del filósofo danés: su restricción a las cosas de este mundo y la fenomenología. La Filosofía de carácter teológico de Kierkegaard con su constante referencia a la Divinidad da inspiración a una manera de pensar netamente humana, de una humanidad que busca su propiedad en sí misma y no quiere, ni puede, ni debe salir de sí—so pena de impropiedad.

Parece inconsecuente que en un discípulo del hombre que batalló toda su vida contra las esencias puras aparezcan rasgos fenomenológicos. La síntesis creadora de Heidegger consiste precisamente en unir esos dos términos—aparentemente contradictorios; él aprovecha la insinuación del momento filosófico: la intuición de las cosas tales como son y las estructuras de la existencia.

Alois Fischer (38) sostiene que estas dos direcciones no son tan divergas como parece. "Fenomenología—dice—terminada de pen-

---

(38).—Fischer, *Die Existenzphilosophie Martin Heideggers*, Pag. 101  
Pag. 106.

sar es Filosofía existencial". Veamos cómo la intencionalidad que rescucita Brentano a la Filosofía tiene que traer como consecuencia la posición de Heidegger.

Brentano encontraba la diferencia entre los fenómenos físicos y síquicos en la intencionalidad. Los fenómenos síquicos están caracterizados por una relación intencional con un objeto (cosa que sería absurda en los fenómenos físicos). La intencionalidad solamente se presenta—y caracteriza los mismos—en los actos de conciencia.

En la Filosofía de Husserl cobra gran importancia la intencionalidad puesto que ésta es—como se vió— la esencia de la conciencia y la conciencia el propio objeto de la Fenomenología. Pero aquí no todos los fenómenos de conciencia están directamente caracterizados, mas siempre tienen una m. o. m. lejana referencia a ella. Como Husserl abstrae—por lo menos hasta ahora de lo que se ha dado en llamar volitivo y emocional, puede este solamente tratar en forma expresa en su investigación de lo intelectual y tiene que dejar de lado la intencionalidad en cuanto se presenta en las otras esferas de lo síquico. Esto no excluye para Husserl—todo lo contrario: dá— la posibilidad de un estudio de lo extra—intelectual a base de la intencionalidad.

Max Scheler— el apasionado por la vida integral—no vió inconveniente en trasladar expresamente lo intencional al sentir. El "sentir originario intencional" es una nueva y principal manera de experiencia. Esta se dirige a objetos propios (v. g. Dios, los valores) ante los cuales la razón fracasa. Este sentir intencional de algo es fundamentalmente distinto de los meros estados emocionales—tiene una "función cognitiva".

Dados estos tres pasos sólo resta hacer la intencionalidad total tema de una investigación. Esta es la labor de Heidegger. En vez de estudiar sumativamente los diversos fenómenos en que se presenta la intencionalidad, estudia ésta como tal, es decir: la condición de la posibilidad de los fenómenos intencionales. La intencionalidad se descubre entonces como la esencia de las vivencias. Heidegger utiliza el nombre de "*cuidado*" (Sorge, Cura) para designar este fenómeno y evita así un vocablo cargado por Husserl de sentido intelectual.

El "*cuidado*" (intencionalidad) ha llegado a ser la esencia del vivir: el ser del existir. Fischer cree que éste es el resultado fatal de la teoría de la intencionalidad en los actos síquicos. La intencionalidad considerada en su totalidad y originalidad agota el contenido de la vida síquica; lo que antes fuera considerado una mera caracterís-

tica de los actos de conciencia: viene ahora a explicar la existencia entera. La teoría de la intencionalidad es—en sus últimas consecuencias filosofía existencial.

### § 8.—LA FILOSOFIA DE LA VIDA.

Otra línea del pensamiento contemporáneo que determina la filosofía de Heidegger es la filosofía de la vida. El hombre representativo de esa tendencia es Dilthey. Su obra es de reacción y protesta contra la interpretación intelectualista y simplemente desmenuzadora de la existencia y— en especial— del conocimiento humano. Para él hay una relación interna entre todos los hechos síquicos, una relación que los ordena—*estructura*, que convierte su totalidad no en una mera suma sino en una conexión estructural (*Strukturzusammenhang*). La estructura es para Dilthey el momento decisivo. “La estructura es el contenido de relaciones en las cuales—en medio del cambio de procesos, en medio de la casualidad de la contigüidad de los componentes síquicos y de la sucesión de vivencias síquicas— las partes de la conexión síquica están mutuamente referidas” (39). De esta suerte es el hombre considerado como unidad que quiere, piensa y siente, es decir, que encierra en sí una multiplicidad. El hombre en cuanto sujeto del conocimiento no es—en consecuencia—algo que se abstrae del hombre como tal; por el contrario: es él mismo.

Surge la pregunta: ¿Qué es aquello que une al hombre en su multiplicidad? Las ciencias del espíritu nos darán la respuesta. Ellas se ocupan en la relación que existe entre el *vivir(algo)* (*Erleben*), la *expresión* y el *comprender* (*Verstehen*).

“El vivir (algo) es un acontecer en el tiempo, en el cual cada estado se transforma antes de que haya llegado a ser objeto claro, — puesto que el instante siguiente siempre se basa en el anterior— y en el cual cada momento—todavía no captado—se convierte en pasado” (40). El vivir (algo) tiene conciencia de sí mismo— es conciencia; “la vivencia siempre está segura de sí misma”. En el vivir (algo) se funda, por lo tanto, todo conocimiento de los objetos síquicos.

---

(39).—Dilthey, *Gesammelte Werke*, Tomo VII, Pag. 15.

(40).—Op. cit. Tomo VII, Pag. 194.

En la vivencia siempre se vive algo; ella viene a ser aquello que une al que vive con aquello que es vivido, o mejor dicho: es el fenómeno originario a base del cual—y en el cual— se descubre, por un lado, el contenido de la vivencia, y, por otro, la manera de comportarse del sujeto (captura); la vivencia es la unidad estructural de estos dos momentos. La vivencia es la base de toda ciencia de objetos síquicos y su contenido siempre es real—aunque no tenga un objeto que le corresponda en el mundo exterior — porque en realidad está allí—para mí—en mi vivencia. Es un punto de contacto entre Husserl y Dilthey (debido a influencias recíprocas) el conceder valor epistemológico absoluto a los objetos de conciencia.

La manera original de conocer en las ciencias del espíritu es el “volverse dentro” (Innewerden); “en él no se encuentra un *objeto* frente al *capta*”, sino éste y el hecho en él dado son uno” (41). En la vivencia el contenido que tengo (capto) y el “estar dentro” son lo mismo— una sola cosa. La Filosofía arraiga precisamente aquí, en el abismo en el cual el hecho no se diferencia de la conciencia que tenemos de él, en el “volverse dentro”. Pero el conocer filosófico no queda aquí, la ciencia espiritual se aclara—se hace nítida y múltiple—gracias al *comprender*.

“Todo “adentro” busca expresión en un afuera y crea así siempre símbolos” (42). Todas las vivencias se manifiestan en alguna forma como palabras, acciones, gestos, etc. Estas manifestaciones — símbolos — de lo interno pueden comunicarnos más — si son bien comprendidas—que cualquier introspección. ¡Hay que saber comprenderlas! La expresión sabe sacar de las profundidades aquello que la conciencia no sabe iluminar. Los tres momentos: *expresión* de la vivencia, *vida* (de la cual ésta surge) y *comprender* se hallan en una relación, que une estos tres momentos y posibilita la aclaración y el perfeccionamiento de las ciencias del espíritu.

En la conciencia no es captable el propio “mismo” (yo) ni en la forma como es ni en la profundidad de aquello que encierra, pues la vida consciente no es más que una pequeña isla en el océano vivencial. La expresión, en cambio, descubre estas profundidades. Es creadora. La comprensión se dirige a ella y capta la vida misma. Nosotros

---

(41).—Op. cit. Tomo VII, Pag. 27.

(42).—Op. cit. Tomo VIII, Pag. 15.

comprendemos siempre: nos pasamos la vida comprendiendo la propia y la ajena.

La Filosofía se basa en el "Innewerden" y se desdobra en el comprender. Los fenómenos síquicos, en cuanto captados, se clarifican gracias a la expresión comprendida de la vivencia—gracias a la Hermenéutica. La vivencia siempre se expresa, la expresión es comprendida, el comprender es una vivencia. Así se muestra la relación íntima que hay entre estos tres momentos que forman el punto de partida de las ciencias del espíritu. Ellas nos pueden dar la respuesta a la pregunta que planteamos: ¿Qué es aquello que une al hombre en su multiplicidad?

Dilthey dice: El contenido de aquello que se nos muestra la vivencia al volverse dentro y el comprender de su expresión es la *vida* como una conexión que encierra todo el género humano. En la base constante de que surgen las acciones diferenciadas no hay nada que no contuviese una relación vital del yo (43). Nosotros nos comprendemos, y nos comportamos frente a las cosas y las demás personas en vista de nuestro "yo". Ellas reciben una tonalidad propia y una fuerza gracias a los caracteres de nuestra propia vida. "En la vida me es dado mi "mismo" (yo) en su medio" (simultánea, conjuntamente con mi mundo y relativo a él) (44).

Tenemos así como respuesta, que aquello que presta unidad a la multiplicidad del hombre es una totalidad anímica; Dilthey la llama: vida.

Heidegger toma al hombre en su unidad. No hace tabiques de cartón — y por lo tanto movibles a gusto—dentro de la existencia humana. El ente humano—el ente que somos nosotros mismos— se halla en el mundo—en su mundo. Estando allí—donde está— puede concebir un "allá" en que se encuentra una cosa. Estando allí se descubre el ente que somos nosotros mismos a sí mismo y al mundo; siempre está descubierto.

(Continuará).

ALBERTO WAGNER REYNA.

---

(43).—Op. cit. Tomo VII, Pag. 131.

(44).—Dilthey, *Das Erlebnis u. die Dichtung*, Pag. 178.